EN ESTE PAIS

PEDRO LAIN ENTRALGO

tecnos

EN ESTE PAIS

PEDRO LAIN ENTRALGO

Presidente de la Real Academia Española de la Lengua

EN ESTE PAIS

tecnos

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de Editorial Tecnos, S. A.

© by Pedro Laín Entralgo
EDITORIAL TECNOS, S. A., 1986
O'Donnell, 27. Madrid-9
ISBN: 84-309-1281-9
Depósito Legal: M-16.305-1986

Printed in Spain. Impreso en España por Gama, S. A. Tracia, 17, Madrid

INDICE

Prólogo ..... *Pág.* 9
La convivencia entre Don Quijote y Sancho 11
El Hidalgo y el Amigo del País 21
El reto de Europa 32
Bolívar y la vertebración de España 47
Lo que el *Quijote* nos regala 59
Esencia del toreo 64
Federico Rubio ante sí mismo 70
La «Institución Libre de Enseñanza» 76
El español Cajal 82
Menéndez Pelayo y el mundo clásico 93
El reverso de la Regeneración 108
Las vidas de Unamuno 111
Lo que para Baroja fue serio 123
Azorín: el mismo, pero de otro modo 131
Niceto Alcalá Zamora, corriente arriba del tiempo 137
El cementerio civil 143
La España de Ortega 145
Lola Marañón o el arte de ser fiel 163
Mi encuentro con Américo Castro 165
Juan Peset Aleixandre 175
Carta inconclusa a Dámaso Alonso 183
Zubiri y el problema de Dios 189
Análisis espectral de Miguel Labordeta 195
En torno a la libertad académica 202
Lo que yo haría y lo que yo hago 210
La guerra civil y las generaciones españolas 215

PROLOGO

Cuando los españoles hablamos de España, no es infrecuente que nos refiramos a ella diciendo «en este país». ¿Desde cuándo existe entre nosotros el sentimiento, a un tiempo crítico, despegado y dolorido, de que esa locución procede? ¿Desde el médico Juan de Cabriada, que a fines del siglo XVII escribía: «es cosa lastimosa y aun vergonzosa que, como si fuéramos indios, los españoles hayamos de ser los últimos en recibir las noticias y luces públicas que ya están esparcidas por Europa»? ¿Desde el Quevedo que en la primera mitad de ese siglo contemplaba el desmoronamiento de los muros de su patria, y veía a ésta «en un tris, y a pique de dar un tras»? En cualquier caso, desde que la inseguridad, la conciencia de vivir en la historia de un modo especialmente inseguro —con total seguridad nadie puede vivir en la historia—, anidó en el alma de los españoles más sensibles. «La inseguridad, única cosa que es constante entre nosotros», dijo por todos ellos don Benito Pérez Galdós. Pero ¿se entendería correctamente el sentir de los que así hablan, si no se advirtiese que diciendo «en *este* país» están diciendo a la vez «en *mi* país»?

Sintiendo a España como una morada vital a la cual hay que referirse con esas dos expresiones he vivido yo, desde que tuve uso de razón histórica. Como mías he convivido tantas y tantas de las críticas y las exigencias que desde Quevedo y Cabriada hasta Unamuno y Ortega han sido formuladas ante la realidad de nuestra historia y nuestra sociedad, y como muy míos vivo, asido a ellos para afirmarme a mí mismo, todos los modos de ser, todas las conductas y todas las creaciones en que alguna de las diversas formas de la excelencia humana —la intelectual, la artística, la ética— ha tenido un español o un grupo de españoles como agonistas.

Con tal dúplice sentir he reunido los ensayos y artículos que componen este libro. Su título dice *En este país*, pero también podría decir *En mi país*. Tanto más, cuanto que en él predomina ampliamente el recuerdo de personas, obras y conductas que de manera eminente contribuyen a que *este* país, España, entrañablemente sea *mi* país. Muy pronta y claramente lo percibirá el lector.

Febrero de 1986

PEDRO LAÍN ENTRALGO

LA CONVIVENCIA ENTRE DON QUIJOTE Y SANCHO

Hablaré una vez más —¿cuántos lo hicieron, cuántos seguirán haciéndolo?— de nuestro Don Quijote y nuestro Sancho. Trataré de que uno y otro me acompañen y me confíen algunos de sus secretos.

Don Quijote y Sancho. Dos personajes, dos personas: un hidalgo manchego, del que nunca sabremos si se llamaba Alonso Quijano, o Quijana, o Quijada, o Quesada, y un labrantín, manchego también, Sancho de nombre y Panza de apellido, hombre de bien, si es que este título se puede dar al que es pobre, dirá su creador, y de más sal en la mollera de lo que haría pensar su primera fama.

Sabemos que el hidalgo y el labrantín, vecinos de un mismo lugar de La Mancha, se conocían entre sí, aunque su conocimiento no pasara de ser el muy exiguo que la relación de vecindad exige y entonces permitía la diferencia de clases. Sabemos también que ese trato se hizo mucho más asiduo y coloquial cuando el hidalgo, que ya había decidido llamarse Don Quijote de la Mancha, se resolvió a emprender su segunda salida de caballero andante y a tomar a Sancho como escudero. No poco hubieron de hablar entre sí para que esto sucediese. «Tanto le dijo, tanto le persuadió y prometió...», nos dice el autor de su historia. Pero lo que ahora importa no es eso, sino lo que aconteció entre ellos desde la noche en que, juntos, uno sobre su jamelgo, el otro sobre su jumento, se echaron al campo de Montiel. «Sin despedirse Panza de sus hijos y mujer, ni Don Quijote de su ama y sobrina, una noche se salieron del lugar sin que persona les viese; en lo cual caminaron tanto, que al amanecer se tuvieron por seguros de que no les hallarían aunque les buscaran.»

Vedlos a la luz del recién salido sol manchego. Sancho asentado sobre su rucio como un patriarca, con sus alforjas y su bota. Don Quijote erguido sobre los óseos lomos de Rocinante y harto más animoso y esperanzado que melancólico, porque su melancolía, que al final había de derramársele por las telas del corazón, la tenía entonces acantonada en el cerebro. Vedlos y oídlos. Sancho es el primero en hablar, según la letra de la historia: «Mire vuestra merced, señor caballero andante, que no se le olvide lo de la ínsula que me tiene prometido; que yo la sabré gobernar por grande que sea». A lo cual responde Don Quijote: «Has de saber, amigo Sancho Panza, que fue costumbre muy usada de los caballeros andantes antiguos hacer gobernadores a sus escuderos en las ínsulas o reinos que ganaban...» Y así sigue un diálogo que sólo terminará con la tranquila muerte de Alonso Quijano el Bueno.

Don Quijote y Sancho se han reunido y conversan. ¿De qué y para qué? ¿Cuál es el fin y cuál el sentido de su convivencia y sus diálogos interminables? Veámosles, oigámosles.

¿Para qué se reúnen entre sí dos hombres? Dejando aparte la relación sexual y la familiar, dos hombres se reúnen entre sí, fundamentalmente, para abrazarse, para matarse o —simple y esencial forma de la convivencia— para estