

JULIAN  
MARIAS

---

EL  
OFICIO  
DEL  
PENSAMIENTO

BIBLIOTECA NUEVA

---

Este nuevo libro de JULIÁN MARÍAS sobre temas tan diversos y siempre apasionantes, tiene una doble unidad: la de la situación actual y la de ejercitar sobre todos ellos, con penetración y lucidez, *el oficio del pensamiento*. Directa o indirectamente, se refieren a las circunstancias españolas en cuanto forman parte de la situación total del mundo. E intenta “al menos perforar ese telón de fondo que cubre el porvenir inmediato”.

MARÍAS cree que, frente a tantos motivos como existen para sentirse desalentado, hay uno que nos conforta: las capacidades del pensamiento, allí donde de verdad puede actuar con la debida eficacia. Para él, “desde el siglo xvii, no ha tenido una hora tan incitante, tan apasionante, este abandonado oficio del pensamiento”. Y animado por esta confianza se lanza a realizar en este libro, como ya en tantos otros, en serio y a fondo, lo que es hoy más arriesgado, más aventurado, más divertido, más esperanzador: pensar sobre las cosas sin otro fin ni otro límite que la verdad.

---





# EL OFICIO DEL PENSAMIENTO

## OBRAS DE JULIAN MARIAS

- Historia de la Filosofía* (10.ª edición, Revista de Occidente, Madrid, 1958).  
*Introducción a la Filosofía* (4.ª edición, Revista de Occidente, Madrid, 1956).  
*Biografía de la Filosofía* (2.ª edición, Emecé, Buenos Aires, 1956).  
*Idea de la Filosofía* (2.ª edición, Columba, Buenos Aires, 1956).  
*La filosofía del P. Gratry* (2.ª edición, Sudamericana, Buenos Aires, 1948).  
*Miguel de Unamuno* (3.ª edición, Emecé, Buenos Aires, 1953).  
*Ortega y tres antipodas* (Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1950).  
*Filosofía actual y existencialismo en España* (2.ª edición, Revista de Occidente, Buenos Aires, en prensa).  
*San Anselmo y el insensato* (2.ª edición, Revista de Occidente, Madrid, 1954).  
*Ensayos de teoría* (Barna, Barcelona, 1954).  
*Ensayos de convivencia* (Sudamericana, Buenos Aires, 1955).  
*Aquí y ahora* (Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1954).  
*Los Estados Unidos en escorzo* (2.ª edición, Emecé, 1957).  
*El método histórico de las generaciones* (2.ª edición, Revista de Occidente, Madrid, 1958).  
*La imagen de la vida humana* (Emecé, Buenos Aires, 1955).  
*La estructura social* (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1955).  
*El intelectual y su mundo* (Atlántida, Buenos Aires, 1956).  
*El oficio del pensamiento* (Biblioteca Nueva, Madrid, 1958).  
*Comentario a las «Meditaciones del Quijote» de Ortega* (Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid, 1957).

### ANTOLOGIAS:

- El tema del hombre* (2.ª edición abreviada, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1952).  
*La filosofía en sus textos* (2.ª edición, 3 vols., Labor, Barcelona, en prensa).

JULIAN MARIAS

EL OFICIO  
DEL PENSAMIENTO

ENSAYOS



BIBLIOTECA NUEVA  
ALMAGRO, 38 - MADRID  
1958

---

**Es propiedad.  
Queda hecho el depósito que  
marca la ley.**

---

**Depósito Legal: M. 5.247 - 1953**

**Gráfica Clemares - Orellana, 7 - Madrid**

## **INDICE**



PRÓLOGO ... ..	7
El oficio del pensamiento ... ..	11
¿Qué es la filosofía? ... ..	21
Ataraxia y alcionismo ... ..	31
La interpretación visual del mundo ... ..	49
Sobre Europa ... ..	59
Hispanoamérica: «Dramatis personae» ... ..	73
La magia de los nombres ... ..	83
Paulistas ... ..	89
Religión y seguridad en Occidente ... ..	95
Morir con los ojos abiertos ... ..	107
Sacrificios humanos ... ..	113
Tiempo y argumento ... ..	117
Desesperación y desesperanza ... ..	123
La insolencia ... ..	131
Solencia e insolencia ... ..	137
Holgura ... ..	145
Tener «buena prensa» ... ..	151
El extranjero y el turista ... ..	159
Los otros mundos ... ..	167
La generación de 1856 ... ..	175
Etimologías ... ..	183
La historia de la literatura empieza a ser historia ... ..	191
La representación de la obra clásica ... ..	199
Don Quijote visto desde Sancho Panza ... ..	205
El otro en la isla: Robinson Crusoe y Pedro Serrano ... ..	213
El paisaje y la imaginación exacta ... ..	223
Historia de un silencio ... ..	229
Dos dedicatorias ... ..	235
El mundo es así ... ..	243
Ramón y la realidad ... ..	251
La adivinación ... ..	259
«Platero y yo» o la soledad comunicada ... ..	265



Los artículos que componen este libro, por debajo de la diversidad de sus temas, tienen una profunda unidad, que les viene de una doble referencia común a todos ellos: la presencia de una situación concreta, desde la cual y en vista de la cual están escritos, y la preocupación por la función específica del pensamiento. He elegido para título de este volumen el de su primer capítulo, porque en él se plantea el problema que todos los demás intentan resolver de hecho: las condiciones y las formas en que el pensamiento puede operar realmente para comprender las cosas.

La época en que vivimos significa, como todas las demás, una innovación y transformación; sería un espejismo pueril creer que su inseguridad y problematismo es patrimonio exclusivo suyo. Pero sería también falta de imaginación no ver que presenta algunas peculiaridades: la amplitud de esa transformación, nacida del hecho de que el mundo empieza a funcionar como una totalidad—aunque todavía *no* como una unidad—, y por tanto que “nuestra” situación es de magnitud desconocida antes; el ritmo acelerado de ese cambio, que permite ver como pocas veces su figura; por último, el que esa variación afecta, y simultáneamente, a estratos muy profun-

dos de la vida en distintas dimensiones: la técnica, la estructura político-social, las formas y posibilidades del saber, la sensibilidad básica ante la vida misma.

Una parte considerable de estos ensayos se refiere directamente—indirectamente, todos—a las circunstancias españolas, si bien nunca aisladamente, sino en cuanto forman parte de la situación total de nuestro mundo. Lo que podemos llamar con rigor la “época actual” empieza en España sin duda con la generación del 98, la más antigua de las que hoy son todavía plenamente *presentes*, mientras que todo lo anterior es ya nuestro pretérito; en qué medida este nivel concuerde con el general de Europa es uno de los más delicados problemas de esa situación histórica. Esta época muestra ya su figura y su sentido, y cabe preguntarse si pervive aún o estamos pasando a otra; y este pregunta envuelve una interrogación por nuestro futuro, por lo que puede ser el argumento de nuestra vida colectiva. No se me oculta que la oscuridad respecto a él, lo que parece en ocasiones obturación del horizonte histórico, es uno de los factores más inquietantes que actúan en la vida española a mediados del siglo xx. Intentar descender ese velo, o al menos perforar ese telón de fondo que cubre el porvenir inmediato parece una empresa urgente y que se justifica por sí misma.

Frente a tantos motivos como existen para sentirse desalentado, hay uno que nos llevaría estric-

tamente a lo contrario: las capacidades del pensamiento, tal como hoy es posible, como funciona allí donde de verdad funciona. "Todo es problemático—he escrito—, y por consiguiente todo está por hacer; pero se sabe—quizá sólo eso—cómo hay que hacerlo. Yo creo que desde el siglo xvii no ha tenido una hora tan incitante, tan apasionante, este abandonado oficio del pensamiento." Creo que entre nosotros ha alcanzado éste, en nuestra época, calidades antes desconocidas. Quisiera que estas páginas, en que—con bien modestos recursos—se intenta movilizar el pensamiento en torno a temas mayúsculos o minúsculos, pero siempre reales y no convencionales, sirvieran de estímulo para hacer, en serio y a fondo, lo que hoy es más arriesgado, más aventurado, más divertido, más esperanzador: pensar sobre las cosas, sin otro fin ni otro límite que la verdad.

J. M.

Madrid, noviembre de 1957.



## EL OFICIO DEL PENSAMIENTO



A José Luis Aranguren

¿Cuánto piensan los intelectuales? La pregunta parece extraña, si no impertinente; se supone que la principal ocupación de los intelectuales es pensar; algunos son llamados—con término que ahora usa insistentemente Heidegger—“pensadores”. Y sin embargo, muchas veces me he parado a pensar en el pensamiento que ejercitan sus titulares por excelencia, me he preguntado, a mis solas, por su cuantía, su intensidad y sus formas.

Diversas consideraciones me han empujado hacia esa preocupación. Una de ellas, la comparación de la figura humana dominante hoy entre los intelectuales y las usadas en otros muy varios tiempos. Hasta hace pocos decenios, y salvo excepciones—individuales o de breves periodos—, las vidas de los hombres dedicados al menester intelectual solían ser sencillas, hechas de calma, holgura—*skholé, otium, loisir, leisure*—, tiempo libre, tal vez aburrimiento—al menos cierto aburrimiento—. Más de una vez, mirando las pequeñas, encantadoras, conmovedoras ciudades universitarias alemanas, con sus casas de madera, sus tejados agudos, su plaza con una fuente, su río lento sombreado de olmos, robles o castaños, su sociedad limitadísima, sus breves días grises y sus largas noches tantos meses al año, he soñado el título de una posible y sabia disertación sobre *Die Langeweile als Triebfeder der deutschen Gelehrsamkeit und Wissenschaft* (“El aburrimiento como resorte de la erudición y la ciencia alemana”), que alguien debería escribir. Cuando a las cinco o las seis de la tarde caen las sombras, fuera llueve o hace frío, cada uno se refugia en su casa, ¿qué hacer? Encendida la estufa, templada la habitación, bajo la lámpara ¿qué cosa más natural que inventar geometrías no euclidianas, establecer la cronología de los diálogos platónicos, poner en claro los orígenes de los etruscos, analizar los sonidos o segregar, como capullos, sin perder el hilo, enma-

rañados sistemas filosóficos? Y así ha sido; aunque para ello ha sido menester algo más que aburrimiento.

Los intelectuales de nuestro tiempo hacen demasiadas cosas. Tienen cargos públicos, hacen vida social, presiden comisiones, hacen declaraciones a los periodistas, hablan por la radio, aparecen en la televisión, forman parte de innumerables asociaciones, intervienen en la política de su país y de los otros. Temo que les falte en muchos casos tiempo, más aún calma para pensar. El pensamiento supone siempre un repliegue, un retraimiento o retiro a las soledades de uno mismo, a su intimidad silenciosa. Es esencial ese movimiento hacia atrás y hacia adentro; quiero decir que hay que estar en las cosas para poder retraerse de ellas; en ocasiones es necesaria hasta la inmersión en la acción, desde la cual se ejecuta la sutil retirada que pone distancia y deja lo real en la perspectiva justa para ser conocido. Pero ¿con qué frecuencia? ¿Puede nadie pensar en serio que tal operación se realice a cada instante? A un número muy alto de intelectuales contemporáneos les faltan las posibilidades radicales, la actitud primaria que hace posible *llegar* al pensamiento.

Por otra parte, con frecuencia me sorprende cuantas cosas saben los intelectuales, sobre todo los que son relativamente "tranquilos" De cuantas cosas están enterados, cuantísimas revistas leen, qué tremendas bibliografías exhiben, cuantos libros citan en sus notas al pie de página. Todo eso lleva tiempo, mucho tiempo. Cuando se desea, quizá durante años, un poco de holgura para leer un libro que se tiene al alcance de la mano, en el estante, y que espera su turno, admira, un poco envidiosamente, el increíble número de cosas que tantos saben. Pero a la admiración sucede una inquietud: todo el tiempo que se consume repasando y revisando revistas, huroneando en las bibliotecas, leyendo tantos libros, llenando tantas fichas, son horas que se restan de las escasas de cada día. El tiempo que en eso se invierte, no se invierte en otra cosa, por ejemplo en pensar. Hay que elegir; hay que buscar un equilibrio entre la información y el pensamiento, porque nuestros días están contados, y avaramente contadas las horas de cada uno. Los que tanto saben ¿no será que piensan menos? ¿No deberá justificar el intelectual su propio saber, su información, su erudición? Bien sabido es que si el saber no ocupa lugar, ocupa tiempo. Y no sólo tiempo, sino atención, energía, dedicación, puesto en la perspectiva vital, capacidad de

orientación de nuestra alma. Toda la figura de una mente dedicada a los menesteres intelectuales está condicionada por su *pondus*, por aquello hacia lo que gravita y que es su amor. Ante una cuestión cualquiera ¿qué hace *primariamente* el intelectual? ¿Se pone a buscar bibliografía, se pone a leer viejos libros, busca el último artículo, se pone a pensar?

Unamuno opinaba que muchos se dedican a contarle las cerdas al rabo de la esfinge, por miedo a mirarla a los ojos. La información y la erudición son, por otra parte, las grandes simuladoras, porque fingen vida intelectual donde sólo hay manejo de inertes objetos intelectuales. Hablar de las cosas es un medio excelente de evitarlas; barajar problemas y teorías es un cómodo expediente para quedarse a cien leguas de ellos. Lo grave es que, a la larga, se pierde el hábito del pensamiento; no se es capaz de pensar ni de repensar, sino, a la sumo, de “traspensar”—hay países enteros que no hacen otra cosa—. Llega un momento en que ni siquiera se distingue. “A distinguir me paro las voces de los ecos”, decía Antonio Machado, formulando, sin saberlo, una admirable divisa intelectual. No se sospecha hasta qué extremo está embotada la capacidad de apreciar lo que es auténtico y lo que es mero “hacer que se hace”, cómo se resbala sobre eso mismo que se lee y cita, en qué medida falta la reacción adecuada ante la producción intelectual. Otras veces he hablado de los aspectos morales de esto; ahora me refiero a lo específicamente intelectual y teórico, a la fácil deglución del error—cuando no es un dato equivocado, sino una idea falsa—, a la aceptación de las confusiones, a la insensibilidad para lo que es nuevo y original, sobre todo para lo que es efectivo pensamiento, rigurosa y clara teoría. Hay algunas excepciones de intelectuales que viven alerta, sumergidos en la delicia de su vocación, atentos a la verdad o la agudeza que cruzan su horizonte visual; con menos precisión y hondura, se da también esta actitud en bastantes hombres—y sobre todo mujeres—que no son productores sino gozadores, que son lo que suelo llamar “los intelectuales marginales” —que tantas cosas espléndidas hacen posibles—. Pero algún día, si tengo humor, acaso cuando sea algo más viejo, me entretendré en hacer una lista de las innovaciones, de los hallazgos de teoría que se encuentran en libros recientes y que están en manos de todos, pero de las que apenas algún intelectual profesional se ha enterado.

¿Por qué ocurre así? ¿Por qué el pensamiento ha pasado, de ser el atributo esencial y constitutivo del intelectual, a ser un fenómeno relativamente infrecuente? No debemos pasar por alto las razones económicas que en ello influyen, y que son bastantes retorcidas y complicadas. El crecimiento de la vida en todos los órdenes y el advenimiento de masas considerables a los órdenes que antes estaban reservados a muy pocos han hecho que la condición económica del intelectual—escritor, profesor, funcionario de cultura—sea menos precaria de lo que ha sido en otras épocas, aunque siempre inferior a la de los profesionales de valía análoga en otros campos. Esto ha hecho que se dediquen a menesteres específicamente intelectuales muchas personas de vocación mínima o vacilante, que en otro caso habrían rehuído los sacrificios que tal dedicación imponía, y que los intelectuales aceptaban por la compensación que para ellos significaba la fruición de su ejercicio. En largas etapas de la historia, ha sido intelectual sólo el que no tenía más remedio: el que se sentía impelido con tal fuerza a esa forma de vida, que no estaba en su mano pesar sus inconvenientes, desde la pobreza hasta el desprestigio o la persecución. Pero ahora, al no ser tan penosa su situación, abrazan el oficio intelectual muchos hombres cuyas apetencias más sinceras van por otros caminos y que, por tanto, aspiran a un bienestar económico que al intelectual de raza ha solido importar muy poco; y entonces tratan de mejorar su rendimiento, lo cual los lleva a las formas secundarias e inauténticas de actividad, las que pueden hacerse de modo inerte, por acumulación de trabajo o tal vez de palabras, sin inspiración—siempre problemática e insegura—, sin ese riesgo de fracaso que es inseparable del pensamiento que se lanza deportivamente entre los cuernos agudos de los problemas. Y como a los hombres de este linaje les importa también la estimación social, sobre todo por lo que tiene de “cotización”, se esfuerzan por imponer la aceptación de la forma en que ejercitan su actividad y, por consiguiente, la confusión y hasta la descalificación social del pensamiento y de la teoría estricta.

Una segunda razón es política. Vivimos en una época—he escrito sobre ello amplia y claramente en *El intelectual y su mundo* y en otros lugares—definida por la penetración de la política en ámbitos donde no solía entrar. La consecuencia ineludible ha sido una mengua sensible de la libertad en los países más afortunados, su desapa-

rición o poco menos en otros muchos. Si el gremio intelectual hubiese estado compuesto sólo por hombres de verdadera vocación, la consecuencia de ello habría sido la resistencia activa, la catacumba o el silencio total; como no es así, muchos han desviado su actividad hacia los menesteres de una información más o menos sólida, pero que por no encararse con los problemas resulta inofensiva y no despierta recelos—y de ahí el resurgimiento a destiempo de la erudición, cuando ya parecía definitivamente superada—; y como en muchos casos el favor político es requisito imprescindible para la prosperidad, no ha bastado con soslayar el pensamiento, sino que ha sido menester suplantarlo, sustituirlo con un remedo de él que, lejos de buscar arriesgadamente la verdad, exponiéndose a perderse sin hallarla, proporcione argumentos a todos los poderes.

Hay una tercera razón, bastante sutil, y que lleva a evitar el pensamiento. Está en conexión con el politicismo de nuestro tiempo, es su repercusión en los contenidos mismos de la vida intelectual. Me refiero al carácter “partidista” que toman las ideas, a la propensión a reducirlo todo a “ismos” y *slogans*. El pensamiento siempre matiza y distingue; siempre ve—al revés que la política—el otro lado de la cuestión; en lugar de petrificarse en fórmulas, pasa a través de ellas y si las conserva es modificándolas, renovándolas, haciéndolas vivir; sobre todo, poniéndolas perpetuamente en cuestión. Ahora bien, como el *pensamiento* en sentido estricto no es vigente, no hay probabilidad de que sea socialmente atendido y seguido. Las ideologías formulizadas y convertidas en un “ismo”, o aquellas revestidas de una terminología que funciona automáticamente, son “recibidas” por el público, que se “alista” en ellas o dispara sin intelección directa los resortes de sus fórmulas. Ocurre así con el marxismo, el existencialismo, el psicoanálisis, el neoescolasticismo y algunas otras ideologías; tal esquematismo no ha sido ajeno al éxito de obras individuales como la de Toynbee, en grado menor la de Riesman y algunas otras. No quiere esto decir que todas estas doctrinas no tengan valor intelectual, a veces alto, sino que su aceptación fácil no viene de él, sino de su carácter. Es, en cambio, improbable que sea “adoptada” multitudinariamente una doctrina constituida por un pensamiento alerta y siempre fiel a la estructura varia y cambiante de la realidad. (Otra cosa es, por supuesto, la perduración y la fertilidad de unas y otras; es muy probable que las fórmulas

vayan siendo abandonadas súbitamente, por mero cansancio, como suelen caer de repente los *best-sellers*, mientras el pensamiento sigue operando durante decenios o siglos.)

Por último, una cuarta razón, acaso la decisiva, es que la infrecuencia del pensamiento lo hace cada vez más infrecuente. Quiero decir que—salvo excepciones individuales tocadas de genialidad—el pensamiento surge en cada mente individual suscitado por el espectáculo de su ejercicio, “contagiado”, podríamos decir. Esa, y no otra, es la auténtica función de la “escuela”, del “seminario” en su acepción literal de semillero. Cuando ser intelectual quería decir dedicarse a pensar y los que lo hacían eran muy pocos, la transmisión de ese quehacer extraño que llamamos pensamiento teórico era normal; hoy es poco probable que un joven tenga la experiencia auténtica de lo que es verdaderamente pensamiento, y en cambio es seguro que asistirá mil veces a su suplantación o a su elusión. Esta dificultad, muy seria y difícilmente superable, viene multiplicada por el fenómeno contemporáneo de los “nacionalismos”, cuyo efecto es, en esta época de ir y venir, trasiego y comunicación, el aislamiento en los estratos más profundos de la vida. El nacionalismo, en efecto, reduce arbitrariamente el ámbito de la posible ejemplaridad. Se habla de todo, pero a la hora de la verdad, esto es, de acercarse al pensamiento en su germinación, en su realidad interna—y sólo en esto consiste el magisterio—, se rehusa lo que no se juzga “propio”. ¡Cuando el carácter del pensamiento es su maravillosa aptitud para ser “apropiado”! La consecuencia es el empobrecimiento, la debilitación progresiva de la función teórica. A veces se observa que un país modesto, sanamente interesado por lo que ocurre más allá de sus fronteras—casi todo—, a medida que va prosperando *económicamente* se va envaneciendo y pretende, cada vez más, atender sólo a sí mismo y hablar de sí mismo, camino seguro hacia la indigencia mental. El nacionalismo, en ocasiones, da un curioso rodeo: en la imposibilidad de buscar la ejemplaridad intelectual en lo propio, busca lo *remoto*, rechazando obstinadamente lo próximo y afín. Pero ocurre que el contagio intelectual tiene sus requisitos: sólo se produce en la cercanía personal o cuando hay una comunidad de supuestos. El contacto con un maestro lejano podrá ser fecundo; es inverosímil que por mera lectura una doctrina originada en un ámbito muy distinto provoque más que un mimetismo, eso que los

franceses llaman *singer*. Por eso el mundo se ha llenado en treinta años de “monos” de Freud, Heidegger o Sartre; y los monos saltan de rama en rama, pero no van a ninguna parte.

La participación en las formas de pensamiento *ajeno* sólo se hace en virtud de una previa “apropiación”; pero ésta ha de ser activa, quiero decir, desde un pensamiento personal, nunca receptivamente. Cuando se compara a los “ilustrados” españoles del siglo XVIII con los hombres de la generación del 98 y la siguiente, se comete un grave error: nuestros admirables abuelos fueron sólo receptivos; conocían muy bien el pensamiento europeo, lo comunicaban, lo transmitían; no lo hicieron germinar en nuestro suelo, porque ellos no tenían pensamiento propio. Los hombres de nuestro siglo han logrado la aclimatación de buena porción del pensamiento occidental en España porque han sido creadores, porque se han apoderado de él desde el suyo, con ese instrumento, único eficaz. Para adueñarse del pensamiento de ámbitos históricos o sociales distantes, no hay más remedio que pasar por la ejemplaridad de un pensamiento creador cercano, perteneciente a la misma sociedad—al menos en sentido lato—, acaso a la misma lengua, que es el gran supuesto previo de toda intepretación.

Y el caso es que el pensamiento, él, está en una de sus sazones mejores. En todas las disciplinas—y en las de humanidades esto es una novedad—, la aproximación a la realidad ha sido prodigiosa; y la invención de instrumentos para su aprehensión, comparable a la de las épocas más felices. Al acercarse a la realidad, se ha visto que es problemática en grado superior a lo que se imaginaba, y esto ha espantado a muchos; pero no hay tentación comparable para un intelectual “pura sangre”, para el que alguna vez haya gustado la áspera y penosa delicia del pensamiento. Todo es problemático, y por consiguiente todo está por hacer; pero se sabe—quizá sólo eso—cómo hay que hacerlo. Yo creo que desde el siglo XVII no ha tenido una hora tan incitante, tan apasionante, este abandonado oficio del pensamiento.

Soria, 1957.



**¿QUE ES LA FILOSOFIA?**



# I

## DIÁLOGO CON HEIDEGGER

En agosto de 1955, hace ahora un año, Heidegger fué—por primera vez—a Francia. Cuando llegó al Château de Cerisy, en Normandía, traía aún en sus ojillos vivos y penetrantes—dos ojos de hombre astuto, como en el verso de Machado— un reflejo del París que acababa de ver. Ojos escrutadores, de los que han entrado más hondamente en lo real, en un rostro atezado, campesino, tal vez de guardabosques alemán, siempre alerta entre las malezas tupidas y los senderos que se pierden y acaso no van a ninguna parte—sus *Holzwege*—. Al tercer día abandonó su traje de ciudad para recobrar su habitual chaqueta montañera de verdoso gris con verdes hojas en las solapas: se sintió más él mismo, le ayudó a vencer su recelo, su conmovedora timidez aldeana—“Soy tímido, dijo con una sonrisa al despedirse, porque vengo de aldeanos, *ich komme aus den Bauern*”.

Martin Heidegger iba a entrar en diálogo con un grupo de personas, en su mayoría no alemanas. Un intento de comunicación—el gran problema de su filosofía, como subrayó Gabriel Marcel—en torno a la cuestión misma en que todas ellas estaban personalmente implicadas: “¿Qué es la filosofía?” No se trataba, como Heidegger mismo dijo, de llegar a unas conclusiones, a un *Protokoll*, sino de unir las voces en una consonancia, en un diálogo donde lo que importaba era la *Zustimmung*. Al iniciar los diálogos, Heidegger formuló sus principios rectores: 1) Las preguntas más estúpidas son las mejores. 2) Olvidarlo todo. 3) Intentar en este coloquio no argumentar, no razonar, sino abrir los oídos y los ojos.

Heidegger evocó, con frenada emoción, los años de su formación intelectual, de 1906 a 1914, los más estimuladores en Alemania. Años de la traducción alemana de Kierkegaard, de la edición completa

de *Der Wille zur Macht* de Nietzsche, de la publicación por Husserl de su artículo *Philosophie als strenge Wissenschaft*. “Desde mis diecisiete años—recordó Heidegger—me he ocupado de Aristóteles”; y evocó al viejo Brentano y a Trendelenburg, que volvieron a traer de la mano a Aristóteles, “padre de este pensamiento”.

Una conferencia inaugural, discusiones, otras conferencias con otros puntos de vista; pero, sobre todo, tres seminarios dirigidos por Heidegger: un texto de Kant, otro de Hegel, un poema de Hölderlin. Heidegger, archiprofesor—también lo fueron Aristóteles y Hegel; no hay mengua en ello, sino destino, *Schicksal*, como él gusta de decir—. Heidegger, hombre quizá de no demasiadas lecturas, ¡qué hondo y tenaz lector de sus griegos, de sus idealistas alemanes, de su Hölderlin! ¡Qué fruición casi infantil ante los textos! ¡Qué maravillosa entrega a la tarea de desmontarlos, descomponerlos y ver cómo son por dentro! ¡El taller de Heidegger! Delicia intelectual de entrar en él y pasarse dentro las horas muertas—no le importa que el seminario salte sobre la hora del té y se estire hasta que se pone el sol—, viéndolo operar, aflojar y reajustar los rodajes y las piezas, feliz cuando alguien le señala el tornillo decisivo, el eslabón preciso, o mueve la palanca oportuna. Embriagado en la labor, olvidado de todos y de todo, absorto en su propia visión, escuchando la voz del ser y la voz de sus clásicos entrañables, sin poder transmigrar, genial y sencillo, limitado por su propia grandeza, “monstruo de su laberinto”.

Ahora, Heidegger acaba de publicar la conferencia inaugural de estos diálogos de Cerisy: *Was ist das—die Philosophie?* Pidió que algunos, aparte del coloquio que siguió, expusiésemos nuestros puntos de vista o nuestras discrepancias en breves conferencias independientes. Así lo hicimos Marcel, Ricoeur, Goldman y yo. Preferí partir de donde él lo había hecho y plantear la cuestión tal como yo la veo, dentro de nuestra mínima tradición filosófica española. Pienso que, publicado el texto de Heidegger, se justifica que traduzca aquí al español el que leí en Cerisy. El lector que me siga asiduamente—si hay alguno—encontrará ideas ya formuladas por mí en los lugares que cito más abajo. Creo que, de todos modos, vale la pena lograr una resonancia más del diálogo con Heidegger.

I I

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

Si hablamos de filosofía, hablamos ante todo de un nombre, y de un nombre griego: *philosophía*. Esto nos remite pues a una tradición, que es la de Grecia y de Occidente. Se habla, en efecto, de filosofía desde hace unos veinticinco siglos: hay una continuidad de una "misma" actividad humana, por lo menos de una serie de actividades que encierran elementos comunes y que responden a una situación igual o análoga. Pero por otra parte, puesto que *hay que hacer* filosofía, esto significa que no está hecha y acabada, sino que es algo *por hacer*, un quehacer o tarea, es decir, que tenemos que hacer *otra* filosofía que las que nos han precedido. Hay, pues, a nuestra espalda toda una serie de relaciones de *alteridad*, cuyo sistema es la historia de la filosofía. Nuestra situación propia es estrictamente inversa de la de los presocráticos: ellos tuvieron que hacer filosofía porque no la había; nosotros tenemos que hacerla porque la encontramos en nuestra tradición, pero la que existe no nos basta y tenemos que hacer *otra*, precisamente la nuestra. (Si no tuviésemos que hacer *otra* filosofía, no tendríamos que *hacer* filosofía, porque ésta ya estaría hecha; el hacer filosofía cuando no se hace otra es literalmente "hacer que se hace".)

El nombre *filosofía* no significa gran cosa. Ocurre algo parecido con el nombre *metafísica*. *Metafísica* (he insistido varias veces en este detalle elemental y significativo) no es una palabra griega, sino cuatro: *tà metà tà physiká*. La palabra latina *metaphysica*, a su vez, no es una traducción, sino una simple fusión y transliteración. El nombre *metafísica* no significa nada en latín y nada interesante en griego. Su función es más bien retórica y poética: es una palabra tomada en prestado a otra lengua, que no es ante todo una significación o *Bedeutung*, sino un signo bastante misterioso, al cual se atribuye un sentido bastante vago: lo que hay *más allá* de la física o de la naturaleza. Es decir, el nombre *metafísica* promete y no compromete, y ésta es la razón de su excepcional fortuna y—me atrevería a decir—

lo—de su valor y su interés. Se podría decir casi otro tanto del nombre filosofía, designación algo tardía de cierta actividad griega (sospechosa e inquietante durante mucho tiempo), que resultó necesaria, al menos para algunos hombres, en una situación muy concreta de la historia antigua.

Si eso que se llama filosofía tiene alguna función en la vida humana, es menester descubrir su origen y su justificación en una necesidad humana que anteriormente era satisfecha por alguna otra realidad *homóloga*, y de la cual la filosofía resulta *vicaria*. Si tuviéramos tiempo, creo que sería interesante estudiar desde este punto de vista la idea de *moira*, en la cual he creído encontrar hace mucho tiempo un *análogon* preteorético de la *physis*, y también la función de los oráculos. Para citar algo preciso, recordaré que en la *Teogonía* (v. 27-28), las Musas dicen: “Sabemos decir muchas mentiras semejantes a las cosas verdaderas pero sabemos, cuando queremos, proclamar verdades”. Hay una doble contraposición en Hesiodo: *pseúdea* se opone por una parte a *étyma*—las cosas verdaderas o auténticas—, por otra parte a *alethéa*—las verdades que se dicen o proclaman, que son manifestadas, desveladas o descubiertas—. Este pasaje de Hesiodo coincide casi exactamente con un verso de la *Odissea* (XIX, 203), en que Ulises dice “muchas mentiras semejantes a cosas verdaderas” (*pseúdea pollà légon etymoisin homoïa*), es decir, verosímiles (vero-símiles). Y las Musas son en Hesiodo *artiépeiai*, “veraces”, mejor dicho “de palabra exacta”, que dicen de una manera justa y adecuada.

Aristóteles dice de la *sophía* que los hombres la han buscado *dià tò pheúgein tèn áгноian*, por huir de la ignorancia o por ahuyentarla, para saber a qué atenerse, para escapar a esa perplejidad e incluso *vértigo* de que habla Platón en su Carta VII. Saber a qué atenerse. Pero ahora hay que preguntarse: ¿acerca de qué?

Cuando las cosas están presentes, el hombre las usa vitalmente de muy diversas maneras. Cuando no están presentes, plantean problemas. Pero hay que recordar que hay tres maneras bien diferentes de no-presencia:

1) Cuando la cosa que necesito, que me es menester o simplemente deseo no está en el espacio o en el tiempo en que me encuentro. Me acuerdo de cosas de que he podido disponer en otro tiempo, o bien imagino situaciones posibles en las cuales necesitaría dispo-

ner de cosas que actualmente no existen. El conjunto de las reacciones humanas a esta forma de no-presencia es lo que se puede llamar *técnica*.

2) Otra forma de no-disponibilidad de las cosas es el *fracaso* o el *fallo*. Empiezo (esto es esencial) por tener las cosas; después de dejarlas, o bien las tengo de una manera precaria y deficiente, que altera la situación. Iba andando tranquilamente y de repente el suelo me falta debajo de los pies o por lo menos se vuelve inestable; estaba viendo las cosas (instalado sin más en esa visión, sin reparar siquiera en ella), y ahora estoy en la oscuridad, porque el sol se ha puesto o se ha apagado la luz que me alumbraba. El hombre con quien estaba hablando se ha quedado inmóvil, ha enmudecido, ya no responde, definitivamente. Y yo no sé ya a qué atenerme. Es el *thaumázein*, el asombro o extrañeza: estoy fuera de mi situación previa, me he vuelto extraño y, como decía Aristóteles, *no hago nada*. Únicamente, decir esto no es decir bastante: no hago nada porque ya no soy dueño de mi situación, y en lugar de proseguir la acción en la que estaba empeñado, inicio *otra* (en principio enteramente diferente de la anterior, y por eso puedo decir que no hago nada, se entiende, *nada de aquello que estaba haciendo*), otra acción consistente en preguntarme qué ha sucedido, cuál es mi nueva situación, cómo es posible que eso le haya sobrevenido a aquella cosa. En otros términos, qué es esa cosa. Dejo de *ocuparme* de la cosa misma, y me *preocupo* de *su ser*, en el sentido de su *consistencia*. Y éste es el origen de esa forma de pensamiento que llamamos *conocimiento* o, si se quiere, "ciencia". (a la *pre-ocupación* acerca del ser corresponde el carácter de *pre-cosa* que pertenece al ser de la cosa.)

3) Pero hay una tercera forma, más radical, de no-presencia, de "no estar aquí". Es la de lo que *está latente*. Lo que está latente declara y al mismo tiempo niega su presencia. Estamos en un bosque, es aún de día, vemos con claridad; pero la noche es *inminente*. ¿Dónde está la noche? En ninguna parte, por supuesto; pero nos acecha, contamos con ella, nos comportamos en vista de ella. Mientras estoy vivo, mi muerte no tiene realidad ninguna, no está en ninguna parte, no puedo hacer nada *con* ella; pero me aguarda, no sé dónde, no sé cuándo, y cuento con ella. El futuro es lo latente por excelencia, y justamente no tengo más modo de vivir que en vista del futuro, an-

ticipándolo. Y el más allá, y Dios mismo, a quien “nadie ha visto nunca” (*Deum nemo vidit unquam*), pero sin el cual no sé a qué atenerme, quiero decir, no sé a qué atenerme en absoluto si no sé a qué atenerme acerca de él.

Esta tercera forma de no-presencia me conduce a la exigencia de considerar la *totalidad* de mi vida y de mis circunstancias. Lo que es latente *cerca* mi vida, la rodea y envuelve, le da un *horizonte*, le confiere así su unidad y su carácter de totalidad. Mi actitud frente a lo que está latente, en su conjunto, tiene que ser por eso total, radical. El *pensamiento* no es ya técnico o cognoscitivo o científico; ha de hacerse radical y último. Pero con ello no está aún decidido si se trata estrictamente de *conocimiento* (en el sentido riguroso que da Ortega a esta palabra en sus *Apuntes sobre el pensamiento*) o de otra forma de pensamiento; si lo que va a nacer es la filosofía u otra cosa.

Originariamente, en efecto, el hombre no puede hacer nada para llegar al fondo latente de las cosas; es ese fondo latente el que ha de revelarse de una forma o de otra. En la medida en que el hombre tiene fe en las fulguraciones de lo real—los oráculos, la adivinación, etcétera—, está orientado y sabe a qué atenerse. Cuando, tras multitud de experiencias históricas, de ensayos, de fracasos, de contactos con otros sistemas de creencias, esa fe se quebranta, sobreviene una incertidumbre. Recuérdense los pasajes de Herodoto referentes al “examen de oráculos” de Cresos, y los de Jenofonte en la *Anábasis* a propósito del conflicto entre la evidencia de la razón y la orientación de los sacrificios. Pero hay un momento en que comienza a surgir una nueva *creencia*: la creencia en que las cosas son “en el fondo” lo mismo, que no derivan unas de otras por generación, que hay cierta *consistencia—eón, ón—*acerca de la cual puede uno interrogarse.

La situación se invierte: ya no se trata de esperar pasivamente la *revelación*—por ejemplo del oráculo—; se trata más bien de dirigirse a la realidad y obligarla a responder. Es el hombre mismo el que puede *desvelar* la realidad. Hay un camino doble: de lo que está latente a lo que está manifiesto, y de lo que está patente y manifiesto a la realidad latente y oculta. Dicho con otras palabras, hay un *método*. La verdad no es ya lo que *se dice* verazmente al hombre, es lo que el hombre mismo *hace* con las cosas, es decir, lo que des-

cubre en ellas. Se trata de un averiguar, de un *verificare* o *verum facere*. Y lo que el hombre hace con las cosas es una *interpretación* que le permite saber a qué atenerse acerca de ellas y así hacer su vida en medio de ellas y con ellas, en su circunstancia o mundo.

Ahora bien, el nombre de la interpretación más ilustre de la realidad, de aquella que ha sido el fundamento de la filosofía occidental durante veinticinco siglos, es el *Ser*. Y ahora se plantea el problema radical de saber a qué atenerse acerca de *la realidad misma*, por debajo y más allá de todas sus interpretaciones (y por tanto del ser), dando al mismo tiempo razón de estas. Y esto equivale, en mi opinión, a plantear la cuestión que nos ha reunido aquí: ¿Qué es la filosofía?

NOTA.—Sobre la interpretación de la verdad como *alétheia* o *apokálypsis*, descubrimiento, desvelación, véase Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote* (Madrid 1914). Sobre los pasajes de Hesiodo y de la *Odisea* y sobre el nombre metafísica, véase J. Marías: *Idea de la Metafísica* (Buenos Aires 1954). Sobre el origen de la filosofía, *Biografía de la Filosofía* (Buenos Aires 1954) y sobre todo *Introducción a la Filosofía* (Madrid 1947), donde se encontrará también una interpretación de la *moira* y precisiones sobre las relaciones entre la realidad y el ser. Sobre este punto puede verse también el artículo "Realidad y ser en la filosofía española" (*La Nación*, Buenos Aires, 7-VIII-1955). Cf. *Filosofía actual y existencialismo en España* (Madrid 1955). He añadido algunas frases (entre paréntesis) al texto leído en Cerisy el 1 de setiembre de 1955.

Soria, 1956.



## ATARAXIA Y ALCIONISMO



## I

### LA ATARAXÍA ESCÉPTICA

Todo el pensamiento de los griegos está cruzado por una quejumbre: el hombre, para ser feliz, tiene que ser dueño de sí mismo. ¿Es que no lo es? Y si no lo es, ¿por qué y de qué manera? ¿Qué es lo que, de un modo o de otro, arrebató al hombre, lo saca de sí, lo esclaviza, lo priva de sí mismo? De los griegos, el tema ha pasado a todo el pensamiento occidental. (Y, probablemente, si se mira con ojos orientales, el Occidente entero aparece como la cultura que *olvida* esa situación y por tanto no pone los remedios; aquella en que el hombre, ocupado en ejercer su dominio sobre las cosas, no es nunca o casi nunca dueño de sí propio.)

Suficiencia, independencia, libertad, serenidad, imperturbabilidad: tales parecen ser los ideales helénicos, sobre todo a medida que va pasando el tiempo, va acumulando experiencias, fracasos y desencuentros, se va sintiendo inquieto y desconfiado, de vuelta de muchas cosas, y se repliega sobre sí mismo. Unos y otros filósofos, escuelas muy distintas y aun opuestas, parecen estar de acuerdo en que la felicidad se presenta con ese mismo rostro: el del hombre que no se deja llevar ni arrebatar por nada, que ha alcanzado la imperturbabilidad, la *ataraxía*. No es ésta sino una de las formas de ese sentimiento radical de independencia, de suficiencia, que define al hombre griego—quiero decir de su necesidad—. Para un griego, algo es de verdad real cuando se basta a sí mismo, cuando es suficiente, autárquico; cuando, por eso, se puede separar de lo demás—así, la sustancia, *ousía*, que es una realidad separable y que no requiere otra en la cual esté o a la cual adhiera como a un sujeto, soporte o sustrato—; cuando se da su propia ley y es *autónomo*. Hasta la libertad se presenta bajo la misma especie; el *eleútheros ánthropos* de Aristóteles, el “hombre libre”, es el que tiene una hacienda—*ousía*—

suficiente y por eso no necesita de los demás. Claro está que, al menos, necesita de esa hacienda; no escapó esta dificultad a la agudeza de los griegos, y por eso en la fase helenística el "sabio" se va despojando cada vez de más cosas, y su ideal, en manos de los cínicos, se aproxima inquietantemente al del mendigo. Y a última hora surge una pregunta decisiva y, claro está, no menos inquietante: ¿no será esto una fácil simplificación? ¿Será de verdad independiente y dueño de sí mismo el mendigo cínico que no necesita de nada y a quien todo es indiferente, a quien nada importa? ¿No habrá reducido tanto su propia realidad, no la habrá empobrecido de tal manera, que ya no tenga *de qué ser dueño*?

Nuestro tiempo asiste, por el contrario, a una exaltación de la *angustia*. Desde el Romanticismo—como era de esperar—, desde Kierkegaard (1813-55), con un frondoso rebrote en todos los "existencialismos", la angustia ha gozado de excelente Prensa. Se la considera como una situación extrema y privilegiada del hombre, en la cual sólo, tal vez, es éste propiamente hombre; aparece a muchos como la condición de la autenticidad. En otros lugares (1) me he ocupado de esta predilección contemporánea por la angustia. Por otra parte, son frecuentes, y sin duda certeras, las aproximaciones entre nuestro tiempo y la crisis del mundo antiguo, aquella sazón histórica en que el hombre hizo frente a la situación apremiante con una "moral para tiempos duros", hecha de imperturbabilidad o ataraxía, con un ideal humano que es, precisamente, el sabio sereno y acaso indiferente. ¿No será oportuno volver los ojos con algún rigor a esta vieja idea de la *ataraxía*?

\* \* \*

Ha sido decisivo que la doctrina clásica de la *ataraxía* se encuentre en las escuelas escépticas, sobre todo en Pirrón (ca. 360-270 a. de C.), y en forma escrita en las *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto Empírico, que vivió en el siglo II de nuestra era. Conviene ver en detalle qué entendía Sexto por *ataraxía*.

"El escepticismo—escribe Sexto Empírico—es una facultad que, de cualquier modo, opone fenómenos y nóúmenos, y partiendo de la

(1) «Eso que se llama angustia», «El pensamiento y la inseguridad» (en *Ensayos de convivencia*, Buenos Aires, 1955).

cual vamos, por el equilibrio de las cosas y de las razones opuestas, primero a la abstención (*epokhḗ*), y después a la imperturbabilidad (*ataraxía*). Lo llamamos “facultad”, no de un modo superfluo, sino pura y simplemente en el sentido de “poder”. Por “fenómenos” entendemos ahora las cosas perceptibles por los sentidos, y por eso les oponemos lo inteligible... Por razones “opuestas” entendemos no la afirmación y la negación en absoluto, sino simplemente las que están en pugna. Llamamos “equilibrio” a la igualdad en crédito y desconfianza, de suerte que ninguna de las razones en pugna aventaja a otra en credibilidad. “Abstención” (*epokhḗ*) es una posición estable de la mente (*stásis dianoías*), en virtud de la cual ni afirmamos ni negamos cosa alguna. “Imperturbabilidad” (*ataraxía*) es la serenidad y la calma del alma (*psykhḗs aokhlesía kai galenótes*) (2).

Un poco más adelante, Sexto Empírico define el fin de la *sképsis*: “Sería consecuente con esto explicar también el fin del escepticismo. Es fin aquello por lo cual se hacen o se consideran todas las cosas y él mismo por nada, o la última de las cosas deseadas. Decimos hasta ahora que el fin del escéptico es la imperturbabilidad (*ataraxía*) en lo que depende de la opinión, y la moderación en las pasiones (*metriopátheia*) en lo necesario. En efecto, empieza a filosofar intentando juzgar y decidir qué fantasías son verdaderas y cuáles falsas, con el fin de alcanzar la imperturbabilidad, pero cae en la discrepancia (*diaphonía*) de que hemos hablado y, no pudiendo decidir sobre ella, se abstiene. Más a esta abstención suya sigue inmediatamente entonces, como por azar, la tranquilidad (*ataraxía*) en lo opinable. En efecto, el que cree que algo es bueno o malo por naturaleza, está en continua turbación, y cuando no tiene lo que a su parecer es bueno, se cree acosado por lo que es malo por naturaleza, y persigue el bien, a su entender. Pero una vez conseguido éste, incurre en más turbaciones aún, porque se excita irrazonable y desmedidamente, y, temiendo un cambio, lo hace todo por no perder lo que le parece un bien. *En cambio, el que no decide sobre los bienes y los males naturales, ni rehuye ni persigue nada intensamente, y, por lo tanto, está libre de perturbación (ataraktei)*. Sucede, pues, al escéptico lo que se cuenta del pintor Apeles. Dicen de él que, pintando un caballo y queriendo imitar en la pintura la espuma del caballo, fracasó de tal

(2) Sexto Empírico: *Hipotiposis pirrónicas*, I, 4.

manera que, desesperado, arrojó contra el cuadro la esponja en que limpiaba los pinceles, y ésta, al tocar la pintura, hizo una imitación de la espuma del caballo. Así también los escépticos esperaban alcanzar la imperturbabilidad juzgando la desigualdad de los fenómenos y nóúmenos y, no pudiendo hacerlo, se abstuvieron; pero al abstenerse, les siguió inmediatamente, como por azar, la imperturbabilidad como la sombra al cuerpo" (3).

Se trata, pues, de una imperturbabilidad o *ataraxía* negativa y nacida de una cierta desesperación, hecha de una renuncia a lo que se considera imposible. Ortega ha recordado una vez (4) aquella expresión de Cicerón, referida precisamente a los "Académicos", que estaban *quasi desperata cognitione certi* (*De finibus*, II, XIV): "La expresión es sobremanera paradójica y acaso no va mal vertida así: Estamos poseídos por la desesperación de no poder conocer."

Lo decisivo es, evidentemente, la conexión entre la *ataraxía* y la abstención o *epokhé*: ésta es el medio por el cual se consigue la tranquilidad. De una manera o de otra, como veremos en seguida, este supuesto general impregna casi todas las interpretaciones, anteriores y posteriores, de la *ataraxía*. Falta saber si es justificado, si pertenece a su sentido más profundo y radical.

## I I

### LA ATARAXÍA COMO "LIBERACIÓN DE"

En forma menos extrema, como era de esperar, una interpretación análoga late bajo las diversas formas en que se presenta la *ataraxía* en las escuelas epicúrea y estoica. Se podría decir que la *ataraxía*, la tranquilidad, es la sustancia misma de la doctrina de Epi-

(3) *Ibid.*, I, 12. Véase *Sexti Empirici Opera*, vol. I, Πυρρωνείων Ἰποτυκάσεων ΑΒΓ. Recensuit Hermannus Mutschmann, Teubner, Leipzig 1912. (La traducción citada en el texto es de M. Araujo en mi antología *La filosofía en sus textos*, volumen I, p. 214-217, Barcelona 1950).

(4) Prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Bréhier (*Obras completas*, VI, p. 407, nota).

curo. Según el testimonio de Sexto Empírico (5), "Epicuro decía que la filosofía es una actividad que procura con discursos y razonamientos la vida feliz". ¿Cómo lo consigue? *Tranquilizando* al hombre respecto a sus temores religiosos, en especial acerca de la cólera de los dioses, y sobre todo acerca de la muerte. Cuando Epicuro se ocupa minuciosamente de física, y muy particularmente de los meteoros, siempre da *varias* explicaciones de cada fenómeno; porque en rigor no le interesa ninguna, sino la posibilidad de hallar una explicación natural. Se trata siempre de un "saber a qué atenerse", pero en este caso puramente negativo: no le importa saber qué produce los terremotos o el granizo, sino simplemente que *no* es nada sobrenatural, que *no hay que preocuparse* (6). La *ataraxia* epicúrea es una liberación del temor. Cuando Lucrecio expone esta doctrina, pone el bien supremo en la superación del temor a los dioses; presenta la vida humana oprimida por el peso de la religión, hasta que un griego, Epicuro, se atreve a enfrentarse con ella y vencerla (7). Y por eso la verdadera *pietas* no consiste en los actos que se consideran religiosos, sino en poder contemplarlo todo con mente serena, *pacata posse omnia mente tueri* (8).

En el estoicismo, por su parte, la virtud (*areté*) estriba en la conformidad racional con el orden de las cosas. El fin del hombre

(5) *Adversus mathematicos*, XI, 169: *Επίκουρος — ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγους καὶ διαλογομοῖς τὸν εὐδαιμόνα βίον περιποιούσαν* (Citado en Ritter-Preller: *Historia philosophiae Graecae*, 457.) Sobre todo ello véase Julián Marías: *Biografía de la Filosofía*, 2.ª ed. Buenos Aires 1956.

(6) Véase en Diógenes Laercio, libro X. Cf. también William Chase Greene: *Moirai. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1948, p. 333-335.

(7) Lucrecio: *De rerum natura*, I, 62-101.

(8) *Ibid.*, V, 1198-1203:

nec pietas ullast velatum saepe videri  
vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras  
nec procumbere humi postratum et pandere palmas  
ante deum delubra nec aras sanguine multo  
spargere quadrupedum nec votis nectere vota,  
sed mage pacata posse omnia mente tueri.

es *homologouménos tēi physei zēn* (9), *convenienter naturae vivere*, vivir de acuerdo con la naturaleza. De Zenón y Crisipo a Cicerón, Séneca y Marco Aurelio, la misma idea resuena a lo largo de medio milenio en las escuelas estoicas de Grecia y de Roma. La naturaleza coincide con lo que es racional; lo que importa es que el hombre se comporte *según la razón*, le pase lo que le pase. Casi todas las cosas son indiferentes (*adiáphora*), aunque a última hora la presión de la realidad obliga a reconocer que algunas son “preferibles”; en rigor, las cosas no son ni buenas ni malas; nada afecta al estoico, que es *suficiente*, se basta a sí mismo, soporta y renuncia (*sustine et abstinence*); la *ataraxía* es el estado propiamente humano. Séneca llega a decir que el *no commoverse* es un estado soberano, grande y muy próximo al de un Dios; es lo que Demócrito llamaba *thymía* y él prefiere llamar, en latín, *tranquillitas*: *Quod desideras autem, magnum est Deoque vicinum, non concuti. Hanc stabilem animi sedem Graeci θυμῆν vocant, de qua Democriti volumen egregium est; ego tranquillitatem voco* (10).

El hombre tranquilo, el que contempla las cosas con mirada serena ¿a qué precio compra su tranquilidad? Acaso al de desinteresarse. La libertad del epicúreo y el estoico es una liberación *de* las cosas, de los intereses, de los temores, quizá también de las esperanzas. Es, sin duda, un empobrecimiento del mundo, una invitación a la inactividad, a la “suspensión” escéptica. No se olvide que la *apátheia*, tan frecuentemente identificada con la *ataraxía*, ha venido a adquirir, por debajo de su significación literal—ausencia de pasiones—, la de “apatía”. Los epicúreos suelen emparejar la *ataraxía* con la *aponía*, lo cual revela su carácter negativo; ausencia de perturbación, ausencia de dolor, *ni inquietud ni dolor*. *De* todo eso se libera el sabio. Pero ¿es suficiente? Por debajo de la libertad *de* ¿no es lo decisivo la libertad *para*? ¿Es posible una interpretación positiva, activa, afirmativa de la *ataraxía*, la tranquilidad, la calma?

(9) Ya en Heráclito se encuentra la expresión *ποιεῖν κατὰ φύσιν ἑκατόντας* que preludia la estoica, *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*. Véase *Biografía de la Filosofía*, III, ii.

(10) Séneca: *De tranquillitate animi*, II.

I I I

LA ATARAXÍA COMO "ESTAR ALERTA"

Los sentidos más antiguos y originarios de la *ataraxía* remiten a otros conceptos, funcionan en lo que Ortega llamaría otros "campos pragmáticos". Probablemente, el texto filosófico más antiguo en que aparece es una doxografía de Demócrito (hacia 460-370 a. de C.), conservada en Estobeo. Platón y Demócrito, refiere Estobeo, ponen la felicidad en el alma; y Demócrito "a la felicidad (*eudaimonía*) llama también *euthymía* (buen temple, ánimo, confianza) y *euestó* (bienestar, prosperidad) y *harmonía* (buen temperamento) y *symmetría* (proporción, equilibrio) y *ataraxía*; consiste en la distinción y discernimiento de los placeres, y esto es lo más hermoso y lo más conveniente para los hombres" (11).

Aquí tenemos un contexto enteramente positivo y activo de la *ataraxía*. El buen temple, la alegría y contento, la jovialidad, el equilibrio armonioso. No se trata de ninguna abstención, de ninguna suspensión del juicio o de la actividad, sino de la distinción (*diorismós*) y el discernimiento (*diákrisis*) entre los placeres. No se trata de "aguantar" pasivamente o de desinteresarse con indiferencia, sino de considerar la situación en que se encuentra uno y las cosas en ella con mirada alerta, para discernir, distinguir y hallar la prosperidad y bienestar. En su interpretación de la *ataraxía* es Demócrito, en efecto, el risueño filósofo de la tradición.

Si dejamos de lado un testimonio pitagórico en que se empareja la *ataraxía* con la pureza (*atáraktoi te kai katharoi*) (12), y un pasaje aristotélico de las *Historias de los animales* (13), de interés secundario, encontramos una confirmación del punto de vista positivo en

(11) H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. Aufl., II, 129 (Demokritos A. 167: την δ' (εὐδαιμονίαν καὶ) εὐθυμίαν καὶ εὐεστόν καὶ ἁρμονίαν, συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ, συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστόν τε καὶ συμφωρότατον ἀνθρώπου).

(12) *Ibid.*, I, 475 (Pythagoreische Schule, D. 'Ex τῶν Ἀριστοξένου Πυθαγορικῶν ἀποφάσεων, 8. Iambl. V. P. 206.

(13) Aristóteles: *De animalibus historiae*, IX, 45, 630 b 12.

la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. En el libro IV, a propósito de la apacibilidad o *praiótes*, aparece la ataraxía en un contexto de equilibrio y moderación: el hombre apacible quiere ser *atárakhos*, es decir, vivir libre de alteraciones o perturbaciones, y no dejarse llevar por las pasiones más que en la medida y durante el tiempo que la razón manda (14). Es decir, la ataraxía consiste en un término medio (*mesótes*), y no, en modo alguno, en la falta de reacción, impasibilidad o ausencia de indignación y coraje, que es expresamente censurada. No es, pues, la falta de emoción, sino su mesura. El *atárakhos* siente indignación, enojo o cólera, pero es dueño de ellos, los refrena y domina, no se “altera”.

No es éste, sin embargo, el más interesante de los textos en que Aristóteles se ocupa de la ataraxía; en el libro III aparece referida expresamente a la valentía o fortaleza (*andreía*); el hombre valiente (*andreios*) es el que en los peligros (*phoberá*) se mantiene *atárakhos* y se porta como es debido (*hos deí*). Aquí, pues, la ataraxía no es “apatía”, no es propiamente imperturbabilidad en el sentido negativo de la palabra, sino más bien impavidez (15). Se trata de conservar la calma en el peligro, de afrontarlo sin alterarse. Tanto es así, que un poco antes Aristóteles empareja los adjetivos *áphobon kai atárakhon*, sin miedo ni inquietud, animoso y sereno, y por ello insiste en que es más valiente el que se mantiene así, impávido e imperturbable, en los peligros súbitos e imprevistos (*en tois aiphnidíois phóbois*), que el que lo es en los ya conocidos y manifiestos (*en tois prodélois*); pues entonces la valentía procede más de hábito que de preparación (16).

Con otras palabras, la ataraxía consiste en un estado de *alerta*, que es serenidad y clarividencia *en orden a la acción*. El valor en los peligros, y sobre todo en los peligros súbitos, inesperados e imprevistos, es una actitud hecha de serenidad, de calma perspicaz, que permite obrar con prontitud y acierto, aun sin una preparación previa. La voz “alerta”, tan expresiva, traduce inmejorablemente esta disposición. Con la interjección *all’ erta* (de *erta*, subida), se invitaba a los soldados a “levantarse y ponerse en guardia en caso

(14) Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, IV, 5, 1125 b 33 ss.

(15) *Ibid.*, III, 9, 117 a 29 ss.

(16) *Ibid.*, III, 8, 1117 a 17 ss.

de ataque" (17). Advuértase la enorme distancia semántica entre la abstención o suspensión de los escépticos, la "apatía", la ausencia de perturbación y dolor de los epicúreos, y este sereno y tenso estado de alerta frente a todo peligro inesperado.

## I V

## EL SOSIEGO ESPAÑOL

A pesar de ello, la fortuna—la mala fortuna, diríamos—de la idea de ataraxía ha subrayado casi siempre su lado negativo. Clara conciencia tiene de ello Montaigne, siempre tan perspicaz. "Les pyrrhoniens—escribe—, quand ils disent que le souverain bien c'est l'*ataraxie*, qui est l'immobilité du jugement, ils ne l'entendent pas dire d'une façon affirmative; mais le même bransle de leur ame, qui leur fait fuir les precipices, et se mettre à couvert du serein, celui là mesme leur presente cette fantaisie, et leur en fait refuser une autre" (18).

La forma afirmativa de la ataraxía aparecería más bien en su clásica versión española: el *sosiego*. Hace unos años, en un artículo titulado "Los nombres de la angustia" (19), me ocupé brevemente de los diferentes modos de entenderla e interpretarla, según se reflejan en las diversas denominaciones que ha recibido: angustia, congoja, tribulación, ansiedad, zozobra, desazón, desasosiego (y, naturalmente, las palabras opuestas, cuando las hay). Agrupaba yo estos nombres en tres distintos núcleos significativos. En el primero domina la vivencia de *estrechez*: angustia como angostura, y de ahí opresión o falta de aire, ahogo; congoja como compresión; tribulación como la opresión ejercida activamente por algo o alguien, y padecida por el atribulado; ansiedad como la angustia permanente o duradera. En la zozobra—*sub-supra*—no hay estrechez, sino inestabilidad, fluc-

(17) Véase J. Corominas: *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid 1954, vol. I.

(18) Montaigne: *Essais*, livre II, chapitre XII.

(19) En *Ensayos de convivencia*. Buenos Aires 1955.

tuación, oscilación arriba y abajo, inseguridad, incertidumbre, discordia, peligro de naufragio. Los últimos nombres, finalmente, son palabras negativas, privativas: *des-sazón*, *des-asosiego*: falta de sazón, inoportunidad, destiempo o contratiempo. ¿Y el des-asosiego?

“Desasosiego—decía yo—es privación o falta de sosiego; pero sosiego viene del verbo sosegar; parece, pues, que para tener sosiego hay que sosegar, que en el sosiego no se está ya, que no es regalado. Y sosegar, de la misma raíz que sentarse, es calmar, dar asiento, firmeza, seguridad, serenidad. El desasosiego es la pérdida del sosiego, del asiento y la calma que el hombre había conseguido, que se había procurado al sosegar.

“Entre todos los nombres de la angustia, éste es el que prefiero; tan español, que en otras lenguas no se encuentra—salvo si fué importado de la nuestra—, tan propio de lo mejor que hemos sido; tan exacto: porque nos muestra que la angustia es sólo una privación, que lo propio del hombre no es ella, sino el sosiego; pero que éste, a su vez, no le es dado de balde, sino que el hombre tiene que conquistarlo y ganarlo; que para tener sosiego tiene primero que sosegar.”

El hombre, aun en las situaciones más apretadas, es capaz de retraerse a sí mismo y *sosegar*, acaso mediante un enérgico esfuerzo. Es siempre algo que el hombre hace, que tiene que lograr, pero cuando lo consigue no ha llegado a otra cosa, sino *a sí mismo*. El sosiego es la autenticidad conquistada desde la alteración o el enajenamiento.

Admirablemente recoge este matiz San Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo*:

En una noche oscura  
con ansias en amores inflamada,  
¡oh dichosa ventura!  
salí sin ser notada,  
estando ya mi casa sosegada.

A oscuras, y segura  
por la secreta escala disfrazada,  
¡oh dichosa ventura!  
a oscuras, en celada,  
estando ya mi casa sosegada.

Lo decisivo es el “ya”, que confiere al “sosegada” su carácter de participio: el término de una acción de sosegar es el estado a que llega el alma; al cabo del penoso esfuerzo, la casa está *ya* sosegada. El comentario de San Juan—aunque con frecuencia sus comentarios quitan algo de la inmediata eficacia de sus versos—, es bien revelador: “Y esto “Estando ya su casa sosegada”, conviene a saber, la parte sensitiva que es la casa de todos los apetitos, *sosegada ya por el vencimiento* y adormecimiento de todos ellos. Porque hasta que los apetitos se adormezcan *por la mortificación* en la sensualidad, y la misma sensualidad esté ya sosegada en ellos, de manera que ninguna guerra haga al espíritu, *no sale el alma a la verdadera libertad* para gozar de la unión de su Amado” (20). Y más adelante habla de “la mayor dificultad que hay en sosegar esta casa de la parte espiritual, y poder entrar en esta oscuridad interior, que es la espiritual desnudez de todas las cosas” (21). Y todavía insiste en el “sobrenatural sosiego” y en que “siempre ha de procurar estarse con sosiego de entendimiento” (22).

Pero el pasaje clásico que ilustra el sosiego como forma de ser española en el siglo xvii es aquél de la vida de don Francisco Manuel de Melo, el portugués español autor de la *Historia de los movimientos, separación y guerra de Cataluña en tiempo de Felipe IV*, que tanto gustaba de recordar Ortega. Melo, apenas llegado a la edad juvenil, embarca en la capitana *San Antonio*, al mando del general don Manuel de Meneses, el 24 de setiembre de 1626, para marchar a Flandes con dos tercios levantados en Portugal. “Apenas se había separado de la costa, cuando empezó a arreciar de tal manera una tempestad, que según los prácticos, jamás se había visto semejante lucha de vientos y mares; y así todo anunciaba a los afligidos y separados navegantes un próximo e inevitable naufragio, como se verificó por último *a los 19 días de borrasca en las aguas de San Juan de Luz* en una pequeña abra de este puerto en la costa de Francia. En este conflicto cerró la noche, la que se pasó en confusión, votos y testamentos, más sin embargo de no ignorar el general el sumo

(20) *Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz*, Ed. del P. Gerardo de San Juan de la Cruz. Toledo 1912, vol. I, p. 94-95. (Los subrayados son míos).

(21) *Ibid.*, p. 97.

(22) *Ibid.*, p. 206-207, nota. Pasaje de autenticidad discutida.

peligro en que se hallaba, tomó la estraña resolución de ponerse los mejores vestidos que tenía; como a su imitación lo ejecutaron todos, para que muriendo como esperaba, fuese la vistosa mortaja recomendación para una honrada sepultura. En medio de esta obra sacó el general unos papeles que traía consigo, y abriendo uno se dirigió a don Francisco Manuel, que le había acompañado casi toda la noche, y sosegadamente le dijo: Este es un soneto de Lope de Vega, que él mismo me dió cuando vine ahora de la corte: alaba en él al cardenal Barbarino, legado a latere del sumo pontífice Urbano VIII. Le leyó, y empezó a decir su juicio acerca de él, como si le estuviera examinando en una serena academia; pero al llegar a un verso que le pareció ocioso, discurrió enseñando a nuestro autor los defectos que en él advertía; sin duda con el objeto de distraerlo del gran peligro en que le veía" (23).

Tal es el pasaje. Tempestad, borrasca, seguridad de naufragio y muerte probable; no se olvide que la noche "se pasó en confusión, votos y testamentos"; pero en medio del peligro y sin embargo de no ignorarlo, el general de la armada don Manuel de Meneses se pone sus mejores vestidos—los demás lo imitan—y *sosegadamente*—es decir, después de haberse sosegado—, se dirige a Melo, con el soneto de Lope en la mano, y se dispone a hacer crítica literaria en medio de la tempestad. Este es el sosiego español, que Velázquez debió pintar.

## V

## EL MITO DEL ALCIÓN

El estado de incertidumbre y desorientación, el "no saber a qué atenerse", conduce con frecuencia, cuando el hombre se abandona a él, a la *angustia*. Cuando lo quiere evitar sin superarlo, cuando pretende obrar como si supiera sin saber, sobre todo sin esforzarse por saber, cae en el *fanatismo*. El fanático se echa tierra en los ojos y trata de anular su confusión intelectual con una confusión emocio-

(23) «Noticias de la vida de don Francisco Manuel de Melo» (en *Tesoro de los historiadores españoles*, París 1840, p. 277-278).

nal. Es el calamar que, para no ver que el agua está turbia, descarga su tinta. Angustia y fanatismo son dos de las dolencias capitales de nuestro tiempo, como lo fueron—en distintas formas—del final del mundo antiguo. El intento de ir más allá de ellas fué la ataraxía, quiero decir (como hemos visto) la versión negativa de la ataraxía, la “suspensión” o “abstención”, el desinterés y la indiferencia. Pero ya hemos visto que esto no es sino una degeneración del sentido más radical y antiguo de la ataraxía, cuyas formas positivas son el estado de alerta y el activo y tenso sosiego.

Cuando hace unos años se inició la actividad del Instituto de Humanidades, escribió Ortega estas palabras clarividentes: “Cuando en tiempos recientes se hizo por vez primera con energía y perentoriedad la pregunta: ¿Qué es el hombre?, se descubrió muy pronto que *no era nada* de lo que hasta ahora se había presumido. La consecuencia de este descubrimiento debió ser la admisión de que no sabemos lo que es el hombre y un animoso empeño en ir averiguándolo. Pero el tipo de hombre que hoy predomina está poseído por la básica creencia de que él lo sabe ya todo—es, por definición, no “el hombre de la calle” sino el hombre “al cabo de la calle”, el hombre que no sabe no saber—, el fanático. De aquí que en su mente la averiguación de que *el hombre no era nada* de lo que se había creído hasta ahora se transubstanció, sin más, en la firme doctrina de que *el hombre no es nada*, y se desembocó con velocidad inoportuna, con injustificado atropellamiento, en un nihilismo tan radical como arbitrario. Frente a ello el *Instituto de Humanidades* siente el orgullo de su propia ignorancia, la cual es incuestionable privilegio del hombre y máximo aperitivo que nos mueve a emprender una serie de esfuerzos en común para intentar ir respondiendo a aquella desesperada pregunta. Y todo ello con calma jovial—un temple tan “existencial” como puedan serlo iracundias, acedías y angustias, sobre tener la ventaja—diría un “humanista”—de ponernos bajo la protección directa de Jove, ya que de él procede la jovialidad. Esta calma humana lleva signo contrario a la que suele atribuirse al bovino, la cual, si nos arrojamus a afirmar que el animal la siente, sería un sosiego regalado, hecho de insensibilidad para el peligro. Más la calma del hombre es la que él mismo briosamente se crea en medio de la congoja y del apuro, cuando al sentirse perdido grita a los demás o a sí mismo: ¡Calma! No parece asentarse en fundamento bastante

la calidad privilegiada que algunos pensadores de hoy quieren conceder a las "situaciones extremas", rehabilitando cierto romántico frenesí de Kierkegaard. No es en la "angustia" sino en esa "calma" que la supera y pone en ella orden, donde el hombre puede verdaderamente tomar posesión de su vida y, en efecto, "existir"; en ella propiamente se humaniza. Lo único que hay que decir contra la calma es lo mismo que hay que decir contra la angustia y contra toda otra emoción pura en que el hombre quiera radicar su existencia: que cada cual lleva en sí el germen de una viciosidad particular. Todo temple humano puede "ser en forma" o en modo deficiente. Así, la calma puede degenerar en cotidianidad, mera adaptación y conformismo, como la angustia, degradada en manía o pavor, frenetiza y envilece al hombre" (24).

Y esta calma activa, esta ataraxía positiva, jovial y alerta, tiene su mito: el mito del alción. El alción o alcedón, una de las más bellas aves acuáticas, de fuerte y agudo pico, cola corta, brillantes colores, verdiazul en lo alto, blanco y castaño en el pecho. El alción, martín pescador, *kingfisher*, *Eisvogel*, venerado en las islas del Pacífico, tema de leyendas medievales, ave mítica y mitológica. En la Edad Media se pensaba que había adquirido sus brillantes plumajes—antes era un vulgar pájaro gris—al volar hacia el sol cuando salió del arca de Noé: tomó por arriba los matices del cielo, se chamuscó por debajo el plumaje con el calor del sol poniente. Colgado del techo, su pico, como una veleta, apuntaba al cuadrante de donde soplabla el viento.

Pero el mito más significativo es el mito clásico, que cuentan Apolonio Rodio, Higino, Ovidio (25), y que aparecía ya en Simónides y recogía Aristóteles. Alcyone, hija de Eolo, y su esposo Ceyx, por haberse llamado a sí mismos Zeus y Hera, fueron convertidos en alciones; según otra variante, Ceyx se ahogó, y Alcyone encontró su cuerpo, arrojado por el mar a la orilla; los dioses, movidos a compasión, los convirtieron a ambos en alciones. Y—éste es el núcleo más significativo del mito—, por mandato de Zeus o de Eolo, los vientos cesaban de soplar en los siete días anteriores y siete pos-

(24) *Instituto de Humanidades*, organizado por José Ortega y Gasset y Julián Marías, Madrid 1948, p. 16-17.

(25) *Metamorfosis*, XI, 410 ss.

teriores al solsticio de invierno, para que los alciones pudieran hacer sus nidos, sin que la tempestad arrastrara sus huevos. Eran los que se llamaban "días alciónicos", *alkyonídes hemérai* (26).

En medio del invierno, sazón de tormentas y tempestades, en el tiempo más crudo, los vientos cesan de soplar y *se hace la calma*. En la quietud, sobre las olas quietas, sosegadas, que volverán a agitarse, vuela el alción, se afana, construye diestramente su nido, pone sus huevos, para que siga la vida a pesar de todas las tormentas. En este mito del alción, que podría ser el animal totémico de nuestro mundo, me parece ver la culminación de la interpretación activa, lúcida y humana del sosiego.

Madrid, 1956.

(26) Véase Aristóteles: *De animalibus historiae*, V, 8, 542 b, donde habla de las *άλκυονίδες ἡμέραι* y cita los versos de Simónides donde se llama «multicolor» al alción: *ποικίλας ἀλκυόνας*.



## LA INTERPRETACION VISUAL DEL MUNDO



Siempre han acompañado al conocimiento imágenes y metáforas visuales. Por lo menos en el mundo occidental, el hombre ha solido entender o suponer que conocer algo es, en definitiva, verlo. El *noûs* griego, de traducción tan problemática cuando se quiere expresar su sentido estrictamente cognoscitivo, es por lo pronto visión; sea lo que quiera de las significaciones más escondidas de *noein*, su sentido obvio, en que se basan los demás mediante diversas transposiciones, es ver. Lo mismo ocurre con la palabra, tan ilustre, *theoría*, y los latinos recogen—si bien con sabrosas diferencias de matiz—la misma metáfora visual para hablar de *contemplatio* y traducir como *vita contemplativa* el *bíos theoretikós* helénico. *Idéa* y *eidos*, dos términos tomados de la esfera de la visualidad, “aspecto”, “lo que se ve”, tienen la más larga proliferación en el vocabulario del conocimiento: idea como realidad, idea como instrumento mental, *idea* inglesa, identificada casi a representación; en versión latina, *species*, con la raíz visual correspondiente y todo su linaje: especulación, inspección, aspecto, respecto, y, por otra parte, escéptico—el que mira desconfiadamente a uno y otro lado—; y un poco más lejos, considerar. ¿A qué seguir?

Todo ello culmina naturalmente en la identificación del saber con la metáfora de la luz. *Phôs* y sus derivados *phainesthai* y *phainónemon*, la dualidad de la luz y las sombras en el mito platónico de la caverna, la doctrina del *lumen naturale*, las imágenes luminosas que se acumulan cuando el hombre tiene la impresión de que conoce de veras, como en el siglo xviii—Ilustración, *Aufklärung*, *Enlightenment*—, y lo contrario en las épocas opuestas: oscurantismo, *Dark Ages*.

Sin embargo, con frecuencia se ha sentido la insuficiencia de lo visual, la injustificación de ese exclusivismo o al menos absoluto

predominio de las metáforas visuales como explicación del conocimiento. La necesidad de integrar lo que nos dan los ojos con lo que nos brindan los demás sentidos es demasiado evidente para que haya que insistir sobre ella; y se cae en la cuenta de que la interpretación metafórica unilateral del conocimiento como realidad óptica omite dimensiones decisivas, que deberían quedar incluidas en una vivencia total de él. La relación de la fe con el oído—*fides ex auditu*—, la insistencia de Aristóteles en el fenómeno del tacto, la conexión del *saber* con el *sabor* y del *sapiens* con el discernimiento de los sabores, las imágenes gustativas, olfativas, auditivas en la alusión al conocimiento místico, desde los “dichos indecibles”—*árrheta rhémata*—de San Pablo o la “soledad sonora” de San Juan de la Cruz hasta el “mosto de granadas” de este último o la versión sexual del “conocer”, son otros tantos momentos en que se palpa—para usar una significativa metáfora táctil—la insuficiencia de lo visual. Pero no se olvide que San Pablo, que habla, es cierto, de buscar a Dios “a tientas”, cuando se refiere a su hallazgo, a su conocimiento efectivo, acude una vez más a imágenes visuales, ya sea “en espejo y enigma”, durante esta vida, o “cara a cara” en la otra; y de las perfecciones *invisibles* de Dios dice expresamente que, a través de las cosas creadas, *intellecta conspiciuntur*.

Este predominio de la concepción visual o visiva del conocimiento, ¿no es abusivo? ¿No es evidente que hay en ella una dimensión de arbitrariedad, tal vez de capricho? Parece indudable que hay que hacer entrar en la noción y aun en la vivencia del saber otros aspectos que tienen analogía con otros sentidos distintos del de la vista. Y sin embargo, las cosas que son—quiero decir, aristotélicamente, las que no son simplemente un día, o dos, o tres, sino las que duran y perduran—suelen ser justificadas. ¿Hay alguna razón que explique la abrumadora preponderancia de la interpretación visual del saber, y por tanto de la realidad sabida?

Aristóteles, en las primeras líneas de su *Metafísica*, tropieza con la preferencia de la percepción visual sobre las demás, y da una explicación de ella: “muestra—dice—muchas diferencias” (*pollàs deloî diaphorás*). Si la función primordial del saber es distinguir, discernir, discriminar, parece que es la vista el sentido que más se acerca a ello, el que en su esfera sensible realiza más acabadamente esa faena de discernimiento, de cernido o criba, en que consiste, por

su parte, el juicio y el juzgar (*krísis, krínein*). Pero esto no parece suficiente; ni, por otra parte, es lo decisivo. Hay, a mi entender, otra dimensión mucho más radical, y que hace que el sentido de la vista sea, efectivamente, privilegiado; que se justifique, por consiguiente, la interpretación visual, si no exclusiva, al menos preponderante, del saber acerca de la realidad.

La vista es, en efecto, específicamente, el sentido del mundo o, si se prefiere, de la mundanidad. Los demás sentidos nos ofrecen "cosas" o elementos de cosas, procedentes de ellas; su corporeidad de bulto, su temperatura, su suavidad o aspereza, su consistencia. la "voz" que viene de ellas, el olor que "desprenden" o "exhalan", o el olor difuso como tal; su sabor, etc. Y estos modos de presencia se enlazan y combinan de las formas por todos conocidas. La vista funciona también así; desde luego, opera muchas veces como un sentido más; en general, se suele estudiar el fenómeno de la visión en cuanto se puede asimilar a esa función de presentación de "cosas" o elementos suyos, concretamente *aspectos*. Pero esa función no es la única ni la primaria; sobre todo, no es la función peculiar e irreductible de la vista. Lo característico de los demás sentidos es que nos dan en cada caso una cosa individual o algo procedente de ella; la manzana que toco, el olor de la rosa, la voz del amigo o el ruido del automóvil que pasa, el sabor del vino que estoy bebiendo. Cuando los sentidos nos presentan una pluralidad de cosas, ha de ser en forma sucesiva o, por lo menos, en alguna manera aislada: puedo palpar sucesivamente las manzanas de un cesto, escuchar las voces de varias personas en conversación, etc. También puedo tocar simultáneamente con mi mano derecha los dedos de la izquierda o los de una mano ajena, atendiendo a *cada uno* de ellos. Cuando no ocurre así, se produce una *confusión*, como cuando llega hasta mí el rumor de las olas o el de una muchedumbre, o bien cuando escucho una orquesta sin distinguir los diversos instrumentos, o entro en una habitación impregnada de un olor difuso, por ejemplo llena de humo.

La vista se comporta así, pero secundariamente, es decir, cuando funciona de un modo abstracto y artificial. Porque en circunstancias normales presenta una pluralidad de elementos simultáneamente; y no sólo una adición o suma de ellos, ni un mero "conjunto", sino un *contexto*. Los ingredientes de "lo visto" aparecen trabados por un sistema de relaciones mutuas. En otras palabras, constituyen un

*campo* visual; y cada cosa surge, cuando se atiende a ella individual y exclusivamente, con un halo u orla de realidades visuales—y en alguna medida vistas—*desatendidas*. Podemos decir que la vista va siempre más allá de los objetos, que trasciende de las cosas como tales para ir a su contexto o campo visual. Pero lo que más interesa de éste no es la simple pluralidad de elementos que lo componen, sino su carácter de aparecer como *previo* a ellos. En otros términos, la estructura que pertenece al campo visual no es la del conjunto, sino la del “*en*”—y por eso la del “*con*”—; es decir, la del *ámbito*. La vista descubre las diversas cosas *en* su campo visual, y por ello están unas *con* otras, en contexto. Esta es la estructura originaria del mundo como realidad distinta de las cosas y previa a todas ellas

Y no es esto sólo. El mero “*ámbito*” no agota los caracteres de la visualidad; ésta proporciona al mismo tiempo una *organización* de sus ingredientes. La perspectiva es la estructura misma de la visión real. Mientras la audición simultánea de sonidos plurales propende a la confusión, y sólo un oído ejercitado y una atención suficiente consiguen introducir un orden en esa multiplicidad, el campo visual se organiza en función de una perspectiva determinada, y está constituido por ella. Esta es otra de las condiciones de la *mundanidad* en cuanto tal. Cuando se subraya el carácter “espectral” que puede tener la percepción visual, su “irrealidad” frente a la realidad que acompaña al palpar o el gustar, cuando se advierte que lo “visto” se reduce en principio a mero “objeto”, se propende a olvidar dos cosas: primera, que la “realidad” con que se presentan los objetos de la percepción táctil, por ejemplo, viene en considerable medida de su asociación con la percepción visual; quiero decir que el hallazgo visual de las cosas en un campo o mundo, a distancia, en una perspectiva organizada, les confiere una realidad que luego el tacto viene a confirmar o poseer, si vale la expresión; es la inserción en un ámbito o contexto, manifestada primariamente en la visión, la que da realidad a las cosas oídas o tocadas o gustadas, cuyo encuentro no suele ser primariamente por estas vías; la segunda cosa que se tiende a olvidar o desatender es que la visión no es exclusivamente un fenómeno visual; quiero decir que la visión efectiva como actividad humana, no como fenómeno de laboratorio psicológico, tiene una componente muscular: acomodación, movimientos de los ojos y aun de la cabeza para orientarse y para recorrer el campo visual, re-

gulación de la luz, esfuerzo de la atención, etc. Cuando el hombre habla de idea, intuición o evidencia, cuando se refiere a la luz del entendimiento o utiliza cualesquiera imágenes visuales para mencionar el saber, incluye en ellas todo lo que de hecho interviene en la visión efectiva, en la cual la mera presencia espectral de "objetos" es sólo un caso límite.

Justamente, la organización anatómica del aparato óptico humano refuerza la referencia de la visión al mundo y la realidad en cuanto tales. Prescindiendo del hecho—de tan notorias consecuencias—de la visión binocular, la situación de los dos ojos en un plano y la propagación rectilínea de la luz introducen automáticamente una orientación y una estructura en el campo visual, y por tanto en el mundo. Delante y detrás, a la derecha y a la izquierda, arriba y abajo, cerca y lejos, aparecen con plena inmediatez y rigor en la visualidad, sólo en forma residual o incipiente, en todo caso vaga, en los demás sentidos *aislados*. Pero, sobre todo, las estructuras fundamentales del *aquí* el *ahí* y el *allí* tiene una primaria manifestación visual. Tacto, gusto y olfato son sentidos de la inmediatez; el oído supone la aparición de la lejanía, pero no olvidemos que la audición *sola* es el sentido de mayor irrealdad—no por casualidad el arte acústico, la música, no sólo es un arte sin objeto, sino que consiste precisamente en la liberación de la objetividad—. Únicamente la vista hace presentes las cosas ausentes para los otros sentidos, es decir, *lejanas*. Y esa presencia no consiste en suprimir la lejanía, en anularla, sino al revés: la vista nos pone presente lo que *no está aquí, sino ahí o allí*; es decir, la presencia visual de la lejanía en cuanto tal. Sólo por excepción, cuando por la falta de términos de referencia no se da la realidad vital de la *distancia*—así cuando se ven los astros—, aparece el simple y absoluto *allí*, siempre cualificado por esa misma audencia de referencias intermedias o camino entre el "aquí" y él.

Y esta estructura cualitativa de la visualidad tiene una consecuencia cuantitativa que, a su vez, se convierte en cualitativa en un nuevo sentido: la fabulosa ampliación del repertorio de las cosas percibidas. Mientras los sentidos más inmediatos nos reducen a nuestro cuerpo y su más próxima vecindad, la visión dilata el horizonte y enriquece incomparablemente nuestras posibilidades. El carácter de *repertorio* que tiene el mundo aparece en forma suficiente para la actividad proyectiva del hombre gracias a la visualidad.

Todavía hay otro aspecto en que se revela con mayor claridad aún la vista como el sentido de la mundanidad. Me refiero a la aparición de los modos de la negación como algo positivo. Los demás sentidos, en efecto, nos ofrecen realidades positivas o simplemente no funcionan. Oigo, palpo, huelo o gusto *algo*, o bien no ejercito esas actividades sensoriales. (En la medida en que la sensibilidad táctil no tiene el carácter de referencia concreta a un objeto determinado, es en cambio constante y siempre positiva: me siento, y me siento de un modo o de otro). La vista no se comporta sólo así; lo visible está siempre asociado a lo invisible; y lo invisible no es lo que simplemente “no se ve”, sino lo que—al menos *hic et nunc*—“no se puede ver”. La organización del campo visual, definida por la perspectiva o punto de vista y por la estructura de las cosas—no se olvide esto último—, establece una articulación sumamente compleja, coherente y variable (reténgase todas las notas) entre sus elementos, según su visibilidad o invisibilidad. Unas cosas *ocultan* otras. La determinación vital de lo oculto o escondido tiene una primaria significación visual. Hay, por último, la forma radical de invisibilidad que es la falta de luz, es decir, expresada en términos vitales, la oscuridad, la tiniebla, que no es, como piensan algunos escolásticos, *ens rationis*—lo será si acaso desde el punto de vista de la física—, sino una positiva realidad vital, con la cual me encuentro y con la que tengo que contar como con cualquier otra. En mi vida encuentro la tiniebla como realidad irreductible y que es, incluso, objeto de “percepción” visual. Y la tiniebla es, ni más ni menos, la imagen de la *nada*, probablemente su origen psíquico e histórico. La nada como realidad positiva, como negación de la realidad, se está sosteniendo en ella y depende de ella; es la realidad—positiva por tanto—que tiene la negación total de sí misma. Análogamente, la tiniebla es la forma de presencia visible—o visual—de la invisibilidad misma como tal. Al abrir los ojos a la tiniebla *vemos que no se ve*. (La única realidad que tiene en otras esferas sensoriales alguna analogía con esto es el silencio, pero en forma mucho más tenue y con diferencias decisivas, que sería largo analizar y mostrar en detalle.)

Por último, hay una dimensión del mundo, que por ser la condición radical de la vida humana excede de cualquiera de los sentidos y los penetra todos, pero que en la vista adquiere una concreción superior: el tiempo. La temporalidad es vivida a través de toda la

sensibilidad y nunca sólo con ella; la vista, sin embargo, aporta un elemento decisivo: su articulación. El día y la noche, que se manifiestan primariamente en forma visual, sólo muy secundariamente y de manera vaga a través de los demás sentidos, dan la primera versión del ritmo temporal, de la duración en sentido estricto y de la cuantificación del tiempo. Esa forma decisiva de la vida humana que es lo que llamamos *los días contados* tiene su manifestación más enérgica a través de la visualidad. Imagínese el conjunto de consecuencias que esto tiene para la organización de la memoria, más todavía para el mecanismo de la anticipación y el proyecto y, por tanto, para la realidad efectiva de la vida.

Entre lo que llamo determinaciones de la *estructura empírica* de la vida humana cuenta de modo primario la visualidad, porque a ella está ligada radicalmente, si no la mundanidad en absoluto, sí la estructura empírica concreta de la mundanidad humana.

Pero se adivina una objeción inmediata. ¿Y el ciego? ¿Puede decirse que el ciego no está en un mundo, o que al menos está en *otro mundo* que los videntes? ¿Es distinta la estructura de la mundanidad del ciego? ¿No es bastante decir que percibe el mundo—el mismo mundo—de otro modo, tal vez empobrecido, precario, pero siempre el mismo? A esta objeción respondería yo aceptando su contenido y negando, sin embargo, que sea una objeción contra lo que acabo de decir. El ciego vive en el mismo mundo que los videntes; tiene la misma estructura de la mundanidad. ¿Cómo es esto posible, si es cierto que el sentido del mundo como tal—de nuestro mundo, se entiende—es la vista? Sencillamente, porque en términos *vitales*—no sensoriales, fisiológicos o psíquicos—*el ciego tiene un mundo visual*. El ciego está en una sociedad vidente; el mundo no es sólo ni primariamente un repertorio de cosas físicas percibidas sensorialmente, sino de realidades humanas, interpretadas por la sociedad; es una realidad histórica y social. Las interpretaciones que son inyectadas por su contorno humano al ciego, desde que comienza su vida—y aunque sea un ciego de nacimiento—son visuales; las estructuras—incluso físicas—de su mundo están hechas en función—*en vista, diríamos*—de la visualidad. El lenguaje, las imágenes, las metáforas, incluso muchas conexiones lógicas, están referidas a la visualidad. Al ciego le falta, claro es, la intuición sensible de todo eso, no lo ve, pero opera con todas esas estructuras visuales. Lite-

ralmente, el ciego vive en un mundo visual, que ve con los ojos de los demás, es decir, con lo que su vida tiene de vida colectiva. La sociedad es el lazarillo del ciego.

Imagínese la diferencia entre un ciego—un individuo ciego—y lo que sería una especie ciega. Es decir, lo que sería el hombre si el hombre no fuese vidente, si su estructura empírica no incluyese la visualidad. Es evidente que este individuo de la especie ciega sería mucho más distinto del individuo ciego de nuestra especie que lo es éste de los hombres normales dotados de visión. Y esto puede ayudar a entender la articulación de los elementos somáticos—por ejemplo, perceptivos—con los sociales—ideas, creencias, usos, lenguaje, estimaciones, relaciones lógicas, etc.—en la constitución de una estructura empírica.

Las justificaciones tradicionales de la primacía de la visión sobre los demás sentidos eran insuficientes; pero la primacía misma está plenamente justificada. La razón de esto es que el pensamiento se ha obstinado siempre en operar con “cosas”, y desde el punto de vista de las cosas la primacía del ver sobre el palpar o el oír o el gustar es secundaria y de matiz o grado. No se trata de cosas, sino del mundo y la mundanidad; y el ser la vista el sentido específico del mundo autoriza y justifica la vigencia histórica de su interpretación visual.

New Haven, Connecticut, 1956.

## **SOBRE EUROPA**



Desde hace diez años vienen celebrándose anualmente las Rencontres Internationales de Genève. Apenas concluída la Segunda Guerra Mundial, en 1946, se inauguraron con una amplia serie de conferencias y discusiones sobre un tema apasionante y, por lo visto, urgente: *El espíritu europeo*. Han pasado diez años: mucho tiempo cuando la historia tiene tan rápida variación. Leer ahora las páginas en que se recogen las conversaciones de hace un decenio tiene un doble interés: sobre el que tuvieron en su día, el de la distancia que de ellas nos separa. ¿Hasta qué punto son hoy actuales? ¿En qué medida ha cambiado la realidad de que se habló en Ginebra? Los acontecimientos que median entre lo que allí se dijo y el presente, ¿cómo iluminan, confirman o desmienten los puntos de vista de los oradores ginebrinos?

No puedo librarme de una impresión doble y, a primera vista al menos, contradictoria: 1) que ha pasado tanto tiempo, y en él tantas cosas, que nuestra situación poco tiene que ver con aquélla; 2) que estamos en las mismas y no se ha avanzado un paso. Si estas dos impresiones fueran justificadas, su única explicación posible sería el *piétinement sur place*. Pero esto significaría, a su vez, dos cosas inquietantes: una, que la *historia* europea habría perdido y no encontrado su «argumento»; la otra, que el *pensamiento* europeo estaría «marcando el paso» o, dicho con otra imagen, funcionando en el vacío.

De ser verdad una de estas dos cosas, muy probablemente lo sería la otra también. Si el pensamiento no parte de realidades, sino de esquemas sustantivados, o bien de deseos, es difícil que muerda sobre lo real con suficiente eficacia, que “engrane” en ello y marche hacia adelante, conducido por las cosas mismas; y si esto ocurre, la función imaginativa y proyectiva *histórica* se detiene, y no es posible el argumento, que es el primer motor de la vida colectiva. Porque la imaginación *histórica* no puede ser simple ficción, sino que ha de ser imaginación *concreta*, en vista de las cosas. Cuando la realidad no es agradable, o no se ajusta a nuestras convicciones, o es demasiado compleja, propendemos a sustituirla por nuestros deseos: es

el *wishful thinking*, una de las más peligrosas tentaciones de la mente humana. A él, si no me equivoco, se ha abandonado Europa ilimitadamente en este último decenio—por supuesto, no sólo en él—. Conviene advertir, sin embargo, que el *wishful thinking* no se identifica forzosamente con el optimismo; si así fuera, difícilmente podría atribuirse a la Europa de estos últimos años. Cuando se habla de pensamiento *desiderativo*, hay que aclarar qué función precisa tiene en él el deseo; y caben desde luego dos posibilidades: 1) pensar que las cosas son como se desea; 2) desear que las cosas sean como se piensa. Lo primero es ciertamente optimismo; lo segundo puede ser el pesimismo más negro, aliado con la pereza mental o la falta de confianza en la razón.

Sería largo y excesivamente dificultoso analizar en detalle las conversaciones de Ginebra hace diez años y la suerte ulterior de Europa y su pensamiento, para comprobar o desmentir esas sospechas. Me parece más útil y hacedero ensayar un camino distinto, que acaso al final, indirectamente y sin proponérselo, lleve a alguna claridad sobre esa cuestión: simplemente, meditar un poco sobre la realidad de Europa.

Hace algún tiempo, en mi libro *La estructura social*, intenté precisar el carácter que como sociedad corresponde a Europa. Para mí no es dudoso que las sociedades efectivas—aunque insuficientes—en el continente europeo son las naciones; pero éstas se articulan entre dos formas de sociedad con las cuales es forzoso contar, porque sin ellas las naciones son incomprensibles: de un lado las regiones, de otro lado Europa. Llamaba a las regiones “sociedades insertivas”, porque a través de ellas se suele realizar la inserción de los individuos en el cuerpo nacional; por otra parte, entre las naciones y Europa hay una relación de implantación: las naciones están “implantadas” en Europa—la cual es previa a ellas—como en un “ámbito” o mundo dentro del cual se diversifican, conviven, pugnan entre sí y, sobre todo, concurren. Si las regiones representan el sustrato arcaico de cada nación, conservado hoy en esa forma, vivo y operante, Europa es el horizonte de todas ellas, y en esa condición europea radica su dimensión programática, su futuro, su “argumento”. He recordado a veces que tradicionalmente se ha entendido la política, primariamente, como política “exterior”; en rigor, se quería decir política europea. Por eso, siempre que la situación histórica o su

voluntad particular han llevado a una nación a “retirarse” de Europa, a retraerse y recluirse en sí misma, automáticamente se ha producido un fenómeno de cerrazón y anquilosamiento, que es, simplemente, la amputación del futuro.

Europa es un sistema muy complejo de unidades y diversidades, una interferencia dinámica de estructuras sociales de distinta “edad”, de desigual plenitud, y por tanto de realidad y función muy diferentes. Las naciones proceden ya de ciertas unidades previas—las *hoy* regiones, que fueron antes sociedades *sensu stricto*—, son resultado de procesos de incorporación, cuya duración y dificultad han sido muy desiguales, que en ocasiones no han terminado todavía —en todo caso, no han sido simultáneos—. Pero, por otra parte, tanto las naciones como las unidades previas a éstas, se han originado sobre el terreno de otra sociedad, de estructura bien distinta de la de unas y otras, por supuesto no nacional, concretamente el Imperio Romano. Los reinos medievales y luego las naciones modernas se han gestado dentro de un ámbito que es lo que quedó cuando el Imperio Romano dejó de existir como sociedad plenamente actual y una. Sin embargo, al suceder esto, el Imperio no desaparece, sino que pervive en *múltiples* formas secundarias, quiero decir en figura de “sociedades” parciales, abstractas, ideales, etc.; por lo pronto, como recuerdo; más aún, como prestigio y paradigma de lo que debe ser una sociedad; en tercer lugar, como meta ideal a la cual se tiende: cuando de hecho se está organizando el mundo medieval que desembocará en las estructuras nacionales, se piensa que se está “restaurando” el Imperio; por último, en forma de pervivencias parciales: instituciones jurídicas, organización administrativa. Toda esa unidad pretérita, dentro de la cual se van constituyendo las sociedades medievales, se actualiza de un modo muy sutil, no “temporal”, sino “espiritual”—en la medida en que esta separación resulta posible—, bajo la especie de la cristiandad.

Aquí empiezan, sin embargo, a surgir los equívocos. *Die Christenheit oder Europa*, escribía Novalis; ya desde antes, y sobre todo en el siglo xix y en el xx, se puso en tela de juicio esa identificación. De un modo, no obstante, unilateral y no el más justificado: se insistía, en efecto, en que tal vez Europa no era enteramente cristiana, o no lo sería siempre; lo decisivo es lo opuesto: que la cristiandad no puede reducirse a Europa, no puede identificarse con ella, ni siquiera

a título de forma “eminente”. Es cierto que Europa se ha constituido históricamente en función del cristianismo, que una de sus primeras formas de conciencia de sí propia ha sido la de considerarse como “cristiandad”—especialmente en el sentido de la pretensión de ser cristiana, y en éste ha sido España la nación europea por excelencia, ya que no se ha encontrado simplemente siendo cristiana, sin más problema, sino que ha tenido que afirmar penosamente su decisión de pertenecer a Europa y a la cristiandad, y no al Islam—; es cierto también que al cristianismo le ha acontecido, del mismo modo que originarse en Judea y desarrollarse en el Imperio Romano, tener una primera realización en Europa; pero no puede quedar consignado en ningún sentido a ésta, limitado por ella, vinculado a una forma histórica precisa, la europea; y en la medida en que esto ocurre, es el mayor obstáculo con que tropieza la expansión del cristianismo y una realización más plena y rica de la cristiandad.

Lo decisivo es que las naciones europeas están *en Europa*; es decir, que ésta no es simplemente la *suma* de aquéllas, un resultado, sino al contrario: Europa es un ámbito preexistente a las naciones. irreductible a éstas, y que por consiguiente siempre las excede; de ahí también que todas las veces que una nación europea ha sentido la tentación de suplantar a las demás, ha cometido un delito de “lesa europeidad”, y la consecuencia ha sido que, al quedar Europa afectada por ello, la nación causante ha venido literalmente a menos, por haberle faltado la realidad europea de la cual—como todas las demás—tenía que nutrirse.

Pero esto no quiere decir forzosa armonía y convergencia de las naciones europeas. La historia de Europa es cualquier cosa menos pacífica, y esto desde que Europa existe; aun sin hostilidades bélicas, ha sido siempre constitutiva de ella la pugna, la rivalidad entre sus naciones; por lo menos, en la aspiración a lo que he llamado “la jefatura de la ejemplaridad europea”; el modo de ser europeo no existe más que diversificado en los modos de ser nacionales; desde el Renacimiento, los distintos países se han sucedido en esa ejemplaridad. Primero, de manera no plenamente lograda, Italia—yo diría que en forma *parcial*, es decir, en ciertos aspectos particulares de la vida, y ello tiene estrecha conexión con la tardanza en constituirse la *nación* italiana—; luego, España, Francia, Inglaterra. Adviértase que Alemania tampoco ha logrado nunca una vigen-

cia *total* de su peculiaridad nacional, sino sólo de dimensiones aisladas—la ciencia, por ejemplo, pasajera y efícamente la “eficacia” en nuestro siglo, ya desde un poco antes de la Primera Guerra Mundial—; hecho que hay que ligar igualmente a la deficiencia de Alemania como nación. Esto tiene una consecuencia notoria, un aspecto decisivo de la cual es menos notorio.

Me refiero a la relación de recíproca extranjería que es nota esencial de las naciones de Europa. Cada una se afirma en su ser frente a las otras, distinguiéndose de ellas, en cierta medida oponiéndose. Este es un hecho que no se ha dado en otras formas de sociedad y que introduce un principio de diferenciación y “rivalidad” en el seno mismo de *cada* realidad nacional. Pero—y éste es el aspecto a que me refería—esta situación envuelve un aspecto *positivo*, que no se suele subrayar; la presencia de las demás naciones en cada una, es decir, la existencia dialéctica de Europa como tal en cada una de ellas. Son naciones *de Europa*, pertenecientes a ella, hechas de ella, y esta condición aparece revelada por el hecho mismo de la extranjería como tal. Salvo en un sentido abstracto, la extranjería no se da entre Francia y la India o entre la Argentina y el Tibet, porque cada uno de estos países, *al mirar hacia adentro*, no encuentra al otro. En cambio, Francia, Portugal, Holanda, España, Inglaterra, Alemania, todas las naciones europeas se definen por sus límites, es decir, por sus fronteras, realidades históricamente dinámicas. Europa, en rigor, es un sistema de “marcas”, que no son tanto los lugares en que los países *terminan* como aquellos en que *se encuentran*. Podríamos decir que las fronteras constituyen el aparato sensorial de Europa. Y por esto la queratinización de las fronteras lleva al país que la padece a la insensibilidad—incluso, y muy principalmente, interna—, y por tanto a un estado de letargo o marasmo.

Una de sus formas es el provincianismo que afecta a casi todas las naciones de Europa, en grado mayor o menor, desde mediados del siglo xix. El legítimo *provincialismo* por el cual cada nación se reconoce como provincia de Europa es sustituido por un *provincianismo* en virtud del cual, como dijo una vez Ortega, se cree que la provincia propia es el mundo. De ahí el fenómeno un poco grotesco de que el “europeísmo” a ultranza, la actitud de desconfianza, recelo o desdén frente a todo lo que no sea europeo, suele darse unido al desconocimiento de Europa, a su simplificación y empobrecimiento

extremos. Para decirlo con una fórmula caricaturesca, pero no tan irreal como parece, existe la actitud que se formularía así: "Europa = Gide y Valéry", y, claro está, otra serie de ecuaciones análogas.

Todo el mundo sabe, por supuesto, que junto a su nación están las demás, y que en ellas hay, más o menos, campos, industria, ciudades, arte, escritores, ideas. Pero una cosa es "saber" y otra "contar con". En el mejor de los casos, cada país europeo conoce unos cuantos nombres de los demás—de *algunos* de los demás—, y hasta es posible que una parte de esos nombres tengan una significación o contenido para ciertas minorías. Pero, salvo excepciones, *nada más*. Quiero decir que a la hora de tomar posición frente a los problemas, el hombre medio de cada país, e incluso el hombre intelectualmente distinguido y cultivado, se atiene a su nación. Nada habría que objetar a esto si fuera verdad, quiero decir, si fuera posible. Lo que sucede es que, de hecho, esas ideas "francesas", "inglesas", "alemanas" no son lo que parecen, sino *européas*; que vienen de otros países, y no tanto en forma de *otros*, es decir, de simple "importación", como en la forma de un amplio *nosotros*, cuyo nombre es Europa. Tenemos la tentación de considerar como francesa una idea determinada; inmediatamente caemos en la cuenta de que esto es una ilusión o un engaño; que esa idea viene de Alemania; pensamos entonces que es alemana; pero éste es un nuevo error, porque a su vez tal idea, madurada y formulada en Alemania, viene de España; y tampoco es española, porque sus gérmenes fueron tal vez franceses y alemanes. Cuando vemos que Sartre parafrasea, desarrolla y modifica a Husserl y a Heidegger, y con frecuencia repite—sin mención—a Ortega, tenemos que resistir a la tentación de concluir, apresuradamente, el origen alemán y español de sus ideas; porque sabemos muy bien que Husserl es inconcebible sin el francés Descartes y el inglés Hume; que no se comprende a Heidegger sin el danés Kierkegaard; ni a Ortega sin Descartes, Leibniz y Kant; y a ninguno de ellos sin los griegos Platón y Aristóteles. Cuando leemos a Galdós, ¿cómo olvidar que aprendió a novelar en Dickens y en Flaubert y Balzac? Pero, ¿cómo olvidar que éstos aprendieron en Fielding, y éste en Cervantes?

La "densidad" real de Europa está, pues, rebajada por esta situación. El enorme descenso de nivel que se produce en el área del Imperio Romano después de las invasiones bárbaras apenas se com-

prende si no se tiene en cuenta el hecho de la disgregación y atomización de sus partes; mientras antes cada miembro del Imperio contaba con—en el doble sentido de “tener en cuenta” y “disponer de”—todos los demás, unos años más tarde cada porción queda adscrita a sí misma, súbitamente limitada y empobrecida. Aunque aparentemente hay más comunicación que nunca, más ir y venir y comentar e intervenir dentro de Europa, en los estratos profundos los países están hoy insospechadamente aislados. En uno de sus últimos trabajos, Ortega habló de la “antipatía” existente entre los pueblos europeos, que tradicionalmente se habrían admirado aun en medio de la enemistad. Encerrados en sus peculiaridades domésticas. incluso en sus “manías” privadas, son hostiles a las ajenas, que les aparecen bajo una figura negativa. Lo más grave de todo es la falta de auténtico interés de unos pueblos por otros, la incapacidad de oír a los demás, la propensión, cuando por azar se está escuchando, a reducir la voz ajena a lo ya familiar y conocido.

Creo que la razón de ello—al menos una de las razones decisivas—es la pérdida de la perspectiva justa, y por tanto de la jerarquía. Trataré de explicarlo. La cosa data de la plena vigencia del *principio de las nacionalidades*, cuyos efectos son históricamente notorios hacia 1870. Las naciones eran una realidad desde cuatro siglos antes; más correctamente, desde fines del siglo xv había naciones en Europa, pero no sólo no era cierto que Europa estuviese “compuesta” de naciones, sino que ni siquiera eran naciones los elementos integrantes de Europa: había en ella naciones y... otras cosas. En sucesivas promociones se realiza el proceso de nacionalización en Europa: primero, España, Portugal, Inglaterra y Francia; poco después, Holanda; tras una pausa, Suecia; después, desde mediados del siglo xvii, las cosas se complican bastante—aunque es claro en qué consiste esa complicación—.

El cuerpo total de los países germánicos, de articulación muy intrincada, empieza a transformarse por la aparición, en Prusia, de un centro nacionalizador. En rigor, Prusia no llega a ser propiamente una nación, sino sólo una semi-nación, cuyo destino será integrarse con el resto de los pueblos germánicos; sin embargo, dos dificultades perturban, si no me equivoco, lo que hubiera podido ser un proceso de nacionalización normal: la primera, el gran peso de Viena y la Casa de Austria dentro del mundo germánico, que la hace irreducti-

ble a una nación hecha desde Prusia—las consecuencias de esto llegan hasta el *Anschluss* de 1938 y, por tanto, hasta hoy—; la segunda consecuencia de esta situación, que el desequilibrio entre Prusia y los demás elementos que van a integrar la nación alemana es demasiado grande, y la serie de “incorporaciones” necesarias para ello está viciada por una constante tendencia de Prusia a la “anexión” de los otros países. Por otra parte, la nacionalización de una Alemania enérgicamente prusificada obliga a Austria a ser también una “nación”—en rigor, nunca lo fué—, y ésta es una seudomorfosis que se le impone y que va a confundir toda la historia del siglo XIX. Muy probablemente, la función del Imperio Austriaco era la de ser “vicario” de las naciones allí donde éstas no eran posibles, y servir de tránsito a una futura organización supranacional de Europa. Pero cuando las naciones, en lugar de contentarse con existir—donde y cuando existen—, se hacen cuestión de principio—el famoso principio de las nacionalidades—, todo tiene que ser nación, *velis nolis*, y precisamente “por principio”. De este modo, Austria se comporta como una nación más, y a la vez hacen lo mismo sus elementos integrantes, que tampoco lo eran, y ya por analogía todos los demás países europeos.

Todos son “naciones”, todos son “iguales”, todos quedan en el mismo plano, Inglaterra como Montenegro, Rumania como Francia, Suiza como España, Servia como Austria (y poco después Yugoslavia como Portugal, Checoslovaquia como Polonia). El relieve histórico europeo tiende a desaparecer; hay tantas cosas que tener en cuenta—y todas por igual—, que acaba por no contarse con ninguna. Los nacionalismos que dominan la vida europea desde hace cuarenta años—y en muchos sentidos hoy más que nunca—no son primariamente un fenómeno político, sino más hondo: social.

Las complicaciones no terminan aquí; he omitido hasta ahora toda mención de Rusia, porque actualmente es el factor más difícil de comprender. Es claro que Rusia no es una nación; ni siquiera es, sin más, un país europeo; la vieja distinción geográfica entre “Rusia europea” y “Rusia asiática”, aunque sobrado ingenua, advertía ya la dificultad; pero no es menos claro que en alguna medida Rusia *está en Europa*—diríamos que tiene un pie en Europa—, y que, por otra parte, *en Rusia* se constituye algo así como una nación, desde tiempos de Pedro el Grande. Tenemos una interferencia, de magnitud colo-

sal, entre dos parejas de programas de vida colectiva: Rusia oscila entre ser Europa o ser otra cosa (no "Asia", porque Asia como sociedad no existe ni ha existido nunca); y entre ser nación (cuando esto ocurre, se comporta respecto de sí misma como una potencia colonial y colonizadora) o algo bien distinto y que no ha llegado a definirse con precisión (por ejemplo, Unión Soviética).

Esto nos pone en otro terreno: el de los límites externos de Europa. Las discusiones sobre si Rusia pertenece o no a Europa están, de momento, zanjadas por ella misma, que se ha excluido de ella. No se piense en su negación de la "cultura cristiana y occidental", o en el comunismo, porque habría que considerar si esto la excluye realmente o no de Europa. Lo que la elimina en absoluto es un aspecto muy concreto y perfectamente aislable de todo lo demás—quiero decir en teoría; otra cosa es saber si de hecho va ligado al conjunto de su situación—: el "telón de acero". Porque éste es la forma radical y extrema de lo que he llamado la "queratinización de las fronteras". Rusia no pertenece a Europa, porque su estructura *consiste* en su no pertenencia, en la eliminación de la presencia de las demás naciones, en la cual estriba, como antes vimos, la esencia de las naciones *de Europa*. Una sociedad es un sistema de vigencias comunes; Rusia, *hoy por hoy*, tiene un repertorio completamente distinto y, lo que es más, impide la ósmosis en virtud de la cual se operan las transformaciones de las vigencias, su transmisión, extensión o implantación. En ese sentido, está a enorme distancia *social* de Europa, y en la medida en que se ha extravasado de sí misma para extenderse a países inequívocamente europeos, ha producido una perturbación histórica sólo comparable a la que determinó la expansión árabe en el mundo mediterráneo en los siglos VII y VIII, y que causó la transformación del escenario de la cultura antigua—definido por las dos orillas del mar—en el de la historia medieval—la costa norte con su *hinterland*, es decir, precisamente Europa—.

En cambio, Europa queda forzosamente referida, quiera o no, a otra orilla, la atlántica occidental, es decir, a América. (Repárese en que humanamente, es decir, teniendo en cuenta la técnica y, por tanto, las posibilidades reales, el Atlántico tiene hoy *dos orillas*, no más alejadas que las del Mediterráneo hace dos mil años.) América no es Europa, pero ésta no se agota en sí misma, sino que incluye su consecuencia americana. Dicho con otras palabras, ambas perte-

necen a una sociedad más tenue que las naciones, incluso algo más que Europa, a un sistema de vigencias menos “tupido”, que se llama Occidente. La unidad de Europa se ha retrasado lo bastante para que ya no pueda ser una sociedad “suficiente” y autónoma; no lo son, por supuesto, las naciones; tampoco lo es ya Europa como totalidad, sino que ésta ha de funcionar como un elemento sustantivo de una sociedad más vasta, la occidental. En este sentido se puede decir que Occidente representa la dimensión de futuro, programa y argumento de Europa; lo que ésta significa para sus naciones, lo es para ella la compleja sociedad occidental.

Nada me parece menos inteligente—y por tanto más peligroso—que la actitud que consiste en “encerrarse” en Europa, para dentro de ella hacer gestos “exquisitos”, tan frecuentes en estos años: “entre América y Rusia, Europa, que es la cultura y el *esprit*”, etc. Hay quienes se resignan a que Europa sea un museo, lleno de viejas bellezas y de recuerdos de un tiempo en que sobre su suelo se vivía. Esa actitud supone una identificación—al menos una aproximación—de Rusia con América, que carece de todo fundamento, porque las contadas semejanzas que puedan darse son puramente abstractas y formales, históricamente inoperantes: los sistemas de vigencias que constituyen a Rusia y a las sociedades americanas—que son varias e irreductibles entre sí—son radicalmente distintos; tanto como su génesis, casi tanto como sus pretensiones o programas de vida colectiva, divergentes hasta el extremo. Supone además la obturación del futuro europeo, la anulación de nuestra gran empresa colectiva.

Sería largo de contar cómo se ha llegado a esa postura. Su supuesto básico es que lo verdaderamente europeo es lo intraeuropeo. Yo creo, por el contrario, que Europa es, más que un sustantivo, un verbo: *europeizar*. En los últimos 80 ó 100 años, los dos países más representativos de Europa han sido Francia y Alemania, símbolos respectivos de la literatura y la ciencia; dos países cuya participación en la constitución del otro lóbulo de Occidente ha sido mínima. España y Portugal han estado ese tiempo casi al margen de la historia; Inglaterra, menos “brillante”, ha carecido de la retórica necesaria para asegurar la *leadership* histórica, y además ha estado demasiado azacanada con los problemas internos de la Commonwealth. Si estos tres países verdaderamente transatlánticos—para mí, archieuropeos—hubiesen dado el tono en Europa, no se habría

repetido tanto el *ritornello* de la Europa reclusa en sí misma, incontaminada, equidistante de las dos barbaries que la cercan. Hubiera sido evidente que el destino de Europa es Occidente, y que por ello no es un museo de delicias pretéritas, sino un drama humano con argumento y futuro.

Porque hay que advertir que el futuro de Europa no es América, como a veces se ha dicho. El futuro de Europa es ella misma *con* América, es decir, *en Occidente*. Y sólo desde ese punto de vista podrá hacer frente al problema más grave de este tiempo: la integración del mundo histórico.

En los últimos años, y con velocidad inquietante, están entrando en el escenario, unos tras otros, todos los pueblos del globo. El coro casi mudo de los países extraeuropeos, al menos no occidentales, está tomando la palabra, que a menudo es el grito. No ya el Japón, sino la India, China, Indochina, Corea, el Irán, Egipto y todos los pueblos árabes, Indonesia, el Africa negra; casi no hablan de otra cosa los periódicos. ¿Cómo se entiende esto? ¿Cuál es la interpretación vigente de este acontecimiento histórico? No se olvide que lo que es depende en enorme proporción de cómo es interpretado. Pues bien, lo que se piensa de la situación actual viene a ser esto: fin del colonialismo, constitución de nuevas naciones; el ideal, Naciones Unidas. Es decir: naciones y colonias: un esquema mental del siglo XIX, más que discutible. Porque ya hemos visto que—ni siquiera en Europa, no digamos fuera de ella—no todo son naciones; y, claro está, las que no son naciones no tienen por qué ser colonias. Ni de hecho lo fueron los países americanos antes de su independencia: los virreinos no eran colonias españolas; eran *las Españas*; y los diputados americanos en las Cortes de Cádiz eran representantes de los “españoles de Ultramar”. Algunos filósofos, cuando encuentran que algo no es sustancia, infieren al punto que es un accidente; como si fuera evidente que la realidad tuviera que ajustarse a ese esquema; de igual modo hoy algunos políticos o intelectuales a lo que no es colonia llaman nación, y desde tan cómodo y tosco esquema contemplan todas por igual. En lugar de considerar *desde Occidente* la incorporación al área histórica de los pueblos exteriores a él, miran desde las “naciones” una dolorosa subversión de “colonias”, o saludan con alborozo el establecimiento de nuevas naciones homogéneas; y allá van, sin discriminación ni perspectiva, el Afganistán e Italia,

los Estados Unidos y Liberia, Francia e Indonesia, España y Marruecos, Panamá y la Unión Soviética, el Líbano y Canadá, el Pakistán y Bélgica.

Es evidente que Europa no sabe qué hacer ante la irrupción de los pueblos orientales y africanos; pero la causa de ello, y lo más grave de todo el problema, es que *no sabe qué pensar*.

Ya que Europa gusta decir de sí misma que es el pensamiento y la ciencia, ¿cómo suponer que no tiene futuro? El espectáculo de Europa—incluida, por supuesto, su vida intelectual—es bien poco alentador; el que así no lo piense, es que se contenta con muy poco; constantemente Europa—en política, en ciencia, en literatura, en sus discusiones internacionales—da la impresión de estar por debajo de sí misma. Pero esto no significa que esté agotada, que pertenezca al pasado, que no tenga nada que hacer. Al contrario, se le ofrecen tareas apremiantes y sugestivas. Yo las resumiría así:

1.ª Superar el provincianismo, es decir, tomar posesión de sí misma; con otras palabras, y dando un nuevo sentido a una expresión tópica, hacer que los franceses, los italianos, los ingleses, los alemanes, los españoles, los suizos, los suecos, en lugar de ser europeos fragmentarios, atendidos a su país, sean *europesos cien por cien*, haciendo refluir en cada una de sus naciones la sustancia entera de Europa.

2.ª Organizar lo que una vez he llamado el *patriotismo europeo*, que no es “una mera realidad económica, o política, o cultural, ni una mera conciencia de unidad histórica, sino una fuerza, una viva potencia actuante, que nos penetra, nos domina y nos mueve y conmueve, porque es una emoción, algo que afecta al alma y al cuerpo, que persuade y humedece los ojos, que enorgullece y provoca rubor, que tensa los músculos y estremece”.

3.ª Buscar su personalidad histórica unitaria del único modo que ello es posible, en una biografía, hallando su papel propio *dentro de Occidente*. Y

4.ª Inventar, desde la sociedad máxima que hoy existe y en la cual nos encontramos, el mundo occidental, formas históricas de *convivencia*—no de inerte “coexistencia”—con esos otros mundos que, queramos o no, nos guste o no, están ahí.

Madrid, 1956.

**HISPANOAMERICA: «DRAMATIS PERSONAE»**



Cuando se habla de algo, lo más urgente es saber de qué se está hablando. No suele ser tan llano como parece. Con frecuencia, una considerable masa de saberes, opiniones y hasta evidencias sobre una realidad queda invalidada por una incertidumbre básica respecto a *qué* es aquello de que tanto se sabe. A veces, la cosa es todavía más aguda, porque la oscuridad no afecta sólo a la posible respuesta, sino a la pregunta. El ejemplo de más volumen es nada menos que nosotros mismos: después de preguntarnos durante milenios qué es el hombre, hemos descubierto que esa pregunta, si se tomaba como la radical y primaria, envolvía ya una respuesta, y ésta, por añadidura, era falsa: suponía, en efecto, que el hombre es un *qué*, un *algo*, y resulta que por lo pronto es un *quién*, un *alguien*.

Siempre me ha frenado mi deseo de escribir sobre Hispanoamérica la impresión inequívoca de no estar en claro sobre lo que es aquello de que iba a escribir. Mi considerable acumulación de experiencias, observaciones, lecturas, reflexiones sobre la América española ha estado siempre envuelta en una tenaz neblina: la que vela las formas de los personajes que, sobre su dilatado suelo, representan un drama histórico. Sería apasionante preguntarse también por este drama, del que tan poco se sabe todavía; pero es empresa demasiado levantada para que yo la acometa aquí y ahora. Interrogarse por esos personajes aún me parece excesivo, si se entiende que a la pregunta siga una respuesta taxativa. Tengo que contentarme con mucho menos: sin intentar penetrar en ellos, preguntarme en voz alta, para provocar respuestas más competentes, por su figura, su edad, sus relaciones: lo que algunas obras teatrales nos dan en su contraportada, bajo el epígrafe *Dramatis personae*: "Don Jerónimo, sesenta años, coronel retirado.—Isabel, muchacha de veinte años, hija del anterior..."

No es fácil estar en claro sobre cuál es en cada caso el sujeto de la historia. En un estudio "Sobre Europa", escrito como presentación del volumen *El espíritu europeo* de las Rencontres Internationa-

les de Genève, me esforcé por plantear la cuestión para este continente. En el capítulo final de *Los Estados Unidos en escorzo* intenté aclarar *quiénes* son éstos y quién o qué los une. En *La estructura social* había tratado antes de hallar los instrumentos conceptuales que permitan acometer tales empresas sin estar demasiado seguro del fracaso. El problema, tal como allí lo formulaba, es en su núcleo éste: el sujeto de la historia no es el hombre individual, sino lo que he llamado “convivencia sucesiva”, la cual, a su vez, es de hombres individuales, sin los cuales no es nada. “Preguntarse por el sujeto de la historia equivale a inquirir la estructura y los límites de la convivencia sucesiva, más concretamente, de las diversas *unidades de convivencia*, es decir, de las sociedades.” “Una sociedad está definida por un sistema de vigencias comunes—usos, creencias, ideas, estimaciones, pretensiones—; no basta, pues, con agrupar a los hombres de cierta manera para obtener una sociedad; si, por el contrario, las mismas vigencias tienen vigor más allá de la agrupación elegida, la sociedad efectiva extiende sus límites fuera de los que se habían fijado.” Aparte de otras dificultades elementales, surge en seguida una muy grave: “Si definimos con rigor las unidades de convivencia o sociedades por el imperio dentro de ellas de un sistema de vigencias básicas, nos encontramos con que—en la mayoría de las situaciones históricas—se da también una convivencia de segundo grado: la convivencia de esas sociedades plurales entre sí... ¿En qué medida esta nueva “convivencia” supone vigencias comunes y, por tanto, forma una nueva “sociedad”? ¿Todo trato o relación entre sociedades requiere comunidad de vigencias? ¿Acaso aunque no las presuponga las produce? ¿Es lo mismo la relación de diversas unidades sociales *en presencia* que su convivencia *dentro* de una unidad superior?” Finalmente, como toda sociedad es histórica, viene de otras pretéritas; hasta qué punto esas sociedades sucesivas son o no *la misma*, es decir, diversas situaciones de una sociedad única o bien sociedades distintas, engendradas unas de otras, es una difícil cuestión; con otras palabras, la de la dinámica de las diversas unidades de distinto “nivel” histórico que, sin embargo, coinciden y coexisten en una misma época y en la misma área. Sin ver con claridad esto, mal se puede saber cuál es el sujeto de la historia.

A primera vista, las unidades de convivencia son los “países”. (Esta palabra tiene una significación bastante vaga, y en ello resi-

de su principal virtud; no hay nada más peligroso que la “falsa exactitud”, quiero decir, la presunta exactitud conceptual aplicada a realidades inexactas: un tema del que algún día me prometo hablar en serio. Recuérdese, por cierto, el papel que en la *Política* de Aristóteles desempeña el vago concepto de *éthnos* frente a la archiprecisa *pólis*.) Casi siempre—pero no siempre justificadamente—se identifica a los “países” con los “Estados”, interpretados además como “naciones” en la Europa moderna, y por analogía y extensión—muchas veces abusiva—en todo el mundo actual (piénsese, sin ir más lejos en la Sociedad de *Naciones* y después en las *Naciones Unidas*). Es cierto que ni siquiera en la Europa moderna, y más acentuadamente en nuestro siglo, son las naciones “unidades de convivencia” plenas, saturadas y suficientes; pero aparte de esa reserva, inequívocamente lo son, y esto es lo que permite, con las salvedades debidas, hablar con perfecto sentido de historia de Inglaterra, Francia o España, y con sentido un poco menos perfecto de otras naciones como tales.

En Europa, desde el Renacimiento por lo menos, han existido núcleos de vigencias españolas, francesas, inglesas, alemanas, etc., que han constituido el torso de las sociedades respectivas. Es cierto que dentro de cada una de éstas había vigencias parciales y restringidas, regionales; y que todas ellas estaban sometidas al sistema general de las vigencias europeas, que constituyen el fundamento de esa sociedad más tenue que llamamos Europa; y que, finalmente, en los últimos decenios se superpone a ésta otra más tenue todavía, pero no menos real: Occidente (véase *La estructura social*, cap. I). Pero las unidades de convivencia plena, es decir, las *sociedades* en sentido estricto y actual, son las naciones, cuya tremenda realidad—desfigurada, desorbitada y a la larga minada por todos los nacionalismos—es bien visible.

Ahora bien, esta situación no se da en América, ni del Norte ni del Sur; y las diferencias dentro de ese hemisferio son tales, que tan pronto como se empieza a hablar de América en conjunto se enturbian las cosas y no se entiende nada; más de cuatro libros, que hubieran podido ser excelentes si se hubiesen atendido a un área determinada, resultan inservibles por pretender explicar “la” realidad americana en cualquiera de sus aspectos. Creo que incluso Ortega, partiendo de sus intuiciones argentinas, y guiado por la idea

—tan fértil—del “hombre colonial” como origen de las sociedades americanas, fué más allá de lo justo en algunas generalizaciones sobre la totalidad de América o al suponer algunos caracteres “americanos” tan importantes en el Norte como en el Sur.

La América española no es, por supuesto, un todo homogéneo; pero sí es un todo. Y los diversos países hispanoamericanos, aunque sean Estados independientes, no son *sociedades suficientes* en el sentido que aquí doy a este término; quiero decir que las vigencias particulares de cada uno son sólo una fracción—y no la más importante—de las que ejercen su presión sobre cada individuo y así configuran su vida. Las vigencias específicamente argentinas, colombianas, peruanas o chilenas no son las decisivas: dejan fuera enormes porciones de la vida; su presión es, además, relativamente leve. Más que *usos*, propenden a ser *costumbres*. Esto las aproximaría mucho a las vigencias *regionales* europeas. ¿Serán acaso los diferentes países enormes “regiones” de una colosal sociedad: Hispanoamérica? La hipótesis es tentadora y sugestiva. ¿Hasta qué punto es justificada?

En buena proporción me parece que lo es. Entre los países hispanoamericanos, como entre las regiones de un país europeo, falta la relación de *extranjería* en sentido estricto, lo cual tiene muchas consecuencias. Una de ellas, la inconfundible impresión de “guerra civil” que provoca toda contienda entre naciones hispanoamericanas. Otra, la escasa realidad de las fronteras; esto puede parecer excelente, si se piensa que las fronteras no son más que barreras y separaciones; pero las cosas són más complicadas; he dicho alguna vez que Europa es un sistema de “marcas”, que no son tanto los lugares en que los países *terminan* como aquellos en que *se encuentran*; que las fronteras constituyen, por tanto, el aparato sensocial de Europa; la indecisión de las fronteras hispanoamericanas, su poca realidad, es causa de la falta de lo que podríamos llamar una fuerte “diferencia de potencial” entre los países y de su contacto positivo. La unidad de la lengua es el fenómeno en que se manifiesta más la ausencia de *extranjería*; la diferencia “nacional” no es primaria, ni fácilmente visible: se es argentino o venezolano o panameño después de ser hispanoamericano, como modificación o matiz de esta condición; el oído ejercitado distingue la lengua—sobre todo, claro es, la entonación—de los diferentes países, pero no más que en España se ad-

vierte el “acento” (que no es sólo acento) andaluz, asturiano o gallego, o en Francia el habla del Midi, o en Alemania la de Prusia o Baviera, y los sentimientos concomitantes son muy parecidos. El grave problema sociológico de la lengua de Hispanoamérica es otro, sin embargo, y reclamaría ser tratado atentamente.

Lo que más justificaría la interpretación “regional” de los países de la América hispánica es el hecho fundamental de que sus vigencias respectivas tienen un acusado matiz “tradicional” y vernáculo, como las regionales (y no las nacionales) en Europa. La literatura ha solido reflejar esta situación; piénsese en el teatro argentino del xix, en *Martín Fierro*, en las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma—para buscar tres formas literarias bien dispares, que sólo tengan de común esa dimensión—. Recuérdese también la falta de una verdadera “ejemplaridad” interhispanoamericana: cuando a un país de la América española le acomete un acceso de soberbia, su reacción espontánea no es la de afirmarse como “el mejor” dentro de la comunidad (como han hecho siempre las naciones de Europa, unas primero y otras después, con la inquietante excepción de estos últimos años), sino la de segregarse como algo “aparte” y distinto (igual que las regiones en sus pasajeros ensoberbecimientos), con un gesto de “no tener que ver” con el resto de Hispanoamérica.

Pero, sobre todo, cuando se trata de orientar su vida, el hombre hispanoamericano no puede referirse exclusiva ni fundamentalmente a las vigencias propias de su país, sino que se encuentra ya desde luego limitado, dirigido, inspirado, configurado por las que le vienen de una totalidad mucho más amplia y que es común a otros. He llamado “insertivas” a las sociedades regionales europeas, porque a través de ellas se realiza la inserción del individuo en la sociedad general; cada región define el modo concreto en cada caso de ser español, francés, italiano o alemán; de manera análoga, los modos de lo hispanoamericano son lo colombiano, argentino, mejicano, paraguayano, etc.; incluso tal vez—con restricciones en las que no puedo entrar—lo brasileño; y desde luego—con peculiares matices—lo puertorriqueño.

Pero si lleváramos más allá las analogías de los países hispanoamericanos con las sociedades regionales caeríamos en error. Porque lo decisivo de la región europea—a diferencia de su *origen*, es decir, de la sociedad medieval de que viene, “reino”, “ducado”, “condado”—

es que pertenece a una sociedad *sensu stricto* y plena, a saber, la *nación*, de la cual vienen al individuo las presiones más fuertes y enérgicas, e igualmente los estímulos más eficaces. Y esto es precisamente lo que falta al otro lado del Atlántico: la realidad *plena* de Hispanoamérica como tal, como unidad social. Dicho con otras palabras: mientras “hacia dentro” los países hispanoamericanos funcionan como regiones, en cambio “hacia fuera”, por no existir una sociedad superior saturada (como en Europa son las naciones), funcionan como naciones, esto es, se comportan como unidades “suficientes” dentro de una sociedad tenue (como lo es hoy por hoy Europa como totalidad unitaria).

Como la extranjería, por otra parte, es una función social e histórica necesaria, las naciones hispanoamericanas sienten su necesidad; al advertir que entre ellas no existe—sino otra cosa, que bien valdría la pena analizar y definir—, y que los “nacionalismos” son absurdos y un tanto grotescos, la buscan por diversos caminos. Y aquí empiezan las dudas y una serie de tentaciones. Extranjería ¿respecto a quién? ¿España? ¿Acaso los Estados Unidos? ¿Tal vez Europa como conjunto, como “la vieja Europa”? De estas vacilaciones viene el problematismo del pronombre “nosotros” cuando se usa en Hispanoamérica; y de ahí se derivan una serie de problemas sumamente graves e interesantes, pero cuyo planteamiento a este nivel no sería fecundo; requieren ser considerados en dos campos más limitados y precisos: la lengua y la vida intelectual; acaso en otra ocasión vuelva sobre ellos, porque de que se vean con claridad depende buena porción del futuro de los pueblos hispánicos (incluyendo por supuesto a España).

La diferencia capital entre América y Europa viene de la diversidad de sus génesis históricas, y por tanto de la forma de constitución de sus respectivas sociedades. (De manera análoga, lo que más distingue a los Estados Unidos de la América española es la diferencia entre los procesos de generación de unos y otra; sobre ello, remito al capítulo final de *Los Estados Unidos en escorzo*.) Las naciones europeas han estado desde el principio *en Europa*, es decir, ésta ha preexistido como un ámbito previo a todas ellas. Lejos de ser Europa la “suma” de sus naciones, las precede y funda, todas están “hechas de ella”, que es su sustancia histórica, y por eso Europa está presente en cada una como su sustrato más hondo. En

cambio, el vínculo que liga entre sí los diversos países hispanoamericanos no es ningún sustrato amerindio *común*, que nunca existió; y tampoco una sociedad general hispanoamericana, que todavía hoy existe de modo deficiente. Lo que liga a las diferentes naciones de la América española es precisamente eso, su origen español: si no el más corto, el camino real entre dos países de Hispanoamérica pasa por su raíz, por España. La comunicación directa entre ellos es esencial, quién lo duda, y debería intensificarse en el futuro; pero ni es la originaria ni—no conviene engañarse—es todavía considerable, si se toma el conjunto de todos (sobre esto, véanse mis artículos agrupados bajo el título “Las Españas”, en *Ensayos de convivencia*).

Creo que éstos son los datos del problema, y que éste podría ser su planteamiento. De un modo más o menos vago, toda mente hispánica, si es sincera y perspicaz, cuenta con esta situación histórica, porque forma parte de su propia realidad (el español no está menos afectado por ella, naturalmente). Si a esos sentimientos se agregase una clara teoría, se podría conocer desde dentro una realidad apasionante: la estructura social de Hispanoamérica. Esto quiere decir que se disiparían las nieblas y se vería surgir, como cuando se levanta el telón, la figura de las *dramatis personae* de la América española; sólo esto permitiría adivinar el argumento y el sentido de ese drama histórico.

Soria, 1957.



## LA MAGIA DE LOS NOMBRES



Hace algún tiempo escribí un artículo llamado "Plaza Mayor", incluido ahora en un volumen que primero pensé titular así y se ha publicado con el título *Ensayos de convivencia*. En él decía: "Una plaza es un centro de convivencia: comprar y vender, murmurar, admirar, envidiar, conversar. Es el órgano de la presencia mutua." Y, como al conjuro mágico de ese nombre, mi "Plaza Mayor", a pesar de ser tan humilde y tan poca cosa, como la de un viejo pueblo castellano, ha empezado a funcionar, a suscitar esos menesteres de conversación y convivencia, que echo tanto de menos en nuestra época. Casi simultáneamente, dos comentarios han aparecido en Caracas: uno el 23 de julio de 1955, en "El Universal", firmado por Rosa Arciniega, otro, el 28, en "El Nacional", de mi discretísimo y cordial amigo Guillermo de Torre; y eso me anima a conversar un rato bajo los soportales.

Tanto una como otra ponen en relación mi artículo con uno publicado por Guillermo de Torre en 1927, en "La Gaceta Literaria", sobre el "meridiano intelectual" de Hispanoamérica, y recuerdan la "bahahola" que suscitó. Como mi tema no es exactamente el mismo y, por otra parte, las circunstancias han variado enormemente a ambos lados del Atlántico, no sé si esta aproximación contribuye demasiado a aclarar las cosas.

Rosa Arciniega tiene un modo muy particular de citar, que me recuerda ciertas técnicas que hace años estudié minuciosamente en uno de mis libros. Por ejemplo, esta "cita" de mi artículo: "España no se parece a América; se asemeja mucho más a Europa", ¿dará al lector venezolano la impresión fiel de lo que yo pienso—y digo? Mis palabras son exactamente éstas: "Hace unos meses, amigos argentinos me preguntaban: España y la Argentina, ¿se parecen mucho? Yo les contesté: Un español se parece mucho a un argentino, a un colombiano, a un peruano; más que a un francés o a un alemán, por supuesto; aquí estamos españoles y españolas, hispanoamericanos e hispanoamericanas: no es fácil en muchos casos distin-

guirnos; pero España no se parece nada a la Argentina o al Perú; se asemeja mucho más a Alemania o a Francia o a Italia. Es decir, los individuos son muy semejantes; las sociedades, profundamente distintas. ¿Cómo van a parecerse, cuando su estructura tiene tan pocos elementos comunes, cuando aquí falta el terreno y allí sobra, cuando en Europa el vecino es extranjero y en América no, cuando es previa Europa a las naciones que están en ella, y en América sucede lo contrario, cuando aquí los países se definen por una normal diversidad lingüística, mientras que se habla español desde California al Cabo de Hornos, cuando las génesis de los países no pueden diferir más?"

También interpreta como "odiosa y zahiriente" "afirmación de autosuperioridad" esta afirmación: "Es indudable la superioridad intelectual de España sobre cualquier país hispanoamericano; no sólo es indudable, sino que es *a priori* necesaria en estas fechas". Sólo se me ocurre objetar que en esa frase las palabras "*de España*" están subrayadas; que la sigue un punto y coma, y que continúa así: "pero ello no implica ninguna superioridad de *cada español*, que no tiene el menor derecho a ser tratado como tal por los hispanoamericanos, a menos que lo justifique. Del hecho notorio de que la literatura o la filosofía o la pintura españolas pesen mucho más que las de cualquier país de la América Hispana no se sigue que el español García sea superior a ningún criollo; y cuando lo pretende, resulta grotesco". ¿No es cierto que mi párrafo va exactamente en "dirección contraria" de la que le da la cita de Rosa Arciniega? ¿No serían, si acaso, otros los que podrían sentirse "zaheridos", si es que la verdad puede zahirir? ¿Es esto una afirmación de autosuperioridad? ¿Cuál es, en todo caso, el "auto"? Tengo la impresión de que Rosa Arciniega ha leído mis páginas un poco apresurada, quizá algo nerviosa, y esto la ha llevado a saltar—precipitadamente, desorientadoramente—las palabras esenciales que yo me había cuidado de escribir.

En cuanto al artículo de Guillermo de Torre, "Diálogo de literaturas: América y España", salvo matices secundarios estoy de acuerdo con él; tanto, que en rigor lo estaba ya; quiero decir que la mayoría de las observaciones que hace a mi punto de vista estaban ya anticipadas e incluidas en mi texto. Habla, por ejemplo, de las dificultades para que España sea *hoy* "Plaza Mayor" de Hispa-

noamérica. ¿Necesita recordármelas? ¿No las conozco de cerca y en detalle? ¿No he hablado largamente de ellas y muchas veces? ¿No he tenido buen cuidado de decir que España “tiene que ser” Plaza Mayor, que “podría ser” el lugar en que Hispanoamérica se encontraría a sí misma? ¿No advertí que España “tendría que evitar la frivolidad y el provincianismo”, que “esa función delicada obligaría a los españoles a trascender de todo lo casero y articularse con otros horizontes”?

Y hay una ligera inexactitud en el comentario de Guillermo de Torre, que puede inducir a confusión: habla, al referirse a mi idea, de “capitalidad espiritual”. Yo no había dicho una palabra de tal cosa; al contrario, la había descartado explícitamente: “Los franceses—escribía yo—, justificadamente orgullosos de su gran ciudad, algo petulantes también en ocasiones, solían decir que París era la capital de Europa. No es cierto; la capital tiene una función rectora y de mando, que París no ha ejercido después de 1815; pero durante un siglo más, hasta 1914, París fué la Plaza Mayor de Europa”. Es decir, contraponía precisamente “capital” (mando, dirección) a “Plaza Mayor” (presencia, convivencia). Y cuando mi amigo Guillermo de Torre advierte que “el rango de capitalidad espiritual no se alcanza por decreto, sino mediante hechos, que en este caso son obras, son libros”, no puedo hacer sino recordarle que en mi artículo ya se decía: “la dignidad de Plaza Mayor hay que ganarla; quiero decir, hay que merecerla”.

Yo me congratulo de este diálogo, y agradezco que se haya iniciado; creo que las objeciones y las discusiones son excelentes, fecundas y hasta, en ocasiones, divertidas, siempre que se den unas cuantas condiciones; y, junto a otras más levantadas, una elemental y—digámoslo así—“técnica”: que se parta realmente de aquello que se comenta y se agregue algo; que no se empiece en cero. Si, cuando alguien se ha esforzado un poco en ver las cosas con alguna claridad y en hacer distinciones de cierta pulcritud, se da un paso atrás, se agita todo antes de usarlo y se repiten las dificultades ya superadas, todo el esfuerzo del espíritu se convierte en trabajos de amor perdidos. El único peligro de la Plaza Mayor es que sólo sirva para dar interminables vueltas bajo los arcos de los soportales.

Soria, 1955.



**PAULISTAS**



¿Un partido político? ¿Una orden religiosa? ¿Una escuela artística? No, un extraño gentilicio: los paulistas son los habitantes del estado brasileño de São Paulo—para designar a los ciudadanos de la capital algunos prefieren decir “paulistanos”, reduplicando la filiación—. No paulenses, ni pauleños, ni pauleses, ni paulanos, sino paulistas, formando un “ismo” más. La cosa es sumamente infrecuente—no me atrevo a decir única, porque casi siempre que se dice de algo que es único se equivoca uno, y además tengo vaga referencia de que los habitantes de una pequeña ciudad, acaso una aldea, en la Argentina forman también su gentilicio en “ista”—; pero además de ser infrecuente es extrañísima desde el punto de vista sociológico.

En efecto, el sufijo “ismo” no designa sociedades, sino asociaciones. El “ista” es un afiliado, adicto o partidario: es decir, el que decide voluntariamente adherir a una ideología, estilo, doctrina, partido, el que ingresa en una agrupación que depende de la voluntad de sus miembros, preexistentes a ella. Es decir, todo lo contrario de lo que son las sociedades en sentido estricto, en las cuales se encuentra el individuo ya desde luego, sin haberlo elegido ni haber sido consultado: la familia, la patria, la sociedad general europea, occidental o cualquiera que sea en cada caso. El que es madrileño, castellano, londinense, francés, limeño o bengalí se ha encontrado en esa situación, con esa pertenencia, sea cualquiera su actitud respecto a la sociedad en que está inserto. Que esa condición se convierta en un “ismo”, en un nacionalismo o regionalismo cualquiera, es una eventualidad improbable y, dicho sea de paso, alarmante para esa sociedad.

No he podido averiguar por qué los habitantes de São Paulo se llaman paulistas; lo he preguntado varias veces durante mi estancia

en esa increíble ciudad, y las respuestas han sido siempre vagas; yo diría mejor aún tenuous; quiero decir, muy pocas respuestas, como si la pregunta no llegase a morder en la atención; lo cual significa que los paulistas no encuentran demasiado sorprendente llamarse así. Y a los pocos días empecé a entenderlo. Porque, en efecto, los paulistas son... "paulistas": partidarios, adictos, quizá fanáticos de São Paulo. No es que se encuentren con el hecho de que han nacido allí—muchos han nacido en otros lugares distantes—, no es que "acostumbren" vivir en esa ciudad, donde las costumbres difícilmente pueden consolidarse; es que São Paulo es su empresa, su profesión, su facción, su bandera, acaso su mito. La forma de relación del paulistano o paulista con su ciudad y su estado no es la inserción o pertenencia, sino la adhesión. Así se explica que la ciudad fundada hace este año cuatrocientos por nuestro P. Anchieta haya pasado en poco más de sesenta años de 70.000 habitantes a 3 millones. ¿Se comprende que no haya "paulenses"—¿quiénes serían?—, sino sólo paulistas? En los últimos veinte años, la ciudad de un millón ha pasado al triple. De los centenares de enormes rascacielos—"arranha-céus"—que llenan el centro de la ciudad, hace dieciocho años sólo existía uno. Y esto quiere decir que la fiebre apenas ha hecho más que comenzar.

No quiero dar más datos, y éstos son sólo los indispensables para señalar cualitativamente la estructura cuantitativa de São Paulo; los datos suelen servir de poco, y además los que se refieren a São Paulo están siempre atrasados; los que aquí pudiera dar estarían anticuados al imprimirse esta página. Pero el fenómeno de este crecimiento es de las realidades impresionantes que se pueden ver hoy —y su ritmo es tal, que literalmente se puede "ver", sin necesidad de que se lo cuenten a uno.

Pero ¿quién está haciendo São Paulo? ¿Quién está haciendo ese derroche de trabajo, voluntad, invención y talento creador? Por supuesto, la sociedad: la superioridad de la sociedad brasileña sobre su Estado es, como en tantos otros sitios, abrumadora; si hubiera alguna duda, bastaría comparar esos rascacielos que se levantan en poco más tiempo del que se necesita para repartir una carta llegada en avión; ese paraíso de los arquitectos con ese infierno de los que aguardan, en colas de cuarenta o cincuenta metros, autobuses o tranvías que pasarán con un fleco de personas colgadas de su flanco.

Pero São Paulo no es, naturalmente, una ciudad, quiero decir un paisaje urbano permanente, consabido, donde se sabe el lugar de cada cosa, hecho de habitualidades y costumbres, y hasta pequeñas querencias que nos llevan un día tras otro al mismo café, al mismo rincón, al cruce de dos calles, a aquella pequeña tienda. Porque al día siguiente las dos calles son sólo una, la pequeña tienda es un enorme almacén, se puede tomar el "cafezinho" nuestro de cada hora en cualquier lugar menos en uno permanente, donde había una pequeña casa de dos pisos hay una enorme audacia en cuarenta plantas de Niemeyer o Le Corbusier. São Paulo no es una ciudad, sino todo lo contrario; por eso sus habitantes, mejor sus autores, son "paulistas". Pero si estos autores no se pueden confundir con el Estado, ni componen tampoco esa estructura social que llamamos "ciudad", en el sentido que va de Atenas a París y quizá hasta Nueva York y Buenos Aires o Río; ¿quién ha hecho São Paulo? ¿Quién es su autor? Resulta que una ojeada un poco meditabunda sobre la enorme urbe nos lleva a iniciar una historia de *detective*.

Soria, 1955.



## **RELIGION Y SEGURIDAD EN OCCIDENTE**



## I

Por primera vez en la historia de Occidente después de Carlomagno, grandes multitudes están haciendo un ensayo que antes había sido patrimonio exclusivo de un pequeño número de individuos: vivir fuera de toda religión, simplemente en la tierra donde han nacido y donde tienen que morir. Pero esta diferencia numérica lleva consigo otra más importante aún: que el vivir sin religión de aquellos escasos individuos y de estas muchedumbres sólo coincide en lo puramente negativo, en el "sin", no en lo que es realmente una y otra actitud. Los hombres individuales que a lo largo de la historia pasada vivieron sin religión fué porque la habían perdido o la abandonaron, y esto por alguna razón personal; eran probablemente ateos, es decir, habían resuelto negativamente el problema de Dios; tal vez agnósticos, que habían renunciado a resolverlo y aun a formularlo. Lo propio de las multitudes contemporáneas a que me refiero no es haber dado una solución negativa al problema de Dios, es intentar vivir sin plantearlo siquiera. Y hay que preguntarse si eso que parece estar pasando es posible.

Esto equivale a preguntar si hay un problema de Dios, quiero decir, si es un problema real. Porque un problema no es simplemente una ignorancia; es algo que necesito saber para vivir tal como pretendo. Yo no sé si ahora llueve en el centro del Atlántico, ni cuál de mis cabellos será el primero en caerse, ni el número de nietos que tendrá mi hijo menor, pero nada de esto son problemas; a menos que necesite por alguna razón particular saber a qué atenerme respecto a alguna de esas cosas; por ejemplo, es un problema si llueve o no en el Atlántico en el caso de que vaya a cruzarlo ahora mismo en avión.

Por esto, los problemas tienen historia, surgen y desaparecen, son sustituidos unos por otros. Que algo deje de ser problema un día no significa que se haya resuelto, por lo general es que se ha

disuelto, que ha cesado de ser necesario preguntarse y responder. Hace trescientos años era un problema la brujería: cómo descubrirla, cómo defenderse de ella, cómo comportarse frente a las brujas; era menester saber a qué atenerse y tomar posición; entre éstas, por supuesto, se contaba la de negar la existencia de la brujería y de las brujas; pero aun esto se parece muy poco a la situación actual, porque nosotros no *negamos* la brujería, simplemente no nos ocupamos de ella; y a nuestros contemporáneos les sería difícil “demostrar” que no hay brujas; tanto, por lo menos, como a los viejos autores de tratados de brujería probar su existencia. Otros problemas, que nunca lo fueron para nuestros antepasados, son los que nos preocupan y angustian, los que nos obligan, no digamos a responder, sino algo mucho más importante: a preguntar.

¿Será éste el caso de Dios y la religión? ¿Será un problema “disuelto”, desvanecido y volatilizado? ¿Es posible vivir simplemente en la tierra, atenidos a las cuestiones intramundanas que esto plantea y tenemos que resolver un día tras otro? El hombre, ciertamente, no se crea a sí mismo, la vida le es dada, pero no le es dada ya hecha, sino como una tarea o quehacer. Para vivir, tengo que decidir lo que voy a hacer en cada instante, y nadie puede decidir en mi lugar, porque en ese caso tendría yo que decidir aceptar en cada momento su decisión. Entre las posibilidades que me están ofrecidas, elijo la que prefiero realizar; esa preferencia significa que para vivir tengo que justificar por qué decido una cosa y no otra, y sólo puedo hacerlo en vista de la totalidad de la situación en que me encuentro, y que incluye el mundo entero y yo como una pretensión determinada, como proyecto o vocación. Por eso, para vivir necesito saber a qué atenerme respecto a la realidad, sea porque esté en una convicción o creencia recibida y en la cual me sienta seguro, o bien por haber llegado a tener ideas claras sobre esa realidad total. En mi mundo aparecen todos los días elementos nuevos, y yo los interpreto apelando a ese mundo en que ya estoy y que es anterior a cada uno de sus contenidos, a todas las cosas que puedo encontrar *en él*. Pero todavía hay más.

Esa vida que me es *dada*, para que sea mía tengo que aceptarla y tomar posesión de ella. Pero parece que podría también no aceptarla; y aquí surge la paradoja: no puedo simplemente “no aceptar” la vida, sino que tendría que “rechazarla”, tendría que hacer algo

positivo para enajenarla o *desligarme* de ella. Para vivir tengo que hacer algo en cada instante; pero para no vivir, también tengo que hacer algo, suicidarme o dejarme morir. La vida es algo que hay que tomar o dejar, tomar de un modo o de otro; es un *quehacer*, no impuesto, pero sí propuesto; tengo que aceptar la vida o renunciar a ella; pero como no puedo renunciar más que a lo que es mío, tengo primero que hacerla mía: la forzosidad de la vida es inexorablemente *libertad*.

Esto quiere decir que es menester tomar la vida como realidad total, previa a sus formas y contenidos particulares; y al verla como totalidad aparece su *horizonte*, se manifiesta el marco u orla *latente* que la rodea, y surge su *fundamento*—quiero decir la cuestión de si tiene o no fundamento, y si lo tiene cuál es—. Y de hecho, vivir es haberse ya decidido en uno u otro sentido, aunque no se sepa qué se ha decidido. Cuando yo ejecuto cualquier acción vital, estoy contando con toda una serie de posibilidades y con un sentido de esa vida; cuento, por ejemplo, con una vida probable de treinta años más, y por eso inicio una empresa larga; cuento con que la ciudad en que vivo no será probablemente destruída el mes próximo, y por eso compro una casa. Pues bien, toda acción depende de que esté en la convicción de que no cuento más que con los años que voy a vivir en el mundo, o bien de que dispondré de una vida inacabable después de ésta, o de que dude si ocurrirá una cosa o la otra, o de la relación que pueda tener lo que yo haga en esta vida con lo que me suceda después de ella. El que una acción que voy a realizar ahora tenga sentido o no, tenga buen sentido o mal sentido, depende enteramente de esto, y por tanto no puedo decidir lo que voy a hacer ahora sin saber a qué atenerme respecto a ese problema. Y cuando decido y vivo, de hecho estoy dando por supuesta una solución.

Resulta, pues, que el intento de no plantear el problema religioso es imposible, porque vivir es plantearlo y resolverlo; el hombre es necesariamente religioso—quiero decir: religioso o irreligioso, con religión positiva o negativa—, porque no puede vivir sin tomar la vida entera en la mano y darle un sentido; se mueve en el elemento de la religión, y si dice que la vida no tiene sentido quiere decir que le falta, que debería tenerlo y no lo tiene, y su negación está afirmando su pertenencia al sentido. *Dios* es el nombre de una interpretación radical de la realidad, que ejecutamos libremente al

decidirnos; y al pronunciar el nombre de Dios, al aparecer su idea, nos encontramos con esa interpretación y tenemos que tomar posición; el problema de Dios, lejos de haberse “disuelto”, no hace más que descubrir que—lo sepamos o no, queramos o no—vivíamos *ya* en su problematicidad.

## I I

Cuando se habla de religión en el mundo occidental, se habla del cristianismo, que lo ha modelado y formado, que ha determinado su estructura; pero, a la inversa, cuando se habla del cristianismo no se puede pensar en Occidente, porque el cristianismo no tiene por qué estar adscrito a la idea del mundo y de la vida de los occidentales, a su vocación temporal, a su estilo de pensamiento. Y se podría pensar que el relativo fracaso de las misiones en nuestro tiempo, al menos su lentitud, que contrasta con la rapidez de otras penetraciones en los países asiáticos o africanos, se debe a que se intenta convertir a los hombres, no sólo al cristianismo, sino también—a veces sobre todo—al estilo humano, social y mental, de Escocia o de Castilla, de París o de Baviera, de New England o California, de Occidente, en suma.

Y en cierto sentido, el mundo occidental, que fué cristiano, ya no lo es plenamente, aunque acaso haya hoy más cristianos que nunca. Porque una cosa es el mundo como sistema de usos, costumbres, creencias y pretensiones *de la sociedad*, y otra cosa son los hombres, los individuos. En la Edad Media, por ejemplo, era el mundo, la sociedad, quien era primariamente cristiano, fuese cualquiera la actitud personal de los individuos, entre los que había no pocos incrédulos; hoy ocurre más bien que los cristianos tienen que vivir en un mundo cuyas estructuras no son adecuadas a su vocación íntima. Eso que se llama usualmente las costumbres cristianas, la familia cristiana, el pensamiento cristiano, con frecuencia no son más que las formas sociales tradicionales de un mundo que ya no existe; son formas anticuadas, a veces simplemente imposibles; y se corre el peligro de destruir la posibilidad de nuevas formas de vida cristiana por un apego tan obstinado como injusto a formas puramente históricas, que no tienen más vínculo con el cristianismo que otras

muchas posibles. La mujer cristiana es para muchos una señora con falda muy larga, que hace oración por la noche, ante la chimenea, rodeada de sus hijos y sus criados; pero acaso la mujer de hoy tiene que pasarse varias horas en bicicleta o en un tren suburbano, come en un *bistrot* o en un *drug store*, usa falda corta o tal vez pantalones, escribe a máquina ocho horas al día, probablemente no tiene chimenea y desde luego ningún criado. ¿No habrá que *inventar* nuevas formas que le permitan dar sentido cristiano a esa vida en la tierra concreta en que ha sido puesta? No es fácil ser cristiano hoy, hace falta talento y valor para ser fiel al mismo tiempo a Cristo y a este mundo al que nos ha enviado la voluntad de Dios para hacer en él nuestra vida terrenal.

Porque Dios, sin duda, hubiera podido ponernos directamente en el paraíso, o habría sabido arreglárselas para eliminar la historia y hacernos vivir en un mundo siempre igual; pero el hecho es que no ha querido, que hay que vivir auténticamente, y esto no es posible más que si nuestra vida está determinada por nuestra vocación individual y las condiciones de nuestra situación histórica.

Imagínese, por ejemplo, la relación entre las diversas confesiones cristianas. Aunque se considere que el hombre de distinta confesión está en un error, ¿puede ser la misma la actitud actual que en la época en que, dada una unidad religiosa, el que estaba fuera de ella era un disidente, una excepción negativa? En un mundo en que una enorme porción de él no es cristiana, y una fracción considerable anticristiana, parece normal atender primero a lo coincidente que a lo diferencial, más a la creencia, a la común condición cristiana y a la actitud de adoración y culto al mismo Dios, que al parcial error dogmático o a la desviación del culto. No quiero referirme con esto al olvido de las diferencias o a lo que se ha llamado "minimalismo", forma de religión pálida y exangüe, sin fuerza ni atractivo, sino que, aunque se afirme una posición religiosa en su integridad y con toda energía—y en el caso del catolicismo ésta es la única solución, pues no se contenta con un "mínimo", con una parte de sí mismo—, eso no quiere decir que se considere como enemigo al que no la comparte totalmente, pero sí en lo decisivo y más importante. Y esta actitud puede extenderse aun más allá del cristianismo, y considerar cercano al que, por un camino o por otro, con oscuri-

dades y caídas—"a tientas", como dice San Pablo—, busca a Dios, frente al que lo niega o le vuelve la espalda.

Y tampoco se puede considerar hoy que un país es una unidad cerrada y aislada, y que lo que en él se haga respecto al cristianismo sólo tiene que atender a la situación interior, pues el mundo vive en comunicación y en presencia, y la suerte de la religión en todo él está ligada, de manera que un acto realizado en un hemisferio escandaliza en el otro, y el celo intempestivo y superfluo es un punto del planeta está acaso destruyendo una iglesia y veinte años de esfuerzos y esperanzas a cinco mil kilómetros. Y hoy somos también responsables de lo que a causa nuestra pase más allá de la sombra de nuestro campanario.

### I I I

La situación de la religión en el mundo occidental es sin duda una de las causas de su inseguridad. El intento de eliminar la dimensión religiosa de la vida humana envuelve una falsedad, cuyo precio es que la seguridad así obtenida sea puramente ficticia. De hecho, los que no son cristianos viven en un mundo configurado por el cristianismo, y conservan su huella. Muchos, por ejemplo, no creen ya en la inmortalidad personal; pero no están *seguros* de esa creencia negativa; a pesar de la naturalización voluntaria de sus vidas, lo sobrenatural se desliza en ellas, a veces en formas grotescas y supersticiosas—y aquí la palabra superstición recupera su sentido etimológico, porque es lo que sobrevive de un mundo que se cree desaparecido. De ahí una inquietud y última inseguridad que amenaza al hombre contemporáneo tan pronto como éste se queda solo y entra en últimas cuentas consigo mismo; inquietud que ha hecho posibles graves desviaciones y que en sus formas extremas es la angustia, tema intelectual y lugar común, a un tiempo, del hombre de nuestra época.

Ante estos hechos se propone una vez y otra, como remedio de la inseguridad y la angustia, la vuelta a la religión; a primera vista, nada parece más plausible para un creyente; son tales las razones a favor de ello, que muchos no creyentes proponen lo mismo, por

razones temporales, sociológicas, políticas o de lo que se llama, con un término bastante equívoco "humanismo". Sin embargo, conviene hacer algunas reservas, para evitar la confusión y, con ella, la recaída en una mayor inseguridad. Y ante todo hay que advertir que la "vuelta a la religión" no es siempre posible; es imposible, por ejemplo, si se está ya en ella. Y esto muestra que se parte de suponer que la inseguridad, la inquietud y la angustia son patrimonio de los hombres sin religión, pero no de los religiosos. ¿Es realmente así? En modo alguno. Nunca he creído que la religión sea un "refugio", como tampoco creo que sea un "freno". La misión de la religión no es tranquilizarnos ni darnos comodidad; ni resolver los problemas sociales, históricos e intelectuales; ni darnos petulancia para darlos por resueltos; ni adormecernos. Su misión es mucho más alta e importante: santificarnos y salvarnos.

La religión deja intactos innumerables problemas de todo orden, para los cuales es por lo menos tan sensible el hombre religioso como el que carece de religión. El cristiano es, precisamente, el hombre para quien menos resueltas están las cosas, porque tiene acceso a zonas de la realidad que le son descubiertas en forma de *misterios*, con los cuales tiene que habérselas para vivir; el cristiano necesita claridad sobre algunas más cosas que los demás hombres. Y, sobre todo, para el hombre religioso y que espera en la inmortalidad y la resurrección, las cosas son más importantes, verdaderamente importantes; porque si el hombre se extinguiera, si alguna vez dejara definitivamente de vivir, nada en rigor tendría importancia, puesto que un día dejaría de tenerla.

En rigor, la religión no da "soluciones": da luz para buscarlas. Hasta lo que pudiera considerarse como "solución" tiene que ser revivido y vivificado activamente por cada hombre, si ha de tener en él existencia *religiosa*. En este sentido, y sólo en éste, da el cristianismo seguridad; pero es el sentido más importante. "No encontramos en el Evangelio—decía el Cardenal Suhard—respuestas *hechas* que bajen del Cielo, impuestas desde el exterior, en el dominio de las ciencias, de la filosofía, de la doctrina social, del arte, de la civilización." Hablaba, con expresiva metáfora, de los silencios de Dios, a los cuales responde la larga paciencia del esfuerzo humano, que no da las cosas por resueltas. La fe es una iluminación, una luz, y la luz sirve para mirar, para poder ver. Sólo con esa luz se

puede ver lo que la religión nos descubre; y, claro está, hay que llegar a ella en cada caso, no se la puede dar por supuesta, no se la puede imponer *a ciegas*.

Quiero decir con esto que la seguridad que la religión nos da no es la de las soluciones, sino otra más profunda: la de que *hay solución*, la de que las cosas, el mundo y nosotros mismos *tenemos sentido*. Pero hay que buscarlo, porque para innumerables realidades y temas no sabemos cuál es, y hasta en los casos en que el sentido nos es dado con la *fe*, hay que recrearlo, redescubrirlo, revivirlo, si no se quiere que sea letra muerta. La fe da seguridad, no en el sentido de la comodidad o el reposo, sino de la *confianza*. En ese punto estriba su fecundidad y su fuerza.

El peligro está en confundir las esferas de la seguridad. Puede ocurrir—y de hecho está ocurriendo—que se quieran derivar del cristianismo consecuencias intelectuales, sociales, políticas, hasta artísticas y literarias, que nada o muy poco tienen que ver con él. A veces se propone como “inmediata” consecuencia del cristianismo una concepción intelectual y filosófica de la realidad que tardó trece siglos en formarse dentro de la Cristiandad, lo cual parece mucho para ser inmediato. Es muy frecuente que se presenten ligadas a la religión ideas, interpretaciones, doctrinas, costumbres, que en el mejor de los casos han nacido *dentro* del área del cristianismo, que son conciliables con él, hasta inspiradas más o menos por su espíritu; pero esto probaría a lo sumo que son cristianas, que son frutos históricos del cristianismo, en modo alguno que se identifiquen con éste, menos aún que puedan agotar la fecundidad suya para inspirar otras, reclamadas por la situación actual.

Cuando se toma la religión como un repertorio de soluciones ya dadas, incluso anteriores a los problemas, se la esteriliza. Cada vez que surge en el mundo una nueva cuestión, el cristiano puede volver a su fe, sumergirse en ella, para encontrar orientación y fuerza que le permitan plantearla y buscar una solución, encontrarla *si es que la tiene* (porque la creencia de que hay solución, de que la realidad tiene sentido, de que la salida *total* de la vida no es la desesperación, no implica que cada cuestión concreta sea soluble y superable). Pero si lo que hace es buscar en viejos libros humanos, tan históricos y limitados como otros cualesquiera, soluciones previas, pensadas con años o siglos de anticipación al nacimiento de los

problemas, entonces la consecuencia natural e inevitable de esa actitud será la petrificación y el fanatismo.

Si todo está ya resuelto, si *no hay problemas* (posición que corresponde al “no hay solución” que otros gratuitamente proclaman), la inseguridad y la inquietud de cualquier orden parecen capricho o maldad. La consecuencia es la eliminación de la libertad política y de todo género de libertad religiosa—de hecho, hasta de la libertad de llegar a ser creyente, de acercarse sinceramente a la fe—; y, claro está, la anulación de todo espíritu de investigación intelectual. ¿Para qué, si todo se sabe ya, si todo está resuelto de una vez para todas? Y como, por otra parte, hay una estimación social de la ciencia, la investigación y el pensamiento, no se renuncia a ellos—lo cual sería lícito—, sino que se repite el gesto correspondiente a estas actividades, sin deseo ni esperanza de llegar a ninguna nueva verdad, descartando *a priori* todo solución—verdadera o falsa—, a los *verdaderos problemas* de nuestro tiempo.

No es difícil ver las consecuencias que esto tiene. Son claras sus consecuencias políticas o intelectuales; pero son aún más graves y menos manifiestas las religiosas. Cuando la religión promete o finge dar soluciones de que no dispone ni tiene por qué disponer, estas soluciones resultan inadecuadas o falsas, en todo caso inútiles; y esto causa decepción. El excesivo afán de seguridad previa produce desconfianza—esa desconfianza en la razón y en la fe a un tiempo que muestran los que en toda novedad ven error y peligro—; y por tanto hace perder su prestigio a la religión y nos priva de la seguridad que le es propia, de la que sólo ella nos puede dar y ese condición de tantas otras: la seguridad *religiosa*. Por querer dar la seguridad que no se tiene, se pierde la que se posee; por no esperar a que las cuestiones se resuelvan cuando Dios quiera y si es que quiere, se anula el valor y la fuerza de lo que está ya resuelto. El miedo a la inseguridad, a toda inseguridad, incluso a la que es inherente a la condición humana, pues estamos hechos de ella, nos expone a perder el punto de apoyo que nos está dado para orientarnos *en* esa inseguridad.

Así veo la situación religiosa del mundo occidental contemporáneo. No se puede olvidar que ese mundo es, en muchos aspectos,

uno; y que, *como tal mundo*, no puede decirse hoy que sea cristiano. Esto quiere decir que el cristianismo tiene que justificar su actitud; por supuesto ante los demás, pero también ante sí mismo, en la medida en que pertenece a ese mundo, está condicionado por sus formas y tiene que vivir en él. Por eso debe cuidarse de no ir más allá de lo recto, no extravasar la religión fuera de su campo y, cuando en nombre de ella da razones, cuidar de que sean efectivas razones, esto es, que sean *suficientes*. Es necesaria, pues, una intensificación y depuración de la religión entre los cristianos; el aumento y el incremento de la religión no quiere decir que ésta sea cada vez *más cosas*, que esté en todas partes, intervenga en todo y lo decida todo, sino que sea cada vez *más religión*. Esto es lo que piden a un tiempo la justicia y la caridad; porque es lo que pueden y deben ofrecer los cristianos a sus hermanos que ya no lo son, para procurar que pueda decirse, de ellos y de los que nunca lo fueron, que no lo son *todavía*.

Madrid, 1955.

# MORIR CON LOS OJOS ABIERTOS



Si tuviera que señalar un texto absolutamente extemporáneo, quiero decir opuesto a la sensibilidad común de nuestro tiempo, no vacilaría. Adviértase que no se trata de nada “absurdo”, ni siquiera de algo que forzosamente nos parezca mal; si así fuera, la oposición no sería tan radical. El texto a que me refiero puede suscitar nuestro asentimiento “personal”, pero después de ejercer violencia sobre los supuestos en que estamos instalados, es decir, sobre lo que en nuestro mundo es vigente. Nuestra posible adhesión no haría, pues, sino poner de manifiesto lo enormemente lejos que están los hombres de nuestra época, tomados colectivamente, de la actitud que allí se expresa y que, mediante el contraste, nos ayuda a descubrir cuál es la nuestra.

Es una página que escribió en Toledo, hace algo más de cuatrocientos años, el Maestro Alejo de Venegas, en su *Agonía del tránsito de la muerte*. Libro inquietante, de extraña elocuencia, a veces premiosa, de pasión mal oculta entre citas latinas de la Escritura. El Maestro toledano, padre de muchos hijos, de vida azacanada y a tiempos meditabunda, dedicó su libro, “con los avisos y consuelos que cerca de ella son provechosos”, a doña Ana de la Cerda, condesa de Mélito, para consolarla de la muerte del conde, de su “ausencia temporal”, como dice fina y esperanzadamente Venegas. Y este libro consolador nos puede parecer a ratos de extraña dureza. Sin duda, porque su autor distinguía entre tener “placer en la razón” y “pena en la sensualidad” por la muerte de los que queremos. ¿Será que tenemos demasiada sensualidad o que el Maestro Alejo de Venegas no le daba toda su parte?

Era, sin duda, hombre enérgico y esforzado, poco amigo de encarcer los trabajos y quebrantos de este mundo. “Las obras del cristiano—dice al abrir su libro—más son trabajos de nombre que carga de gravedad, porque a la verdad, tomados de voluntad, son muy ligeros de soportar”. Hasta el purgatorio le parece “pena liviana” cuando se piensa en la gloria; y si se habla sólo de este

mundo, aún va más lejos, porque de los mandamientos, que a algunos se les antojan tan penosos, dice: “ellos en sí son trabajos livianos, o por mejor decir golosinas del alma, la cual, pues no puede estar ociosa y de necesidad se ha de emplear en alguna hacienda, no puede hallar cosa que tan a sabor de paladar le venga como son los mandamientos de Dios”. Pero, al fin, el hombre tiene que morir y ha de prepararse; y para pasar ese trance, la agonía del tránsito de la muerte, tiene que defenderse, ayudado por los circunstancias, por sus fieles amigos, de los peligros que en esa hora lo acechan. Y éstos son muchos y distintos, según la complexión o temperamento del moribundo, según también su nación o su provincia, porque cada país tiene sus riesgos y sus tentaciones específicas. Y así, por ejemplo, España. “Vicio particular y propio de la nación es el vicio de la gente nacional o provincial que no comunica con el vicio de las otras naciones. De aquí se saca que robar, adulterar y matar, y otros semejantes a éstos, no serán vicios de la nación española, porque son comunes con todas las naciones del mundo. Luego los vicios propios de España, de los cuales tienta el diablo a los españoles, ni han de pasar del monte Pirineo adelante ni del Estrecho de Gibraltar”.

¿Con qué vicios nos tienta el diablo a los españoles? Según el maestro Venegas, con cuatro. El primero es “el exceso de los trajes, cuales por exceder extraordinariamente al caudal ordinario de la renta o hacienda engendran ordinariamente trapazas y pleitos”. El segundo, “que en sola España se tiene por deshonra el oficio mecánico, por cuya causa hay abundancia de holgazanes y malas mujeres”, y por ello no se represa el dinero en nuestra tierra. El tercero “nace de las alcurnias de los linajes”; “y a los que Dios ayuntó en una Iglesia—dice enérgicamente el Maestro toledano—, quiere desapriscar el retinte de las hazañas de los antepasados”. El cuarto vicio—concluye—es que “la gente española ni sabe ni quiere saber”; y por eso no busca consejos, y al que los da “en lugar de agradecimiento le dicen que mire sus duelos y no se cure de los ajenos, como si fuesen ajenos al pie los males de la cabeza”. Insolidaridad, inconnexión, España ya invertebrada. “De este vicio—concluye melancólicamente el Maestro—nació un refrán castellano, que en ninguna lengua del mundo se halla, sino en la española, en donde solamente se usa, que dice: “Dadme dineros y no consejo”.

Pues bien, este Maestro Alejo de Venegas, al examinar las ten-

taciones que pueden acometer a los hombres en la hora de la muerte, los peligros que los acechan en el tránsito, se inquieta por uno que particularmente es amenazador para los que tienen temperamento flemático. Y esto, que a Venegas le parece el más grande peligro, es que los invada el sueño, un sueño profundo e invencible, y a él siga la muerte; que se mueran durmiendo, o acaso más exactamente, dormidos. Recuerdo los titulares del periódico de Los Angeles en que me enteré de la muerte de Einstein: "Mr. Science Dies in His Sleep", decía, con inequívoca ternura, el diario californiano: "El Sr. Ciencia muere durante su sueño". Y el hombre de hoy piensa que eso es una muerte buena, una dulce muerte. Y más o menos la desea, la ayuda, tal vez la provoca con gotas, pastillas, agujas hipodérmicas que deslizan, de un modo o de otro, el sueño en el moribundo.

¿Y el Maestro Alejo de Venegas? Ah, él siente una terrible alarma ante ese sueño invencible que los médicos llaman Jubet; y si el paciente no lo puede superar y vencer, para eso están los amigos cristianos que deben rodear al moribundo—los amigos, no la familia, no la esposa y los hijos que le traen demasiado a la mente los atractivos de esta vida—. "No sería mal consejo—dice Venegas—que los circunstantes le ayudasen con beneficios exteriores, como son atar fuertemente con una vendas los muslos, y dende a poco abajar las ataduras a las pantorrillas y fregarle las piernas con sal y vinagre, y ponerle a las narices ruda y mostaza molida. Echarle a cucharadas por la boca euforbio trociscado, que tienen los boticarios; e por no dejar remedio alguno, trabarán un lechón de la oreja, para que gruñía a los oídos del flemático soñoliento, con otros muchos remedios que los médicos suelen dar para despertar del sueño profundo".

Este es el texto. La sensibilidad histórica puede pendular entre la morfina y el lechón trabado de la oreja, gruñendo implacable a los oídos del moribundo que se quiere dormir, que se duerme muriendo. A las dos cosas se llama por igual buena muerte, eutanasia. Esto es el hombre. Esto y todas las cosas que caben entre el lechón y la morfina.

Al leer al Maestro Venegas, toda nuestra sensibilidad de hombres del siglo xx, se irrita como si nos pusiera en las narices ruda y mostaza molida, y nos echara por la boca euforbio trociscado. Y sin embargo... También entendemos al Maestro Alejo de Venegas,

porque el hombre es histórico. Comprendemos el espanto a morirse dormido que siente el buen Maestro toledano. El miedo a que se nos escape la muerte, sin saberlo.

La palabra "humano" tiene una esencial ambigüedad. El Maestro Venegas nos parece hoy "inhumano", es decir, no humanitario, falto de piedad, dispuesto a hostigar al moribundo que se sumerge en la dulzura oscura del sueño. Sentimos que el hombre tiene derecho a acostarse, a morir, a dormirse en la muerte. "Dormirse en el Señor", suele decirse piadosamente. Pero por otra parte, ¿es humano, es plena y específicamente humano? El hombre oscila entre acostarse cansado a morir o querer "ser dueño de su muerte". Dejarse adormecer en ella o verla venir, citarla como a un toro, esperarla y ver cómo nos coge; y, al mismo tiempo—la gran paradoja de nuestra esperanza—verla pasar, contemplarla cumplida, mostrando la grupa, como el toro burlado por la gracia inmarcesible del espíritu.

Sí, pero el lechón trabado de la oreja... ¿es humano? Unamuno, que se interesó por el Maestro Venegas, que dos veces, en distintas épocas de su vida, recordó este sueño con ruda y euforbio y un lechón que gruñe al oído, expresó su anhelo humano, varonil, entero, de ser dueño de su muerte y dueño también de una paz luminosa. Cuando escribió:

Logre morir con los ojos abiertos,  
Logre morir bien abiertos los ojos.

Madrid, 1955.

## SACRIFICIOS HUMANOS



El hombre ha sentido casi siempre que su tiempo se compone de dos partes, de cuantía variable: el tiempo que no le pertenece, el que invierte para poder subsistir, frecuentemente con desgana, es decir, el tiempo vendido, "enajenado"; y por otra parte, el tiempo "propio", el suyo, de que dispone libremente para hacer lo que quiere, para hacerse, sobre todo, a sí mismo según su pretensión, su vocación—o simplemente sus aficiones—. Y ocurre que en nuestra época, a medida que la jornada de trabajo se ha ido reduciendo, que en principio al menos el tiempo enajenado se acorta, hay una constante quejumbre universal de falta de tiempo. ¿Cómo se explica?

Ha surgido y va creciendo una tercera fracción de tiempo que amenaza devorar, como un dragón, las otras dos: lo que podríamos llamar el "tiempo de nadie"—como se habla de la "tierra de nadie"—, que mutila, recorta, merma nuestras vidas. El tiempo que ni es nuestro ni podemos enajenar utilitariamente; el tiempo que "se pierde", el que parece sometido a un décimotercer signo del Zodiaco: el Perro del Hortelano.

Son las horas consumidas en desplazarse—no en viajar ni en pasear, que son dos maneras de "invertir" positivamente el tiempo—; las horas muertas que se pasan en los tranvías, en los autobuses, en los "metros", en los trenes suburbanos; o, lo que es más refinado, en esperarlos. Las horas volatilizadas ante las taquillas de los espectáculos, o en sus "descansos" previos a todo cansancio, viendo pasar toscos anuncios. Los infinitos minutos que se evaporan delante del disco rojo en los cruces, ante los ascensores que no acaban de bajar, en espera de que al teléfono le vuelva la corriente y con ella la voz, o de que al fin se encienda la luz y podamos seguir nuestro trabajo.

Sobre todo, las innumerables horas aniquiladas en los trámites burocráticos. Esto es lo más característico de nuestro mundo; así como se habla de la Edad de Piedra o de Bronce, la nuestra se llamará un día la Edad del Sello de Caucho. La gran fuerza de la buro-

cracia es su inutilidad; en la medida en que es necesaria, no es gran cosa y no es una potencia, una "cracia", como la autocracia, la plutocracia o la democracia; es una simple oficina, algo donde se desempeña un oficio—un deber—, una función—y por eso se trata de funcionarios—. La burocracia es otra cosa: al desacreditarse la fórmula "el arte por el arte", se ha ensayado otra: "el trámite por el trámite". Si se hiciera la cuenta exacta de lo que en ellos es necesario o al menos útil, se vería que se reduce a una fracción mínima. Alguna vez he dicho que la burocracia consiste en "interponerse entre cada dos actos de los demás"; por eso es algo que se multiplica por sí mismo, espontánea e incontinentemente, como un tejido de células cancerosas. Hoy empieza a sentirse en todas partes una consternación ante el incremento de la burocracia: el mundo se llena de máquinas de escribir, ficheros, carpetas, papel carbón para infinitas copias, tampones, sellos, huellas, timbres, lo que los americanos llaman *red tape*, cinta roja, y nuestros abuelos conocían muy bien con el nombre de balduque.

Es la forma actual de los sacrificios humanos—también se practican a la antigua, según viejos ritos sangrientos; pero es porque todavía quedan muchos espíritus arcaicos—. En esta nueva versión, más sutil, menos escandalosa, más amplia—increíblemente más amplia—, la víctima no es el hombre con sus miembros palpitantes, el terror en los ojos, el grito de dolor en la garganta. La víctima es, directamente, la sustancia misma de la vida humana, de la vida biográfica: el tiempo. Por eso no es un sacrificio total, sino parcial; no nos quita la vida, sólo porciones de ella. Pero en cambio es universal, porque todos tenemos que hacer la libación, todos tenemos que verter porciones esenciales de ese fluido nuestro, más íntimo que la sangre, que se llama tiempo. Verter, ¿ante quién? Ante nadie, ante la nada, ante un poder vago y misterioso que es "lo oficial", un dios en quien nadie cree.

Y así como en otros tiempos se descuartizaba a las víctimas, se mandaba cada miembro a una ciudad y se clavaba la cabeza en una pica, ahora, simbólicamente, se mandan cuatro copias en papel carbón a otras tantas oficinas y se guarda el original en un archivo.

Madrid, 1955.

## **TIEMPO Y ARGUMENTO**



El 31 de diciembre es nuestro cumpleaños colectivo. Se cambia de calendario y de agenda, y desde el día siguiente hay una vacilación al ir a poner la fecha en las cartas. Se dirige, además, una doble mirada, hacia atrás y hacia adelante. Al añadir una unidad a nuestra cuenta—a la de nuestros años personales y a la del siglo—se repara en que nuestros días están contados. Pero el balance vital de esa ojeada furtiva, de ese ajuste mental, puede ser muy distinto. ¿Es largo, es corto el tiempo de nuestra vida? ¿Lo es siempre igual? Según el calendario, la vida humana es más larga hoy que nunca, hasta donde llegan las informaciones precisas; y, sin embargo, pocas veces se ha sentido tan agudamente la brevedad de la vida, su fugacidad, su manera de deslizarse, como decía Quevedo.

Es sabido que los años son desiguales: a los lentos, larguísima de la infancia suceden otros más cortos, pero todavía pausados, de la adolescencia y la primera juventud; después van menguando, como los días en otoño; se van de entre las manos, y llega un tiempo en que parece que siempre es 31 de diciembre. Pero esto, que sin duda es cierto, no es siempre lo mismo. En otras épocas, muchos hombres tenían la impresión de que habían vivido mucho tiempo; la expresión “cargado de años” se usaba, y con sentido; hoy la encontramos extraña y no despierta en nosotros ningún eco.

El tiempo vital, su duración real, su ritmo efectivo, dependen de la estructura de la vida. Hay dos posibilidades de dilatar el tiempo, y una tercera forma en que se contrae y, por decirlo así, se dilapida. La vida cotidiana alarga los días. Cuando se hace lo mismo todos los días, cuando se está instalado en un alvéolo permanente y estable, cuando la vida es de verdad cotidiana—puede serlo más o menos, y por eso exclamó una vez Laforgue: *Ah!, que la vie est quotidienne—*, finge una ilusión de eternidad. Lo que se hace *todos los días*, parece que se podrá hacer *siempre*; algunas lenguas, así el francés, recogen esta identificación: *toujours*. En la vida cotidiana, el tiempo se remansa y no se pierde. Se cuenta con el mañana, se lo aguarda y también se espera en él. El trabajo, el paseo o la tertulia, la persona

a quien se encuentra todos los días a la misma hora, la comida y la conversación, todo aquello que se puede anticipar y recordar, que por ello se vive varias veces—se previve, se vive y se revive—, sin que nada anuncie su terminación. Cuando la vida es cotidiana, abraza al hombre, lo arropa y envuelve, lo consuela. No importa que sea dura; mientras no sea inhumana y atroz—y si lo es, ya no puede tener cotidianeidad—, la forma de vida más penosa se aquieta en sí misma, se serena, y entonces se vuelve transparente y cristalina, como un agua turbia que se deja reposar. En la pobreza, en la enfermedad, en la guerra, en la ciudad sitiada, en la prisión, cuando florece la cotidianeidad, la vida entra en sí misma, se posee, se distiende y alarga, adquiere espesor y consistencia, y en algún sentido, por debajo de todo, se siente feliz. Cuando estoy de viaje, en la ciudad más extraña, si llego a estar tres días forjo una mínima forma de vida cotidiana, invento mis costumbres, recorro una y otra vez la calle que me ha gustado, miro y remiro un escaparate, una casa, una iglesia; vuelvo—esto es lo esencial, volver—al mismo restaurant, al café de la víspera. Y como ésta es mi costumbre, a veces vivo “cotidianamente”—no hay que extrañarse, porque la vida humana es siempre paradójica—el único día que paso en una ciudad lejana.

La otra manera de alargar el tiempo, de hacerlo fructificar, es la que parecería inversa: llenar la vida de variación y cambio. Frente a la monotonía, la innovación, el descubrimiento, la invención, la sorpresa. Cuando mañana me reserva algo distinto, acaso inesperado, cuando al volver los ojos atrás sigo una articulación multiforme de tareas, ambientes, viajes, aventuras, esfuerzos, el tiempo parece volcar una riqueza sin límites. La ilusión no es ahora de eternidad, pero lo es de infinitud. La vida no aparece quiescente en sí misma, reposada y sin falla, pero sí inagotable; no remanso diáfano, pero sí honrante. Si nuestras vidas son los ríos, se recuerda que éstos son, primero, “un borbollón de agua clara” que renace perpetuamente y anula su desfallecimiento en la mar que es el morir.

¿Cuál es, entonces, la forma de contracción del tiempo, de dilapidación de la vida humana? ¿Por qué esa quejumbre ante el tiempo breve, antes los días avaramente contados? ¿Por qué parece que la vida se nos desliza de entre las manos y se pierde como un agua sin cauce? Precisamente por falta de ese cauce. Quiero decir por falta de *argumento*.

Hay formas de vida que no son ni cotidianas ni inventoras. Son aquellas en que falta la estabilidad, la reiteración, la costumbre, el regusto de lo que se vuelve a vivir, pero no hay tampoco programa, empresa, proyecto, figura. El tiempo se fragmenta, se astilla, se hace esquirlas que se clavan dolorosamente en nuestra alma, y cada minuto nos da una punzada de dolor. Cuando falta imaginación, o las circunstancias no permiten proyectar, la vida carece de argumento, por tanto de dramatismo, y se convierte en una vana agitación sin sentido. Y el tiempo se escapa, y nos sentimos desangrar porque nos faltan las venas, o bien nos parece que se fluido se represa y se estanca sin designio, en un estupor mortal.

Esta es una dolencia de nuestro tiempo. Porque la inestabilidad de la vida cotidiana suele aliarse a la imposibilidad de la invención. Las formas de la vida individual están condicionadas en altísimo grado por las formas de la vida colectiva. Cuando el hombre se siente instalado, eterniza los momentos de su tiempo vivido; cuando se siente llamado a una empresa, cada instante se distiende elásticamente y se hace fecundo, grávido de posibilidades nuevas e incitantes. Pero cuando se carece de ambas cosas, cuando todo parece inseguro, provisional, interino, y a la vez el futuro está obturado, cuando, para decirlo con una palabra, ni se confía ni se espera, el tiempo se volatiliza, se desmigaja, no se articula en un argumento, y la vida es la gran venida a menos.

Nada más angustioso, ni más peligroso. Imaginad la situación de los hombres y mujeres jóvenes en una sociedad. En la niñez, que es esencialmente cotidianeidad, se va como en una cuna. La adolescencia suele ir literalmente encauzada, en el doble sentido de la estabilidad y el argumento: los años de estudio, por ejemplo, representan una norma, una disciplina, hasta una rutina, y a la vez una articulación dinámica, un movimiento hacia adelante. La crisis sobreviene cuando, terminados los estudios, el joven entra en la vida social, penetra en la historia—si la hay, o al menos parece haberla—. Recuérdese la vieja tradición en que a los años de aprendizaje—los *Lehrjahre*—seguían los años de viaje—*Wanderjahre*—, de inquietud, innovación y sorpresa, antes de instalarse en la vida cotidiana propia, con argumento original. Una sociedad—nación o lo que sea—es siempre una empresa, un proyecto sugestivo de vida en común, una unidad de destino, una vocación a hacer juntos grandes cosas, que

son a la vez esa sociedad y nuestras propias vidas individuales. Cuando el joven encuentra esa empresa en marcha, inserta su vivir en la gran aventura colectiva, aporta a ella su caudal y siente que la gran corriente hinche al mismo tiempo su tenue realidad personal. Son sazones de plenitud, de creación, de movimiento seguro, es decir, certero; tiempos de frecuente, probable felicidad, en que la vida rebosa de sí misma, se siente sólida, real, verdadera y de bulto. Y, entonces el hombre puede afrontarlo todo, hasta la muerte inevitable, porque sabe que ha vivido.

Cuando, por el contrario, falta el argumento, cuando nada cambia o debe cambiar, cuando nada se puede o se debe esperar, cuando, por haber llegado, no se va a ninguna parte, el joven tiene la impresión desazonante de que su vida no acaba de empezar, de que nadie lo llama, porque no hay vocación colectiva—y entonces sólo a muy pocos es dado oír esa voz apagada y misteriosa de la vocación personal—. Y sobreviene el gran despilfarro del tiempo vivo malgastado, la forma radical y más propiamente humana del “genocidio” o del suicidio colectivo.

En tales coyunturas, la salvación está en escuchar. Hay que guardar atento silencio, para poder oír, cada uno en su propia intimidad, esa voz de la intransferible vocación, acaso también las voces mesuradas de los dramaturgos de la historia, de los hombres capaces de imaginarle un argumento. Acaso de ese silencio y de esas voces quedas pueda surgir un coro, una marcha, una empresa, y con ella el tiempo recobrado.

Madrid, 1956.

## **DESESPERACION Y DESESPERANZA**



Entre las palabras que mueven con más eficacia al hombre de nuestra época, que ejercen sobre él el efecto de despertar su sensibilidad y por lo tanto su atención, se cuentan, como es notorio, “angustia”, “crisis”, “desesperación”. Tienen “buena prensa”, quizá demasiado buena; se nos ha hablado de ellas—bien y mal—en todas las lenguas: son palabras indudablemente “negativas”, pero de ellas extrae el hombre de nuestro tiempo no poco placer, como del dolor y el *mal du siècle* el romántico; el estremecimiento que suscitan tiene, sin duda, un ingrediente voluptuoso. Vivimos—se dice—una época de crisis, dominada por la angustia, y el horizonte próximo se parece mucho a la desesperación; hay toda una literatura más o menos profética definida por ese supuesto, y generalmente se acepta que es profunda, perspicaz y acertada; es decir, que las aguas corren, efectivamente, por ese cauce.

Es cierto que en el mundo han ocurrido y están ocurriendo cosas particularmente atroces, viles y estúpidas desde hace casi cuarenta años. Lo peor no es, sin embargo, que sucedan, sino que sean aceptadas. Entiéndaseme bien: no me refiero a la ausencia de protesta, sino a algo más profundo y revelador. La protesta, en innumerables casos, no es posible simplemente; y esto hace que pierda su sentido en casi todos los demás; porque si se protesta sólo de lo que se puede, parece que: 1) se puede protestar; y 2) es de eso de lo que hay que protestar; como ambas cosas son falsas, la protesta tiene que ser sumamente clara, precisa y discreta para ser decente y oportuna. Además, las protestas que se escuchan—y que, hechas las cuentas, no son pocas—tienen un curioso carácter de particularidad: se protesta de *esta* atrocidad, pero no por ser atrocidad, sino por ser ésta. Existen, incluso, los profesionales de la protesta, que claman contra cualquier atropello de tipo A, pero ignoran u olvidan

sistemáticamente los de los tipos B, C, D, E y F—porque no hay sólo *dos* grupos, bandos o posibilidades en el mundo, como también suele darse por supuesto—. A éstos me refiero especialmente cuando hablo de aceptación; porque el acto por el cual rechazan un acontecimiento particular, al limitarse a él, o a lo sumo a los de su clase, sin hacer constar inequívocamente que no se trata *sólo de eso*, envuelve una aquiescencia a lo demás, y de hecho ésa es la situación efectiva. Hoy son contadas las personas que *no entran en el juego*; no se trata, claro está, de escapar del mundo ni encerrarse en una torre de marfil, ni otras expresiones análogas que suelen usarse. Todos estamos consignados a nuestra época, destinados a ella irremediablemente; tenemos que padecerla, por lo pronto, y además, hacer en ella nuestra vida. Pero encuentro inexcusable el mínimo gesto—que a veces es sólo la omisión de un gesto—que elimina la complicidad. Si esos gestos fuesen frecuentes, suprimirían el hecho colectivo de la aceptación a que me refiero; y si no se conseguía evitar la atrocidad, la estupidez y la vileza, al menos se las relegaría al dominio de lo teratológico, de donde nunca debieron salir para circular normalmente por el mundo.

Pero, aun siendo todo esto verdad—y he cuidado de subrayarlo con insistencia—, falta saber si la consecuencia inevitable es la desesperación. Por lo pronto, encuentro cierta confusión en la idea misma de crisis. Una crisis histórica consiste en que, a causa de una serie de cambios, experiencias y fracasos, el sistema de vigencias de una sociedad se quebranta, y llega un momento en que la figura de vida en que se está queda agotada, no se sabe qué hacer. Cuando la situación se hace insostenible, sobreviene la *desesperación*, que se traduce en la significativa expresión “así no se puede seguir”. Pero no es ésta la única forma de crisis. No conviene insistir exclusivamente en el fracaso; piénsese también en las consecuencias de la realización; quiero decir que a medida que la pretensión colectiva de una sociedad se va cumpliendo y satisfaciendo, su horizonte se va aproximando; en el momento en que se presenta como algo accesible deja de funcionar como *horizonte* y se convierte en el muro de una prisión. Y ésta es la forma radical de crisis, en que pocas veces se repara: la crisis de la ilusión.

Se produce una impresión de *agotamiento*; en rigor, lo que desaparece es el futuro como tal, el porvenir, porque no se ve qué

puede venir ya, la posibilidad de innovación —condición misma de la vida, no caprichoso deseo de novedad— parece exhausta. El hombre se encuentra sin salida, sin mañana, y sobrevienen el desencanto y la melancolía. Tal vez no pasa más, pero entonces pasa algo paradójico: en la historia siempre *pasa* algo, y el pasar máximo es que *no pase nada*, porque entonces la nada misma cruza sobre la época y la anonada; todo persiste, parece conservado y estabilizado, seguro, pero *cambia de función en la vida*. Desaparece la incitación y la promesa, lo que estaba delante queda aquí, ya poseído e inerte, a la espalda. No son éstas épocas *desesperadas*, sino *desesperanzadas*. En las primeras se tiene la impresión de que “así no se puede seguir”; en las segundas, en cambio, se está persuadido de que *se puede seguir así indefinidamente*.

Esta es la diferencia entre la desesperación y la desesperanza. Y la más grave es, sin duda, la última. Hasta el punto de que, en este tipo de situaciones, la desesperación es como un rayo de luz. ¿Por qué? Porque pone un límite a la desesperanza, porque al hacer pensar que “así no se puede seguir”, le da un “plazo breve y perentorio”, y ese mismo límite, por negativo que sea, da nuevamente al tiempo lo que había perdido: figura; y así le devuelve, paradójicamente, su verdadera función, y con ella, ante todo, su dimensión de futuro. La desesperación introduce en la desesperanza la expectativa, la espera del desenlace, por negro que éste sea, aunque sea la boca del infierno.

Y con esto quiero recordar que la desesperación no es la única forma de quiebra de la esperanza religiosa; además del que desespera de la salvación hay el que tiene radical desesperanza de ella, el que *ni siquiera desespera*, sino permanece indiferente e inerte ante la perspectiva de su salvación o condenación, incluso a la de su aniquilación o su vida perdurable. Y ésta es, qué duda cabe, la situación que acecha al hombre de nuestra época.

No es tiempo de desesperación el nuestro, sino de desesperanza. Y casi siempre la aumentan los que nos quieren consolar, porque su consuelo suele ser quitarnos el futuro, o sea herirnos en la misma herida. Se nos quiere dar tranquilidad, seguridad, estabilidad. Unas veces son los seguros sociales, que pretenden burlar la inseguridad en que la vida humana—mientras es vida y es humana—*consiste*; otras veces son las fórmulas y recetas intelectuales, cuidadosamente

envasadas desde hace siglos, con etiqueta, garantía de origen e instrucciones para su uso, con las cuales se intenta persuadirnos de que ya sabemos lo que son las cosas, de que todo está resuelto y, por lo tanto, nada tenemos que hacer; otras veces, por último, se nos anuncia adónde nos llevará, por sus pasos contados, cualquier dialéctica predeterminada.

Todo género de profetas, mayores y menores, nos vienen anunciando desde hace unos cuantos decenios que vamos hacia la masificación, la estatificación, la uniformización. Administración, técnica, policía, ideologías prefabricadas; éste parece ser nuestro destino. En formas inteligentes—así Orwell: 1984—, en formas bobas que prefiero no nombrar, así se nos pinta el horizonte próximo. Que es posible que el mundo en plazo inmediato sea eso, que quede parálítico, sin ilusiones ni promesas, quién lo duda; con todo, el año 1984 está sólo a treinta años de nosotros, y aun el famoso año 2000 está ya al alcance de la mano; y no parece que la figura que va tomando se parezca mucho a la imaginada por sus profetas. Cuando se lee alguna ficción en que se anticipó—hace cincuenta o sesenta años—nuestro mundo, se encuentra con sorpresa que, al proceder mecánicamente, el vaticinador rebasó con mucho el carácter superficialmente “extraño” del tiempo futuro, y a la vez no supo imaginar ninguna de las cosas realmente nuevas y originales de esta época. Pensar que todo sean uniformes, camisas de uno u otro color, automatismos y discos mentales, es renunciar a lanzar una ojeada inquisitiva y sobrecogida al futuro, que es el reino de la libertad, la innovación y, por lo tanto, la sorpresa.

Y puede imaginarse también la posibilidad opuesta. La crisis histórica se produce también no porque el hombre no sepa qué hacer—en el sentido de que esté ya todo hecho y determinado, de que nada sea posible—, sino porque, al sentirse *otro*, no sepa qué hacer de sí mismo. Cuando el hombre no conoce sus propios límites, no sabe hasta dónde puede llegar; y tiene que explorarse, saliendo de su forma de vivir, de su época, para entrar en el futuro con radicalidad desconocida.

Se suele olvidar que ninguna *circunstancia* agota una *situación*—realidades que hace años me tomé la molestia de distinguir con cuidado, pero que se suelen usar promiscuamente—. Dejando de lado el hecho decisivo de que no todos los elementos de la circunstancia

## D E S E S P E R A C I O N Y D E S E S P E R A N Z A

forman parte de la situación, sino sólo los históricamente variables y que nos *sitúan*, efectivamente, a una altura del tiempo, hay que agregar que la situación no es sólo circunstancial, sino que uno de sus elementos decisivos soy yo mismo como *pretensión*. Es la pretensión o proyecto—individual o colectivo—quien confiere carácter de situación a una constelación de determinaciones circunstanciales. Por esto una misma “situación”—por ejemplo, la nuestra—permite diversas “salidas” de muy distinto signo, o lo que es igual, como situación no es unívoca. Es posible que el hombre del siglo xx, dominado por la desesperanza, persuadido de que así se puede seguir indefinidamente—o, lo que es lo mismo, *dispuesto* a seguir así indefinidamente—, avance hacia cualquier forma de termitera o colmena. Pero es igualmente posible la solución estrictamente inversa: que el hombre de nuestro tiempo descubra que no ha dado aún su medida, y esto en la forma más radical de todas: por hallar que *no tiene medida dada*; y entonces la vida se le presentaría como una inagotable empresa, hecha de riesgo, incertidumbre, invención, sorpresa, esperanza y fruición de lo real.

Cuando se habla de crisis, cuando se anuncia el final de una época, cuando se dice cualquier cosa de una situación o, simplemente, se habla del hombre, si se olvida que su ingrediente más importante es una pretensión o vocación abierta y libre, inacabada y nunca hecha del todo, sin medida ni figura fija, todavía no se ha dicho nada. La desesperanza en todas sus formas, desde las más impías hasta las más piadosas, implica el desconocimiento de la condición humana, tal como lo está descubriendo en estos años la filosofía occidental, tal como se expresa en las palabras de Dios según el *Génesis*: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.”

Madrid, 1954.



## LA INSOLENCIA



Puede ser una disposición individual, un “temperamento”; pero casi siempre la insolencia es una determinación de la sociedad, una actitud impersonal que se manifiesta en acciones individuales, pero procede de una forma de vida colectiva, mejor dicho, de una falta de forma, de una deformidad. Esta es la razón de que la insolencia tenga un nivel variable, de que pueda medirse en ella su pleamar y su bajamar.

Más o menos, siempre hay los mismos insolentes, quiero decir los mismos hombres con propensión instintiva y particular a la insolencia; los cambios de su nivel no proceden de que aumente o disminuya el número de estos individuos, sino de que el contorno los permita en grado mayor o menor abandonarse a su tendencia; y, más aún, de que otros, que por temperamento no serían insolentes, ensayen—Dios sabe en busca de qué compensaciones, como contrapeso de qué humillaciones y descontentos íntimos—el mismo gesto.

Normalmente, las oleadas de la insolencia se detienen a cierta altura; hay una zona de la sociedad que está fuera de su alcance. El nombre que recibe esta situación es el de “respeto”—porque aquí me refiero a fenómenos estrictamente sociales y, por tanto, que excluyen la intervención del poder jurídico o estatal—; la sociedad hace respetar automáticamente ciertas cosas, ciertas personas, porque a su vez deja de respetar y estimar a los que les faltan al respeto, y si la cosa es grave les hace imposible la convivencia. Cuando se inicia la marea alta, la insolencia empieza a alcanzar niveles superiores; pero esta elevación se realiza en dos etapas cualitativamente distintas. La primera, desde el anónimo: el que “se atreve”, el insolente, no es “nadie”, y por eso no puede ser objeto de represalia social; a esta situación se reduce la del que no es “casi nadie”, la del que resulta anónimo por no tener apenas un nombre; así ocurre a veces con escritores de ínfima categoría, que sólo así creen poder escapar al desconocimiento, al literal anonimato en que de otro modo

vivirían. El oscuro redactor de una hoja sin lectores, el autor de libros que ni siquiera llegan a ser olvidados, apedrea a la gran figura intelectual, artística, política o simplemente humana, o la institución importante, con la esperanza de arrancarle una esquirla que caiga sobre él y lo ilumine con su brillo.

La cosa es más grave cuando se llega a la segunda etapa. En ella la insolencia no se practica sólo desde el anónimo, sino desde los nombres; frecuentemente el que la ejercita es "alguien". Entonces el "atreverse" tiene un carácter distinto, no se trata ya tanto del "atreverse con", sino más bien del "atreverse a". ¿Cómo se atreve este señor—se preguntan las gentes—, profesional conocido, profesor, tal vez autoridad académica durante largos años, a escribir con tan absoluta incompetencia y chabacanería de cosas de las que nada entiende? ¿Cómo es posible que este otro no tema comprometer su alta posición con la exhibición de tanta ignorancia, tal capacidad de adulación, tan extraña falta de caridad o tan feas pasiones? En otras palabras, lo que extraña es que aquel hombre se atreva consigo mismo, se falte de tal manera al respeto. ¿Cómo es esto posible? ¿Qué resortes son los que mueven esas anómalas actitudes?

Creo que son dos los principales. Uno, la convicción de que "no pasa nada", de que "lo mismo da"—es decir, de la atonía del contorno—. Si el insolente supiese que al día siguiente de su insolencia las manos iban a sentirse perezosas para estrechar la suya, que las invitaciones iban a ser más escasas, que muchos iban a procurar sentarse lejos de él, probablemente lo pensaría dos veces antes de insolentarse. El segundo resorte es el hecho de que el insolente está persuadido de no merecer su posición social; escribe y es reconocido como escritor, pero sabe que no sabe escribir; es titular de una disciplina que no conoce; ha logrado una clientela profesional lucida, gracias a ciertas conexiones favorables, pero se siente en falta frente al enfermo, el pleito o el puente; se mira lleno de brillo exterior, pero por dentro se siente irremisiblemente vacío. Y entonces no puede soportar lo que es otra cosa. Los antiguos físicos decían que la naturaleza tiene horror al vacío; hay que completar esto diciendo que los vacíos tienen horror a lo lleno, a lo que tiene entrañas y contenidos, a lo que es verdad. El hombre que vive en hueco, cuanto más volumen social desplace más vacío se siente. Y le parece que

L A I N S O L E N C I A

lo desprecia hasta el silencio que nace de la caridad, el que es simple desconocimiento, incluso el resbalar indiferente de las constelaciones por la bóveda estrellada. Entonces se atrinchera en su vacío y dispara insolencia sobre todo lo que—así piensa—tiene la insolencia de ser de verdad.

Madrid, 1964.



**SOLENCIA F. INSOLENCIA**



Por una vez me he decidido a proponer un neologismo: *solencia*. En cuestión de neologismos, toda parquedad me parece poca. No sólo por escrúpulos lingüísticos—que son sumamente respetables—, sino todavía más por un escrúpulo estrictamente intelectual, quiero decir por un temor teórico muy concreto: el neologismo conduce fácilmente a la engañosa ilusión de que equivale a un concepto; cuando se pone un nombre artificial y que no pertenece a la lengua a un fenómeno que se trata de investigar, la mente propende a aquietarse, a suponer que ese fenómeno, una vez bautizado, está ya conocido y poseído. La realidad suele ser muy otra: el nombre artificioso y “técnico”, forjado expresamente para designar una cosa problemática, permite “manejarla”, operar mecánica y tal vez automáticamente con ella, hacerla funcionar como magnitud conocida y consabida en nuevos contextos y situaciones, apelar a ella como solución y principio explicativo, cuando tal vez reclama imperiosamente explicación y esclarecimiento. El neologismo, cuando se convierte en prurito, no sólo violenta la condición misma de la lengua, sino que transforma la teoría en una especie de “magia verbal”.

A pesar de estas reservas, me he creído obligado a hacer una excepción. En un estudio sobre *La estructura social*, al investigar las relaciones entre el poder y las posibilidades, y concretamente el funcionamiento de los usos dentro de una sociedad, he tropezado con una clase de usos muy peculiar, tanto que reclama un término propio para denominarla. Se trata de los *usos negativos*. Si se mira bien, se advertirá que constituyen una realidad tan paradójica como evidente. Llamarlos *usos* es impropio; en cierto sentido, hasta contradictorio, porque lo que caracteriza a los “usos negativos” es precisamente que *no se usan*. Y no, como en el fenómeno del desuso, porque hayan dejado de usarse, sino porque su realidad y su vigor consiste exactamente en *no ser usados*. Tampoco sería adecuado llamarlos costumbres, porque no se acostumbra. Entonces—se dirá—es que no son usos, simplemente. Pero no es así: si algún individuo infringe

uno de esos “usos negativos”, es decir, si ejecuta una acción positiva contraria a su problemático contenido, la sociedad ejerce sus represalias habituales, se pone en funcionamiento la mecánica de los usos, exactamente igual que cuando se viola un uso positivo, y esto revela la larvada condición de uso que poseen esos extraños fenómenos.

Para esta clase de “usos”, propongo el término *solencias*. El uso negativo no manda o impera nada, tampoco prohíbe nada *expreso*—si así ocurre, se trata de un uso positivo normal—; simplemente, las cosas *suelen* ser así, se *suele* omitir tal acción, tal gesto, tal comportamiento. No es casual, sino muy significativo, que la palabra *solencia* no exista en la lengua hablada; ni en latín ni en las lenguas románicas modernas. Lo que existe en todas ellas es la voz *insolencia*. ¿Por qué? Precisamente porque la “solencia” se descubre al ser negada, violada por el acto “insólito”; es éste el que revela la preexistencia de algo que le confiere ese carácter. Este es el primer sentido que tiene en latín *insolentia* o *insolens*: no lo des-usado (que se ha dejado de usar, *desuetus*, *desuetudo*), sino lo inhabitual, des-acostumbrado, que no se suele hacer, raro, extraño; y por ello—conste, por ello primariamente—irritante, impertinente, desafiador, *insolente* en el sentido moderno de esta palabra. La *insolentia* es, por lo pronto, la novedad imprevista; de un nombre muy raro dice Quintiliano que es *insolentissimum nomen*. Y como esto exaspera y parece una agresión a lo social, la insolencia se carga de asociaciones peyorativas: ya no es sólo infrecuencia y extrañeza, incluso algo tan inocente como la “soledad”, como cuando se llama *insolens locus* a un lugar infrecuentado y solitario, sino más bien descaro, falta de respeto, afán de distinguirse, desvergüenza.

Si se examinan las conductas que parecen “insolentes”, se advierte que la mayoría de ellas consisten en la violación de usos negativos, por tanto casi nunca formulados. Rara vez se considera “insolencia” la infracción de una norma positiva, expresa y que consta como tal norma. Por eso la “insolencia” va acompañada de un matiz de “imprevisibilidad”. El “quién iba a decir” es el correlato normal del descubrimiento de lo insolente. Y digo normal, porque la elasticidad del lenguaje excluye la exactitud, pero la tendencia general es inequívoca.

Nada esclarece mejor este problema que la condición peculiar

de la mujer en las sociedades occidentales anteriores a nuestra época. En otras ocasiones he formulado esa condición diciendo que las mujeres no podían hacer nada, a menos que hubiese acuerdo social *expreso* sobre su licitud. Mientras los hombres pueden en principio hacer cualquier cosa, a menos que algo concreto y expreso lo excluya, la situación de la mujer era la inversa. Utilizando el neologismo propuesto, se podría decir que las mujeres han estado sometidas casi siempre a un cúmulo de usos negativos y tácitos o *solencias*. Más aún: una universal *solencia* ha gravitado durante siglos y milenios sobre la porción femenina de la humanidad, y se iba descubriendo y concretando a medida que las mujeres iban intentando comportamientos nuevos, esto es, iban iniciando esquemas positivos de conducta. Recuérdese que el denominador común de todos los comportamientos que las mujeres europeas y americanas han ido ensayando en los últimos cien años, sobre todo dentro de este siglo, ha sido que la sociedad los encontraba “insolentes”, cualquiera que fuese su contenido, y a pesar de que éstos diferían cuanto es posible.

Cuando algunas mujeres quisieron estudiar en las universidades, por ejemplo, resultó que esto *no estaba prohibido*; habría que decir que no estaba *ni siquiera* prohibido, porque no estaba previsto. El estupor que provocó esa pretensión, el juicio de insolencia que recayó sobre ella, revelaban que ahí estaba, latente y tácito, pero no menos efectivo y vigente, el uso negativo—la “solencia”—de que las mujeres no iban a la universidad.

El mismo fué el caso cuando algunas mujeres empezaron a salir solas a la calle, o a ir al café, o a ejercer profesiones que no eran las “sólitas”. Esto tiene una consecuencia que conviene retener: la relativa irracionalidad del fenómeno de la insolencia. La sociedad vive y enjuicia como insolentes multitud de conductas que por su contenido parecen no tener que ver nada con el propósito de la insolencia positiva y voluntaria. Se podrían recordar centenares de ejemplos de la más extrema heterogeneidad. Ha parecido casi siempre insolente el saber femenino (los nombres Marisabidilla, Cullatlatiniparla, *précieuse*, etc., dispensan de otra prueba); pero ha producido análoga impresión de insolencia hasta hace pocos decenios que una mujer encendiese un cigarrillo o... cruzase las piernas. ¿Por qué? No es fácil averiguarlo. Al ejecutar cada una de estas acciones, tan inocentes, la mujer había violado una invisible norma, sólo ma-

nifiesta mediante el reactivo de la conducta positiva en cuestión. ¿Por qué procesos sociales se había llegado a cada una de esas tácticas, larvadas, acechantes “solencias”? No es fácil saberlo; pero pienso que pocas investigaciones sociológicas serían tan sabrosas e iluminadoras como una pesquisa a fondo y un intento de explicación de las “solencias” o usos negativos.

No se pierda de vista, sobre todo, si se quiere comprender bien este extraño fenómeno de la vida colectiva, que la consideración de “insolente” no es la habitual frente a la infracción de un uso. Cuando éste es positivo, rarísima vez la sociedad reacciona así; las represalias del contorno social pueden ser sumamente enérgicas, en ocasiones gravísimas, pero de otra cualidad. Es evidente que hace sesenta años se consideraba más “grave” en una mujer ser infiel a su marido que pintarse los labios o fumar un cigarrillo; sin embargo, lo primero no era una “insolencia”; las otras acciones, sí, y provocaban una peculiarísima forma de intolerancia, correspondiente a esa vivencia. Recuerdo dos pasajes literarios españoles, casi exactamente de la misma fecha, hacia 1885, en que se expresa esa reacción social. En *Fortunata y Jacinta*, al hablar de la relación de sor Marcela con Mauricia la Dura, escribe Galdós: “Un día sorprendió a Mauricia en la carbonera fumándose un cigarrillo, cosa ciertamente fea e impropia de una mujer.” Es decir, la cosa es tal, que Galdós tiene que suspender su pura objetividad narrativa para hacer constar su desaprobación personal. Por los mismos años, *Clarín* ofrece un estupendo ejemplo de “solencias”: en *La Regenta*, Ana, una muchacha elegante y refinada, tiene “el mayor y más ridículo defecto que en Vetusta podía tener una señorita: la literatura”. “Cuando doña Anuncia—cuenta *Clarín*—topó en una mesilla de noche de Ana con un cuaderno de versos, un tintero y una pluma, manifestó igual asombro que si hubiera visto un revólver, una baraja y una botella de aguardiente. Aquello era una cosa hombruna, un vicio de hombres vulgares, plebeyos. Si hubiera fumado, no hubiera sido mayor la estupefacción de aquellas solteronas.”

Estupefacción ante lo insólito e imprevisible, ante lo *insolente*, que viola la ley, no sólo no escrita, sino ni aun pensada, ni siquiera expresa. La justificación *concreta* de las “solencias” es casi siempre difícil, a menudo imposible. ¿De dónde vienen, sin embargo? Es claro que la justificación no es directa, no tiene que ver inmediatamente

S O L E N C I A       E       I N S O L E N C I A

con su contenido, y por eso son usos negativos que no se formulan. Pero no es menos evidente que les pertenece algún tipo de "justificación", a veces remotísima, en virtud de sus engranajes históricos y sociales con formas aparentemente muy distantes. No se entiende una sociedad si no se pone en claro la proporción y la forma en que se distribuyen y articulan los usos positivos y estos otros, tan inquietantes, que me he atrevido a bautizar con el nombre de *solencias*.

Madrid, 1955.



## HOLGURA



Al escribir un estudio teórico sobre *La estructura social*, me he visto obligado, hace poco tiempo, a introducir metódicamente un concepto que me parece imprescindible para comprender una forma de vida colectiva: el de holgura. En sociología no suele usarse; en economía, sólo de manera informal y coloquial; cuando se trata de precisarlo un poco, se suele caer en la inexactitud y, sobre todo, en un artificial angostamiento de su sentido. El Diccionario de la Real Academia Española, después de una primera acepción que no interesa (“regocijo, diversión entre muchos”, es decir, “holgorio” o, mejor a la andaluza, “jolgorio”), remite simplemente a un presunto sinónimo: *anchura*. Y en esta voz, después de dar como primer equivalente “latitud”, agrega esta segunda acepción figurada: “Libertad, soltura, desahogo. Suele usarse en mal sentido”. De sinónimo en sinónimo—supuesto que lo sean—, la holgura se escapa de entre las manos. Sólo a cierta distancia y un poco marginalmente se encuentran algunas precisiones, de orden económico: a propósito del adjetivo “holgado” se agrega al final que, en forma figurada, “dícese del que está desempeñado en la hacienda y le sobra algo después de hecho el gasto de su casa”; y en la voz “desahogo” se explica la frase (“figurada y familiar”) “vivir uno con desahogo” de esta manera: “Tener bastantes recursos para pasarlo con comodidad y sin empeños.” El Diccionario no da más.

Es decir, se entiende por holgura la anchura o amplitud económica, interpretada a su vez como una cierta cuantía de riqueza, que permite un exceso o “sobra” después de cubiertas las necesidades; la falta de holgura significaría, por el contrario, algún grado de pobreza, al menos relativo, esto es, una insuficiencia respecto de las necesidades. Pero esta consideración tiene dos defectos capitales: primero, reducir la holgura a lo económico; segundo, tomar lo eco-

nómico en el sentido de lo “intraeconómico”, o sea aparte de la forma total de vida en que la economía funciona, sobre todo, aparte de las pretensiones humanas de las que se deriva cualquier necesidad y su noción misma, cuando se habla de necesidades del hombre.

Creo que las cosas son más complicadas y a la vez más interesantes. La holgura es, en efecto, cierta anchura o amplitud, pero no en sentido cuantitativo y geométrico, sino vital: como margen, respiro o “huelgo” de las cosas. El vestido “holgado” es el que nos deja respirar, el que no nos oprime, no el que es cuantitativamente “ancho”; porque si es muy ancho, nos sofoca y ahoga con su exceso de tela, y es lo menos “holgado” del mundo. Por eso es “desahogado” lo que deja algún espacio libre y permite los movimientos. Pero esto implica una peculiar falta de exactitud, de índole positiva, una carencia de “ajuste”: cuando las cosas son “justas” no dejan holgura. En economía, la holgura requiere, antes que el “exceso”, esa peculiar inexactitud, que se traduce en la expresión “lo mismo da”, esto es, un margen de indiferencia. Naturalmente, esta inexactitud es incompatible con toda buena contabilidad y con el espíritu estricta y exclusivamente económico. Para un contable, en efecto, nada “da lo mismo”: un solo céntimo de diferencia perturba su balance exactamente igual que si se trata de un millón. Si hay un exceso de ingresos, esto significará que ha habido beneficios, los cuales se podrán después invertir en lo que se antoje; pero esto no autoriza a permitirse la menor libertad con cada una de las partidas, las cuales tienen que ser absolutamente exactas, sin el menor “margen”. En cambio, el hombre poco dotado económicamente, el que no lleva sus cuentas, se mueve siempre en un—tal vez delicioso—*à peu près*, que es la negación pura y simple de la contabilidad (hace muchos años que la mía se reduce a esa única operación, casi siempre melancólica, que se llama *arqueo*, siempre expuesta a deslizarse hacia los números negativos).

Las sociedades muy evolucionadas económicamente suelen ser y no por casualidad, las más ricas, aquellas en que es frecuente—en lo individual como en lo colectivo—el exceso de la riqueza sobre las necesidades básicas. Y, sin embargo, es frecuente en ellas también la falta de holgura. Se espera el cambio o vuelta de un pago, aunque importe una cantidad exigua—otra cosa es que se dé una propina más o menos cuantiosa—; no es indiferente pagar uno mismo o el amigo

el tranvía, *metro* o autobús en que se viaja—recuerdo la insistencia de un profesor francés, amigo mío, en reembolsarme los quince centavos de dólar que importaba la ficha que deslicé en su nombre, para que el *subway* nos transportase del Harvard Yard a Boston—; no se invita más que con su cuenta y razón; se admite cualquier pequeño pago: he contado alguna vez la escena, presenciada en un tranvía muniqué, del señor que pide un cigarrillo a su vecino de asiento, lo toma y le da su valor exacto: 10 *Pfennig*. La expresión española para estas situaciones es: “no vale la pena”; el espíritu de la contabilidad estima, por el contrario, que todo vale la pena, que nuestro “qué más da” en una blasfemia económica.

Ahora bien, ciertos tipos de hombre—entre ellos el español—se sienten incómodos, cualquiera que sea el nivel de riqueza, ante esa actitud tan exacta. El español, incluso en estos tiempos, no respira bien sin un poco de “holgura”; por eso, a pesar de su frecuente penuria, se permite fácilmente dispendios que otros hombres no se autorizan, a menos que se muevan en un nivel económico muy superior; y parece que es más rico—o si se prefiere menos pobre—de lo que realmente es. Por esto produce a los extranjeros la impresión de “generoso”,—en su versión popular, tan expresiva, “rumboso”—, impresión que, por supuesto, no es exclusivamente positiva, porque las vigencias económicas son hoy muy enérgicas, y el que las infringe provoca cierta suspicacia, pero que, sin embargo, suscita alguna involuntaria y casi ilícita admiración.

Ese tipo de hombre, del que el español es un ejemplo, siente más o menos confusamente que en buena economía cinco céntimos son cinco céntimos; pero que cuando pasa así, la vida se pone triste. ¿No tendrá acaso razón? Sin demasiada claridad teórica, piensa—o al menos barrunta—que la holgura es una forma *vital de riqueza*; entiéndase bien; no una consecuencia de la riqueza, o un síntoma de ella, o una manera de mostrarla, sino justamente *la riqueza vital*.

Por eso es un error restringir la palabra “holgura” a lo económico; su aplicación más profunda se encuentra en las formas *totales* de la vida, y por eso puede tener un sentido económico *entre otros*. Hay la holgura de tiempo, de atención, de comprensión, de tolerancia, de afecto. La holgura de tiempo significa que el hombre es dueño de su tiempo, por lo menos de una parcela de él, y hace con ella lo que se le antoja. El hombre demasiado “ocupado”, es decir, el

que no tiene nada "libre", es inelegante. Hasta hace pocos años en absoluto, todavía hoy bastante, el español ha tenido el pudor de sus ocupaciones; ha encontrado poco elegante, casi humillante, no tener un rato libre para "perderlo" en ver a un amigo, en escuchar al que nos quiere contar "su caso", en contestar a una carta, en conversar inutilitariamente. Le es penoso tener que aplazar una cita para dentro de tres semanas, decir que no al que lo quiere visitar, negarse a leer un manuscrito, no enterarse de que las hojas de los parques se han puesto doradas con el otoño. Cuando hace alguna de estas cosas, se siente pobre y menesteroso, y casi en pecado. Tal vez algunos empiezan ahora a ostentar sus quehaceres, a presumir de atareados, a subrayar su falta de tiempo; pero todavía es más frecuente que el sueño pague la holgura del día, que el médico cene demasiado tarde por haber charlado amistosamente con su cliente, que el intelectual atienda sin impaciencia al amigo que en la esquina le hace una consulta, o dé una conferencia por la que no va a cobrar nada.

Otras holguras son más escasas tal vez: la de dejar que los demás sean lo que son, la comprensión del punto de vista ajeno, la tolerancia. ¿Significará esto que en unas dimensiones de la vida somos ricos, en otras pobres, tal vez en alguna indigentes? Porque la holgura es, en suma, el lujo de la vida, la forma vital y concreta—no abstracta y cuantitativa—de las posibilidades.

Madrid, 1955.

**TENER «BUENA PRENSA»**



En el libro que probablemente será el más importante de todos los suyos es donde ha dado Ortega más ciencia rigurosa, más profundo y desusado saber, más radical y personal filosofía. Pero a la vez —y no es azar—ese libro de la extrema madurez, lindante con la vejez casi, está impregnado de una manera de saber más sutil aún, un peculiar “estar de vuelta” mientras, sin embargo, se sigue siempre yendo, que es haber ido por detrás de todas las cosas y, a pesar de ello, seguir interesado por ellas, seguir admirándolas, seguir amándolas. Acaso el nombre mejor para ese saber, al que Ortega gustaba de llamar “experiencia de la vida”, sería el viejo y tradicional *sabiduría*, si milenarios abusos y trivializaciones no le hubiesen hecho perder, a un tiempo, rigor y sabor.

En ese libro—en mi opinión, el libro capital de filosofía en medio siglo—, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Ortega toca por dos veces un tema que solía inquietarlo. En el capítulo 5, a propósito de las polémicas entre las escuelas de Leibniz y Newton, escribe: “Quien conoce un poco las cosas humanas, sabe que tener “buena prensa” es de suyo, y sin más, un mal síntoma.” Y allá al final, en el capítulo 31, en un contexto referente a Kierkegaard, vuelve sobre aquella lapidaria sentencia y la aclara un poco: “Por otra parte, no se deje de subrayar que un hombre capaz de pensar la estupidez que acabo de reproducir, tiene hoy la mejor prensa, y rememórese que antes dije, como de pasada, haberme enseñado la experiencia que todo aquel que goza de buena prensa es sospechoso. Podrá ocurrir que tenga alguna sobresaliente calidad pero esto sería más bien causa de que tuviese mala prensa. La buena no se tiene si no se es o un intrigante o un irresponsable, cargado con sobrados defectos para que su fama no estorbe a nadie.”

En estas frases, Ortega expresa su desconfianza de aquel que tiene “buena prensa”, y apunta la etiología de ese fenómeno; mejor dicho, señala las condiciones requeridas para que en favor de alguien se produzca. Pero da por supuesto que el lector entiende qué quiere

decir tener “buena prensa”, en qué consiste ese fenómeno social. Pienso que la cosa no es tan obvia, y que vale la pena preguntarse un poco en serio en qué consiste tener “buena prensa” y por qué mecanismos se produce—y a veces se pierde—.

La “buena prensa” se produce, naturalmente, dentro de un determinado ámbito social; es improbable—aunque no imposible—que se extienda a todo el “mundo”, es decir, a toda aquella porción de mundo que funciona como unidad (por ejemplo, Europa, o bien el Occidente); puede suceder, y sucede con frecuencia, que a la “buena prensa” en una porción del mundo acompañe la indiferencia o incluso cierta “mala prensa” en otras porciones. Pero debemos distinguir esto de otro fenómeno de carácter muy distinto, pero que pudiera confundir: la “buena prensa” no parcial, sino partidista, no de una parte, sino de un partido; quiero decir, no restringida a una sociedad—una nación, por ejemplo—, sino a una fracción *dentro de una sociedad*; esta última situación es cuestión aparte y suele tener otras raíces que el fenómeno “buena prensa” en su total pureza.

Porque precisamente ésta requiere una unanimidad (o casi unanimidad) dentro de la sociedad en cuestión, de manera que toda otra actitud resulta “discrepancia” y, por tanto, supone alguna resistencia, violencia o particular esfuerzo. Esto, sin embargo, no es característico de la “buena prensa”, sino que es común a todas las vigencias; lo peculiar es que ese *consensus* se ha obtenido, si se permite la expresión, “por sorpresa”: ciertas actitudes estimativas *individuales*, inicialmente, en lugar de presentarse como lo que eran, a saber, opiniones individuales, han aparecido desde luego como algo que se da *por supuesto*; es decir, *han dado por supuesta la vigencia previamente a su existencia*. Por esto, cuando un escritor, intelectual o artista tiene “buena prensa”, se advierte que ha faltado—o al menos ha sido mínimo—el forcejeo y regateo que son esenciales en la constitución de toda fama y estimación colectiva, pues la sociedad se defiende siempre de las pretensiones individuales y, con mayor o menor acierto, así las pone a prueba. Y ésta es la razón de que los elogios que suelen nutrir la “buena prensa” llevan siempre el coeficiente de lo “indiscutible”; lejos de emanar de una evidencia o mostración de los valores y calidades de la obra concreta, son como previos a ésta, la cual sólo viene a “confirmarlos”.

La consecuencia inevitable es que la “buena prensa” exime de la

obligación de conocer la obra o sus méritos efectivos; con frecuencia, los que la elogian la ignoran totalmente, o son incapaces de discernir su valor, o al menos no tienen presentes las cualidades en que éste se manifestaría. De ahí la comodidad de tal situación, que es a su vez uno de los factores que aseguran el éxito de la "buena prensa". Una vez establecida, dispensa de leer, por ejemplo, al escritor que la tiene; y si éste, ya instalado en ella, no escribe, o escribe sólo muy poco, tanto mejor, porque entonces interviene el crédito, es decir, la cómoda y segura especulación sobre "lo que haría". En algunos casos especialmente favorables, la situación puede ser ésta, y la "buena prensa" previa a toda producción; por lo general requiere algún fundamento *in re* como núcleo para que se opere la cristalización.

Por este camino, la "buena prensa", sobre todo en ámbitos sociales limitados, desemboca en el Retablo de las Maravillas. Todos juran ver lo que no ven. La fama y la estimación corren de mano en mano, como una moneda cuyo valor nominal nunca se intenta hacer efectivo. El hechizo consiste precisamente en que parecería irreverencia, casi impiedad, querer trocar los "supuestos" por evidencias contantes y sonantes.

Hace falta, pues, algún núcleo estimable para que se origine este proceso, la génesis social de la "buena prensa"; es difícil que el hombre enteramente vulgar la suscite, y cuando parece ocurrir así es que no se trata de eso propiamente, sino, por ejemplo, del "falso prestigio" inventado por el partidismo, que es cosa bien distinta. La exaltación localizada del estúpido o el incapaz es espectáculo sobrado frecuente en nuestro tiempo, pero es otra cosa: algo deliberado, planeado, en que no creen los exaltadores ni apenas el mismo exaltado—que por eso suele ir acumulando rencor y amargura a la vez que caen sobre él elogios, distinciones y cargos—. La "buena prensa" es un fenómeno de la vida *social*, supone una cierta efectiva vigencia, responde a un funcionamiento real, aunque defectuoso, de los resortes de la sociedad. Por eso reclama un punto de partida normal y justificado: ciertas calidades positivas.

Donde este proceso se separa del de la normal y sana estimación, es que, mientras ésta necesita—y esto es esencial—*seguir justificándose*, a la "buena prensa" le pertenece una parcial injustificación o su incremento inerte, sin que tal justificación la acompañe.

Lo que mejor aclara esta diferencia es lo que se llama un *succès d'estime*. Cuando el hombre valioso, justamente estimado, plenamente reconocido por la sociedad, produce una nueva obra floja, deficiente o sin suficiente innovación, la reacción pública normal es de atención, deferencia, acaso elogio, en nombre de la trayectoria pretérita del autor y de las calidades siempre presentes en la obra, pero todo ello en frío y sin entusiasmo; esto es el *succès d'estime*. En el caso de la "buena prensa", no se distingue, y el mismo mecanismo se dispara ante la obra frustrada y sin calidad, a veces ante su mero anuncio. ¿Cuál es, entonces, la raíz de ese fenómeno? Para mí, la cosa estriba en que el titular de la "buena prensa", a pesar de sus valores, *no es tomado en serio*. Pero este carácter germinal puede tener aspectos muy diversos.

Lo más frecuente es que el que goza de "buena prensa" (en realidad, debería escribirse "goza", también entre comillas) carezca de personalidad creadora; por debajo de diversas destrezas, primores o malabarismos, se siente que aquella pintura es, en el fondo, "truco"; que aquella literatura se reduce al juego de fórmulas limitadas; que tal pensamiento tiene más de juglaría que de veraz descubrimiento de la realidad. En otras palabras, y dicho paradójicamente, la "buena prensa" descansa en la confianza de que *no prevalecerá*, y por eso sus fautores se sienten libres frente a ella y frente a sus "beneficiarios". La explicación más fácil es la intriga; a veces, la que el propio interesado ejerce, y que tiene buena acogida precisamente por esa tranquilidad que su oquedad provoca; en otras ocasiones, la intriga de que el beneficiario es *objeto*, para eclipsar con su fama, que se siente no peligrosa, no inquietante, otra que se advina cierta, justificada, inevitable.

Acaso la génesis de la buena prensa es menos turbia y más frívola: nace de la aptitud que su titular tiene para "hacerse perdonar" sus calidades y su fama. Quizá por simple irresponsabilidad y falta de densidad moral, por tener algunas gracias expresivas, pero una visible falta de consistencia; tal vez por apartamiento de la vida y de los temas que importan de verdad a la gente, porque sus méritos son puramente formales y abstractos—tremenda erudición, desmesurada memoria, virtuosismo, enorme competencia en algo de lo que nadie entiende—: es el tipo, casi siempre inofensivo y simpático, del "monstruo", cuya admiración exige a muchos de sentirla

hacia otros que afectan más honda y personalmente a cada uno. Una variante curiosa es el “figurón”, en el cual el objeto de la “buena prensa” es el personaje social—el hombre con *alguna* buena cualidad, pero inocuo, que atrae inevitablemente, como un pararrayos, toda suerte de honores, distinciones, puestos representativos, que vienen a posarse, casi automáticamente, sobre su cabeza—.

Hemos examinado cómo se engendra, y por qué, la “buena prensa”. Esta no siempre es, sin embargo, duradera; en ocasiones se pierde. ¿Por qué? ¿Cuáles son las causas más frecuentes de su disipación, a veces de su transformación en “mala prensa”? En los casos en que su origen ha sido la vinculación a una *coterie* de cualquier tipo, la “buena prensa” se desvanece cuando su titular se independiza; pero hay otros mecanismos más sutiles y de mayor interés. Cuando la buena prensa es el resultado de una intriga, de la que su titular es *objeto*—en general, por supuesto, “objeto consentido”, es decir, que la intriga, aunque no movilizadora por el interesado, cuenta con su aquiescencia—, rara vez sobrevive a su necesidad; quiero decir que cuando la función de “eclipsar” otra fama más auténtica resulta superflua—por haberse conseguido, por haber fracasado, por desaparición de la otra figura, por simple variación de la situación total—, más o menos tarde la “buena prensa” se extingue: “el traidor no es menester siendo la traición pasada”, como sabía Calderón.

Pero las formas más significativas de desvanecimiento de la “buena prensa” son todavía otras. Una de las más curiosas es la *sorpres*a; como la “buena prensa” consiste en “dar por supuesto” un valor, y suele ser previa a la experiencia directa de las calidades de la obra, no es compatible con la innovación: si el artista o el escritor hacen cosas distintas e inesperadas, el mecanismo de la “buena prensa”—que es eso, un mecanismo, un automatismo—no marcha y se perturba. Por eso es tan perjudicial la riqueza de ideas de un escritor; cuando se mueve en un repertorio muy reducido, fácil de poseer y que es “lo consabido”, se aplica, cita, reduce a fórmulas, y engendra una pública comodidad; cuando no es tan fácil hacer el inventario, cuando el autor tiene un caudal de ideas cuantioso, cuando éstas son complejas y forman arquitecturas intrincadas, cuando hay que recorrerlas una vez y otra y no se poseen del todo, esto provoca desasosiego, irrita a la pereza y engendra hostilidad.

La más sutil de todas estas formas es lo que llamaría una paradójica "decepción positiva": la manifestación de una auténtica personalidad con la que no se contaba. Esto debió de suceder a Cervantes, cuando a los cincuenta y ocho años, una vez que todos "sabían a qué atenerse" respecto a él, tuvo la avilantez de publicar el *Quijote*: algo que no se perdona, que efectivamente nunca se le perdona.

He considerado la "buena prensa" en sus versiones más directas y usuales: las referentes a individuos vivos, por lo general del gremio intelectual. Pero hay otras muchas formas: la "buena prensa" póstuma, a veces sumamente tardía, y que suele seleccionar, aun en los genios, sus malas cualidades; la referente a tendencias, escuelas, partidos, sectas; por último, la "buena prensa" colectiva, es decir, la que tiene como objeto países o culturas enteros. Y su reverso es, claro está, la "mala prensa" que sufren siempre los pueblos que están más plenamente en forma, a los cuales, se quiera o no, hay que *tomar en serio*, pese a todos sus posibles defectos o errores. Piénsese sólo en la "leyenda negra" de que fué objeto España cuando era quien de verdad *contaba*; o en la "mala prensa" que hoy tienen los Estados Unidos. Pero esto es otra historia.

Soria, 1957.

## **EL EXTRANJERO Y EL TURISTA**



El turismo nos está dejando sin extranjeros. Así formulada paradójicamente, la situación reclama esclarecimiento y nos invita quizá a meditar sobre ella. Especialmente en Europa occidental, pero en grado menor en otras porciones del mundo, ocurre desde hace unos años—sobre todo en los diez últimos, desde que terminó la Guerra Mundial—que en todas partes se encuentra un crecido número de hombres y mujeres procedentes de países ajenos. Con insólita frecuencia se oye hablar en lenguas extrañas y se ve uno obligado a usarlas; se tropieza a cada paso con personas que no pertenecen al país en que se está. Hay un constante trasiego de personas que van y vienen. Barcos, aviones, trenes y automóviles vierten sin cesar su carga humana al otro lado de todas las fronteras. ¿Cómo puede decirse que nos estamos quedando sin extranjeros cuando apenas se ve otra cosa?

En un tiempo todavía no muy lejano, los viejos países europeos estaban solos, cada uno en sí mismo, por decirlo así “en casa”. No se podría decir que estaban “cerrados”, sino más bien lo contrario: abiertos como las casas normales, sin cadenas ni cerrojos, a cuya puerta basta llamar. Las fronteras se cruzaban sin dificultad, a veces sin pasaporte, con una tarjeta de visita. Ni visados, ni indagatorias, ni reconocimientos médicos, ni divisas. Pero habitualmente los que estaban dentro de cada nación eran sus nacionales, los cuales constituían una sociedad definida por usos, vigencias, costumbres, un repertorio de cosas consabidas. Había también, es cierto, los otros países, los nuevos—por ejemplo los de América—, definidos precisamente por una constante afluencia de extranjeros, que no eran turistas, sino todo lo contrario: inmigrantes. También su situación se ha alterado, y de manera sumamente curiosa, porque estos países son hoy precisamente los más “defendidos”, los que tienen más acusada su línea fronteriza.

A las sociedades anteriores, homogéneas, en cierto modo domésticas y familiares, hechas de menudos secretos de convivencia, de

recuerdos, de alusiones evidentes, de habitualidades, también de cotidianidad y monotonía, llegaba, con mayor o menor frecuencia, el *extranjero*. ¿Quién era éste? Por lo pronto, *el otro*. El día festivo en la semana, el enigma que no se acaba de entender, el viajero que trae cosas que contar, el hombre con secretos, el que no se sabe de dónde viene ni, acaso, qué se propone. Gracias al extranjero, adquiere más sentido el “nosotros”, se paladea la soledad, la voluptuosidad del estar “en casa”, de que todo alrededor nos haga guiños como la lengua extraña nos hace sentir el encanto de nuestros modismos. Por otra parte, el extranjero es la vacación, el enriquecimiento imaginario, el ensayo de posibilidades nuevas, la conciencia de la propia limitación.

Hablando en la Institución Cultural Española, en Buenos Aires en 1939, dijo Ortega cosas profundas sobre el extranjero, “el hombre que no está, sino que llega y se va”. El extranjero, decía Ortega, “no es la persona singular, es una institución y, como dije, una magistratura, un hueco impersonal que llena uno tras otro todo el que hace este humildísimo hacer: llegar e irse”. “El extranjero—agregaba—es siempre, más o menos, el desconocido, y la fantasía humana, que en su primer movimiento es siempre generosa, llena ese vacío, que es lo ignorado, con sus fantásticas joyas y abre al extranjero un crédito de todas las virtudes y de todas las gracias.” “El extranjero es el transeúnte que roza un momento nuestra existencia... Dos existencias, que un momento antes se ignoraban por completo, gozan de un roce subitáneo y fugaz en la inmensidad del espacio. Es la moral de la tangente, y acaso ella explica el tenaz mito del extranjero.”

Pero, si es así, ¿por qué enfrentar al extranjero y al turista? ¿No es éste también, y muy específicamente, “el hombre que llega y se va”, hasta el extremo de que suele llevar en su bolsillo el billete de vuelta? ¿No es, por definición, el hombre tangente?

Parece evidente, pero es más que dudoso: hasta tal punto es siempre equívoca y ambigua la realidad humana. El turista anula su condición de extranjería—en lo que ésta tiene de más fecundo—porque, lejos de ser el desconocido, es un tópico. Frente al halo de misteriosidad del “extranjero”, el turista aparece como una realidad archisabida, sin novedad, esquemática, indiferente. Tan pronto como alguien ingresa en la rúbrica “turista”, automáticamente deja de

interesar. Nada se espera de él—a no ser algún dinero—: ningún estímulo, ninguna sorpresa, no digamos una revelación. El turismo en su forma actual es la exclusión de la aventura, y por eso el turista deja de ser una aventura para los que lo reciben. ¿Por qué es así? Las razones son muchas y muy diversas, pero lamentablemente convergentes. Ante todo, los turistas son muchos. Llegan en bandadas y de preferencia en ciertas estaciones del año, como las aves migratorias o los bancos de peces que se desplazan por el océano; se convierten, pues, en una realidad gregaria, en que la individualidad se desvanece. En segundo lugar, suelen llevar un itinerario hecho: tales recorridos, ciertas reservas de hotel, días predefinidos de estancia en cada ciudad. Es decir, el turista no se puede interesar, ni se puede enojar, ni se puede enamorar, ni se puede aburrir; y si algo de eso le acontece, lo sacrificará al plan inexorable que le han trazado las agencias. Esto introduce ya una glacial mecanización en la faena del hombre que viaja. No es esto lo más grave. Toda la variedad de los modos ajenos de ser, toda la pluralidad que encierra la extranjería, queda unificada por la condición de turista. El turista es de cualquier parte; simplemente “de fuera”; a lo sumo, se distinguen los turistas según sean más ricos o más pobres, según insistan más o menos en bañarse o tengan ciertas preferencias alimenticias. Toda la riqueza humana que el extranjero prometió se empobrece súbitamente al ejecutarse sobre ella esa simplificación. Pero ¿por qué ocurre así?

El viajero suspende siempre en cierto modo su vida, y por eso el viaje es una vacación y una probable delicia. Pero hay que aclarar en qué modo la suspende. El viaje interrumpe la vida *cotidiana*; por eso aligera, porque descarga de rutina y habitualidad; pero esa suspensión es, justamente, la liberación de otras porciones tal vez más auténticas y sinceras; el verdadero viajero es el hombre en disponibilidad, el hombre ágil, abierto, poroso, a quien en principio le pueden pasar muchas cosas. Hasta tal extremo, que la finalidad primaria del viajar ha sido provocar que le pasen a uno cosas que en su existencia diaria no le sucedían, en una palabra, salir en busca de aventuras. Pero el turista suspende su vida en absoluto, se entiende, la suya personal, y la sustituye por una esquemática, impersonal e insignificante. Diríamos, para expresarlo en su forma más breve y sencilla, que al turista *no debe pasarle nada*. Si le

pasa algo, esto es ya el fracaso del turismo, es que las cosas no han marchado bien. Y, claro está, si al turista no le pasa nada, entonces al pueblo visitado no *le pasa* el turista: simplemente, éste *pasa*.

Vemos, pues, que la fórmula que definía al extranjero no es válida para el turista; porque “pasar” es sólo la corteza, el esquema geométrico o mecánico de esa realidad humana que es “llegar e irse”. No, no es cierto que el turista “llegue y se vaya”; en rigor, ni llega ni se va. No llega, porque no acontece el encuentro personal de su intimidad con el país visitado, no se deja afectar por éste en la forma de lo desconocido e inesperado; y la razón de esto es simplemente que ha sustituido su proyecto vital efectivo por uno mostrenco y automático, que adquiere con los pasajes y del cual permanece ausente. No se va, porque su partida no envuelve esa reflexión interior que se expresa en el *se*, ese desgarrón del que se arranca a un lugar donde realmente ha estado y, por lo tanto, siempre se queda de alguna manera. El turista no es el hombre tangente, porque le falta el tacto, el contacto—piel con piel y alma con alma—entre él y el pueblo que recorre y cruza.

Y como el extranjero se presenta hoy sobre todo en forma de turista, se está dejando de contar con él en otra forma, se está perdiendo la esperanza en lo que el extranjero traía de innovación, renovación, aireamiento, sorpresa, lejanía, promesa de cosas inauditas. Por eso decía que el turismo nos está dejando sin extranjeros. nos priva, tal vez a cambio de algunas divisas, de ciertas vitaminas sin las cuales los pueblos viven anémicos, confinados, provincianos.

Sin duda el turismo tiene muchas justificaciones. No se trata de ir contra su existencia, primero porque sería completamente inútil, sobre todo porque se debe procurar sacar partido de toda realidad, aun deficiente, elevarla y potenciarla, hacerle dar el máximo de sus posibilidades. ¿Cómo no valorar la no escasa cantidad de esfuerzo, fatiga, dinero, que millones de hombres y mujeres invierten hoy en ver mundo, en salir de sus países y conocer otros, en romper la limitación de sus sociedades natales? ¿No significa el turismo, a pesar de todas sus limitaciones, un gesto de altruísmo y magnanimidad, un lujo vital?

Para que el turismo corrigiera sus mayores defectos bastaría con muy poco. Quizá sólo con intentar restituir su plena extranjería

al viajero que recorre países ajenos. Me explicaré. En este tiempo, el turista tiende a salir de su país el mínimo indispensable; las organizaciones colectivas, las agencias con sus sistemas de intérpretes, itinerarios, servicios de información, etc., atenúan el contacto del viajero con un medio *ajeno*. Se procura que el viajero siga encontrando fuera de su país el máximo de cosas de él, hasta en mínimos detalles materiales. Esto es un error, porque equivale a que el que viaja pague por viajar menos, por disminuir la experiencia de lo nuevo y distinto, que es lo que precisamente va buscando. De otro lado, al uniformarse en el esquema universal del "turista", éste pierde su individualidad y hasta su personalidad nacional; sólo presenta al pueblo visitado una faz abstracta, que no suscita ninguna reacción original y eficaz. Ante el turista en cuanto tal, nadie se comporta humanamente, sino con arreglo a un esquema genérico consistente en extraerle el máximo posible de moneda. Por esto, el turista sólo ve gestos convencionales, estereotipados, que no van dirigidos a él personalmente, sino a nadie, a cualquiera, al "turista desconocido", que algún día tendrá su monumento en París o en alguna ciudad italiana. Por ello, en lugar de ser un viajero auténtico, se convierte en un *coleccionista*: de paradas, de aterrizajes, de etiquetas de hotel, de paisajes, de monumentos, de platos típicos. Dicho en una palabra: el turista no *está* propiamente en el país que visita, sino en un lugar ficticio, compuesto de dos ingredientes: uno, restos en conserva de su país de origen, trasladados mediante un sistema de organizaciones; el otro, el monótono y uniforme "mundo turístico" que recubre por igual todos los países de Europa y otros muchos de otros continentes.

Urge proceder a la desorganización del turismo internacional. Hay que dejar su parte al azar, a lo inesperado, al contratiempo, a la sorpresa, a la aventura. Hay que dejar al turista solo y—mínimamente al menos—desamparado, en el país ajeno. Tiene que intentar manejarlo él mismo, hacerlo funcionar, experimentar sus reacciones conocer su lengua, su sistema real de comunicaciones, sus gestos espontáneos. El turista tiene que buscar los monumentos—a riesgo de saltarse algunos—, porque los monumentos están en las ciudades. no en las guías o los catálogos, se encuentran y descubren, no se enumeran ni se "recorren". Tiene que intentar romper la muralla que lo separa del semejante, y al hacerlo poner en juego su extran-

jería, pagar con ella misma la que viene buscando y sólo a ese precio puede hallar. Sólo ese intento de aproximarse al hombre que es *otro* puede enriquecer a los dos. Esa aproximación los hace *prójimos*; y en ella consiste el ensayo de transmigración que es la amistad. No es extraño que en estos años últimos se use y se abuse tanto de la palabra "coexistencia"; tiene un profundo parentesco con el contacto abstracto, falso, insincero, deshumanizado, en que consiste el turismo actual. Conviene ver claro que lo fértil, lo creador, lo humano no es la inerte coexistencia con el que está al lado, sino la inventiva *convivencia* con el que es otro, con el extranjero, imaginado por la fantasía, misterioso, original y festival.

New Haven, Connecticut, 1956.

## LOS OTROS MUNDOS



Como es sabido, los viajes interplanetarios empiezan a parecer próximos. Algunas agencias anuncian ya salidas de proyectiles y cohetes para la Luna, salvo el detalle secundario de la fecha. Hace unos días, dos muchachas solicitaron puestos de *stewardesses* o, como suele decirse en España, "azafatas", para los primeros vuelos. Por otra parte, los periódicos de todo el mundo se ocupan con extraña frecuencia de los "platillos volantes" que cruzan, por lo visto, el espacio con más frecuencia que los autobuses las calles. Se dice que la preocupación por la guerra es causa de esa obsesión; que el que más y el que menos piensa en aviones y cohetes misteriosos, en bombas y artefactos bélicos que pueden sembrar la muerte súbitamente. La verdad es que tengo alguna mejor idea de mis semejantes; creo que si se dijera que los rusos o los americanos o los monegascos son los fabricantes y tripulantes de tales platillos, casi todo el mundo se sentiría defraudado: nadie se contenta con menos que con su origen extraterrestre; si acaso, se acepta que procedan de otros planetas; lo mejor sería que viniesen de más allá de la Vía Láctea.

El tema es viejísimo; los otros mundos y sus habitantes hipotéticos han asediado muchas veces la imaginación del hombre. Especialmente en algunas épocas—así el siglo xvii—, con particular insistencia; recuérdese, por ejemplo, el libro que escribió en 1686 Fontenelle—cuyo *doble* centenario, por cierto, se cumple el año que viene—: *Entretiens sur la pluralité des mondes habités*. La razón del mayor interés por el tema a fines del xvii me parece clara: es el momento en que el mundo se ha "completado"; inmediatamente surge la cuestión: Bueno, y ahora ¿qué más? Se dirá que América fué descubierta en 1492, y Elcano completó la vuelta al mundo en 1522; pero la historia es lenta, y hasta siglo y medio después, aproximadamente, no fué *vigente* la posesión íntegra del globo. También publicó Copérnico en 1543 su libro *De revolutionibus orbium caelestium*, y cuando, 99 años después, murió Galileo, el copernicanismo no era todavía plenamente vigente.

¿Por qué vuelven hoy a presentarse en nuestro horizonte, con insólita energía, los otros mundos? La unidad del nuestro, su efectiva posesión, ha dado un paso demasiado grande y rápido—*vitalmente* excesivo—en los últimos treinta años. Dos factores han contribuido a ello decisivamente: uno, la aviación, que permite recorrer el planeta en horas y trasladarse de continente a continente casi sin advertirlo, de suerte que ningún punto de la Tierra está “lejos”—salvo en dólares y documentos, dos restricciones que nos enojan mucho, pero que acaso sean dos salvadoras compensaciones de esas que la vida busca en cada situación—; al decir la aviación, no me refiero sólo ni principalmente a la técnica como tal que ha creado los aviones, quiero decir la técnica científica e industrial, sino a las *líneas aéreas*—una técnica de carácter social—, que están “ahí” y ponen a nuestra disposición servicios normales y preexistentes a nuestros deseos, para ir a cualquier parte del planeta. Pasar unas horas hojeando los itinerarios de las líneas aéreas mundiales es una experiencia que recomiendo a cualquiera que tenga un poco de sensibilidad histórica y no sea un “hombre-masa” en el estricto sentido del término. El otro factor es también de carácter social, más concretamente político: es el hecho de que las mallas se han apretado de tal suerte en los últimos años, que todos estamos en la red y no hay adónde irse. Ya no existe el “fuera”; el que se va de su país entra en otro donde está igualmente localizado, afiliado, observado, atendido, tal vez oprimido.

En esta situación, el hombre ha empezado a levantar los ojos al cielo. (Quiero decir, claro está, al firmamento; porque el cielo se le suele presentar al hombre actual de un modo tan “terreno”, tan ligado a las cosas de este mundo—banderías, posiciones políticas, ideologías, administración—, tan “sabido” y doméstico, tan poco misterioso, que pierde su fuerza de incitación y liberación). Platillos volantes que vienen de ultratierra; viajes interplanetarios para los que se reserva pasaje; todo es, en definitiva, broma, nada es serio, nadie piensa de verdad que las cosas sean así; pero de las bromas salen las veras: dentro de pocos años, ese “deseo” irreal e insincero de salir del planeta, de viajar más allá de la realidad terráquea, hará que nuestra situación vital se altere, y los hombres vivan de verdad *encerrados* en el planeta, prisioneros en esta cárcel convexa, porque tendrán la efectiva y auténtica pretensión de salir de sus confines.

Pero hay otro aspecto de la cuestión que interesa teóricamente más. Dejando de lado las posibilidades técnicas de ir a otros planetas, prescindiendo de si sus habitantes pueden venir a nosotros en platillos o en cualquier otro vehículo, incluso renunciando a preguntarnos si los hay o no, demos un paso atrás para hacernos una pregunta mucho más elemental: ¿qué quiere decir que los otros mundos estén habitados? ¿Qué entendemos cuando hablamos de habitantes de otros mundos? Si no me equivoco, sólo desde nuestra filosofía se puede comprender rectamente lo que siempre se ha “querido decir”—aunque no se haya dicho—al plantear esta cuestión.

Evidentemente, la existencia de “seres vivos”, de vida biológica en otros planetas no significaría que estuviesen “habitados”; ni siquiera aunque hubiese en ellos animales. Por otra parte, si en la Luna, en Marte o en Mercurio hubiese “hombres”, nuestra expectativa quedaría defraudada: no es eso lo que se esperaría descubrir al descender del primer cohete, lo que podría apearse de un platillo volante. Se dirá que se trata de seres “inteligentes”, pero distintos de nosotros. La cosa, sin embargo, no es clara. Si no se matiza más, hay que decir que los animales también son, en algún sentido “inteligentes”; y que, por otro lado, “nosotros” somos bastante distintos: el blanco del negro, el primitivo de Einstein, el hombre de Neanderthal del hombre de Versalles. Se dirá acaso que los “habitantes” de los otros mundos han de ser “personas”. Pero ¿qué es persona? Si tomamos la definición de Boecio (*rationalis naturae individua substantia*), tan problemática e insuficiente, dicho sea de paso, pero de tan larga y grave influencia en la filosofía occidental, cualquier cosa—cualquier sustancia—, con tal de que fuese racional, serviría para el caso. Por ejemplo, los “espíritus”. Pero ¿qué sentido tendría entonces su localización, su adscripción a otros mundos? ¿No es un absurdo pensar que un “espíritu” se nos acercase en un platillo volante, o que tuviésemos que utilizar artificios mecánicos para encontrarnos con ellos... en otro planeta?

Los habitantes de los otros mundos, si son hombres no nos sirven; pero sentimos de alguna manera que si no lo son, tampoco. Y si se dice que han de ser “otros” hombres, la cosa se complica, porque advertimos en seguida que los hombres somos esencialmente otros, quiero decir históricamente diversos, plásticamente variables, nunca acabados de hacer, imprevisibles, irreductibles a un modelo

fijo, a una “naturaleza” en el sentido en que se habla de *naturaleza de las cosas*.

Creo que, en cambio, el problema se aclara considerablemente si recurrimos a la idea de *vida humana*. Es ésta siempre vida concreta individual, circunstancial e histórica, empírica, disyuntivamente definida por ser *ésta* y no *ésa* o *aquella*; en suma, *mía*—de cada cual—; pero, por ser la vida algo que no es *cosa*, por no estar hecha, sino tener que hacerse a sí misma con las cosas, proyectiva o imaginativamente, mi vida requiere una peculiar “presencia” de sí misma, una extraña transparencia que es, ni más ni menos, su *interpretación*. Entiéndase bien, su interpretación como *tal vida*, su anticipación imaginativa en forma de pretensión o proyecto, su libre elección en el repertorio de las posibilidades imaginarias. Esta interpretación como *tal vida*—ahora es menester subrayar el *tal*—es lo que he llamado la *teoría intrínseca* que pertenece inexorablemente a la *realidad misma* de mi vida, sin la cual ésta simplemente es imposible; y esa *totalidad* es justamente lo que entendemos por *vida humana*, lo que da un sentido al artículo cuando hablamos, no ya de *mi* vida sino de *la* vida (*Idea de la Metafísica*). Ahora bien, esa vida humana, con su estructura analítica y necesaria, sin la cual no es *tal* vida, tiene además una *estructura empírica*, de la que en otros lugares me he ocupado en detalle. Esta estructura es la que hace que la mundanidad de la vida humana sea en *este* mundo, su corporeidad acontezca con *este* cuerpo, su temporalidad tenga *esta* duración media y este ritmo concreto de edades, su sensibilidad *este* repertorio sensorial, sus posibilidades sean *éstas* y no otras, etc. Al conjunto de todas las estructuras empíricas de la *vida humana* es a lo que llamamos, con una fórmula abreviada, *el hombre*. Y como esa forma concreta de nuestra circunstancialidad que llamamos estructura empírica puede variar, el hombre puede variar también, y por eso es intrínsecamente histórico.

Si con estos conceptos nos volvemos a enfrentar con la cuestión de los mundos habitados, ésta cambia de figura. Lo que entendemos cuando pensamos que haya “habitantes” en otros mundos es que haya en ellos “vida humana” con otra estructura empírica. Es decir, no *hombres*, pero sí esa realidad que entendemos cuando hablamos—biográficamente—de nuestra vida. Y justamente esta posibilidad haría equívoca y problemática la denominación “*vida humana*”, y

L O S O T R O S M U N D O S

dejaría exento el núcleo significativo de la expresión “vida” cuando se la desliga de su realización concreta—pero no absolutamente concreta, es decir, individual—en una estructura empírica determinada

Esto es, creo yo, lo que ha sido “vivido”—aunque no estrictamente pensado—siempre que se han vuelto los ojos al firmamento en busca de una renovación o una liberación. Es el supuesto teórico de la ilusión de los viajes interplanetarios y del mito—porque de eso se trata—de los “platillos volantes” (del cual lo único que me inquieta, dicho sea de paso, es la dimensión de prosaísmo y falta de imaginación que se revela en esa denominación lamentable).

Y repárese, por último, en que la condición para que haya “otros mundos” es... que estén habitados. Porque si no, no son *otros*, sino éste, el mismo nuestro, simples partes o elementos de él. Mundo quiere decir mundo *de alguien*. La alteridad de los otros mundos tiene que venirles, si la poseen, de la alteridad de las vidas “humanas” cuyas circunstancias serían; es decir, de que en ellos aconteciera la realización de ese esquema cuyo nombre es “vida” con *otra* estructura empírica que esta nuestra a la que llamamos “el hombre”.

New Haven, Connecticut, 1956.



## LA GENERACION DE 1856



Cada vez se celebran más centenarios. Mientras, hasta hace muy poco, sólo se conmemoraban los de acontecimientos o personajes históricos de primera magnitud, desde hace unos pocos decenios cada año nos trae a la memoria innumerables evocaciones separadas de nosotros por cualquier número de siglos justos. Quítese cuanto se quiera—y hay que quitar mucho—de imitación, inercia, ganas de hablar, afán de rehuir las cosas de que habría que hacerlo; después de eliminar todo eso, queda un último reducto auténtico, que no es sino una manifestación más de eso que se suele llamar *conciencia histórica*.

Pero la sucesión de los años va trayendo un sinnúmero de conmemoraciones, una tras otra, en continuidad; y, salvo casos excepcionales, el recuerdo centenario nos trae muy escasa iluminación histórica. Porque el hecho de que tal hombre individual haya nacido hace tal número exacto de años tiene muy poca significación: lo mismo daría, probablemente, que hubiese nacido—no digamos si se trata de su muerte—un año antes o dos años después. Acabo de decir que hay excepciones. ¿Cuáles? ¿Acaso las de los hombres que rebasan cierta “magnitud”? La realidad humana no admite fácilmente estas aparentes precisiones; las precisiones en historia tienen que ser de otra índole: concretamente, estructurales. Los contados casos en que el centenario individual es plenamente significativo son aquellos en que el hombre en cuestión lo es *por su fecha*, quiero decir por ser lo que Ortega ha llamado el *epónimo* de una generación.

Yo sugiero una nueva manera de conmemoración centenaria: en lugar de recordar el centenario de cada individuo, rememoremos el de una generación como tal. Es ésta, sin duda, una singular economía: de una sola vez podemos recordar, juntos—y esto es lo decisivo—a todos los hombres que nos importan, nacidos en un espacio de quince años. Así podemos tomar algún respiro de una conmemoración a la siguiente.

El ahorro de tiempo y atención no es, sin embargo, lo que más

interesa. Lo que hay que subrayar es que, *para los efectos históricos*, los hombres nacidos en los años que integran una generación, y a los que solemos evocar aisladamente, son *equidistantes* de nosotros. Esto, que el uso actual encubre, es lo que me parece oportuno poner de manifiesto. Mientras unos se disponen a conmemorar este año el centenario del nacimiento de Freud y otros el de Menéndez Pelayo, volvamos los ojos, sin fijarlos especialmente en esos dos nombres, al hecho de que también cumple cien años justos su generación, la de 1856.

Esta generación tiene algunos títulos para que nos intereseamos particularmente por ella, aprovechando la coyuntura de su centenario. Es, en primer lugar, aquella fronteriza entre el siglo xix y el xx, la que en rigor inicia éste. Además, con ella empieza—salvo una reserva que después insinuaré—, lo que he llamado con rigor una *época histórica*, precisamente la nuestra, quiero decir aquella en que todavía estamos (véase *La estructura social*, p. 51 y ss.). Por eso mismo, de ella arrancan una serie de ingredientes de nuestro tiempo, aparentemente muy dispares, pero cuya coetaneidad es esencial. Por último, es una de las generaciones egregias de la época moderna: en sus límites, entre 1849 y 1863, nace un número inesperado de hombres de los que más enérgicamente han configurado el mundo; vayan, a guisa de avanzada, unos cuantos nombres: aparte de los citados Freud y Menéndez Pelayo, Husserl, Bergson, Dewey, Whitehead, Planck, Pavlov, Cajal, Shaw, Wilde, Conan Doyle, Debussy.

Una consideración más atenta de la generación de 1856 revela un carácter distintivo: lo que podríamos llamar la iniciación plena o, para decirlo con una sola palabra, la *instauración*. Es una generación de instauradores—no de vaticinadores o precursores—. Los hombres estremecidos que adivinan lo que va a ser el futuro no son frecuentes en ella; algunos de éstos la han precedido y la han hecho posible; los hombres de 1856 representan un claro matiz de primera madurez histórica. Así, con ellos comienzan diversas escuelas, orientaciones, tendencias, instituciones, que otros habían anticipado, que algunos hombres posteriores desarrollarán, acaso radicalizarán, pero que en ellos propiamente se *realizan*: la fenomenología, con Husserl y, a su lado, las otras direcciones de la escuela del anticipador Brentano (Meinong, von Ehrenfels); el psicoanálisis freudiano; la escue-

la de Bergson; la innovación en el pensamiento católico, con Blondel; el necescolasticismo como institución, no como simple tendencia o deseo, con el cardenal Mercier y la escuela de Lovaina (añádanse nombres como Sertillanges o Gredt, y entre unos y otros Lagneau y Laberthonnière); la escuela de Menéndez Pelayo, es decir, la iniciación de una nueva manera de "ciencia española", filológica e histórica—la que hizo, no la que soñó, exaltó y en ocasiones inventó—; la escuela histológica de Cajal; la de Pavlov; la física cuántica de Max Planck; la primera *vigencia* de la filosofía en los Estados Unidos—Whitehead y Dewey, y junto a ellos Royce y Santayana, y algo más lejos Alexander—; la nueva música con Debussy; el internacionalismo, no como *ideal*, sino como *política*: Wilson, Briand, Lloyd George, Poincaré, Masaryk; la novela policiaca lograda, no sus barruntos, es decir, Conan Doyle con Sherlock Holmes; el cine, con Auguste Lumière; la primera *realización* de la sociología después de su fundación por Comte: bastan los nombres de Simmel, Durkheim, Lévy-Bruhl, Veblen; la guerra moderna: Foch, Joffre, Falkenhayn, von Tirpitz, Jellicoe; el "modernismo" en el más lato sentido de "cambio de postura" respecto al realismo y el naturalismo del siglo xix: Barrès, Loti, Bourget, Maupassant, Maeterlinck, d'Annunzio, Pascoli, Sudermann, Strindberg, Schnitzler, Hauptmann..

Todos estos nombres se dan cita en los quince años en torno a 1856; todos estos y otros muchos más, también significativos y dignos de recuerdo: Vaihinger, Rickert, Natorp, Münsterberg, Vorländer, Guyau, Hamelin, Sombart, Henri Poincaré, Ostwald, Ehrlich, Diesel, Pierre Curie, Chéjov, Conrad, *Clarín*, la Pardo Bazán, Knut Hamsun, Selma Lagerlöf, Rimbaud...

No cabe duda: aquí empieza nuestra época. Eso que se llamaba el siglo pasado la "época contemporánea", con graciosa y absurda expresión, y se hacía datar más o menos de la Revolución francesa, señalaba a un hecho histórico muy real y de evidente interés: lo que se puede llamar en sentido lato el *presente*. En sentido estricto, el presente histórico es la generación—no la inestabilidad de cada año o cada día, sino la móvil estabilidad de cada *paso* de la historia—, y por tanto la generación pasada es *ya* el pretérito. Pero con una óptica que incluya el "ámbito" en que se dan esos pasos, el "presente" se extiende a toda una *época elemental*, es decir, al periodo en que ciertas creencias, ideas, valoraciones o pretensiones decisivas

logran y conservan una vigencia que no excluye, sino exige modificaciones. Pues bien, cuando miramos hacia atrás, encontramos que nuestro inmediato “ámbito” histórico tiene un límite pretérito, un muro más allá del cual ya no estamos en el “presente”, ya no estamos en “nuestro tiempo”, sino en “otra época”: ese límite es precisamente la generación de 1856. Y si se toma la fecha *media* en que los hombres que a ella pertenecieron llegaron a “estar en el poder”—es decir, la fecha en que llegó a estarlo esa generación como tal, esto es, a los 45 años—, encontramos precisamente la fecha de 1901, comienzo de nuestro siglo, por una curiosa coincidencia.

Naturalmente, la cuestión que surge ahora es lanzar la mirada hacia adelante, es decir, tratar de ver hasta dónde puede dilatarse esa época cuyos mayores fueron los hombres de 1856. En otros términos, habría que investigar el estado de las vigencias originadas o establecidas en ella. ¿Hasta qué punto seguimos viviendo de ellas? ¿Han declinado algunas del todo, o al menos se han atenuado y perdido vigor? Pero, sobre todo, ¿en qué medida persiste el esquema, el torno o núcleo central del proyecto vital, de la pretensión que constituyó a aquellos hombres?

Sería quimérico responder a estas preguntas mediante un simple análisis de nuestro estricto presente o una comparación de él con el momento en que llegó al poder la generación de que estamos hablando. Sería ilusorio, porque ambas situaciones son ininteligibles si se las toma por sí solas, aisladamente y en forzosa quiescencia; sólo sería posible hallar una respuesta para esas interrogantes viendo qué ha sucedido efectivamente entre aquel momento y éste, es decir, reconstruyendo la trayectoria de la época, viendo, por tanto, las situaciones de cada una de las generaciones de ella como un sistema de tensiones y movimientos. No se puede analizar una generación sin introducirla en la dinámica real en que ha existido; para entenderla hay que salir de ella y verla *haciéndose*, porque cada acto es sólo inteligible desde la figura total del drama a que pertenece. O, si se prefiere usar otra expresión, diríamos que sólo la *razón histórica* nos puede permitir la comprensión de cualquier *forma histórica*, si bien esa razón únicamente puede funcionar cuando pone en juego el sistema abstracto de las estructuras analíticas y las estructuras empíricas de la vida colectiva, fundadas, en última instancia, en las estructuras radicales de la vida humana.

Pero al decir que con la generación de 1856 empieza nuestra época, anuncié una reserva. Este es el momento de formularla. Esta reserva se refiere concretamente a España. Los nombres españoles más representativos de la generación de 1856 son Menéndez Pelayo, *Clarín*, Emilia Pardo Bazán, Picón. ¿Pertenecen a *nuestra* época? ¿Los sentimos como parte de nuestro *presente*, aunque sea en sentido lato? Vacilaríamos mucho en dar una contestación afirmativa. Más bien nos parecen el final del siglo XIX, la última fase de la época anterior. Nuestra época parece iniciarse justo una generación después: con la del 98. Unamuno, Ganivet, Baroja, Azorín, Valle-Inclán, los Machado, Maeztu, Menéndez Pidal, Asín Palacios, Gómez Moreno, Zuloaga, Falla, éstos sí son hombres de nuestro tiempo, los "mayores" de la época en que aún vivimos. Y la distancia entre ellos y los de la generación de 1856—la llamada del 98 es, según mi cuenta, la de 1871 como fecha central *natal*—parece mucho mayor que la que separa usualmente a dos generaciones sucesivas: la diferencia entre la Pardo Bazán y Azorín o entre Menéndez Pelayo y Unamuno es de otro orden de magnitud que la existente entre Azorín y Gómez de la Serna o entre Unamuno y Ortega; del mismo modo que doña Emilia y don Marcelino están mucho más cerca de Galdós o Giner, pertenecientes a la generación anterior, la de 1841. Es decir, entre la generación de 1856 y la siguiente *en España* parece interponerse la "divisoria de aguas" entre dos épocas, o sea que la generación de 1871 (la del 98) sería una *generación decisiva*, comienzo de una crisis histórica, de una nueva etapa. Lo que antes he afirmado para la generación de 1856, tengo ahora que negarlo en el caso de España, y atribuirlo aquí a la siguiente. ¿Es explicable esta anomalía?

Hace unos cuantos años, en un artículo titulado "Un escorzo del Romanticismo" (*Ensayos de convivencia*, p. 206-229), señalé que en la primera mitad del siglo XIX se produce en España un evidente *décalage* entre la vida histórica efectiva y la literatura—en general, la vida intelectual—: mientras los españoles son románticos en sus vidas al mismo tiempo que los demás europeos, la primera generación romántica no hace todavía literatura romántica, y en cambio la sigue haciendo una que ya en el fondo no lo es. Pues bien, se podría perseguir este desnivel, este peculiar "anacronismo" de la vida intelectual española del XIX, hasta el final del siglo. Y justamente

la gran creación *histórica* de los hombres del 98 es, previamente a sus obras particulares, la de un *nivel* histórico: son, desde el Romanticismo, los primeros escritores españoles que vuelven a estar *a la altura del tiempo*. Esa fué su mayor genialidad, la que les ha dado una actualidad que ha permanecido sin mengua durante más de medio siglo.

Esto explicaría también algunos caracteres azorantes de la figura —tan interesante si se la mira bien—de Menéndez Pelayo. ¿Cómo hombre tan vivo y de tan claras luces produce tan inequívoca impresión de “antiguo”, de pretérito? Cuesta trabajo pensar que nació sólo ocho años antes que Unamuno, sólo tres años antes que Husserl y Bergson. Se dirá que murió en 1912, todavía joven, a los 56 años. Pero eso no bastaría a explicarlo; y además, ¿es cierto que murió *joven*? La figura de Menéndez Pelayo es casi la de un anciano. Es cierto que fué enormemente precoz, que su “edad social” era, por tanto, mayor que la suya personal; es verdad también que su biografía puede explicar un pronto envejecimiento; pero creo que todo ello es accidental. Menéndez Pelayo, autor y realizador de una enorme empresa, invirtió en ella todas sus capacidades y, naturalmente, no pudo ir más allá. Y al cabo de pocos años, apenas la generación siguiente entró en escena, se encontró *históricamente* superado—no se trata de discernir entre méritos individuales, y hay que hacer constar que el de Menéndez Pelayo era muy alto—. Tenía suficiente sentido histórico—era historiador antes que otra cosa, y lo era tan bien como podía serlo en su situación intelectual—para que se le escapara. No creo que fuera difícil comprobar en su misma obra esta interpretación que aquí sugiero. Pero para ello sería menester leerla, lo que no es muy frecuente; y, sobre todo, no leerla como se consulta una *Pharmacopoeia Hispana*, sino como un texto problemático. Porque, lejos de ser un recetario de soluciones, Menéndez Pelayo es—sea dicho en su honor—un problema histórico.

New Haven, Connecticut, 1956.

## ETIMOLOGIAS



Hace muy pocos años, al comentar la aparición de la tercera edición del *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora, escribía estos párrafos, que quiero recordar:

“Por un camino o por otro—todos llevan a Roma—los españoles de hoy vuelven a andar por el mundo, como hace tres o cuatro siglos. ¿Será posible curarse de la vida casera, de la ciencia para andar por casa? Porque el caso es que este libro no es una excepción insólita. Viene a agregarse a un pequeño grupo de otros libros españoles de diversas disciplinas—filología, arte, medicina, filosofía—que representan el mismo nivel, el de las exigencias reales del tiempo. Libros que en muchos casos pueden medirse con los análogos de otros pueblos; que en algunos no tienen con quién medirse. Sin duda son pocos. Sin duda hay también a su lado otros, aparentemente iguales—la encuadernación y la propaganda son grandes igualitarias—, que significan cosa bien distinta. No hay que decir que cada uno de estos libros tiene detrás de sí dolor, esfuerzo, una aventura—a veces una hazaña—que no se trasluce en su prosa sosegada. Que representan lo improbable, lo inverosímil, resultado de extraños azares y de extraños destinos. A veces son el fruto de una pensión científica; en ocasiones, de la más apremiante estrechez—entre la espada y la pared, lo único aconsejable es luchar. Algunos han nacido en la dispersión y el nomadismo; otros, en un rincón solitario. Cada uno tiene una sabrosa biografía, que hay que saber leer en esas páginas en blanco que preceden al título” (1).

Sí, son bastantes los libros escritos por españoles en los últimos decenios con los que habrá que contar mucho tiempo. Algunos de ellos representan, además, una absoluta novedad en nuestra cultura. Como estamos en tiempo de confusión, clima propicio a los gatos pardos, esto no consta suficientemente, pero alguna vez será notorio, y

(1) «A la altura del tiempo», en *Ensayos de convivencia*. (Sudamericana. Buenos Aires 1955), p. 88.

a la vez se advertirá qué desdibujada es la imagen habitual de lo que está pasando. Ahora acaba de iniciarse la publicación de una obra destinada a producir viva emoción intelectual a los que son capaces de esas emociones: el *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, de J. Corominas, publicado en Madrid por la Editorial Gredos. Hasta ahora sólo ha aparecido el primer volumen, que comprende las letras A-C. Pero—y esto es decisivo—la obra está concluida, y los demás tomos van a editarse en breve plazo (2).

Corominas es bien conocido entre los filólogos; después de haber enseñado algún tiempo en la Argentina, es profesor de la Universidad de Chicago; es también miembro del Institut d'Estudis Catalans. Hacía ya varios años que se esperaba—con impaciencia—este diccionario. Cuando esté completo, dispondremos, por primera vez, de una visión etimológica del conjunto de nuestra lengua. Hay que medir lo que esto significa. El insisto en el conjunto, porque es esencial que el conocimiento de las etimologías no se restrinja a un número más o menos grande de puntos aislados, por grande que sea su interés, sino que se extienda al torso general de la lengua, con todas las lagunas, incertidumbres y oscuridades que la tremenda dificultad del tema imponga hoy por hoy. Es menester que se pueda “transitar” por el ámbito de las etimologías españolas, que se pueda recorrer ese campo, efectivamente como un campo. No basta con hacer ciertas calas, como quien perfora pozos, en busca de acaso importantísimas noticias aisladas; es necesario que sea accesible el *subsuelo* etimológico del español. Por esto tengo que aplaudir la determinación y la austeridad con que Corominas se ha decidido a dar fin a su labor y entregarla a la imprenta, la orgullosa modestia con que nos da los resultados de su trabajo hasta el día, a sabiendas de todo lo que falta. Es mucho más “interesante”—y desde luego más cómodo—hacer vagos gestos de inaccesibilidad, de perpetuo descontento, fiarlo todo a las calendas griegas y dar algunas muestras rutilantes de lo mucho que se sabe.

Supongo que los filólogos agradecerán a Corominas esta integridad de su empresa. Yo, que no soy filólogo, siento profunda gratitud. Y pienso que ésta no es caprichosa ni intempestiva, porque sería lástima que este diccionario sólo interesase a los filólogos. Corominas

(2) El IV y último volumen ha aparecido en 1957.

advierde que es tanto histórico como etimológico: “No es posible fundamentar una etimología con el rigor indispensable hoy en día después de cien años de lingüística científica, sin conocer a fondo la historia de la palabra, y ésta no se puede reconstruir sin un conocimiento global de la vida del vocablo a través de los siglos y a través de todo el espacio abarcado por la lengua castellana y aun por los idiomas hermanos y afines”. Ahora bien, la historia de las palabras es la historia de ciertos *usos* sumamente precisos y, por eso mismo, especialmente significativos: el mecanismo de la etimología es uno de los ejemplos más claros—y en ello ha solido insistir Ortega—de la *razón histórica*; con frecuencia, la etimología de una palabra aclara de repente una porción sustancial de la estructura social o la historia de un pueblo. Historiadores y sociólogos han hecho todavía un uso insuficiente del instrumento etimológico, que los esfuerzos de los filólogos de todas las lenguas han ido acicalando durante largos años, hasta darle considerable precisión; bien es verdad que habitualmente operan con recursos *conceptualmente* imprecisos, fiando el rigor al de los datos y materiales, y renunciando así a los instrumentos más finos de que podrían disponer y que darían efectivo rendimiento para la comprensión de la realidad histórica y social.

Pero yo espero resultados mucho más importantes de la utilización *global* de la etimología con fines históricos y sociológicos o, si se prefiere, de la consideración de la etimología desde un punto de vista histórico general, no intralingüístico. Y para ello es necesario disponer del repertorio aproximadamente completo de lo que ha acontecido en la historia de una lengua. Para el español, el problema es grave, por la distancia a que todavía nos encontramos de un diccionario histórico adecuado y suficiente: creo que el de Corominas, aunque sólo va a ser secundariamente histórico—en la medida en que ha de serlo un diccionario realmente etimológico—, permitirá, tan pronto como podamos manejarlo en su integridad, un nuevo tratamiento de muchos problemas.

Este primer volumen, claro es, no lo hace aún posible, porque cualquier pesquisa iniciada en sus páginas se frustra tan pronto como es menester pasar de la C; y esta decepción constante del que lo hojea subraya el hecho del sistematismo de cualquier consideración histórica. La lengua, muy especialmente, es un todo solidario, en cierto sentido “previo” a todas sus formas particulares. He

advertido en otra ocasión, y a propósito de algunas peculiaridades del inglés, que por debajo de la lengua escrita y aun del habla hay un fenómeno básico de “decir”, que es, antes que otra cosa, un “temple” o “tesitura”. Es claro que si se considera una lengua etimológicamente, quiero decir, en su relación con lo que he llamado su “subsuelo” lingüístico (por ejemplo, una lengua romance respecto del latín y los demás elementos que constituyen su sustrato etimológico), aparece definida por una “tesitura” peculiar, por una particular manera de derivarse, y esto en dos sentidos: primero, las “zonas”, niveles o campos restringidos de donde toma preferentemente sus elementos; segundo, el modo o tendencia de esa derivación, esto es, el cariz general de las modificaciones que esos elementos experimentan. Todo ello define una “fisonomía” propia de una lengua, hace de ella en rigor un *idioma*; pero, por supuesto, hay que guardarse de inmovilizar esto y sustraerlo a la variación histórica, porque ese carácter idiomático no es una “constante”, ni una determinación “natural”, sino de índole “biográfica”, si se permite la expresión. Un estudio histórico suficientemente exacto del torso de una lengua, por ejemplo del español, permitiría precisar ciertas etapas de la historia de la sociedad correspondiente y, sobre todo, marcar ciertos puntos de inflexión que acaso signifiquen desviaciones de la trayectoria histórica, lo que podríamos llamar rectificaciones de la pretensión colectiva de un pueblo. Imagínese lo que esto significa en una lengua como la nuestra, que es hablada por pueblos diversos, con trayectorias hasta cierto punto paralelas, pero parcialmente divergentes.

Que los resultados de los estudios sociológicos e históricos sean en conjunto insatisfactorios, si se toma una actitud intelectualmente exigente, no puede sorprender, porque la complejidad y dificultad de los temas son extremadas. Ante todo, las dificultades puramente conceptuales; el intento de investigar con un poco de rigor un tema concreto y bastante limitado, la estructura social de la España romántica, me ha obligado a escribir primero un volumen teórico, de no escasa dificultad (3). Y no es esto sólo: supuestos los conceptos, el material empírico es problemático: la historia opera con “restos”

(3) *La estructura social: teoría y método*. (Sociedad de Estudios y publicaciones. Madrid 1955).

supervivientes del pasado: nombres ilustres, acontecimientos insólitos—lo “memorable”—, o bien reliquias y residuos más o menos azarosamente conservados. Por eso, cuando el análisis conceptual hace una conjetura, frecuentemente falta base empírica suficiente—sobre todo, suficientemente significativa—para fundamentarla o rechazarla. A la inversa, cuando para ciertas circunstancias se conserva una masa de material informativo—como ocurrirá con nuestra época para los historiadores futuros—, su misma abundancia se convierte en la principal dificultad: imagínese la actitud del historiador del siglo xxvi ante los materiales acumulados en el nuestro: aparte de ser absolutamente inabarcables, y supuesto que una técnica de trabajo en equipo pudiera dominarlos, en ellos se encontrará *todo*, lo imaginable, y, por falta de significación precisa y unívoca, tales materiales resultarán insignificantes.

Por fortuna, hay una excepción, y ésta es una excepción colosal: la lengua. La lengua es realmente colectiva y cotidiana; no es azarosa, sino que siempre tiene su razón—razón histórica—, conózcase o no; es siempre significativa. Un fenómeno lingüístico tiene *siempre* algún sentido histórico, es la consecuencia de fuerzas sociales e históricas operantes, es como una arruga en la piel, que responde a ciertos gestos habituales, de significación biográfica. Tómese un ejemplo mínimo: tres palabras tan elementales—y por consiguiente tan importantes—como “casa”, “cama” y “calle” proceden en español de tres palabras *humildes* o, si se prefiere, toscas: *casa* (choza, cabaña), *cama* (yacija, lecho en el suelo) y *callis* (sendero, especialmente el de ganado). ¿No dibujan esas tres voces solas una estampa rural, elemental, primitiva, del hombre que, por un sendero de ganado, llega a su choza, y allí se acuesta en el suelo sobre una yacija? (Compárese con “maison”, de *mansio*, donde se permanece: “lecho”, “lit”, “letto”; “rue”, de *rupta via*; “strada”, “street”, “Strasse”, de *strata via*, camino pavimentado).

¿Y la desaparición del verbo *amar* en la lengua española hablada, y su sustitución casi absoluta por *querer*? Lo cual adquiere toda su significación cuando se piensa que los dos verbos *amare* y *velle* tienen poquísima vida en la lengua hablada de nuestro pueblo, y que los dos convergen en *querer*, de *quaerere*, buscar; y, lo que es más, que la palabra *cariño*, que desplaza a *amor* en tantísimos casos, significa etimológicamente: “nostalgia”, “deseo”, probablemente, se-

gún Corominas, de un dialectal “cariñar”, echar de menos, sentir nostalgia, derivado de *carere*, carecer. ¿Será que el hombre de nuestra lengua sólo ama cuando carece del objeto amado, cuando lo echa de menos y siente su nostalgia, cuando lo busca y lo quiere? ¿No hace esto pensar, frente al amor efusivo y de complacencia, en un amor inquieto y privativo, tal vez arrepentido, posesivo y voluntarioso?

Y ¿qué diremos del hecho de que las palabras “avizor”, “avizar”, tan levantadas hoy, pertenecientes al nivel más alto y noble del lenguaje, sean originariamente voces de germanía? ¿Y de la inesperada justificación que la etimología da a la caprichosa “azafata” en su nueva acepción de *hostess* o *stewardess* de los aviones, puesto que las azafatas se llamaban así por sostener, mientras se vestía la reina un *azafate*, es decir, un cestillo o bandeja, y una de las principales misiones de las azafatas aéreas es ofrecernos bandejas con diversos contenidos?

Pero mientras se limite uno a la busca de sabrosas etimologías aisladas no se va muy lejos; se vuelve con alguna trufa, tal vez con una perla: y esto es poco. Hay que esperar que los próximos volúmenes del Diccionario de Corominas, al cerrarse en la Z, nos abran una puerta por donde penetrar en reductos todavía inaccesibles de la realidad hispánica.

Madrid, 1955.

LA HISTORIA DE LA LITERATURA EMPIEZA  
A SER HISTORIA



Toda disciplina intelectual requiere un largo y penoso proceso de constitución interna. Desde que empieza a cultivarse informalmente hasta que logra una figura suficiente y se aproxima a su pretensión rigurosa, suelen pasar muchos años, a veces siglos. En ocasiones, se pueden abreviar trámites; esto sucede cuando dedican sus vidas a una disciplina algunos hombres de genio; ésta fué la función histórica de Aristóteles para la lógica, de Galileo y Newton para la física moderna, de Descartes y Leibniz para la matemática del barroco. En las ciencias de lo humano, en las humanidades, las cosas son, por lo general, lentas y complejas. Piénsese en la psicología, en la sociología, en la historia. Y, claro es, en las "historias" particulares o relativamente abstractas: de la filosofía, del arte, de la literatura. Con diferentes matices, se resienten demasiado de falta de historicidad. Es decir, las deficiencias de estas disciplinas no afectan tanto a sus *logros* como a sus *pretensiones*; lo grave no es que sus estudiosos no consigan lo que se proponen—esto es lo que le sucede casi siempre al hombre, y más si es intelectual—, sino que no intenta lo que tendrían que intentar. Dicho con otras palabras, lo que más descontento deja al lector un poco exigente no son las *respuestas* del historiador, sino, antes que ello, sus *preguntas*.

En la filosofía, creo que el postulado más clarividente de lo que hay que hacer es el prólogo que en 1942 escribí en Buenos Aires Ortega para acompañar a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier; la lectura atenta de estas exigencias muestra lo enormemente lejos que estamos de llegar a algo que efectivamente merezca llamarse una historia de la filosofía; como autor de un libro titulado así, tengo plena conciencia de ello, de que ese título—aun con esa viva conciencia—es una mera aproximación, y de que habrá que esperar mucho—mucho tiempo o mucho talento y esfuerzo—para que la historia de la filosofía llegue a alcanzar auténtica existencia. En otro libro, *Biografía de la Filosofía*, he tratado de explicar con el ejemplo—dando una "muestra sin valor"—lo que sería una historia de la filosofía que justificase este nombre.

En cuanto a la literatura, las cosas son quizá más fáciles, pero en otro sentido más complicadas de realizar. Quiero decir que las dificultades conceptuales son mayores para la historia de la filosofía, pero las de ejecución se podrían salvar con menos esfuerzo. No es excesivamente penoso caer en la cuenta de lo que hay que hacer en la historia literaria, y aun formularlo con algún rigor; en *La estructura social* (II, 15), a propósito de una cuestión más general, el problema de los *supuestos* de toda realidad social y, sobre todo, del decir, he enumerado los que me parecen ser los *requisitos* de toda historia de la literatura que quiera ser efectivamente historia. Como lo he hecho allí con concisión casi telegráfica, no puedo evitar citar algunos párrafos de ese texto.

“La comprensión y utilización de un texto literario... requiere preguntarse en serio qué es “literatura” en cada época. Hay que determinar, en cada etapa concreta, quién hace literatura, qué gentes o qué grupos de gentes, y para quién... No es indiferente... quién escribe, si es un fraile o un seglar, un noble o un burgués, un hombre que vive de su pluma o no—o que con ella se ayuda a vivir—. Tampoco puede pasarse por alto si algo se escribe para dos docenas de cortesanos o para las masas—y qué masas...—. El número de los que saben leer, el de los que podrían leer por tener capacidad para adquirir libros o tener acceso a ellos; el número de los que por condición social son *lectores*; la presencia mayor o menor de mujeres entre ellos, etc. El número y tirada de las ediciones de ciertas obras. la frecuencia de reimpressiones, el incremento del ritmo de lectura —o su disminución—en un periodo determinado, el plazo de vigencia de cada obra como *lectura*, antes de pasar a ser tema de *estudio* —funciones totalmente dispares—, son cuestiones sin cuya aclaración no se puede entender el hecho literario...

“Por otra parte, hay que ver con rigor qué se propone en cada caso la obra literaria: enseñar, divertir, adoctrinar, iniciar en un misterio, hacer “culto”, conmover, dar exquisitez, *abêtir*; y, en cada caso, cómo, y con qué otras actividades comparte su función respectiva. Por ejemplo, con la narración oral, con el culto religioso, con los espectáculos, con la ciencia, con la política, con la tertulia; y en cada caso, en qué proporción se dan la rivalidad y la alianza. Hay que mensurar con precisión la distancia de la literatura respecto de la vida, los grados de autenticidad, sinceridad, espontaneidad,

originalidad—cosas bien distintas—que presenta en cada tiempo y en cada género literario. Respecto a éstos, es menester dar razón de ellos y explicar en serio su cultivo o su abandono, su fuerza en cada momento, la proporción en que predeterminan el contenido de la obra literaria, su coeficiente de imprecisión, margen y holgura. También hay que averiguar el peso e influencia de la literatura en la vida, la estratificación de los géneros literarios—y de los autores—en la sociedad, desde las obras destinadas a minorías extremas hasta la literatura de quiosco, cuyos caracteres y recursos en cada época habría que investigar...

"Antes de llegar a lo que hoy se suele hacer—examen de autores y obras *existentes*—, habría que plantear las cuestiones previas antes enumeradas y otras más: por ejemplo, qué *puede* hacer en cada caso el escritor, qué *pretende* conseguir—único modo de saber qué quiere decir *en concreto* éxito o fracaso—, cuáles son los géneros vigentes y en qué fase de vigencia se encuentran, cuál es la función real de cada uno de ellos, qué componente de innovación tiene la producción literaria—y en qué medida, por razones sociales, se subraya y aun finge la innovación o bien se disimula y oculta—, en qué medida hay un estilo dominante o no, cuáles son las relaciones efectivas—en autores y lectores—con literaturas antiguas o modernas extranjeras, y qué papel desempeñan (función uterina, imitación, rivalidad, estímulo, etc.); qué porción del pasado literario nacional sobrevive, y con qué grado de vivacidad; cómo se lo siente, si como un peso, un motivo de orgullo, una renta, una cadena o una vergüenza; hasta qué punto la literatura puede—o debe—ser desagradable o aburrida, o si esto no es lícito. Y tantas otras cosas que se podrían enumerar y ordenar con toda precisión".

Pues bien, acaban de publicarse en España tres libros que inician efectivamente una manera *histórica*—y por lo tanto real—de hacer historia literaria. Su autor es José F. Montesinos, hoy profesor en la Universidad de California; los tres volúmenes son partes de una proyectada *Historia de la novela en España en el siglo XIX*; el primero y más importante es una *Introducción*; el segundo, un estudio de *Pedro Antonio de Alarcón*; el tercero se titula: *Valera o la ficción libre*, y su subtítulo es: "Ensayo de interpretación de una anomalía literaria". Montesinos es una de las mentes más lúcidas que se han acercado a la literatura española; tiene un vivo sentido de

los problemas y siente, por lo tanto, esa extraña inquietud—tan infrecuente—que a los hombres de vocación teórica produce el no entender. Por ello, Montesinos se da cabal cuenta de dónde residen las dificultades. En el penetrante prólogo del primero de estos libros se refiere a su incitación a “rehacer la historia literaria como lo que debe ser si quiere ser “histórica”, y no una indigesta mezcla de especies inconexas: una sociología literaria atenta a las ansias y a las ideas del creador, a los intereses de empresa, a la reacción de vastas masas de lectores”. Otros modos de aproximación a la obra, dice Montesinos, serán muy valiosos, pero nunca serán historia.

A propósito de su tema, la novela en el siglo XIX, Montesinos se ocupa de su génesis, de sus posibilidades, de su realidad social. Por eso, apenas habla de novelas españolas, sino de traducciones de novelas extranjeras, y eso es exactamente lo que hay que hacer si se quiere entender lo que ha sido la novela en España durante el medio siglo romántico. Conste que así, y sólo así, es como se pueden entender las—relativamente pocas—novelas españolas, las cuales resultan ininteligibles (y nada interesantes) tratadas abstracta y aisladamente, como hace la historia literaria al uso. Por primera vez se empieza a ver el perfil real de las novelas españolas, al contemplarlas surgiendo de su verdadero ámbito: el bosque de traducciones que inundaron el mercado español entre 1800 y 1850; hasta el punto de que una de las partes más interesantes del libro es una bibliografía de dichas traducciones, que ocupa bastante más de un centenar de páginas apretadas. Lo cual nos recuerda de paso que es mucho más fácil decir cómo debe hacerse historia literaria que hacerlo, como lo va realizando Montesinos.

Casi todos los libros dan menos de lo que prometen; en este caso ocurre lo contrario. La riquísima erudición de Montesinos, lejos de ser un andamiaje inoportunamente exhibido o un prurito, es toda ella actuante; quiero decir que cada dato—y hay tantos—está desempeñando una función, está contribuyendo a la intelección de una parcela de realidad histórica. Y por debajo de todo ello discurren ideas agudas, buidas, formuladas con encanto literario exento de brillantez. El único reparo importante que habría que hacer a esta *Introducción* es común a la gran mayoría de los libros de doctrina en nuestro tiempo: cierta indecisión y desaliño en lo que los informa como *género literario*, es decir, como libros. Más visible resulta

esta limitación en el volumen dedicado a Alarcón, afectado por una composición en exceso minuciosa y a veces reiterativa y por una manquedad "circunstancial" (y probablemente innecesaria), todo lo cual le resta fuerza de penetración e impacto intelectual. Pero estos reparos no hacen sino advertir al lector de la necesidad de no quedarse en ellos, sino aprovechar íntegras sus excelencias. (Algunas cosas parecidas se podrían decir de otro magnífico y reciente libro de otro español que profesa en los Estados Unidos, Vicente Llorens, que ha estudiado en *Liberales y románticos* la emigración española en Inglaterra de 1823 a 1834). El estudio sobre Valera, sumamente sabroso y sugestivo, y de muy garbosa realización, me llevaría a cuestiones que nos distraerían un poco de lo que aquí directamente me interesa subrayar.

Decía que Montesinos da más de lo que promete. Más allá del tema estricto, ilumina considerablemente otros dos de primer orden: la condición de la novela en general y la situación de la vida española en la primera mitad del siglo XIX. Montesinos liga la novela—en el sentido moderno y maduro de la palabra—al advenimiento de la burguesía y a la constitución de un "público" en forma que antes no había existido. Y señala que el éxito de algunas obras anteriores—*Quijote*, libros picarescos o de tradición picaresca—se debe interpretar como un éxito burgués, como una anticipación de la transformación política que acontece en Europa a fines del siglo XVIII. "No hay novela sin editor y no hay editor sin público. Sin la consideración atenta de este triángulo: autor, editor, público, es imposible hacer una historia de la novela en cualquier país de Europa o del mundo." Y agrega Montesinos: "Como en todo fenómeno histórico, tratándose de novelas obtenemos también esta fórmula: el pleno logro artístico y el éxito siguen la diagonal de un paralelogramo cuyos lados son las apetencias del público y el poder creador del novelista. Luego nosotros, particularmente, podemos juzgar que esta o la otra novela es admirable por estas o las otras razones, y rechazar aquella, famosa otrora; es nuestro derecho inalienable, pero eso ya no es la historia de la novela, sino muy marginalmente; es, sobre todo, un signo de nuestro propio destino histórico". La novela, así ligada a ciertas formas de sociedad, adquiere una significación que no es visible cuando se la estudia como simple "creación artística" dotada de calidades estéticas independientes en principio de

la situación histórica. Y claro está que lo mismo habría que decir de los demás géneros literarios, y Montesinos lo recuerda expresamente al referirse al viejo teatro clásico español.

Por otra parte, Montesinos pone en primer plano de la atención un hecho tremendo y nunca antes, que yo sepa, debidamente considerado: que en la primera mitad del siglo XIX “la plena realidad española no parecía materia de arte”. Esto explica que en rigor no hubiese novela *española*, cuando hormigueaban las novelas *en España*. El costumbrismo empezaba por distinguir entre lo español y lo no español—las consecuencias, a veces cómicas, a veces trágicas, llegan hasta hoy—, y terminaba por eliminar la realidad en torno como materia novelable. “Se leía—dice Montesinos—, con la sonrisa en los labios, tal o cual escena de Mesonero para ir a buscar recuerdos de una vida más plena en las páginas de Balzac. Si alguien hubiera intentado repetir en España la lección de Balzac se hubiera visto incurso en anatema de no españolidad”. Es increíble, pero es cierto, que España, el país que parecía más romántico a toda Europa, el más pintoresco y animado, agitado y convulso, lleno de guerras civiles, conspiraciones, cárceles, venganzas y patíbulos. “¡no daba materia novelesca!” Recuérdese lo que fué esa misma época en manos de Galdós, es decir, *a destiempo*. Y por ahí hay que plantear—como hace Montesinos a propósito de Alarcón—la espionosa cuestión del “postromanticismo”, es decir, de ese tiempo que, si no me equivoco, no pertenece a ninguna “época” en el sentido pleno y riguroso de la palabra, sino que queda entre dos: el Romanticismo y esa otra que empezó con la generación del 98 y se extiende, por lo menos, hasta hoy. Por qué ocurrió esa inverosímil anomalía literaria resulta bastante claro del estudio de Montesinos; y lo primero que se ve es que no fué literaria, sino consecuencia de las vicisitudes de la sociedad española en el cuarto de siglo que ha sido clave de toda nuestra historia posterior.

Madrid, 1956.

## LA REPRESENTACION DE LA OBRA CLASICA



En su libro *L'essence du théâtre* (1943), Henri Gouhier dedicó un capítulo a lo que llamaba “la paradoja de la obra maestra irrepresentable”. Si se supone que la representación no es esencial al drama, la obra maestra no necesita los artificios de la escena para estar completa: ésta es la idea dominante, que inquieta a Gouhier. Cita Gouhier dos artículos de Pierre Brisson, de 1931 y 1934, que se pregunta por la posibilidad de representar las obras maestras del teatro clásico, leídas y releídas, comentadas y vueltas a comentar. “Su audición—escribe Brisson—no proporciona ya más que un placer de control... Teatralmente, el drama ya no cuenta ni puede contar. Pero el poema existe, y es con él con quien nos encontramos de acuerdo”. “Se trata—añade—de un mundo que la representación teatral sólo puede debilitar o animar de un modo engañoso. También aquí es al libro al que hay que fiarse”. Gouhier resume el punto de vista en la fórmula paradójica: “La obra maestra dramática es una pieza que, hecha para la representación, llega a prescindir de ella y hasta a temerla; su perfección consiste en no realizar su fin y, por consiguiente, en negarse”. No es fácil que un hombre tan vuelto al teatro, tan agudamente interesado por él como Henri Gouhier acepte esa paradoja. Al letrado a quien gusta el teatro como letrado contraponen el que gusta de él según su esencia; hay que tener en cuenta el placer del espectáculo, que empieza antes de levantarse el telón; es decisivo lo que hacen el actor y el director de escena. “El teatro exclusivamente literario es un mito herético”; y además no se nutre sólo ni principalmente de obras maestras, sino de textos medianos, a veces mediocres, salvados por la escena. Y Gouhier termina advirtiéndole que la “obra maestra irrepresentable”, cuando no es una verdadera obra maestra es todavía más ilegible.

Ortega, que en 1921—“Elogio del Murciélago”—subrayó lo ima-

ginativo y literario del teatro, a favor de la lectura y contra la representación, en su conferencia "Idea del Teatro" (1945) dió al espectáculo todo lo que es suyo, hasta el punto de partir de la idea de que el "sentido fuerte" de la palabra "teatro" es: *un edificio*; y todo lo demás se deriva de ahí—casi al final: una obra teatral, se entiende, un texto literario.

Sin duda este punto de vista es certero; sin duda Gouhier tiene razón; pero queda en pie el problema de la obra maestra, de la obra clásica, mejor aún, de la *obra maestra clásica*. Ortega ha insistido en que la nariz del actor que representa a Hamlet nos estorba para ver a Hamlet; casi siempre, la representación de *La vida es sueño*, *Macbeth* o *El avaro* nos defrauda. ¿Por qué es así? ¿Por qué muchas veces resulta preferible la lectura? ¿Es que realmente estas obras no han sido hechas para representarse o, al menos, ya no pueden representarse?

Cuando nos ponemos a leer *Hamlet*, *Edipo rey*, *Fedra*, *Fuenteovejuna*—como cuando leemos el *Quijote*, *Fausto*, la *Odisea*, la *Divina Comedia*, *Crimen y castigo*, *Robinson Crusoe*—, eso que hacemos, ¿puede en rigor llamarse "lectura"? Es decir, el significado del verbo leer ¿es el mismo en ese caso que cuando leemos un libro de Hemingway o de Camus, una novela de Simenon o un poema de Eliot, un escrito de Ortega o de Heidegger, un relato de Salinas o de Mallea, un *magazine* o el periódico de la mañana? Creo que no. En todos estos casos—aparte de sus enormes diferencias—, lo que hacemos es leer y nada más que leer. Al iniciar la lectura, la obra se nos hace presente, se nos descubre y manifiesta, penetra en nosotros, nos hace entrar a su vez en su mundo. Es decir, nuestro trato con el escrito en cuestión consiste en lectura, consiste en que lo leemos; lo que vamos a poseer de él, es la lectura quien nos lo da.

Nada de eso sucede con las obras "clásicas". Cuando nos ponemos a leerlas, esto no hace más que añadir algo—sin duda importante— a nuestro previo trato con ellas. Si se hiciese la estadística de cuántos españoles e hispanohablantes han leído el *Quijote*, de cuántos angloparlantes conocen el texto de *Romeo y Julieta*, cuántos franceses el de *Gargantúa*, y así sucesivamente, se vería que representan fracciones reducidas; y, sin embargo, todos los individuos de un mínimo de cultura *conocen* esas obras, conviven con sus personajes, les son familiares, a veces amigos suyos. Funcionan como términos

de comparación, sus aventuras forman parte del repertorio de situaciones humanas que nos permiten proyectar nuestra vida, sus giros o expresiones pertenecen a nuestros propios recursos lingüísticos, se deslizan en nuestra habla usual, forman como primeras “unidades elementales” del decir, que usamos igual que las palabras simples o las frases hechas. Es decir, las obras clásicas—se entiende, realmente clásicas—tienen un tipo de existencia que no es ni exclusiva ni primariamente literaria; son ingredientes de nuestro mundo—al menos, de los diversos mundos nacionales—con los cuales se tiene un trato múltiple y por lo general independiente de toda lectura. En ocasiones son “prestigios” borrosos, envueltos en nieblas; a veces son “mitos”; otras son más bien hormigueros de “materia novelesca” indecisa e indistinta, a los que se recurre distraídamente, casi sin advertirlo.

Tenemos, pues, en nuestro haber esas obras; son nuestras, conocidas, utilizadas, vividas; están entretreídas con otras realidades, con nuestros recuerdos de infancia, con conversaciones oídas año tras año, hasta con parodias y caricaturas de ellas. Han salido de sus géneros literarios y de la literatura misma. Se han visto cuadros, esculturas, dibujos que representan a los personajes; hay música que se refiere a ellos, los recrea o los recuerda. Nos han llegado hilachas de esas obras, escenas sueltas, briznas desprendidas de su tronco. Los molinos de viento, el yelmo de Mambrino, las dos figuras de Don Quijote y Sancho, sus cabalgaduras, pertenecen a los que nunca leyeron el *Quijote*. Cuando a un muchacho le preguntan por su Dulcinea, lo introducen en un mundo que no es forzosamente el de la lectura. El que ha repetido mil veces “To be or not to be”, aunque nunca haya leído un drama de Shakespeare, está en el asunto; y lo mismo el que llama al celoso “un Otelo”, el que recuerda el ruiseñor y la alondra, el que habla del “complejo de Edipo” o el buitre de Prometeo, el que nos cuenta que ha pasado una odisea o nos confiesa que su vecino es un tartufo. ¿Han leído tan ilustres obras? Muy probablemente no. Piénsese qué número de lectores no alemanes tiene el *Fausto* y compárese la minúscula cifra con los incontables para quien existen y alientan Fausto y Margarita, que tienen que ver con Mefistófeles y hablan del “eterno femenino”. Recuérdese el “Fausto” de Estanislao del Campo y todo lo que ello implica.

Lo que llamamos "lectura" de estas obras es mucho más que lectura. Cuando abrimos el libro, toda esa porción de nuestra vida se levanta conjurada por las páginas impresas. Tantos recuerdos, asociaciones, sueños infantiles, valoraciones, palabras que no se sabe bien dónde colgar, campanas que se oyen y no se sabe dónde. Todo se pone de pie en nuestra alma. Bandadas de pájaros levantan el vuelo en nuestro ánimo y se posan en un lugar inesperado. Cosas viejas, cordiales, entrañables, entretejidas con las telas de nuestro corazón. ¿Llamáis a eso *leer*? ¿Vais a emplear la misma palabra para nombrar lo que hacemos con un texto nuevo y desconocido, lo mismo da que sea O'Neill o Valéry que la novela de kiosco o el melodrama?

La lectura de la obra teatral clásica es ya una representación imaginaria y riquísima, llena de resonancias y conexiones. Por eso nos parece pobre la representación escénica, que elige una sola realidad entre el cúmulo de virtualidades que es para nosotros cada escena, cada gesto. No se enfrenta la representación con un texto, con un escrito, con un objeto literario, sino con otra representación que se ha ensayado durante años y en la que ha colaborado, como *metteur en scène*, todo nuestro mundo. Por eso la "lectura" juega con ventaja: porque no es lectura. Al teatro le pertenece la representación; pero cuando echamos mano de toda nuestra guardarropía imaginaria, de lo consciente y lo subconsciente y lo inconsciente—si es que los hay—, del fondo sin fondo de la memoria, de nuestros deseos acumulados, de los personajes que vagan por los sótanos y los desvanes de nuestra alma, cuando iluminamos el escenario con las luces todas de nuestra vida—dorada de mañanas tibias esperanzadas, púrpura de ocasos melancólicos, gris de borrascas viejas, escarlata de antiguas cóleras, indecisa irisación de ilusiones inconcretas, lento plomo de aburrimientos escolares—, ¿quién puede luchar con esta escenografía, con esta fantasmagoría mágica?

La lectura de la obra clásica es, nada menos, su representación ilimitada y desbordante, múltiple y contradictoria, en que Hamlet tiene todas las narices posibles y Julieta ama con todos los estremecimientos y Segismundo se queja con nuestras propias quejumbres: es su representación en el gran teatro del mundo.

Madrid, 1954.

## **DON QUIJOTE VISTO DESDE SANCHO PANZA**



Mi amigo Romero Flores, a imitación de Don Quijote, ha buscado compañía de escudero para su segunda salida; pero, al revés que el hidalgo, no por haber salido escarmentado de la primera, sino por haber vuelto triunfante de la primera edición de su *Biografía de Sancho Panza* (1). Y poco ha tenido que persuadirme para que lo acompañe: Sancho Panza es tan viejo amigo mío que no he podido resistir mucho tiempo la tentación de hablar de él y con él, de pasar, con tan buen pretexto, una temporada en el mundo mágico de Miguel de Cervantes.

Tiene Romero Flores vivo amor a Sancho Panza; yo diría aún algo más: siente hacia él lo que se podría llamar un "amor justo", para usar la expresión de Brentano; pero no quiero decir sólo con ello que lo ama justamente, por ser amable, porque Sancho lo merece y es digno de ello, sino que, además, lo ama con la justa cualidad de amor, con un amor discreto y adecuado. Y esto es más difícil. ¿Habéis visto, por ejemplo, cosa más enojosa que muchos que hacen profesión de amar a los animales, perros, gatos, pájaros y caballos? No es que esté mal que los amen; es que los aman mal, inadecuada e inoportunamente. Muchos aman a un podenco como a un niño en su cuna; a un gato de Angora como a una estrella de cine. No, no se puede amar igual a Sancho Panza y a Ofelia. Romero Flores lo trata con cierta cariñosa aspereza, con sobriedad, a veces con socarronería, siempre a cierta distancia; cuando lo acaricia, suele ser con unas rápidas palmadas, como las que tanto halagan, en el fuerte cuello, a un mastín.

Y así va surgiendo la vida de Sancho; y con ella, claro está, la de Don Quijote, que es la misma. Por algo Unamuno, que había escrito primero al frente de sus cuartillas "La vida de Don Quijote y de Sancho", tachó sobre el manuscrito la segunda preposición, y al

(1) Prólogo a la segunda edición de la *Biografía de Sancho Panza*, de H. R. Romero Flores.

imprimir el libro, el artículo, y dejó el título así: “Vida de Don Quijote y Sancho”; o lo que es lo mismo, vida de Sancho y Don Quijote.

Hace ya muchos años, y por mérito principal de Unamuno, aunque no sólo suyo, que se superó y rectificó la imagen habitual de un Sancho “opuesto” a Don Quijote como se oponen el “realismo” y el “idealismo”, lo “material” y lo “espiritual”, la “generosidad” y el “egoísmo”. Se comprendió la participación de Sancho en la empresa quijotesca, la “quijotización” del escudero—con no poca “sanchificación” del Caballero de la Triste Figura—. Frente a los que nos aconsejan ser Quijotes o bien Sanchos, Ortega advirtió hace más de cuarenta años que Cervantes vino al mundo para ponernos más allá de esa oposición, que eso precisamente significa su libro, y que si no fuera así, se hubiera fatigado en vano escribiéndolo. El personaje principal del *Quijote* no es Don Quijote: es la pareja, es Don Quijote y Sancho, personaje dual, esencial amistad desnivelada y, por eso, dinámica. Don Quijote y Sancho no están, en efecto—como suelen los amigos—al mismo nivel, a igual altura humana; hay entre ellos lo que podríamos llamar una *diferencia de potencial*, y por eso pasa de uno a otro una corriente eléctrica y, en ocasiones—cuando se separan un poco—, violentos, tonificadores chispazos.

Pero hay todavía algo más. Don Quijote es un loco; conviene tomar esto en serio, porque significa que, para realizar su imposible pretensión de caballero andante, tiene que ejercer violencia sobre el mundo, transformarlo e interpretarlo a su manera, de suerte que haga posible su vocación. Alguna vez he advertido que las aventuras de Don Quijote no son reales, pero con ello no se quiere decir que no existan, que sean meros sueños o alucinaciones; las aventuras —y sus lamentables consecuencias—eran efectivas, y esto se manifestaba para su protagonista del modo más violento y contundente; pero eran siempre *otra cosa* que lo que Don Quijote creía; estaban afectadas por un coeficiente de irrealidad, que Don Quijote acaba por aceptar melancólicamente; renuncia al resultado, a la “realización” de la aventura, y se queda con el esfuerzo, que es lo que está en su mano: “Bien podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo será imposible.” Dicho con otras palabras, Don Quijote superpone a lo que llamamos el mundo real otro privativo suyo, en que las ventas son castillos; los odres, gigantes; los rebaños, ejércitos; las bacías, yelmos. De ahí la constante colisión

con ese mundo *real* de los demás, y sobre todo con éstos, con los otros hombres. En ese momento interviene Sancho. No es casual que el escudero acompañe a Don Quijote únicamente después de su primera salida; el caballero empieza por enfrentarse con el mundo ajeno directamente; sus empresas están condenadas al fracaso desde el primer momento, porque el choque es demasiado violento y brusco; y, en efecto, Don Quijote vuelve maltrecho a su aldea apenas salido de ella, sin haber conseguido ni siquiera alejarse de su conorno.

Cuando Sancho se incorpora al mundo de Don Quijote, las cosas varían. Sancho está cuerdo, ve el mundo como los demás; los frailes le parecen frailes, los molinos de viento, molinos, Maritornes una moza de mesón; pero, sin embargo, mientras la *circunstancia* de Don Quijote es completamente ajena a la del cura, el barbero, el ventero o los duques, no ocurre así con Sancho; Don Quijote y su escudero tienen circunstancias distintas, porque uno está loco y el otro cuerdo, pero son *comunicantes*; es decir, uno y otro *conviven* en sentido estricto, no sólo coexisten en el mismo ámbito físico. Sancho, desde su cordura, descalifica e invalida la perspectiva de Don Quijote, pero la conoce, la ve desde dentro, la entiende, está "asociado" a ella, y su repulsa es secundaria a su comprensión. A riesgo de ser un poco pedante, yo diría que Sancho participa de la "asunción", de la *Annahme* en que se mueve Don Quijote, aunque luego su tesis es opuesta, quiero decir que cuando Don Quijote adhiere y afirma, Sancho, desde su buen sentido, niega. El mundo de Don Quijote le es presente, tiene existencia para él, se instala en su interior provisionalmente, aunque a la hora de la verdad brinque presuroso hacia el mundo común. En alguna medida, pues, Don Quijote y Sancho tienen el "mismo" mundo, en el cual se combinan dos ideas de la realidad, y por eso sus vidas tienen recíprocamente sentido. Dentro, pues, de la empresa quijotesca, se introduce una nueva perspectiva, la de Sancho, que va y viene y hace, en definitiva, posible que Don Quijote circule por la Mancha, llegue hasta Sierra Morena, Aragón y Barcelona.

¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede Sancho participar en los dos mundos, el de su señor y el de sus convecinos? La vía por la cual Sancho Panza penetra en el mundo fantasmagórico y demencial de Don Quijote es éste mismo: Sancho ve a Don Quijote como Don Qui-

jote. Cuando, en el capítulo V de la I parte, el labrador vecino que caritativamente ayuda a Don Quijote protesta afectuosamente de sus dislates, le dice: "Mire vuestra merced, señor, ¡pecador de mí! que yo no soy don Rodrigo de Narváez, ni el Marqués de Mantua, sino Pedro Alonso, su vecino, ni vuestra merced es Valdovinos ni Abindarráez, sino el honrado hidalgo del señor Quijada". Y Don Quijote responde magníficamente: "Yo sé quién soy, y sé que puedo ser no sólo los que he dicho, sino todos los doce Pares de Francia y aun todos los nueve de la fama, pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron se aventajarán las mías". Esta pretensión de Don Quijote no tiene eco, no es compartida por nadie, es entendida como simple demencia y desvarío porque Don Quijote va solo y todavía no tiene escudero; pero desde la segunda salida, las cosas no serán así: Sancho no es escudero del señor Quijada—los señores Quijada no tienen escuderos—, sino de Don Quijote de la Mancha. Yo sé quién soy, dice éste; pudo agregar: y Sancho lo cree y atestigua, Sancho Panza no acepta la interpretación quijotesca de *cada elemento* de la realidad—por eso permanece en el mundo de la cordura—, pero sí la pretensión de Don Quijote, y con ella el mundo de la caballería, la posibilidad de la aventura, la verosimilitud de la Insula Barataria, su propia personalidad de escudero.

En un artículo de 1915, decía muy finamente Unamuno: "Don Quijote se hacía el loco. Lo que no quiere decir que no lo estuviese. Como que su heroica locura, su locura sublime consistió en hacerse el loco frente al mundo, en tomar éste no como es, sino como él creía y quería que fuese". Allí está la diferencia y la semejanza a un tiempo: Sancho quiere que el mundo sea como su amo lo finge: un mundo en que hay triunfos, batallas, princesas, condados e insulas que gobernar; pero no lo cree, no tiene la audacia de despegar de la realidad y proyectarse entero en esa interpretación; sólo cree —con creencia personal— en Don Quijote, y esto por vía de amor, por encariñamiento con él, por confianza personal en su bondad, en su veracidad, en la autenticidad de su vocación. Y está en lo cierto: el mundo no es el que Don Quijote afirma, pero Don Quijote es quien es, un caballero andante, porque "cada uno es artifice de su ventura", y "yo lo he sido de la mía". Al asumir el "quijotismo" o "quijotidad", auténticamente y hasta sus últimas consecuencias, Alonso Quijada o Quijano adquiere una nueva realidad que los demás

no conocen y Sancho sí. Este se comporta rectamente frente a su amo, pero aspira a permanecer instalado en el mundo cotidiano de los demás, en el que había sido el suyo hasta que Don Quijote lo sonsacó y persuadió a que fuese su escudero. Y aquí sobreviene la imposibilidad, y el núcleo mismo del tema del *Quijote*.

Quizá ningún otro ejemplo muestra con más claridad la significación de la tesis orteguiana *yo soy yo y mi circunstancia*. El "yo" de Don Quijote incluye su circunstancia, su mundo irreal, demencial, en que es posible la caballería. Al aceptar a Don Quijote, Sancho recibe con él esa circunstancia en la que se resiste a entrar. A la inversa, los que rechazan en absoluto la circunstancia quijotesca, pierden a Don Quijote, quedan ajenos a él, no se enteran de *quién* es. Unos, como el cura, el barbero y Sansón Carrasco, afincados en su mundo manchego, hacen volver a él a Don Quijote, hasta por la fuerza, pero lo pierden; el final de la primera parte es simbólico: meten en una jaula a Don Quijote y lo llevan a su aldea: al abrir de nuevo la jaula, no pueden encontrar sino a Alonso Quijada; Don Quijote se ha volatilizado; privado de su circunstancia, ha muerto, como el pez extraído del agua. Los otros—así los duques, y en general los personajes de la segunda parte—, conocen a Don Quijote de fama, de oídas; creen saber quién es: un loco. Y como esto significa "nadie", aceptan la ficción de la circunstancia quijotesca como tal ficción, y Don Quijote vuelve a evaporarse: pasan junto a él, lo tratan, se burlan, y ni siquiera lo sospechan. ¿Por qué? Justamente porque el mundo de la aventura no era ficción para Don Quijote, sino precisamente lo contrario; al interpretarlo así, lo vacían y desvirtúan, y dejan en hueco la personalidad del demente, puro soporte de juegos y burlas. Por eso tiene tan honda melancolía la segunda parte del *Quijote*, en que el protagonista es mejor tratado, recibe menos golpes y denuesos, pero sólo porque *no es tomado en serio*, porque los que lo encuentran creen saber ya a qué atenerse—un loco—y ni siquiera se irritan y lo vapulean. En la primera parte, los otros hombres toman al desgarrado jinete por un hombre real; reaccionan a sus actos *de verdad*; sólo a última hora empiezan a entrever su insensatez, que les sirve de explicación y aquietamiento. En la segunda, parten de una interpretación previa: es un loco muy divertido, de quien no hay que hacer caso—sólo el eclesiástico intemperante del palacio de los duques vuelve a tratarlo como en otros tiempos,

y por eso arranca de Don Quijote, como un pedernal, maravillosos chispazos de realidad efectiva—; es un necio inofensivo, bueno sólo para jugar con él, distraer ocios o, como en Barcelona, amenizar la vida de sociedad. Nada hay más triste.

Y en Sancho se produce una transformación análoga, como era de esperar. Porque lo que lo define es vivir entre las dos circunstancias, la quijotesca y la común, y al cambiar ésta varía él también. A medida que Don Quijote se acendra y se depura, Sancho se quijotiza más hondamente, su participación en ese mundo es más completa e incurable; pero siente constantes tentaciones: la vanagloria al ser famoso y “personaje literario”—por eso lo devuelve a su autenticidad el gobierno de la Insula, en que tropieza con la “realidad” y se ve obligado a sacar las consecuencias de ese personaje—; ciertos impulsos de rebeldía frente a su amo; la convicción de que “se puede jugar” con él—desencanto de Dulcinea—; el contagio inconfesado de la visión de Don Quijote como tipo risible. A medida que Don Quijote se va haciendo problemático a sus propios ojos, le acontece lo mismo a Sancho. Cuando Don Quijote (II, capítulo LVIII) dice de los santos de los retablos: “Ellos conquistaron el cielo a fuerza de brazos, porque el cielo padece fuerza, *y yo hasta ahora no sé lo qué conquisto a fuerza de mis trabajos*”, Sancho se siente inquieto y maravillado: “Quedó Sancho de nuevo como si jamás hubiera conocido a su señor...” Y con ello, como si no se hubiese conocido a sí propio; hasta tal punto, que cuando Don Quijote, próximo a morir, recobra la razón, reniega de su mundo de aventura y caballería, Sancho no puede volver: es él ahora quien sabe quién es Don Quijote, porque sólo así puede ser él quien es: Don Quijote tiene que ser el Caballero; porque si no, ¿cómo va ser Sancho Panza el que irremediamente es, el Escudero?

Soria, 1955.

**EL OTRO EN LA ISLA: ROBINSON CRUSOE  
Y PEDRO SERRANO**



*A María Riaza y Luisa Elena del Portillo*

Siempre me ha conmovido la aparición del Otro en la isla desierta. La inesperada presencia del hombre en la soledad, la actualización de la sociedad que, en forma de privación, recuerdo, técnica y usos, lleva consigo el naufrago. Se piensa, claro está, en Robinson Crusoe, que nos ha hecho imaginar esa experiencia desde los primeros años de la infancia. Pero ¿es esa la única manera de vivir la irrupción del Otro en el mudo ámbito inhumano de la soledad? Lo que ocurrió a Robinson—acaso al marinero Alexander Selkirk—¿fué sin más *lo que ocurre*? ¿O estuvo circunstancial e históricamente determinado por su condición de inglés de fines del siglo xvii—Robinson nació en 1632, unos veinticinco años antes que su creador Daniel Defoe—, condicionado por una interpretación muy precisa del hombre y de la convivencia? Una comparación del “mismo” drama en otra situación puede resultar esclarecedora.

Todos recuerdan el encuentro de Robinson con Viernes, con su *Man Friday*. Pero este recuerdo es, en la mayoría de los casos, engañoso; porque la aparición del Otro en la isla desierta no fué, ni mucho menos, la del ingenuo y dulce Viernes, sino algo más simple, más abstracto, más dramático: la huella de un pie desnudo. Un día, cuando Robinson, tras varios años de soledad, se ha instalado en su isla, cuando ha hecho de ella su hogar, cuando tiene una huerta y un rebaño de cabras y un loro que lo llama *Robin Crusoe!*, y tantos mosquetes y pistolas y utensilios, al ir hacia su bote a mediodía, descubre en la playa la huella de un pie desnudo, bien clara en la arena. “Me quedé como herido por el rayo, o como si hubiera visto una aparición” (“I stood like one thunderstruck, or as if I had seen an apparition”). ¿Qué hace Robinson? Escuchar, mirar alrededor, subir a una loma para ver más lejos, bajar otra vez a la playa. Nada: sólo una huella, y ésta bien clara. Imposible creer que sea imaginación: cartesianamente—o acaso baconianamente—, Robinson la exa-

mina: "exactamente la mismísima huella de un pie—dedos, talón y todas las partes de un pie". Y en seguida, el terror: pensamientos agitados, confusión, enajenación ("like a man perfectly confused and out of myself"); Robinson vuelve a casa a refugiarse, sin saber dónde pisa, aterrado, volviendo la mirada cada dos o tres pasos, confundiendo todo, creyendo que cada bulto es un hombre. "Cuando llegué a mi castillo, porque así pienso que lo llamé siempre después de esto, penetré en él como uno a quien persiguen". La casa, el hogar, *home*, es ahora castillo, *castle*. ¿No advierte Robinson sutilmente que ha cambiado la situación, que la interpretación de la morada es otra? Cuando el inglés dice *My home is my castle*, ¿no descubre una esencial dimensión de robinsonismo con gente en el horizonte, con "moros en la costa", como decimos en español?

Robinson no duerme aquella noche. La dedica a pensar y estremecerse. Lo primero que se le ocurre es que tiene que ser el diablo: ¿cómo podría haber llegado a aquel lugar otra cosa en forma humana? ¿Qué barco podría haberla llevado? ¿Qué otras huellas había? ¿Cómo podía haber llegado allí un hombre? La razón confirma la suposición de la imaginación asustada. Pero Robinson, una vez puesto a pensar, sigue pensando: es extraño que Satanás tome forma humana sólo para dejar allí la huella de un pie, y esto sin objeto, pues no es seguro que Robinson la viera; el diablo podría haber encontrado muchos otros medios de aterrorizarlo, mejor que poner una huella al otro lado de la isla, en un lugar donde era improbable que Robinson la encontrara, donde, además, el primer oleaje la hubiera borrado. "Todo esto—agrega deliciosamente—parecía incoherente con la cosa misma y con todas las nociones que usualmente tenemos de la sutileza del diablo". Hasta como conducta diabólica parece poco razonable.

La segunda hipótesis de Robinson es que no es el diablo, sino "alguna criatura más peligrosa" (*some more dangerous creature*), un salvaje llegado en canoa de la tierra firme. Y en seguida imagina que puedan llegar en gran número y devorarlo; o al menos descubrirlo, destruir sus cultivos, llevarse sus cabras domesticadas y dejarlo perecer de miseria; todo ello—no lo olvidemos—más peligroso que las acciones del demonio. Este temor—agrega Robinson—destruyó toda su esperanza religiosa. Se desvaneció toda su confianza en Dios, fundada en la experiencia que había tenido de su bondad;

Dios lo había alimentado y sostenido milagrosamente; ahora Robinson siente desconfianza, a la vez que se reprocha a sí mismo su imprevisión por no haber sembrado más grano, para tener reservas. La confesión es inapreciable: primero, su *religious hope*, su esperanza religiosa, se siente quebrantada porque Dios, después de haber velado por él, lo abandona a los peligros de los salvajes; es decir, porque hay una *incoherencia*, la misma que antes encontraba en la presunta conducta del diablo; en segundo lugar, al desconfiar de la Providencia vuelve los ojos a su propia previsión y la encuentra deficiente. Pero luego da un paso más: reflexiona que Dios, justo y omnipotente, si había juzgado conveniente castigarlo y afligirlo, podría igualmente librarlo; y que en todo caso, su deber era resignarse absolutamente a la voluntad de Dios, esperar, orar y aguardar tranquilamente su Providencia diaria.

Un día tiene Robinson una ocurrencia consoladora: ¿no será todo una quimera suya? ¿No será la huella de su propio pie lo que ha visto? Pero no: cuando se atreve a volver y comprobar, encuentra que no había estado allí antes, y que el pie es mucho más grande que el suyo. No hay escape: la isla está habitada; pueden sorprenderlo; ya no habrá más seguridad.

Robinson se organiza, desde entonces, y *durante años*—no olvidemos esto—, para prevenirse contra el peligro de hombres que nunca ha visto, de los cuales sólo tiene la huella fugaz de un pie en la arena. Fortificaciones, una serie de mosquetes puestos en batería, una cueva con pólvora y víveres, vegetación que disimule su castillo, toda una técnica de ocultamiento y defensa. Y, durante todos esos años, ajusta su conducta al nuevo temor: apenas se aleja, no dispara los mosquetes, no enciende fuego por temor a que el humo lo descubra, suspende sus invenciones. Cuando necesita imperiosamente fuego, fabrica primero, en la cueva, carbón que le permita evitar el humo. Toda la vida de Robinson se ordena hacia una situación con la cual cuenta—la aparición de los salvajes—, pero que nunca se ha realizado.

El resto es relativamente menos interesante. Cuando por fin descubre a los salvajes, cuando asiste luego a sus actos de canibalismo, hace planes de matar a los grupos que de tiempo en tiempo desembarcan en la isla y pesa minuciosamente ventajas y riesgos; y después—después, pero también—las razones morales: ¿tiene derecho

a matar a aquellos crueles caníbales, que matan a los prisioneros pero son "criaturas inocentes"—se entiende, agrega, para con él—? Al final, un proyecto complejo se forma en su mente: necesita otro hombre, necesita al Otro: para que le dé compañía, para que le dé ayuda, para que le permita un día salir de la isla. Ese compañero no puede ser más que un prisionero libertado. Y, en efecto, al cabo de muchos años de obsesión—desde aquel día en que al ver el pie desnudo quedó "como herido por el rayo"—, ataca a un grupo de caníbales, salva al prisionero, lo tranquiliza y alimenta, le sonríe, le enseña a hablar, le da un nombre: *Viernes*, y le da a conocer el que para él va a tener Robinson: *Master*, Amo. Comienza la sociedad, comienza el Mando, quién sabe si el Estado.

\* \* \*

*The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe of York, Mariner* se publicó en Londres en 1719. Ciento diez años antes se había publicado la primera parte de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega. En el capítulo VIII, el autor, que no podía más de gana de intercalar la historia, cuenta, "para que este capítulo no se tan corto", la del robinsón español Pedro Serrano, que naufragó entre Colombia y Cuba, en tiempos del Emperador Carlos V, y pasó varios años en una isla del grupo a que dió su nombre. La relación de Garcilaso es muy concisa y llena de vigor literario. En muy pocas páginas cuenta su naufragio, su aflicción primera, su instalación en la isla. Pedro Serrano se alimenta de mariscos crudos, luego de tortugas gigantes, a las que vuelca—cuando no pueden más que él— y así inmoviliza; en las conchas vacías, luego de haber bebido la sangre y comido la carne, recoge el agua de lluvia. Inicia sus técnicas—más modestas que las del anglosajón; también es cierto que está mucho menos equipado—. Con guijarros y un cuchillo consigue sacar chispas. "Viendo que sacaba fuego, hizo hilas tan desmenuzadas de un pedazo de la camisa que parecían algodón carmenado y le sirvieron de yesca; habiéndolo porfiado muchas veces, con su industria y buena maña, sacó fuego." A los dos meses se ha quedado desnudo, porque la humedad y el calor le han podrido toda la ropa; su vida es durísima: "El sol, por su gran calor, le fatigaba mucho porque ni tenía ropa con que defenderse, ni había sombra a que po-

nerse. Cuando se veía muy fatigado, entraba en el agua para cubrirse con ella." Al lado de Pedro Serrano, Robinson vive en pleno *comfort* y molice.

Pasan tres años; de vez en cuando se divisa un barco a lo lejos; Pedro "hacía su ahumada", pero o no la veían o por temor a los bajíos pasaban de largo. Pedro Serrano se ha cubierto de vello como un jabalí; "el cabello y la barba le pasaban de la cinta". Y entonces sobreviene la aparición del Otro. Lo cuenta el Inca tan eficazmente, que es mejor retener sus mismas palabras:

"Al cabo de los tres años una tarde, sin pensarlo, vió Pedro Serrano a un hombre en la isla que la noche antes se había perdido en los bajíos de ella y se había sostenido en una tabla del navío; luego que amaneció, había visto el humo del fuego de Pedro Serrano y, sospechando lo que fué, se había ido a él, ayudado de la tabla y de su buen nadar. Cuando se vieron ambos no se puede certificar cuál quedó más asombrado de cuál: Serrano imaginó que era el demonio que venía en figura de hombre para tentarle en alguna desesperación. El huésped entendió que Serrano era el demonio en su propia figura según lo vió cubierto de cabellos, barbas y pelaje. Cada uno huyó del otro y Pedro Serrano fué diciendo:

"—¡Jesús! ¡Jesús! ¡Librame, Señor, del demonio!

"Oyendo esto se aseguró el otro, y, volviendo a él, le dijo:

"—No huyáis, hermano mío, porque soy cristiano como vos.

"Y, para que se certificase, porque todavía huía, dijo a voces el Credo, lo cual oído por Pedro Serrano, volvió a él y se abrazaron con grandísima ternura y muchas lágrimas y gemidos, viéndose ambos en una misma desventura sin esperanza de salir de ella. Cada uno de ellos brevemente contó al otro su vida pasada."

Como Robinson Crusoe, Pedro Serrano y su visitante piensan en el demonio; Pedro, por la inverosimilitud de la aparición, que interpreta como una tentación diabólica; el náufrago, por el aspecto inhumano de Pedro. El nombre de Jesús, invocado por Serrano, resuelve la situación. Y es una escena sobrecogedora y extraña la del náufrago diciendo a voces el Credo en la isla desierta, mientras se va ocultando el sol, como recurso desesperado para identificarse, para justificar su condición humana y su fe cristiana, su pertenencia a una "ciudadanía" superior en que se puede anudar la convivencia. Y por eso llama a Pedro, porque ha invocado el nombre de Jesús,

“hermano mío”. De demonio ha pasado a hermano por la virtud de una palabra, de un nombre que los inserta a los dos en la misma comunidad.

Y en seguida se ponen a hablar; la tertulia española florece en la isla. Se cuentan su vida, se comunican su biografía; ya saben *quiénes* son; y después de comer y beber, “hablaron de nuevo de su desventura”. Se imagina aquella noche, una vez que el sol ha traspuesto, los dos hombres, aspeados de cansancio pero sin gana de dormir, en charla interminable bajo las estrellas. La delicia de la palabra, al cabo de tres años, va serenando y penetrando a Pedro Serrano; es el Otro, el amigo, el hermano. ¡Qué conversación, hasta Dios sabe qué hora! Recuerdos, evocaciones de la lejana tierra natal, quizá perdida para siempre, presente para cada uno en la palabra del otro; quejas de su negra suerte, y por debajo el surtidor callado de la alegría; planes, proyectos, la esperanza cierta de la convivencia, y la otra, indecisa e inquieta, de la vuelta al mundo de los hombres.

Sin embargo... La convivencia no fué tan fácil. El Inca Garcilaso lo cuenta también: “Así vivieron algunos días, pero no pasaron muchos que no riñeron de manera que apartaron rancho y no faltó sino llegar a las manos (para que se vea cuán grande es la miseria de nuestras pasiones). La causa de la pendencia fué decir el uno al otro que no cuidaba como convenía de lo que era necesario. Este enojo y las palabras que se dijeron con él los descompusieron y apartaron.” Palabras, siempre las palabras; la enemistad viene de las cosas que se “dicen” estos dos españoles, solos en la isla y que, a pesar de ello, “apartan rancho”. “Pero ellos mismos—continúa consoladoramente Garcilaso—, cayendo en su disparate, se pidieron perdón y se hicieron amigos; volvieron a su compañía y en ella vivieron otros cuatro años.” Hasta que un barco los sacó de la isla. “El compañero murió en la mar, regresando a España.” Pedro llegó, fué hasta Alemania a ver al Emperador, con su pelaje, prueba de su vida de robinsón de siete años. El Emperador le concedió cuatro mil pesos de renta, “que son cuatro mil ochocientos ducados en el Perú. Al ir a gozarlos, murió Serrano en Panamá y así no llegó a verlos.” Palabras otra vez, ilusiones, la promesa imperial, el largo viaje de nuevo y la muerte que llega, víspera del gozo de los ducados. Pero ¿quién le pudo quitar a Pedro Serrano la dulzura de esperarlos, como antes la de oírse llamar hermano por el presunto diablo, que invoca

a Jesús y vocea el Credo, y charla largamente en la noche tropical, y se encoleriza y profiere denuestos y palabrotas, y pide perdón y le devuelve—y le pide—el nombre de amigo? Palabras, palabras palabras. Dichos y decires: es todo el argumento de estos robinsones hispánicos.

\* \* \*

Robinson Crusoe piensa en el diablo; los españoles también. El inglés rechaza la idea por incoherente, por irracional, por ilógica e indigna del diablo; los españoles, por el nombre de Jesús, por las “divinas palabras” rituales del Credo; es decir, por la automática inserción en un orden sacro, en la Iglesia concretamente. La crisis religiosa de Robinson es razonable, y cuando la supera es por consideraciones morales y de religiosidad interior. Y tan pronto como el Otro entra en el horizonte de sus posibilidades, todavía sin presencia, se pone a la defensiva, organiza su armamento y sus fortificaciones, toda una estrategia, y su casa se le convierte en castillo. Y, por último, el día que *consigue* la tantos años planeada convivencia, cuida y trata bien al Otro, le sonrío, lo alimenta, lo utiliza, lo dirige; pero no le llama *hermano* ni le enseña a llamárselo, sino *Friday* y *Master*, *Viernes* y *Amo*. En la isla desierta, los dos españoles, sin técnica, organizan una vaga “división del trabajo”, origen de piques y rencillas, gritos y denuestos, que se disuelven en abrazos, efusión y más conversaciones. El inglés y el “nativo”, en plena soledad, siguen siendo el inglés y el nativo, con desigual amistad técnica y bien ordenada. Tú y yo, pero nunca “nosotros”.

Creo que en las dos islas desiertas las dos parejas de hombres solitarios dibujan dos formas de vida, dos maneras de entender la convivencia y esa realidad que llamamos *tú* y nos permite ser *yo*.

Madrid, 1957.



## **EL PAISAJE Y LA IMAGINACION EXACTA**



El experimento parece peligroso: tomar una serie de egregios textos literarios sobre el paisaje español y poner junto a ellos... las fotografías en color de los lugares descritos. Esta imprudencia no la ha realizado, sin embargo, persona irreflexiva ni de gusto dudoso, sino una mujer de exquisita sensibilidad para el paisaje y para la literatura: Marina Romero, que enseña literatura española en una Universidad de los Estados Unidos y a quien, además, debemos algunos de los libros de poesía más bellos y acendrados de estos últimos años. Imagino cómo ha debido componer su obra: sin duda los textos literarios de este nuestro "medio siglo de oro"—Unamuno, Valle-Inclán, Azorín, Baroja, Machado, Miró, Juan Ramón, Ortega—, leídos, comentados una vez y otra lejos de España, al otro lado del Atlántico Norte, han despertado en ella esa nostalgia que a veces se hace doloroso desgarramiento; ha sentido una imperiosa avidez de intuición, "la dolencia de amor, que no se cura sino con la presencia y la figura"; ha decidido salvar, al menos en imágenes, esas tierras, llevarlas consigo a Norteamérica, poder comunicarlas. Y ha vuelto a España, con las prosas y los versos en su memoria, una cámara fotográfica en la mano. El resultado es ese libro en que se pone a prueba la pluma de los hombres del 98 y de la generación siguiente con la realidad de la tierra española que los hizo escribir; y a la vez se hace pasar a ésta por otra prueba, acaso más dura: afrontar la vecindad de una recreación poética genial como ninguna en las letras españolas.

¿Cómo puede ser que no haya decepción, acaso una doble decepción? Para mí no hay sorpresa ante este libro que hubiera podido componer, que encuentro hecho, y tan bien hecho, sin fatigarme. Siempre he sido extremadamente sensible al paisaje de España, en especial acaso al de Castilla; he leído y releído centenares de veces esas páginas de nuestros escritores; fotógrafo también a ratos, he ido persiguiendo muchas veces un celaje, una sombra, una perspectiva, una calle con resol, una espadaña en el azul, la luna aso-

mando sobre un puente del Duero o las desolaciones, también lunares, de Rostralbo o Atienza. No he podido nunca ir a Segovia sin llevar conmigo *Doña Inés*, de Azorín; o a Soria sin el viático de Machado; o a Bilbao sin *Paz en la guerra*, de Unamuno; he ido a Romanillos para dar encarnadura a la orteguiana *Nuestra Señora del Harnero*; y no puedo ver Barahona de las Brujas sin poner en la torre de su iglesia aquel enjambre de abejas, arracimado en lo alto, al que dió caza en las páginas de *El Espectador* un pueblo alucinado.

Lo que ocurre es que los hombres y mujeres españoles de mi tiempo—Marina Romero y yo y tantos más—vemos el paisaje, las ciudades, los pueblos de España, las ventas diminutas, las mulas pardas en las sementeras, la esquila de las monjas, con los ojos de esos hombres que he nombrado. Por eso, nuestra emoción estética ante el paisaje, nuestra emoción histórica, se mezclan con otra inesperada: una emoción de gratitud. Antes del 98—todos lo saben—no se veía así la tierra española; fué inventada, descubierta, recreada por otros, quién lo duda; de esa manera no. La visión española, desde entonces, tiene más intensidad, más riqueza, más vida, más amor, más dolor. Los jóvenes de hoy ya no lo saben; los de mañana seguirán viendo—más o menos, acaso de otro modo—eso que nosotros vemos, pero ya no sabrán a quién lo deben; creerán quizá que lo ven con sus ojos, y no se interpondrá ya entre el paisaje y sus pupilas una humedad de agradecimiento que a veces vela las nuestras. Una humedad que creo encontrar en las palabras y hasta en las fotografías de Marina Romero.

Pero vuelvo a extrañarme: ¿cómo puede soportar la creación literaria personalísima, la prosa de Azorín o de Ortega, los versos de Machado o Juan Ramón, la compleja alquimia de Valle-Inclán, el contacto inmediato con la inerte, pasiva, implacable fotografía? Cuando se quiere denostar un paisaje literario, ¿no es precisamente el adjetivo “fotográfico” el que se elige? Este es el problema que plantea el evidente logro de este libro.

Habría que decir alguna palabra en defensa de la fotografía, sobre todo de la fotografía cromática, menos abstracta que la blanca y negra, que elimina un elemento tan decisivo, de tanto valor estético —y no sólo estético—como el color. ¿Es verdad que la fotografía es inerte, pasiva e implacable? Todo el que la ha hecho con alguna

atención sabe que sus instrumentos son, en este orden: imaginación, ojos, pies y una cámara. La fotografía es, sobre todo, cosa mental, adivinación de posibilidades, invención primero y realización después de una perspectiva, lo cual supone alcanzar efectivamente, físicamente, un punto de vista, si se quiere de enfoque. La fotografía no está nunca "dada", sino que supone una cooperación sumamente activa del fotógrafo con los elementos objetivos. Es decir, le sucede ni más ni menos lo mismo que al paisaje, el cual está constituido por ciertas realidades naturales *en una perspectiva determinada*, esto es, que incluye un contemplador, el cual a su vez lleva consigo, además de la situación, una tonalidad concreta desde la cual se anima y vivifica el paisaje.

Ahora bien, el paisaje de las generaciones españolas recientes, desde el 98, es un paisaje *concreto*. Frente al paisaje abstracto, escenográfico, de los románticos; más aún frente al paisaje-inventario de los realistas, los hombres del 98 descubren una técnica nueva, la que Azorín llamará del "detalle sugestivo", en torno al cual se ordenan vitalmente ciertos elementos que son los actuantes en la constitución del paisaje literario. Alguna vez he mostrado, sobre todo a propósito de Antonio Machado, cómo se incluye en la descripción el acceso al punto de vista desde el cual se describe—la ascensión a un cerro, por ejemplo—, con las sensaciones musculares térmicas, olfativas, que son condición de la contemplación ulterior del paisaje. Esta reviviscencia literaria del paisaje es fiel a la realidad, y por eso se guarda bien de aquella infidelidad sutil que los realistas cometían: éstos, en efecto, eran infieles a la realidad... con las cosas. Al convertir el mundo en inventario, en repertorio de cosas, en museo, lo privaban de su carácter más radical y originario: el de ser un repertorio de posibilidades vitales. El paisaje de los hombres del 98 se podría llamar, usando la expresión de Gabriel Marcel, *fidelidad creadora*. (Dicho entre paréntesis, ¿hay otra posible?) "Se miente más de la cuenta / por falta de fantasía: / también la verdad se inventa", cantó Machado, repitiendo, por cierto, una frase de Ortega de 1910: "Hay, claro está, que decir la verdad; pero la verdad no se siente, la verdad se inventa." La falta de imaginación falsificó todo el paisaje realista, en pintura como en literatura, mintió por no inventar, o por apegarse a formas de invención arcaicas, superadas.

En el mismo lugar en que se encuentra esa frase de Ortega hay una expresión que podría ser la clave. “Yo admiro sobremanera—escribía Ortega—a quien se halla provisto de imaginación a la moderna. Porque ha de advertirse un cambio profundo entre la antigua y la nueva manera de ejercitar la fantasía. El antiguo imaginario huía de la confrontación con las cosas reales; el moderno, por el contrario, se sume en el extremo realismo, busca una contención y un cauce a sus invenciones en las rígidas e inequívocas fisonomías de las cosas. Este es un carácter distintivo de los pueblos nuevos, y muy especialmente de los “yankees”, el pueblo de mayor juventud. Edgar Poe, el genio más representativo de Norteamérica, no hizo otra cosa, y lo hizo con plena conciencia, como lo prueban sus *Marginalia*.”

Esto es lo que llamo la *imaginación exacta*, la que imagina desde la realidad, no eludiéndola, no suplantándola, sino brincando desde ella hacia ulteriores posibilidades, como brinca el caballo al contacto incitante de la espuela. Ese párrafo de Ortega encierra la clave de la explicación: el arte del paisaje no huye ahora de “la confrontación con las cosas reales”, sino al contrario. Por eso las páginas que ha reunido y estudiado Marina Romero no huyen de las fotografías que amorosamente ha tomado por los caminos de España. Por eso no hay decepción, sino potenciación mutua. Ese vaivén de lo real a lo imaginario en que consiste precisamente la obra de arte y que se llama en castellano *ilusión* (1).

Madrid, 1957.

(1) Prólogo a *Paisaje y literatura de España. Antología de los escritores del 98*, por Marina Romero (Tecnos, Madrid 1957).

## **HISTORIA DE UN SILENCIO**



Acabo de leer, en Soria, “por los caminos de Antonio Machado”, una de las últimas novelas de Eduardo Mallea: *Chaves*. Es muy breve, apenas cien páginas. Las suficientes para ser novela; yo diría más: de las más novelas que he leído en bastantes años. Es admirable que en tan corto espacio haya podido conseguir Mallea algo que tan plenamente merece llamarse “narración circunstanciada”, una presentación tan eficaz e inmediata de un mundo—¡cómo se ve la realidad argentina, las ciudades, el aserradero, con sobrias menciones y alusiones!—, la asistencia a la vida de su personaje y de los que con él conviven. *Chaves* significa un máximo en la destreza del manejo de los elementos. Con una economía extremada, contando las palabras, casi con avaricia, Mallea cuenta su historia. Una historia transparente, sencillísima, elemental, en que se muestra, sin un gesto de más, el drama de una vida humana. Una vida abreviada en menos de cien páginas y, sin embargo, llena de calma, hasta de morosidad, sin un momento de prisa ni una precipitación. Sobre la narración de un fragmento presente y simplicísimo, todo el pasado que lo explica y lo hace inteligible. Dicho con otras palabras, el pasado de *Chaves*, presente; quiero decir, traído a la presencia, actuando en ella, constituyéndola. Y también presente el futuro, que en este caso es más bien su ausencia, su obturación en una desesperanza resignada, aceptada, asumida, de la que *Chaves* es tranquilamente dueño.

Este personaje, *Chaves*, corredor de terrenos primero, obrero de una serrería después, tiene una suprema elegancia. Y al escribir esta palabra pienso que es la que corresponde a la novela, compuesta con la elegancia de un teorema matemático bien demostrado. Casi todo lo que puede decirse del personaje, puede decirse de la narración. Tal vez por esto Mallea la ha titulado con el nombre de su protagonista, sin una palabra más. Porque antes decía que la historia está narrada contando las palabras, con increíble parquedad de recursos

y de espacio. ¿Es azarosa esa técnica? ¿Por qué la ha elegido Mallea, autor también de minuciosas novelas en quinientas páginas? Es que esa técnica es la novela misma, es el propio argumento, es la historia que Mallea cuenta. Por eso es técnica en un sentido profundo, como sustancia del relato mismo. Porque éste consiste en la historia de un silencio. Chaves es un hombre que no habla. Mejor aún, un hombre que calla. Y la novela está escrita callando, dejando salir las palabras una a una, cuando no hay más remedio. Como hace Chaves, que también sabe hablar, y hasta ser elocuente, cuando no hay más remedio: cuando tiene que reconquistar a su amada, puesta en peligro por el ingenio del estudiante Senillosa; cuando quiere persuadir a su niña que se muere, de que el anuncio de madera que ha arrancado de un café es el soldado de casaca roja que la agonizante pide y pide; cuando tiene que hacer seguir viviendo a Pura; cuando intenta arrancar a los médicos de sus mundos privados e indiferentes, para que se la salven. Y cuando ya no hace falta hablar, Chaves calla.

Mallea es Chaves. "Madame Bovary c'est moi", dijo Flaubert. El gran silencio—lleno de palabras esenciales—de Chaves se ha apoderado de Mallea; es él quien dicta, quien mueve su pluma, quien obliga a Eduardo Mallea a aceptar esa técnica de sobriedad, parquedad, taciturnidad. El estilo es parte de la narración; tanto, que ya el decir "así" dispensa de decir casi todo. Es el tema—el silencio—el que escribe; y como sólo puede escribirse con palabras, éstas tienen que decir callando. Es lo que se llama la *reticencia*. El paso de andar del estilo es aquí su argumento, su drama. Y por esto la novela, tan serena, tan lejos de toda truculencia, de todo patetismo, es dramática como unas aguas quietas.

Muerta la niña, muerta la mujer, ya solo, Chaves calla. Trabaja, mira a lo lejos, se sienta junto al río. No dice nada, porque no tiene nada que decir. Cuando sus compañeros de trabajo, irritados por su silencio, se vuelven hostiles, cuando el capataz, que lo ha defendido, le pregunta si no les contará algo, si no conversará con ellos, Chaves contesta: "No." Y con esto termina la novela. Con una palabra dicha por Chaves, que precisamente niega toda palabra. Chaves habla para insistir en su silencio. Como éste no es una imposición maniática ni un truco, no importa romperlo, y por eso Chaves habla *siempre que hace falta*. Sus palabras son las que le dan valor a su silencio, las

H I S T O R I A     D E     U N     S I L E N C I O

que lo hacen ser no mudez, sino humano callar. ¿Por qué pienso una y otra vez en Machado? Cuando muere Leonor, Machado dice:

Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar.

Antes, en su "Retrato", había escrito:

Converso con el hombre que siempre va conmigo  
—quien habla solo espera hablar a Dios un día—.

Y cuando vuelve con la imaginación, desde su Andalucía casi ajena, a Soria y a la perdida compañía, termina con estas palabras:

¿No ves, Leonor, los álamos del río  
con sus ramajes yertos?  
Mira el Moncayo azul y blanco; dame  
tu mano y paseemcs.  
Por estos campos de la tierra mía,  
bordados de olivares polvorientos,  
voy caminando solo,  
triste, cansado, pensativo y viejo.

Como Chaves no es poeta, ni siquiera dice eso. Va y viene, trabaja, se sienta, mira al límite del horizonte, fuma pausado. ¿Espera? Y si espera, ¿qué? No lo sabemos, porque no lo dice. Y no lo dice porque no es menester, porque no tiene ya a quién decírselo, y Chaves sólo dice lo que hay que decir. Acaso se lo ha dicho a Eduardo Mallea, o mejor éste lo ha adivinado en sus ojos. Pero a Mallea también lo ha sobrecogido un gran silencio, ése que cae sobre nosotros en forma de serena emoción y nos hace callar al volver la última página.

Soria, 1955.



## DOS DEDICATORIAS



El tema de las relaciones entre Unamuno y Ortega ha sido hasta ahora poco tratado. Es natural. Ahora empieza a sentirse la necesidad de plantearlo; sin duda se va a escribir copiosamente sobre él en los próximos años; parece inevitable y justificado. Es un tema delicado y difícil, en el que es fácil errar, desorientarse y desorientar. Varias razones para ello son obvias: alguna acaso no lo es tanto, y a ella quisiera referirme: resulta perturbador proyectar sobre esa relación, localizada entre 1904 y 1936, los esquemas de nuestra situación actual. No ha pasado—se dirá—tanto tiempo; es muy cierto; pero las estructuras de la convivencia, y en particular de la convivencia intelectual, cambiaron mucho en ese periodo y todavía con mayor intensidad desde la última de aquellas dos fechas. Hace unos años me referí a este hecho: “Lo tradicional en toda la historia de Occidente—sobre todo, claro está, desde la Edad Moderna, en que la vida intelectual se hace verdaderamente pública—ha sido que la convivencia intelectual, literaria y artística haya sido bastante movida. Crítica, no siempre suave ni con guantes; mordacidad e ingenio; causticidad frecuente; ataques, sátiras, epigramas, diatribas, y hasta un género literario especial y a propósito: el vejamen. Todo esto ocurría dentro de la más absoluta normalidad. Lope y Cervantes, Góngora y Quevedo, Forner y todos, todos y Feijoo, los románticos entre sí, Clarín y Mariano de Cavia—para no hablar sino de cosas españolas. El supuesto tácito de toda esa perpetua marejada podría expresarse en esa confiada, escéptica y socarrona frase española: *no llegará la sangre al río*. Y, en efecto, no llegaba; por lo menos, no llegaba casi nunca, y cuando había una excepción, cuando apuñalaban a un poeta, como al toledano Baltasar Elisio de Medinilla, cuyos huesos empiezan a salir ahora por entre las macetas de unas viejas amigas mías, allá en un cubo de la muralla junto a la puerta del Cambrón, es que solía mediar, además de un romance satírico, una mujer. O cosas más graves, como cuando el muerto se llamaba Don Juan de Tassis Peralta, correo mayor

del Reino, Conde de Villamediana. Hoy, en cambio, la crítica suele ser convencional y dulzarrona, casi siempre a base de prólogos, índices y lugares comunes sin compromiso; se advierte en casi todas partes una extraña ausencia de la jovialidad y del ingenio, de lo brillante y cáustico. Y cuando, de tiempo en tiempo, hay algo más real y más áspero, cuando aparece algo un poco más violento, se tiene la impresión desazonante de haber topado con violencia efectiva, no ya la inofensiva agresividad literaria, y todo ello provoca la evidencia de su anormalidad." (*El intelectual y su mundo*, páginas 69-71.)

Son conocidas—sobre todo desde la publicación de las *Obras completas* de Ortega en 1946—ciertas desavenencias entre los dos autores españoles, ciertas asperezas e incluso violencias verbales, principalmente en un artículo de Ortega de 1909, cuando éste tenía sólo veintiséis años y unos cuantos artículos en su haber, y Unamuno cuarenta y cinco años y unos cuantos espléndidos libros, entre ellos *En torno al casticismo*, *Paz en la guerra*, *Amor y pedagogía* y la *Vida de Don Quijote y Sancho*. Se ha supuesto con frecuencia que la consecuencia de ello fué la inmediata ruptura y aun la enemistad, sólo muy tarde mitigada o superada. Por mucho menos, en efecto, se han poducido hostilidades tenaces e incurables en la convivencia intelectual, pero con otros supuestos personales y, sobre todo, sociales. Ciertas referencias mutuas posteriores de Unamuno y Ortega han hecho pensar que las cosas no fueron tan sencillas ni tan negativas. Dos artículos recientes, uno de Emilio Salcedo en los *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* (Salamanca, 1956) y el otro de Federico de Onís en *Asomante* (San Juan de Puerto Rico, 1956) acaban de suscitar el tema de esta relación; los dos con probidad, cordialidad y acierto. Creo que todavía no es hora de afrontarlo de un modo adecuado, sobre todo por una razón que luego diré; pero como interesa y de hecho se está tratando, quiero aportar dos datos más, no conocidos por no ser públicos: dos dedicatorias de Unamuno a Ortega, la primera a su *Rosario de sonetos líricos* (1911), la segunda a *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más* (1933), ambas con sendas significativas coletillas.

En la primera página del *Rosario de sonetos líricos*—dos años después del artículo de Ortega mencionado—, se lee: "A José Ortega y Gasset su amigo Miguel de Unamuno." Pero lo más interesante es

que va pegada debajo una octavilla apretadamente escrita por Unamuno, que añade: "Nuestro común amigo Elorrieta me ha recordado que no le había a usted enviado este mi último libro. El pretexto fué que no sabía—y es cierto—la dirección de su paradero cuando apareció y la razón que sé no gusta usted de mi poesía y tengo la flaqueza de creer que o soy poeta o no soy nada. Ni de filósofo, ni de pensador, ni de erudito, ni de filólogo me precio; sólo presumo de ser un buen catedrático y un sentidor o un poeta. Ahí va, pues, esto. ¡Y muera Zorrilla!—De usted sé indirectamente—. Yo sigo lo mismo, atendiendo día a día a mi deber civil y profesional y odiando cada día más a los bárbaros, envilecidos como están por la sed de oro.—Por ahora basta."

Esta es la nota. En ella aparece, viva y como un supuesto básico, la amistad, yo diría una amistad por debajo de las actitudes y hasta de la voluntad de los interesados. Hay en estas palabras una profunda comunidad, una conciencia de estar "en lo mismo", de mutua pertenencia a algo que excede a los dos individuos en diálogo. Hay por parte de Unamuno, maduro y ya famoso, estimación seria y sobria de aquel joven meditador, y una modestia, bien distinta de su presunta soberbia epidérmica, que encuentro entrañable. Unamuno no oculta su convicción de que Ortega no estima aquello de su obra a que él adhiere más; y a pesar de ello, aceptándolo en cierto sentido, le envía sus sonetos con un gesto de confesión y justificación. Me parece que en esta hojilla mal pegada con goma arábiga a la primera página del pequeño volumen ya amarillento se descubre un Unamuno mal conocido, distinto de su "personaje" más público, del que tanto cultivó en alguna fase de su vida; un Unamuno al que alguna vez quisiera referirme explícitamente; y digo explícitamente porque es el que siempre he querido y admirado, el que he estudiado, aquel de quien he escrito, aquel a quien he apelado, en última instancia, para discrepar de él—yo diría que con su consentimiento, quién sabe si en su nombre.

El otro libro, *San Manuel Bueno*, lleva esta simple dedicatoria: "A mi querido amigo y compañero José Ortega y Gasset." Pero a continuación Unamuno ha escrito, con tinta azul-negra y letra menudita, todo un poema original, un poema que es como un obsequio particular del libro dedicado. En el margen izquierdo, escrita transversalmente, va una línea como título o lema: "Aparece la Estrella

Polar al derretirse el azul del cielo." El poema ha sido publicado en el *Cancionero* de Unamuno, como dos de los "4 sonetos" reunidos bajo el título "La mañana, la Estrella Polar, la sima, la palabra. Padre, Hijo y Espíritu Santo" (números 1.628 y 1.629). Hay algunas variantes entre el texto manuscrito de Unamuno en el libro dedicado y el texto impreso del *Cancionero*, y por eso reproduzco aquí aquél, que dice así:

Dulce azul de la luz del almo cielo  
 bizma en el corazón para las rudas  
 negruras de la tierra, limpio velo  
 que tapas y tapándolas ayudas  
 a las estrellas a verternos celo  
 del infinito; arréndranse las dudas;  
 abre la fe sus alas al consuelo  
 de alzarse hasta las cumbres más desnudas.  
 Todo es luz, azulez, dulzor... es gozo  
 que trascurriendo por secreto caño  
 va de la fuente a aposentarse al pozo;  
 es para el alma perfumado baño  
 donde recibe en íntimo alborozo  
 zozobra y dicha de entrañable engaño.

Luciérnaga celeste, humilde estrella  
 de navegantes guía, la boquilla  
 de la Bccina, que a hurtadillas brilla,  
 violeta de luz, pobre centella  
 del hogar del espacio, leve huella  
 del paso del Señor, gran maravilla  
 que broche del vencejo en la gavilla  
 de mies de soles sólo ella descuella.  
 Era al girar del universo quicio  
 en torno de la Tierra, fiel contraste  
 del Hombre-Dios y de su sacrificio.  
 Copérnico, Copérnico, robaste  
 a la fe humana su más alto oficio  
 y diste así con su esperanza al traste!"

Y debajo la firma y la fecha: "Miguel de Unamuno. Salamanca, 19 XII 1933."

Al cabo de los años, el mismo gesto afectuoso, la misma atención aplicada, conmovedora en el adusto bilbaíno, que tienen su réplica

en otros cuantos gestos sobrios de Ortega en otros tantos momentos decisivos.

No era fácil que conviviesen y se frecuentasen mucho Unamuno y Ortega; el que los haya conocido, y aun el que sólo los haya leído, si los ha leído bien, lo comprenderá desde luego. Era también verosímil que estuviesen en desacuerdo y aun que chocasen. Pero con esto no se agota la cuestión, sino que más bien empieza. Porque—y aquí es adonde quería llegar—cuando se habla de relación entre Unamuno y Ortega, como en tantos otros casos semejantes, hay que distinguir: una es la relación personal, otra la relación intelectual, la tercera la relación histórica. La primera depende de los temperamentos, de los caracteres hasta físicos, de los amigos, de las circunstancias, del azar. Si se fija demasiado la atención en ella, se pasan por alto las otras dos. La relación intelectual, lo que significó para Ortega encontrar en el horizonte español ese “promontorio” de Unamuno, con su formidable acción incitante, orientadora, perturbadora; lo que fué para Unamuno en vías de madurez ver levantarse sobre ese mismo horizonte la cabeza sólida, luminosa, inexorable del joven Ortega, insoportable como él, representante de otra manera de entender el pensamiento y la teoría; capaz de entenderlo como nadie antes, capaz también de hacerle los reparos esenciales nunca hechos; la convivencia—hecha de presencia o ausencia, de frecuentación o esquivéz, de satisfacción o descontento, de sumas o de restas—a lo largo de un tercio de siglo. Y, sobre todo, la relación histórica, la que ha unido ya—pese a quien pese, hasta pese a ellos mismos—a los dos: *Unamuno y Ortega*. Nombres que se juntan cuando se habla de esta España, cuando se habla de pensamiento español, cuando se piensa en el rostro más presentable—admirable—que España muestra al mundo. Y esta relación es la que más importa, la que ha impuesto con su imperio incontenible la fuerza de las cosas. Quiera Dios que esta misma fuerza siga vinculando otros nombres a esta incipiente, arisca, disconforme, rebelde dinastía de teoría española, unida en la radical concordia de la autenticidad y la verdad.

Madrid, 1957.



**EL MUNDO ES ANSI**



Don Pío Baroja hubiera cumplido ochenta y cuatro años el día de Inocentes de este año 1956. La muerte no lo ha dejado. Cuando se reste de esta cifra su año natal, se tendrá una cifra a la que le faltará un poco, dos meses, para ser exacta. Este ha sido siempre, creo yo, el destino de Baroja.

Los amigos que se enteraron de su muerte—no demasiados—, fueron, por la mañana temprano, a darle tierra. Faltaron las masas en su entierro, ciertamente; pero estuvo una minoría seria, silenciosa, sin un gesto ni una palabra de más, con el dolor en sordina, que a él le hubiera gustado. No se oyó ningún rezo; pero acaso Dios los estaba escuchando.

Recuerdo a Baroja, menudo, viejillo, friolero, boina y manta sobre las rodillas, mordaz y burlón, cascarrabias e ingenuo, entre los libros y los cuadros de su casa espaciosa y antigua; lo recuerdo ahora muerto, sereno y blanco, recogido en sí mismo, añorado por la muerte. Con un puñado de tierra bastaba para cubrir con ternura a este tierno y arisco gorrión, el menos cursi de los pájaros.

“Nada de pájaro de presa o de ave de rapiña—escribió una vez—. Sin embargo, tenía, y he tenido siempre, un sentimiento de pájaro que no quiere ensuciarse las alas, que me ha salvado.” Y otra vez, hace ya mucho tiempo, por boca de uno de sus personajes más suyos: “Para mí lo triste es la esclavitud, la ciudad... El águila que vuela sola, no... eso es alegre.—¿Y cuando seas viejo y estés enfermo? —;Psch! Nos resignaremos.—¿Y cuando tengas que morir?—Pues moriremos en un rincón lo más decentemente que se pueda.”

Don Pío voló solo, sin esclavitud voluntaria, no como un águila, sino con vuelos cortos de pájaro urbano y a ratos campesino, a veces con pequeños brincos a ras de suelo; estremeciendo el aire con elementales, entrañables gorjeos, de pájaro callejero, impresentables en un escenario o en una jaula; envejeció, se apergaminó, enfermó, se le fué el santo al cielo, se le fueron mezclando y confundiendo las cosas, se resignó a todo, incluso a la gloria que veía acercarse

a destiempo, mirándola con ojillos irónicos; y murió decentemente, como había vivido, llevándose consigo, sin aspavientos, como quien no quiere la cosa, otro trozo enorme de esa realidad española de que estamos hechos; como antes Valle-Inclán, y Unamuno, y después Machado, y luego Benavente y d'Ors, y por último Ortega—porque se están yendo juntas dos generaciones—.

Baroja se pasó la vida buscando una exactitud sutil, que consiste precisamente en evitarla; porque instintivamente, a fuerza de sentido espontáneo de las cosas, había adivinado siempre lo que la teoría está descubriendo penosamente ahora: que la realidad, y sobre todo la humana, es inexacta. Baroja añade siempre restricciones, cortapisas: “un poco”, “no gran cosa”, “a veces”. Cuando trató de definirse dijo: “Sí; soy un fauno reumático que ha leído un poco a Kant.” El reuma corrige al fauno; y no exagera—como tantos— su lectura de Kant. Es sabido que hace muchos años, al firmar en el álbum del museo de San Sebastián y pedirle el director que pusiera sus títulos, escribió: “Pío Baroja, hombre humilde y errante”. El colmo de la sencillez, la humildad y la modestia; frente a los aristócratas, los militares, los jefes de Administración, caballeros de todas las cruces, indianos y banqueros, el gesto tímido y sincero de Baroja. ¿Sí? Pues cuando lo cuenta, doce o catorce años después, le parece una presunción retórica: “¿Es que yo soy un hombre humilde y errante? ¡No, ca! En esta frase hay, más que verdad, fantasía literaria. Yo de humilde no tengo ni he tenido más que rachas un poco budistas; de errante tampoco, porque hacer unos viajecillos de poca monta no autoriza a llamarse uno a sí mismo errante. Lo mismo que puse hombre humilde y errante podría poner hoy hombre orgulloso y sedentario. Quizá las dos cosas tendrían algo de verdad, quizá no serían ciertas ninguna de las dos. Cuando el hombre se mira mucho a sí mismo, llega a no saber cuál es su cara y cuál su careta.”

Por eso Baroja persiguió siempre lo que él llamaba la elocuencia y la retórica; pero, naturalmente no se le ocurrió hacer elocuentes discursos contra ellas, denostarlas, sino señalarlas sarcásticamente con el dedo, a veces risueño, otras malhumorado, y mostrar su oquedad. Un personaje habla de la ruptura con su tía; y dice: “Por lo que me dijeron, me tomó un gran odio, y hablaba siempre mal de mí. Creo que llegó a emplear esa metáfora clásica de que había abrigado una serpiente en su seno.” ¿Qué hacer? ¿Defenderse? ¿Rechazar la

condición serpentina? ¿Indignarse? ¿Dolerse? No: literalizar la expresión y mirar su contenido con ojos impasibles: "Yo pensé que, por muy serpiente que uno fuera, encontraría un sitio poco cómodo en el seno de mi tía Luisa."

Cuando se sumerge uno en los cien tomos de Baroja, en los ocho grandes volúmenes de sus obras completas, pasma la hormigueante realidad que encierran. Cientos, miles de personajes y personajillos, cada uno con su vida, con su drama, sus ambiciones, sus dolores, sus miserias, su ridiculez, sus vicios, sus amores escondidos y casi avergonzados. Historias, historias, historias. Y un ir y venir, agitarse, conspirar, intrigar, mentir, arrepentirse, sentarse al borde de un camino. Casi siempre con un gesto negativo, pero nunca de repulsa; más bien de resignación sarcástica, de aceptación, de afán de realidad. "Yo veo en general la vida—dice una de sus criaturas—como una cosa oscura, turbia y sin atractivos." Y aún con más aspereza: "Yo creía en aquella época que la vida era un estercolero disimulado con algunas florecitas retóricas del más puro papel de estraza." Pero no siempre; sobre todo, no es eso sólo. En el fondo, todo eso le gustaba infinitamente a Don Pío; tanto, que no le bastó con vivirlo y necesitó recrearlo, imaginarlo, salvarlo en sus libros.

Baroja intentó hacerlo—fué su grande, ingenuo espejismo—sin transfiguración. Comprendía que la literatura consiste en una manipulación magnificadora de la realidad, en una glorificación de ella. Hubiera sentido rubor si hubiera hecho con las cosas lo que a su lado hacían el Valle-Inclán joven, Juan Ramón o Miró. El quería salvarlo todo sin mejorarlo, sin alterarlo, sin ponerle nada suyo: ¡tanto le gustaba! Hasta los desmontes de las Ventas, morada de golfos y busconas; hasta los hospitales con olor a yodoformo; y los pueblos brutales, abrasados por el sol; y las vidas hechas jirones de los bohemios; y la crueldad maniática de las guerras civiles; y las ejecuciones en garrote vil, sobre las tapias de la Cárcel Modelo. Por eso se vuelve hacia todo ello, envuelto en su gabán un poco raído, se pasa la mano por la breve barba descuidada, de color incierto, y nos dice, procurando que su voz vibre lo menos posible: *el mundo es así*.

Tiene conciencia de eso, sabe sus limitaciones, pero las acepta, porque sabe también que es su destino: porque él también es *así*. "Me reprochan a veces, cuando cuento algo que me ha ocurrido, el

que no termina. Cierto—contesto—; pero así es como sucedió. Para que una empresa en la vida tenga su principio, su desarrollo y su fin, tienen que malograrse miles, quizá millones, que les falta principio, desarrollo o fin. Pero la literatura es eso: darle un fin a lo que no tiene, ponerle un principio a lo que se nos ha presentado sin principio. Cierto, es así. ¡Pero yo soy tan poco literato!” Y es que Baroja sentía una profunda piedad por todas esas cosas que ni empiezan ni terminan, que no tienen principio ni fin, que no son buenas para la literatura; y quiere salvarlas a toda costa, sin arreglarlas, sin falsificarlas, sin componerlas, sin suplantarlas. Que otros se ocupen de las cosas bonitas, completas, acabadas, perfectas, viene a decir. Baroja, con gesto de traperero, silbando—a veces alegremente, si sabéis oír bien—, va recogiendo los desechos, los desperdicios, los jirones de la realidad, los trozos sangrantes que la vida se va dejando en las zarzas de los caminos, en las alambradas espinosas, en esos vidrios puntiagudos de botella que los ricos de buenas costumbres ponen en lo alto de las tapias de sus huertos para que se desgarran las nalgas los chiquillos que van a hurtar unas manzanas. Si no fuera una divina palabra desgastada por el uso y el abuso, si Baroja no hubiera sido tan arisco y vergonzoso, llamaríamos a eso caridad. Y de ahí la ternura, la piedad que nos invade cuando hemos leído unos cuantos miles de estas páginas llenas de improperios, arbitrariedades, humoradas, irreverencias, caprichos, horrores y tímidas sonrisas a hurtadillas.

*El mundo es así.* ¿Quedará siquiera esta afirmación tajante? Baroja sabe que el mundo es así... y de otras maneras. Depende de cómo lo miremos. En una de sus novelas, el protagonista cuenta su encuentro con una muchacha conocida, una modista que se ha abandonado a la prostitución; la conversación se va desgranando, la muchacha va contando cosas lamentables, acaban yendo a una casa sórdida, y todo se resuelve en malestar de la muchacha, compasión del hombre, tristeza. “Nos despedimos. Ella se fué por la calle de los Reyes arriba, y yo abajo, hacia mi casa. Pensé mucho en lo ocurrido. Joshé Mari, seguramente, hubiera hecho de esta pequeña aventura algo alegre, escamoteándose a sí mismo los detalles tristes y desagradables del hecho; yo elaboré, para mi uso particular, una aventura humillante y lastimosa. La escrófula, el estómago enfermo, el padre borracho, el amigo que se aprovecha de la hija. ¡Qué manera

de hundirse en lo humano, en lo demasiado humano!" Dos maneras de mirar las cosas, dos selecciones distintas en los elementos de lo real: el uno escamotea los detalles tristes y desagradables, el otro sólo retiene éstos y *elabora*—esto es lo decisivo—una aventura "humillante y lastimosa".

Pero esta manera de mirar las cosas es la suya. No es ciego Baroja, sin embargo, para la belleza, para el encanto de la realidad. Pocas cosas hay más conmovedoras y aun deliciosas que las figuras barojianas de mujer. Ana, la señora rusa—de sus novelas y de sus memorias—; Margarita de Ascain, la parisiense del hotel de Génova; la señora vestida de blanco del tren que lo lleva a Pisa, de ojos brillantes y llorosos; las muchachas americanas que le llaman "viejito" y lo llevan a pasear, del brazo, por París; la bella señora desconocida en la plaza de Cestona, que al ver a Baroja tiró dos duros a los novilleros, "se rió y me preguntó con ironía: —¿Habrá usted empleado en esto todos sus ahorros de médico? —Casi casi—le contesté yo—; pero si le ha divertido a usted, no lo siento." Y Baroja agrega: "Ella tuvo en los ojos un relámpago de coquetería y de malicia que a mí me hizo olvidar la neuralgia y la antipirina. Me dió la impresión de que me miraba como a un hombre que sabe burlarse de su vida, no como a un palurdo que se cree algo."

De esto se trata: Baroja ha huído como del demonio de ser "un palurdo que se cree algo"; ha preferido burlarse de su vida, esconder irónicamente sus ilusiones, no terminar nada, dejar que todo se deshilache como los pantalones de un vagabundo. Como en el de René Clair, su destino han sido *les amours sans lendemain*. Pero toda su vida mantuvo encendida una lucecilla humilde y vacilante de ilusión, que apenas alumbraba, pobre e independiente: en una taza desportillada, agua y un poco de aceite; medio naipe seboso flotando, y una torcida encendida. Que esa lamparilla le luzca dulcemente en la noche perpetua de su muerte.

Madrid, 1956.



## **RAMON Y LA REALIDAD**



Los libros de Ramón Gómez de la Serna, como su vieja "torre de marfil", como sus casas de Madrid o de Buenos Aires, están llenos de cosas. Tantas, que se pierde uno en ellas, se desorienta, naufraga, siente mareo y vértigo. Hace falta que Ramón saque de uno de sus baúles mágicos unas cuantas cosas más: una brújula que nos oriente, un viejo pomo de sales que nos conforte, una plomada que nos aplome y devuelva la vertical, el plano de Madrid de Teixeira, al que podría uno irse a vivir, una palabra-conjuro, palabra-clave que nos salve. Y esta palabra podría ser *trampantojos*: una palabra en que, como en el caldero de una bruja, hierven misteriosamente dispares elementos: trampa, antojos, ojos, Pantoja—Doña Ana de Pantoja, y por ella seducidos Don Luis, Don Juan y todo el mundo ritual, fantasmagórico, consabido y casi sacro del *Tenorio*, con revuelo rojiblanco de capas y tocas, "malditos", manos de piedra, ánimas en pena, toque de Difuntos y castañeras de noviembre—.

Así pertrechados, podemos avanzar por los miles de páginas de esa *selva selvaggia* de nuestras letras, donde las metáforas se enredan como lianas, el lirismo se ironiza como esos trinos nocturnos del trópico que son sapos y se burlan del pájaro, el ingenio brinca como un saltamontes y el genio nos mira—sin tomarse en serio, sin estatua—a través de un monóculo, nimbado de humo de pipa, como una estrella nublada, perdida entre las hojas.

Y Ramón es también un gusano de seda, puesto sobre la hoja de morera de la vida cotidiana, sacando de ella el hilo brillante de sus imágenes—un hilo que enhebra a través de sí mismo, traspasándose, y por eso está transido y estremecido—, envolviéndose durante medio siglo en el capullo de sus obras completas, casi enterrado en ellas, pero sólo casi, porque siempre queda un agujero abierto por donde Ramón sigue mirando y remirando y dándole vueltas al hilo, sin decidirse a cerrar, demasiado apegado a la maravilla de las cosas para quedarse a esperar la mariposa de la inmortalidad.

Esta pasión por la realidad ha salvado a Ramón de ser un rea-

lista. El realista cree que las cosas no son más que cosas; es el "reísta" que olvida la realidad de las cosas; eso que va más allá de cada una y las llena de virtualidad. Por eso el realista describe, hace catálogos e inventarios, convierte el mundo en lo contrario de lo que es, en museo. El museo está definido por los dos principios más opuestos a la mundanidad: el primero, el catálogo, por el cual se sabe lo que hay en el museo y se nota si falta algo; el segundo, ese cartel de "se prohíbe tocar".

El realista, al describir la habitación o el paisaje, al decirnos todo lo que hay, sin dejarse nada, hace el inventario—que es, precisamente, lo que ya no nos permite inventar o descubrir nada nuevo—, lo cataloga todo, lo reduce a "habas contadas", aunque la cuenta sea muy larga. El mundo es todo lo contrario: en el mundo hay siempre más cosas que las que se tienen delante, más de las que se piensa; por eso en él es posible el descubrimiento, la innovación; por eso se puede respirar y vivir, lo que no es posible en el museo. El realista, como el catalogador, es "exhaustivo"—esa palabra que nos deja exhaustos y sin aliento—y nos deja sin posibilidades, que son el aire de la vida humana.

Y en el museo no se deja tocar las cosas, porque se supone que ya están ahí, que ya son lo que son, como dice su etiqueta—"no le toques ya más, que así es la rosa"—, que son eso y nada más. Y las cosas de la vida son siempre eso y otras cosas más, muchas más, y por eso hay que mirarlas por todos lados y darles la vuelta—vueltas y más vueltas—, manoseándolas, ensayándolas, probándolas, poniéndolas en relación con todo, y sobre todo con lo más distante, con lo de voltaje más distinto, para que así salte la chispa iluminadora de su significación, el chisporroteo de sus significaciones múltiples e inagotables, la reverberación de su realidad.

Nunca es Ramón más Ramón—y menos realista—que cuando parece complacerse, extasiarse, en las cosas; en esos libros, *Senos*, *El Rastro*, en que renuncia a todo—a la novela, al ensayo, al *pastiche*, hasta a la irrenunciable greguería, para quedarse, como un torero, "solo con las cosas". Entonces es cuando Ramón opera con ellas y les extrae su realidad. (O se la inyecta, o acaso las dos cosas, con ese movimiento de ida y vuelta, aspirante-impelente, que tiene siempre la vida, sístole y diástole del corazón, vaivén de los pulmones. progreso y regreso de la razón.) Cuando Ramón "enumera" en el

Rastro, cuando va sacando cosas, una tras otra, del montón, lo decisivo es que siempre quedan más cosas en el montón—mientras se acaba la vitrina del museo, cada pieza con su número colgando—. Y esas cosas no salen solas, sino que llevan pegados, adheridos, enormes trozos de vida, pretéritos como colas de cometa, recuerdos confusos, asociaciones, engranajes de la máquina de la vida, descompuesta y que por eso ha ido a parar al Rastro, promesas de un destino futuro, porque las cosas salen del montón para ser compradas, como esclavas en el mercado de esclavas, que van a volver a vivir y por eso no se sabe todavía lo que son, justamente porque todavía no lo son.

“Embriagado de esencias”, llamó Ortega a Scheler. Ramón está también ebrio, pero ¿de qué? No de esencias: Ramón no habla nunca de “la” botella, “el” farol o “la” pipa; tampoco de cosas individuales y únicas, singulares, porque ignora el “esto” y habla siempre en plural: “Cascos de botella de toda clase de licores y vinos y medicinas, botellas de champaña con imperiales coronas de plata, frascos de colores—algunos, los azules, conmovedores por su bella alma llena de luz azul, melancólica e ilusa—, y a veces frascos con algo en el fondo, algo que no se sabe lo que es, si veneno (“¿Será sublimado corrosivo?”, ocurre preguntarse), si medicina, si perfume, si ungüento de milagros, si alguna desustanciación humana o divina, si algún santo óleo...” “Pipas tendidas como gatos, acostadas de lado con una simpática comodidad...” “Paraguas de anchas haldas como azules sayas de campesina, de paleta... Paraguas como seminaristas...” ¿Qué son esos plurales enumerativos, indefinidos, siempre con margen, circunstanciados pero sin individuación ni unicidad, concretos pero de posible recurrencia? Contestar a esto es explicar la contagiosa embriaguez de Ramón, que se comunica al lector, lo enriquece y lo marea al mismo tiempo, le hace dar deleitosos traspies entre las cosas recreadas.

Esa peculiar concreción es la de la vida cotidiana precisamente como cotidiana, como la de *todos los días*, que por eso se puede repetir, a la cual se puede volver una vez y otra—botella, pipa o paraguas—, que finge una ilusión de eternidad o al menos sempiternidad. Y ese “poder volver” de lo cotidiano es también la fórmula de la posibilidad, de la virtualidad. Ni la esencia ni el individuo realizado que al realizarse se limita y consume en su unicidad. Ramón.

ebrio de consistencias, de aquello en que las realidades consisten, sin exclusiones, sin aislamiento, sino en contexto, con todas las posibilidades envueltas. Y en esas consistencias, encuentra la consistencia de la vida, su ser compacta y de bulto, su resistir y durar, lo que permite agarrarse a ella y así, madrileñamente, "ir tirando".

Ramón siempre ha sabido lo que se hacía—y no sólo lo que hacía—. Hace cerca de cuarenta años escribió: "No son los cuadros, no son las mujeres, no son los monumentos, es la realidad que se ve a través y al lado de todo eso. Embriagarse por la realidad, ese debe ser nuestro encanto. Y esto no quiere decir que seamos realistas en nuestro arte. Llenarse de varoniles embelesos ante la realidad y después para darla más intensidad enloquecerla en la representación, reformarla, darle más libertad, darle vueltas, hacer lo que no está escrito ni puede ser visto a simple vista."

Sobre todo, darle vueltas. Es lo contrario de la "simple vista"; la simple vista es la vista que no es más que eso, y esa vista no existe. Ver es imaginar, interpretar, alumbrar las facetas de la realidad, hacer refulgir las conexiones. El *Doctor Inverosímil*, en un momento supremo, después de curar la más huidiza y esquinada enfermedad, lo descubre: "Yo entiendo por fantasía hacer figurar en combinación con lo que sucede todas las cosas que se ven unidas a todas las cosas que apenas se ven en el mundo de lo visible..." Y en seguida, como esto es demasiado teórico, siente hambre de realidad palpable y explica: "Ver con fantasía una habitación es descubrir ese monstruo que se disimula en el marco de la cornucopia, en cuyo espejo todos se sumergen ofuscados..."

Ofuscados ¿por qué? Por la costumbre, por la llamada habitual del espejo, por su petulancia convencional, porque se da por supuesto que "eso es un espejo", olvidando que también está ahí el marco de la cornucopia, con su posible monstruo emboscado, dispuesto a asumir en nuestra vida las funciones que la imaginación le imponga, como Aladino al genio de la lámpara.

Por eso Ramón da siempre la impresión de "buscarle tres pies al gato". También nos parece que ha caído a un pozo, a un abismo, y de allí quisiéramos sacarlo, echándole una serpiente. Pero adivinamos que no querría, que diría que no, y que no, y que no, con terquedad de niño. Y es que ese abismo es el de la niñez, el mismo que llevamos todos dentro y nos hace quedarnos pasmados en ciertos ra-

tos—raptos—salvadores. El éxtasis infantil en que nos recreamos, en que repristinamos el mundo y le devolvemos su frescura, su indecisión, su confusión de madrugada. Esa ahora en que nos encarnizamos con las cosas hasta romperlas y ver lo que tienen dentro.

Ramón mira y remira las cosas, casando la diversión con el aburrimiento, como un niño detrás de los cristales en tarde de domingo. Por eso todo lo que ve está tan vivido, previvido, anticipado, esperado, recordado, con su ilusión, su bostezo y su hoja de calendario arrancada. Un día, a fines de la primera Guerra Mundial—que entonces se llamaba sólo, más modestamente, Guerra Europea, y los que éramos niños muy precoces y seguíamos sus últimos meses en las revistas ilustradas hemos tenido que rebautizar—, en Florencia, Ramón hizo una confesión definitiva a sus amigos de Pombo: “Yo me moriré de amor por un azul. Aquí hay azules admirables. Aquí he comprado una bella copa toda transparente para llenarla de añil en polvo, ese añil en el que el azul está en toda su pureza y que porque es pobre está despreciado en las droguerías. He suspirado por él lo bastante para poderlo ya comprar cuando vuelva. Hasta por lo más humilde necesito suspirar algún tiempo, hacer varios viajes y volver, cumplir años varias veces y pasar por un bisiesto por lo menos, para merecerlo. Entre ver una cosa y decidirse a comprarla tiene que pasar un largo tiempo en que merecerla.”

Merecerla quiere decir hacerla. No crearla, porque es real, porque está ahí, afuera, en el escaparate o en el puesto de *berlangot*—Alcalá esquina a Barquillo—con su blanda madeja de caramelo, de la infancia de Ramón y aún de la mía, o en la mano de la vendedora que retiene los globos azules, rojos, amarillos, tensos hacia lo alto—No crearla, sino inventarla, descubrirla, articularla en el mundo, recrearla en suma.

Pero el pasmo infantil de Ramón es eternizador, porque el tiempo del niño apenas es tiempo y no tiene los días contados. Por eso está en un limbo— “Todos los días del limbo son domingo”—en que no pasa nada, sino todo se queda. Ramón no va en busca del tiempo perdido, porque en rigor no ha tenido tiempo que perder. Vuelve sobre sí mismo, atónito, buscando los fragmentos de realidad que no había acabado de vivir, de descomponer, de manosear, de chupetear como un caramelo o como un pirulí que tiene algo de banderita con que el niño señala los peligros de la vida y los detiene, los con-

jura y aplaza en su inmovilidad, como un tren que resopla y no se atreve a avanzar, contenido por el trapo rojo de la guardabarrera, toro al revés, de mentirijillas.

En esos éxtasis de detrás de los cristales del balcón o del escapate—Ramón nos parece siempre encristalado y si no acabamos de tomarlo “en serio” es porque está entre paréntesis—es cuando hace los grandes descubrimientos y dice esas cosas que extasiarían a los demás si fuesen de Heidegger: “Aburrirse es besar a la muerte.” Y esas otras aún más inmediatas, más tuyas, en que se lo ve con el dedo índice extendido, la boca abierta de la sorpresa agradecida: “Unid todas las estrellas con líneas de lápiz luminoso y resultará la silueta de Dios”; “El pavo real es un mito jubilado”; “Al inventarse el cine, las nubes paradas en las fotografías comenzaron a andar”; “El agua no tiene memoria; por eso es tan limpia.”

Y cuando hace novela, resulta que no puede hacerla, porque se distrae—siempre un niño—por el camino, va y vuelve, se olvida de la historia, retenido por el encanto de las cosas, y no sigue adelante. Hechizado por la realidad, encantado por ella, encantado con ella, sin querer ni poder escapar de su caverna, su tenue, inacabable capullo-entreabierto (1).

Soria, 1956.

(1) Prólogo al vol. III de las *Obras Completas* de Ramón Gómez de la Serna. (Editorial AHR).

## LA ADIVINACION



Hace poco más de un año, en su casa de Hato Rey, en la dulce isla de Puerto Rico—verde, azul de cielo, rojo de *flamboyant*—vi a Juan Ramón Jiménez y a Zenobia. Herida de muerte, pero tan llena de vida en tanto que la muerte no llegaba; manteniéndola a raya, sin dejarla asomar, sabiéndola tan cerca. Mandó sacar todos los refrescos del trópico: tamarindo, papaya, guayaba, guanábana, naranja, limón. Habló sin cesar, preguntó, rió, se inquietó, con aleteos de pájaro que siente el plomo dentro, sedienta de los últimos sorbos de la copa, de este barro perecedero y entrañable, del que no acaba de consolarnos—porque de él estamos hechos—ni la más alta esperanza.

Juan Ramón, un poco apartado; pálido, la barba blanca crecida, en el rostro blanquísimo sus lucientes, doloridos ojos negros. El Comendador, pensé; así lo ha ido esculpiendo la vida, la soledad, las nostalgias, “estas penas—que me parten la frente y el alma”, que en otro tiempo aliviaba “mirando a la luna—a través de las finas acacias”. Juan Ramón miraba a Zenobia, que se moría, y pensaba en España, que la vida—azar, destino y carácter—le había enajenado. “Un gran beso a España”—me encargó en voz baja, abrazándome.

Hacía veinte años que no había visto yo a Zenobia; a Juan Ramón, nunca. Por primera vez—y última, bien lo sabía—los veía juntos (todavía le dije adiós a Zenobia—sí, adiós—, reclinada en los asientos de un avión, en el aeropuerto de Isla Verde, cuando marchaba a Boston a defender por última vez su vida, ya perdida; a defenderle a Juan Ramón unos meses más de compañía). ¿Recordáis cómo los describió, juntos también, Ortega, que se había ido un año antes? “El nombre de Zenobia Camprubí suena a nombre de un hada que nos parece haber visto en el cuento mejor. En uno de sus vuelos casi irreales este hada, que tiene los ojos azules y una nube rubia sobre las sienes, cayó en la red de un poeta. Porque los poetas son furtivos cazadores de hadas; tienden en las afueras de la realidad redes de cristalinos hilos, que tejen para ellas unas ara-

ñas sentimentales. Todo lo grávido, todo lo material, todo lo filisteo atraviesa las ilusorias retículas sin romperlas ni mancharlas. ¡Sin enterarse de ellas! Sólo las hadas quedan prendidas. Así este hada Zenobia es hoy un hada bien maridada al egregio poeta Juan Ramón Jiménez. En lírico homenaje, como Titania y Oberón por la selva, atraviesan nuestra árida existencia nacional, fabricando inverosimilitud. Jiménez tañe sus propios versos, y ambos juntos traducen poetas lejanos, esto es, se dedican a hacer en España el contrabando de la poesía. Pues no otra cosa que contrabando es introducir en nuestro país mentefacturas poéticas, si se advierte que los españoles solemos adoptar ante el lirismo una actitud de carabineros."

Después, Juan Ramón se ha quedado solo, increíble, desoladamente solo, de Zenobia y de todos, quién sabe si de sí mismo. Yo veía en él la imagen del Comendador, que viene de muy lejos, que no es de este mundo, que no está bañado por esta luz del sol, sino por una blanca claridad lunar. El estaba obseso, en cambio, por la imagen del mendigo. "Yo soy un mísero, yo soy un mendigo"—me dijo, queriendo borrarse, queriendo anular su peso en nosotros, en todos los que hablamos español, a quienes pertenece, por haber alumbrado en nosotros una porción insustituible de nuestra realidad.

¿Recordáis que Unamuno, en la noche vieja de 1906, adivinó en un poema—"Es de noche en mi estudio"—su muerte súbita, tal como había de sobrevenirle treinta años justos más tarde, hora por hora? Yo no puedo leer sin un estremecimiento, sin una triste y dolorosa emoción, un poema de *Jardines lejanos*, que Juan Ramón compuso cuando tenía pocos más de veinte años, unos versos en que parece haber adivinado confusamente su imagen triste y solitaria de hoy:

¿Soy yo quien anda esta noche,  
por mi cuarto, o el mendigo  
que rondaba mi jardín,  
al caer la tarde?...

Miro

en torno y hallo que todo  
es lo mismo y no es lo mismo...  
¿La ventana estaba abierta?  
¿Yo no me había dormido?  
¿El jardín no estaba verde  
de luna?... ...El cielo era limpio

y azul... Y hay nubes y viento,  
 y el jardín está sombrío...  
 Creo que mi barba era  
 negra... Yo estaba vestido  
 de gris... y mi barba es blanca  
 y estoy enlutado... ¿Es mío  
 este andar? ¿Tiene esta voz,  
 que ahora suena en mí, los ritmos  
 de la voz que yo tenía?  
 ¿Soy yo, o soy el mendigo  
 que rondaba mi jardín,  
 al caer la tarde?...

Miro  
 en torno... Hay nubes y viento...  
 El jardín está sombrío...  
 ...Y voy y vengo... ¿Es que yo  
 no me había ya dormido?  
 Mi barba está blanca... Y todo  
 es lo mismo y no es lo mismo...

¿Soy yo o soy el mendigo? Esta es la pregunta que Juan Ramón se hace en sus soledades. Mi barba es blanca. Todo es lo mismo y no es lo mismo. El jardín—su pequeño jardín de Hato Rey—está sombrío; antes, sí, estaba verde de luna, el cielo—el cielo de Puerto Rico, la dulce isla—era limpio y azul. Hace bien Juan Ramón en dudar si es suyo ese andar, que ahora no guarda el compás con el ingrátido andar del hada Zenobia. Todo es lo mismo y no es lo mismo. Así, como en un sueño, lo adivinó, lo vaticinó la magia del poeta, del vate adolescente. Como en un espejo empañado, descifró la imagen futura de sí mismo. Pero hay que contestar a la pregunta. Juan Ramón tiene que responderla. “¿Soy yo o soy el mendigo?” No, no es el mendigo, al contrario: sus manos están llenas de tesoros, de gemas refulgentes, de increíbles Floridas. Podría, debería, ser un mendigo, porque nos ha enriquecido a los demás, si no fuera porque la belleza se da y se comunica sin perderla. No es el mendigo. ¿Quién es, entonces? El lo dijo, hace ya cuarenta años:

Yo no soy yo.  
 Soy este  
 que va a mi lado sin yo verlo;  
 que, a veces, voy a ver,

J U L I A N M A R I A S

r que, a veces, olvido.  
El que calla, sereno, cuando hablo.  
el que perdona, dulce, cuando odio,  
el que pasea por donde no estoy,  
el que quedará en pie cuando yo muera.

Este es el que, cuando no lo había visto nunca, era ya mi amigo, como él se declara, en la cubierta de un *Platero*, de cuatro niños que lo leen y a quienes nunca ha visto; el que también había adivinado el ojo zahorí de su poesía.

Soria, 1957.

**«PLATERO Y YO» O LA SOLEDAD COMUNICADA**



Para ver la realidad, Juan Ramón Jiménez tiene que alejarse de ella, retirarse a su soledad. a sus soledades. Sólo allí puede recrearla, descubrirla, inventarla. Juan Ramón, tímido, entre las cosas. Juan Ramón, hurraño, perdido entre ellas, herido por todos sus roces, diciéndoles que no y que no, eterno niño mimado y dolorido. Y al mismo tiempo amándolas, loco por ellas, sin querer perderse nada, sin poder renunciar ni a un matiz, ni a un rebrillo, ni a un olor fugaz, ni a una nota indecisa, ni a un misterio.

Sólo en la soledad, lejos de todos, cuando nadie lo ve, Juan Ramón siente que los ojos y las manos se le llenan de tesoros increíbles. Moguer. Opaco, ajeno, imposible desde cerca. Lleno de riqueza, entrañable, cuando viene a visitarlo en su retiro, como un fantasma. Cuando no se impone brutalmente con su presencia, sino que se deja mirar, imaginar, recordar, sin el asalto violento de los sentidos. Sobre todo, cuando no es compartido, cuando no es de otros, de todos, de cualquiera; cuando no aparece recubierto por la costra mostrenca de las interpretaciones recibidas, sino tierno, oloroso y tibio, como un pan reciente al que se le quita la corteza. Juan Ramón no puede estar en Moguer más que huyendo. La historia de esa retirada, de esa anábasis, se titula *Platero y yo*. Porque no es una retirada de diez mil, sino sólo de dos; mejor dicho, de uno y medio.

La soledad es el silencio. La *soledad sonora* lo es sólo cuando es positiva, privativa soledad de los otros, cuando el solitario se lleva a los demás a su desierto. O—sobre todo—cuando está hecha de presencia de ausencia de Dios. Acaso Juan Ramón no puede llevar a los demás consigo, acaso demasiadas cosas se interponen aún entre él y sí mismo para que se haga presente la radical ausencia divina. Algo rechina—; no lo oís?—en el alma distendida de Juan Ramón. Si se va solo a sus soledades, no podrá hablar; se le subirá un gran sollozo a la garganta, meneará la cabeza melancólicamente y volverá

desalentado, a perderse de nuevo entre la gente, a odiarla amándola, a sentir dolor en los ojos cuando le dé en ellos el reflejo blanco de la cal, que es pureza, que debería ser sólo pureza, si pudiera decirlo, si pudiera verla a *sus* solas, es decir, si sus soledades fueran suyas.

Platero, el salvador. El burrillo gris y blanco, que ni es nadie ni es alguien. Que responde dulcemente con el azabache de sus ojos duros, que topa suavemente, que rebuzna hacia lo alto, sin decir nada. que goza con las cosas, con las frutas, con los niños, sin intervenir. Con Platero, Juan Ramón sigue solo. Pero esa soledad se comunica. *Platero y yo*: está todo en el título. Juan Ramón puede decir: *nosotros*; pero Platero no; Platero no hace más que frotarse mimosamente contra Juan Ramón, estar con él, serle un *casi-tú*, sin ser nunca *yo*. No hay más que un *yo* en todo el libro; el otro es... Platero.

Este libro, *Platero y yo*, que bien podría justificar al país y al siglo en que se ha escrito, no es poesía lírica. Conviene no engañarse. Claro está que Juan Ramón Jiménez, poeta intrínseco y hasta irremediable, no puede hacer nada sin poesía lírica, y *Platero* la encierra en dosis muy alta; hay egregia poesía lírica en estas páginas, pero el libro no es *de* poesía, aunque lo sea *con* ella. Pertenece a esa serie de exploraciones que nuestro tiempo hace en torno a la representación imaginativa de la vida humana y por tanto de su mundo; gravita hacia lo que, en un sentido muy lato, podríamos llamar "novela" justamente como intento de escapar a lo que tradicionalmente había sido: Proust, Joyce, Kafka, Unamuno, Valle-Inclán, Ramón Gómez de la Serna, Faulkner, Wilder. "Narración circunstanciada"—alguna vez he propuesto esta definición de la novela—; "el libre juego imaginativo de una perspectiva siempre fiel a sí misma"—he sugerido también—. No está *Platero y yo* muy lejos de tales empresas. La lírica—mejor dicho, el lirismo—es sólo en este libro recurso, o si se prefiere, "temple" de la discontinua narración, ingrediente de la perspectiva desde la cual se descubre y vive ese mundo circunstanciadamente presente.

Conviene recordar la ninguna vaguedad de *Platero*, la rigurosa observación, la penetrante mirada con que están captados los más sugestivos y significativos detalles de realidad—a cien leguas del

“inventario” realista—. Algunos ejemplos (el número a continuación de la cita es el capítulo, edición de la Residencia de Estudiantes, Madrid 1932):

“De pronto, un hombre oscuro, con una gorra y un pincho, roja un instante la cara fea por la luz del cigarro...” (II).

“El guarda [que ha matado al perro sarnoso], arrepentido quizá, daba largas razones no sabía a quién, indignándose sin poder, queriendo acallar su remordimiento. Un velo parecía enlutar el sol; un velo grande, como el velo pequeño que nubló el ojo sano del perro asesinado” (XXVII).

“... jadeantes, subiéndose los caídos pantalones de andrajos, que les dejan fuera las oscuras barrigas, los chiquillos, tirándole rodrigones y piedras...”

“Se para [el burro viejo], y, mostrando unos dientes amarillos, como habones, rebuzna a lo alto ferozmente...” (XXXI).

“La chiquilla, pelos toda, pinta en la pared, con cisco, alegorías obscenas. El chiquillo se orina en su barriga como una fuente en su taza, llorando por gusto” (XXXIII).

“En la tarde que cae, se alza, limpio, el latín andaluz de los salmos” (LVI).

“Un malestar como el que me dieron siempre las barajas de naipes finos con los hierros de los ganaderos en los oros, los cromos de las cajas de tabacos y de las cajas de pasas, las etiquetas de las botellas de vino, los premios del colegio del Puerto, las estampitas del chocolate...” “Oía a vino nuevo, a chorizo en regüeldo, a tabaco...” (LVIII).

“Da pena ver a los muchachos andando torpemente por las calles con sus sombreros anchos, sus blusas, su puro, oliendo a cuadra y a aguardiente...” (LXX).

“La cogimos, asustados, con la ayuda de la mandadera y entramos en casa anhelantes, gritando: ¡Una tortuga, una tortuga! Luego la regamos, porque estaba muy sucia, y salieron, como de una calcomanía, unos dibujos en oro y negro...” (LXXXVII).

“Por las blancas calles tranquilas y limpias pasa el lien-cero de la Mancha con su fardo gris al hombro; el quincalle-

ro de Lucena, todo cargado de luz amarilla, sonando su tintan que recoge en cada sonido el sol... Y, lenta, pegada a la pared, pintando con cisco, en larga raya, la cal, doblada con su espuerta, la niña de la Arena, que pregona larga y sentidamente: ¡A loj tojtaiitooj piñoneee...” (CV).

“Una tarde, yendo yo con Platero por la cañada de las Animas, me vi al ciego dando palos a diestro y siniestro tras la pobre burra que corría por los prados, sentada casi en la yerba mojada... No quería la pobre burra más advientos y se defendía del destino vertiendo en lo infecundo de la tierra, como Onán, la dádiva de algún burro desahogado... El ciego, que vive su oscura vida vendiendo a los viejos por un cuarto, o por una promesa, dos dedos del néctar de los burrillos, quería que la burra retuviese, de pie, el don fecundo, causa de su dulce medicina.—Y ahí está la burra, rascando su miseria en los hierros de la ventana, farmacia miserable, para todo otro invierno, de viejos fumadores, tísicos y borrachos” (CXIX).

No, no es todo lirismo en *Platero*. Hay unos ojos que miran, implacables, la realidad en torno, con precisión que resulta dolorosa, como si las cosas se apoderasen violentamente de los ojos que las miran, como si penetrasen en la intimidad de Juan Ramón, asaltándola como malhechores, Juan Ramón se hace atrás, se aparta, como quien vuelve los ojos del sol que los deslumbra y los hace llorar. Lentamente, se retira, se retrae a sus soledades, con Platero. A veces, con despego, con áspero desvío:

“A eso de las dos, Platero, en ese instante de soledad con sol, en ese hueco claro del día, mientras diestros y presidentas se están vistiendo, tú y yo saldremos por la puerta falsa y nos iremos por la calleja al campo, como el año pasado... A lo lejos sube sobre el pueblo, como una corona chocarrera, el redondo vocerío, las palmas, la música de la plaza de toros, que se pierden a medida que uno se va sereno, hacia la mar...” (LXX).

“Todos, hasta el guarda, se han ido al pueblo para ver

la procesión. Nos hemos quedado solos Platero y yo... De vez en cuando, Platero deja de comer, y me mira... Yo, de vez en cuando, dejo de leer, y miro a Platero..." (LXVIII).

Hay un capítulo—"El loco"—, en que Juan Ramón encuentra la expresión más feliz y positiva de esa segregación suya, con Platero, del mundo común. Hay que copiar el capítulo entero (los subrayados son míos):

"Vestido de luto, con mi barba nazarena y mi breve sombrero negro, debo cobrar *un extraño aspecto* cabalgando en la blandura gris de Platero.

Cuando, yendo a las viñas, cruzo las últimas calles, blancas de cal con sol, *los chiquillos gitanos, aceitosos y peludos, fuera de los harapos verdes, rojos y amarillos, las tensas barrigas tostadas*, corren detrás de nosotros, chillando largamente:

—¡El loco! ¡El loco! ¡El loco!

...Delante está el campo, ya verde. Frente al cielo inmenso y puro, de un incendiado añil, *mis ojos—¡tan lejos de mis oídos!*—se abren noblemente, recibiendo en su calma *esa placidez sin nombre, esa serenidad armoniosa y divina* que vive en el fin del horizonte...

Y *quedan, allá lejos*, por las altas eras, unos agudos gritos, *velados finamente*, entrecortados, jadeantes, aburridos:

—¡El lo...co! ¡El lo...co!" (VII).

La frase decisiva es, sin duda, ésta: "mis ojos—¡tan lejos de mis oídos!". Juan Ramón, con su extraño aspecto, se escapa. a lomos de Platero, hacia el sin fin del horizonte, sin oír la gritería de los chiquillos de tensas barrigas tostadas. Y cuando esa realidad áspera y que le es ajena ha quedado "finamente velada", Juan Ramón, comunicando su soledad con Platero, que por no ser "yo" no es capaz de romperla, se vuelve hacia el pueblo lejano, lo mira, lo recrea, vuelve a él, como un fantasma, cambiado su traje de luto por un sudario refulgente de metáforas.

Las imágenes de *Platero y yo* no suelen ser, simplemente, imágenes poéticas. Hay entre ellas, claro está, la imagen lírica, la “elusión del nombre cotidiano de las cosas”, la asociación que provoca el paso de la corriente poética: los “dos cubos de agua con estrellas” que se ha bebido Platero (LXXVIII): o, en el cementerio, “la niña. aquel nardo que no pudo con sus ojos negros...” (XCVII). Pero otras veces no es eso: “¡Mira qué contentos van todos! Los niños, como corazonazos mal vestidos, rojos y palpitantes” (XCVIII). La imagen trata aquí de aprehender una situación vital, apunta a una circunstancialidad que en otros lugares se hace manifiesta, hasta excesiva. deliberada, insistente; la imagen entonces se complica, se hace múltiple, como cuando el poeta bajó al aljibe:

“...la vela que llevaba se me apagó y una salamandra se me puso en la mano. Dos fríos terribles se cruzaron en mi pecho cual dos espadas que se cruzaran como dos fémures bajo una calavera...” (XXVI).

Ese carácter circunstancial, concreto, narrativo, que tiende hilos entre las realidades todas del mundo de *Platero y yo*, lo lleva a decir del potro que

“En sus ojos nuevos rojeaba a veces un fuego vivo, como en el puchero de Ramona, la castañera de la plaza del Marqués” (XV).

Y el extremo es la imagen, la comparación, el “epíteto” en que se condensa toda una historia, con técnica que encontramos casi idéntica en Faulkner:

“Sabrías tanto como el burro de las Figuras de cera—el amigo de la Sirenita del Mar, que aparece coronado de flores de trapo, por el cristal que muestra a ella, rosa toda, carne y oro, en su verde elemento—; más que el médico y el cura de Palos, Platero”.

“Doña Domitila—de hábito de Padre Jesús Nazareno, morado todo con el cordón amarillo, igual que Reyes, el besugero—, te tendría, a lo mejor, dos horas de rodillas... o te pondría un papel ardiendo bajo el rabo y tan calientes las

orejas como se le ponen al hijo del aperador cuando va a llover...” (VI).

Las imágenes, las metáforas, la adjetivación, todo sirve en este libro, en que nada es azaroso, sino todo rigor, para realizar una serie de interpretaciones sabiamente combinadas. La soledad de Juan Ramón está comunicada hacia Platero, abierta hacia su mínima respuesta silenciosa, en la cual Juan Ramón pone la mayor parte, de la que es, precisamente, el intérprete. El otro poro de esa soledad es el mundo de los niños, donde aflorará la ternura pudorosa del autor. Platero es, en suma, un niño también. Juan Ramón lo trata así, y lo dice expresamente:

“Yo trato a Platero cual si fuese un niño. Si el camino se torna fragoso y le pesa un poco, me bajo para aliviarlo. Lo beso, lo engaño, lo hago rabiar... El comprende bien que lo quiero, y no me guarda rencor. Es tan igual a mí, tan diferente a los demás, que he llegado a creer que sueña mis propios sueños.

”Platero se me ha rendido como una adolescente apasionada. De nada protesta. Sé que soy su felicidad. Hasta huye de los burros y de los hombres...” (XLIII).

Como Juan Ramón, Platero huye de todos; los dos se atienen el uno al otro, y el casi-yo de Platero es para Juan Ramón el yo incipiente de un niño. Pero cuando los niños aparecen, ¿qué ocurre? Al lado de los niños, ¿qué es Platero? Ya no es un niño; hay un sutil cambio de perspectiva; sería imposible que Juan Ramón lo pusiera en el mismo plano, no podría sin violencia sostener la interpretación infantil del borriquillo junto a los niños y las niñas que irrumpen en su mundo, que se asocian a él, porque—ellos sí—son aceptados. El artificio estilístico de Juan Ramón es de maravillosa simplicidad: cuando los niños entran en escena, se refiere a Platero con un vocabulario que consiste en *cariñosos despectivos*. Aumenta grotescos, adjetivos que subrayan la tosquedad y la torpeza broma y burla:

“Los *niños* han ido con Platero al arroyo de los chopos y ahora lo traen trotando, entre juegos sin razón y risas des-

proporcionadas, todo cargado de flores amarillas... Y sobre la empapada lana del *asnucho*, las campanillas mojadas go-tean todavía... De cuando en cuando, vuelve la cabeza y arranca las flores a que su *bocota* alcanza. Las campani-llas... se le van a la *barrigota* cinchada" (XXIX).

"Platero, que se ha ido con la niña y el perro de enfren-te a ver las vistas, mete su *cabezota* por entre las de los niños, por jugar" (XLIX).

"Una niña, rota y sucia, lloraba sobre una rueda, que-riendo ayudar con el empuje de su pechillo en flor al *borri-cuelo*, más pequeño, ¡ay! y más flaco que Platero" (XXXVII).

Y, sobre todo, aquel capítulo entrañable, "La niña chica", en que Juan Ramón enfrenta a la niña, tiernísima, más tierna aún por haber muerto, por ser evocada en el recuerdo triste, con la dulce animalidad de Platero:

"La niña chica era la gloria de Platero. En cuanto la veía venir hacia él, entre las lilas, con su vestidillo blanco y su sombrero de arroz, llamándolo dengosa:—¡Platero, Pla-teriiiillo!—, el *asnucho* quería partir la cuerda, y saltaba igual que un niño, y rebuznaba loco.—Ella, en una confianza ciega, pasaba una vez y otra bajo él, y le pegaba *pataditas*, y le dejaba la mano, *nardo cándido*, en aquella *bocaza* rosa almenada de grandes dientes amarillos; o, cogiéndole las orejas, que él ponía a su alcance, lo llamaba con todas las *variaciones mimosas* de su nombre:—¡Platero! ¡Platerón! ¡Platerillo! ¡Platerete! ¡Platerucho!" (LXXXI).

"Este breve libro, en donde la alegría y la pena son gemelas, cual las orejas de Platero", este breve libro se compone de ciento treinta y ocho capítulos. Esta multitud suple en cierto sentido—como en *Doña Inés* de Azorín, por ejemplo—a la narración. El cambio del punto de vista, la constante variación del enfoque, de la perspectiva, introduce el dinamismo en la serie de visiones relativamente está-ticas, las hace fugaces, y aunque dentro de cada una no haya "histo-ria"—a veces sí la hay—, aparece al menos la "historia" de su suce-

sión. No de otro modo la proyección, aun de imágenes estáticas, engendra la ilusión de movimiento y drama. Juan Ramón, *solo con Platero*, contempla Moguer una vez y otra. Platero da el contrapunto de su temple. Le sirve además para introducirse en la pequeña ciudad, de la que—no lo olvidemos—ha huído tímido y huraño. Así, cuando finge que Platero vaya con los niños a “la miga”, a la escuela; o cuando evoca lo pasado, contándoselo a Platero, en confidencia sin respuestas; o cuando le comenta las cosas que ve, que le pasan o que imagina.

Como Juan Ramón ha empezado por retraerse del contorno, casi nunca nos da una visión directa, a no ser de un detalle; el carácter “excéntrico” de éste, en la perspectiva habitual, hace que esa visión, por muy morosa que sea, incluso precisamente por serlo, resulte oblicua. Recuérdese, por ejemplo, la visión nocturna de Moguer y su campo *desde* el canto del grillo (LXIX); todo—el cielo con estrellas, el labrador que duerme, el amor, que “entre las enredaderas de una tapia, anda extasiado, los ojos en los ojos”, los habares y los trigos, la luna, el amanecer en el mar—no es más que el “acompañamiento” del canto del grillo. Y esta palabra, que se me ha venido espontáneamente, es empleada por Juan Ramón al describir la tormenta cuyo rayo mata a Anilla la fantasma (XVIII): “Los últimos acompañamientos—el coche de las nueve, las ánimas. el cartero—habían ya pasado...”.

Las diferentes perspectivas de Juan Ramón modifican la distancia, el objeto y, de acuerdo con el juego de ambos, la tonalidad emocional. Elige un punto de vista, desde el cual va a *vivir* una escena y todo converge hacia él. Un detalle, que es accesorio respecto a lo que “pasa” y nos cuenta, es el eje—excéntrico, una vez más—en torno al cual va a girar todo. Y esa excentricidad altera la dinámica tópica y habitual de los elementos, y sin más que eso, “recrea” el mundo. Cuando Juan Ramón cuenta cómo su amigo, el médico francés, cura en el huerto al cazador furtivo herido, lo único que de verdad importa es el loro que da título al capítulo (XX). Tiene buen cuidado de “presentarlo” desde la primera frase—“Estábamos jugando con Platero y con el loro, en el huerto de mi amigo, el médico francés...”—, y todo lo que pasa está revivido desde el loro que dice a cada instante: “*Ce n'est rien...*” Y la validez de ese punto de vista está subrayada por la frase descriptiva de más fuerza en

todo el capítulo, aquella en que aparece, con sin igual relieve y fuerza cromática, adelantándose así al primer plano, el loro:

“En una lila, lila y verde, el loro, verde y rojo, iba y venía, curioseándonos con sus ojitos redondos” (XX).

Cuando Juan Ramón acepta, transitoriamente, una interpretación de Moguer que pudiéramos llamar “directa”, se trata siempre de algo popular. Es, una vez más, el arte de trasponer en forma sabia los temas populares—pictórica, musical, poéticamente—, que con tanto amor ha hecho nuestro siglo. Entonces, Juan Ramón no rehuye el vocablo andaluz inmediato y expresivo, no “le hace ascos” como a los toros o a la ciudad en fiesta o a la procesión:

“¡Qué *reguapo* estás hoy, Platero! Ven aquí... ¡Buen *jaleo* te ha dado esta mañana la Macaria!” (XXXIX).

Así también cuando la compasión—especialmente frente a la pobreza, o la enfermedad, o los niños, sobre todo si además de niños son pobres o enfermos—lo acerca a las cosas, lo hace sentir *con* ellas. y al aproximar a los otros los hace prójimos. Los niños pobres de los “Juegos del anochecer”, que juegan a asustarse, fingiéndose mendigos, ciegos, cojos; y

“Después, en ese brusco cambiar de la infancia, como llevan unos zapatos y un vestido, y como sus madres, ellas sabrán cómo, les han dado algo de comer, se creen unos príncipes:

—Mi pare tié un relo e plata.

—Y er mío, un cabayo.

—Y er mío, una ejcopeta.

Reloj que levantará a la madrugada, escopeta que no matará el hambre, caballo que llevará a la miseria” (III).

Y el mismo efecto que la *com-pasión* lo provoca la alegre *simpatía* como cuando habla de Granadilla, toda vitalidad, la hija del sacristán de San Francisco, de la calle del Coral, en el barrio de los marineros. Frente a la sobriedad seca y sencilla de los hombres del

pueblo, la brillantez y la relativa riqueza de los marineros, del barrio donde "la gente habla de otro modo, con términos marinos, con imágenes libres y vistosas". Y sobre todo, Granadilla, locuaz, fantaseadora, presumida:

"Cuando viene algún día a casa, deja la cocina vibrante de su viva charla gráfica. Las criadas, que son una de la Friseta, otra del Monturrio, otra de los Hornos, la oyen embobadas. Cuenta de Cádiz, de Tarifa y de la Isla; habla de tabaco de contrabando, de telas de Inglaterra, de medias de seda, de plata, de oro... Luego sale taconeando y contoneándose, ceñida su figulina ligera y rizada en el fino pañuelo de negra espuma... *Las criadas se quedan comentando sus palabras de colores*". (XCIII).

Este formidable acierto de expresión recrea en una sola frase la escena entera, la visita, su vibración, sus ecos prolongados. Juan Ramón, arrastrado momentáneamente por el vendaval de Granadilla, sigue el ritmo de su taconeo y revive "desde dentro", garbosa y alegremente, esa faceta de Moguer.

Una tras otra, todas van pasando a lo largo de los ciento treinta y ocho capítulos esenciales. ¿Cómo ha podido acumular Juan Ramón tanta belleza, tanta verdad entrañable, que nos hace poseer Moguer como pocos lugares, que nos hace temblar—de deseo y de temor, de temor a perderlo—cuando pensamos que podríamos ir allí? Este libro, esta "elegía andaluza", lleva debajo de su título dos fechas entre paréntesis (1907-1916). Hay en él encerrados diez años de vida. Quiero decir que las innumerables perspectivas, los puntos de vista ensayados sobre Moguer, son las condensaciones de horas, días, estaciones que se van y vuelven, que vuelven otras, dejándose al alejarse una ilusión, una esperanza, una promesa incumplida, un canario muerto, "pétalo mustio de un lirio amarillento", un niño tonto, "alegre él y triste de ver; todo para su madre, nada para los demás", que ya no está sentado en su sillita...

Hay un lugar, cuando habla del pino de la Corona, en que Juan Ramón hace una confidencia terrible: "Es lo único que no ha dejado,

al crecer yo, de ser grande, lo único que ha sido mayor cada vez" (XL). Pero a pesar de todo, en ocasiones necesita recuperar la ciudad, su realidad entera; para ello, se aleja—"poco a poco, lo lejano nos vuelve a lo real" (XXXI), escribe una vez—: acaso hacia lo alto; si no, hacia lo imaginativo, hacia la metáfora universal que transfigura y recrea todo, en una nueva interpretación.

Hacia lo alto, cuando sube al encanto de la azotea y la ciudad se transfigura:

"Las campanas de la torre están sonando en nuestro pecho, al nivel de nuestro corazón, que late fuerte; se ven brillar, lejos, en las viñas, los azadones, con una chispa de plata y sol; se domina todo..." (XXI).

La enumeración que sigue juega con dos puntos de vista: el del espectador, lejano, que divisa en lontananza los objetos, y el interno, fuertemente imaginado, del objeto visto; el predominio de uno o de otro se gradúa con perfección insuperable:

"...las otras azoteas, los corrales, donde la gente, olvidada, se afana, cada uno en lo suyo—el sillero, el pintor, el tonelero—; las manchas de arbolado de los corralones, con el toro o la cabra; el cementerio, a donde a veces llega, pequeño, apretado y negro, un inadvertido entierro de tercera; ventanas con una muchacha en camisa que se peina, descuidada, cantando; el río, con un barco que no acaba de entrar; graneros, donde un músico solitario ensaya el cornetín, o donde el amor violento hace, redondo y ciego, de las suyas..."

Desde el plano de la visión todavía pasiva del comienzo hasta la última imagen, espléndida de fuerza y realidad sin realismo, la recreación de Moguer se ejecuta ante los ojos del espectador distante. Y al volverlos a la cercanía, también ésta queda transfigurada por la perspectiva inhabitual, transmutada, salvada:

"La casa desaparece como un sótano. ¡Qué extraña, por la montera de cristales, la vida ordinaria de abajo: las pa-

«PLATERO Y YO» O LA SOLEDAD COMUNICADA

labras, los ruidos, el jardín mismo, tan bello desde él; tú, Platero, bebiendo en el pilón, sin verme, o jugando, como un tonto, con el gorrión o la tortuga!”.

Sin el apoyo de la evasión física, de la lejanía en el espacio, lo que he llamado la *metáfora universal*, la interpretación global de la ciudad, permite a Juan Ramón descubrir lo que llama “el alma de Moguer”. Y nada muestra mejor el carácter interpretativo de esto, la función de transfiguración que corresponde a esta aprehensión imaginativa, que el hecho de que sea dual, de que Juan Ramón ensaye dos distintas, y que en principio pudieran multiplicarse. Más aún: hasta tal punto es así, que es esencial a *cada* interpretación el mostrarse como tal, al lado, por tanto, de la otra. Juan Ramón tiene plena conciencia—conciencia literaria, en todo caso, si no teórica—de ello. Se trata, como es bien sabido, de los capítulos XXXVIII (“El pan”) y CXXIV (“El vino”); pues bien, en ambos casos introduce Juan Ramón la metáfora respectiva recordando y rectificando, negando *la otra*:

“Te he dicho, Platero, que el alma de Moguer es el vino, ¿verdad? No; el alma de Moguer es el pan” (XXXVIII).

“Platero, te he dicho que el alma de Moguer es el pan. No. Moguer es como una caña de cristal grueso y claro, que espera todo el año, bajo el redondo cielo azul, su vino de oro” (CXXIV).

Tomando cada una de estas perspectivas imaginarias, es decir de estas dos interpretaciones, Juan Ramón irrealiza Moguer, destruye su realidad cotidiana y, sobre todo, mostrenca y reconstruye su *sentido*; quiero decir, lo recrea, *cum fundamento in re*, rigurosamente, sin perder nunca de vista lo real, como se atiene estrictamente al número el matemático que halla su logaritmo:

“Moguer es igual que un pan de trigo, blanco por dentro como el migajón, y dorado en torno—;oh sol moreno!—como la blanda corteza.—A mediodía, cuando el sol quema más, el pueblo entero empieza a humear y a oler a pino y a pan

calentito. A todo el pueblo se le abre la boca. *Es como una gran boca que come un gran pan.* El pan se entra en todo: en el aceite, en el gazpacho, en el queso y la uva, para dar sabor a beso, en el vino, en el caldo, en el jamón, en él mismo, pan con pan. También solo, como la esperanza, o con una ilusión...”.

Repárese en la presencia de los alimentos populares andaluces; y lo que es más, de las frases hechas y los refranes habituales: “uvas y queso saben a beso”, “pan con pan, comida de tontos”; la imagen está hecha de alusión a esos elementos archirreales y concretos. Y, una vez redimido Moguer gracias a la imagen, gracias a haberse metaforizado, Juan Ramón se reconcilia con su detalle concreto y desciende a él entrañablemente, como solía Platón descender desde la idea hasta las cosas:

“Los panaderos llegan trotando en sus caballos, se paran en cada puerta entornada, tocan las palmas y gritan: “¡El panaderooo!”... Se oye el duro ruido tierno de los cuarterones que, al caer en los canastos que brazos desnudos levantan, chocan con los bollos, de las hogazas con las roscas... Y los niños pobres llaman, al punto, a las campanillas de las cancelas o a los picaportes de los portones, y lloran largamente hacia adentro: ¡Un poquiito de paaan!...”

No se pedirá, creo yo, más precisión a un poeta lírico: el pan es recogido en canastos; los levantan brazos desnudos; se denominan puntualmente las diversas piezas del pan moguerense—cuarterones, bollos, hogazas, roscas—; no olvida Juan Ramón, por último, que las cancelas tienen campanillas y los portones picaportes. ¿Se quiere más realidad?

No se diferencia en lo sustancial el procedimiento seguido con la otra interpretación, la del vino: a la metáfora global sigue la referencia concretísima, esta vez hasta llegar al nombre propio:

“Todo el pueblo huele entonces a vino, más o menos generoso, y suena a cristal. Es como si el sol se donara en líquida hermosura y por cuatro cuartos, por el gusto de en-

«PLATERO Y YO» O LA SOLEDAD COMUNICADA

cerrarse en el recinto transparente del pueblo blanco, y de alegrar su sangre buena. Cada casa es, en cada calle, como una botella en la estantería de Juanito Miguel o del Realista cuando el poniente las toca de sol”.

Al término de la retirada, de la anábasis, del repliegue hacia lo alto, inesperada, milagrosamente, la conquista. Juan Ramón, desde su soledad—comunicada en la desigual amistad con Platero—, se ha apoderado del alma de Moguer, ha hecho brotar en su desierto, como un imaginario espejismo verdadero, un Moguer que es suyo, y que lo es porque lo comparte con Platero, dándoselo a gustar como una granada. Lo ha mirado desde todas las perspectivas del corazón de un hombre dolorido; lo ha convertido así en escenario único de ese drama—ya para siempre nuestro—del melancólico amigo de Platero, el dulce borriquillo de acero y plata de luna que le da callada respuesta y soledad sonora.

Universidad de Puerto Rico.

Río Piedras, día de San Juan de 1957.



## INDICE



PRÓLOGO ... ..	7
El oficio del pensamiento ... ..	11
¿Qué es la filosofía? ... ..	21
Ataraxia y alcionismo ... ..	31
La interpretación visual del mundo ... ..	49
Sobre Europa ... ..	59
Hispanoamérica: «Dramatis personae» ... ..	73
La magia de los nombres ... ..	83
Paulistas ... ..	89
Religión y seguridad en Occidente ... ..	95
Morir con los ojos abiertos ... ..	107
Sacrificios humanos ... ..	113
Tiempo y argumento ... ..	117
Desesperación y desesperanza ... ..	123
La insolencia ... ..	131
Solencia e insolencia ... ..	137
Holgura ... ..	145
Tener «buena prensa» ... ..	151
El extranjero y el turista ... ..	159
Los otros mundos ... ..	167
La generación de 1856 ... ..	175
Etimologías ... ..	183
La historia de la literatura empieza a ser historia ... ..	191
La representación de la obra clásica ... ..	199
Don Quijote visto desde Sancho Panza ... ..	205
El otro en la isla: Robinson Crusoe y Pedro Serrano ... ..	213
El paisaje y la imaginación exacta ... ..	223
Historia de un silencio ... ..	229
Dos dedicatorias ... ..	235
El mundo es así ... ..	243
Ramón y la realidad ... ..	251
La adivinación ... ..	259
«Platero y yo» o la soledad comunicada ... ..	265







---

La Editorial BIBLIOTECA NUEVA ha publicado en ediciones de lujo, los siguientes volúmenes:

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

EL ESPECTADOR

(más de cien ensayos magistrales sobre temas muy diversos)

GABRIEL MIRÓ

OBRAS COMPLETAS

«AZORÍN»

OBRAS SELECTAS

RICARDO LEÓN

OBRAS COMPLETAS, 2 tomos

Pío BAROJA

OBRAS COMPLETAS

(117 volúmenes en 8 grandes tomos)

Profesor FREUD

OBRAS COMPLETAS, 2 tomos

AMADO NERVO

POESIAS COMPLETAS

OSCAR WILDE

OBRAS COMPLETAS, 2 tomos

Impresos en papel *biblia* especial  
y encuadrados en piel y oro

---

**75 pesetas**

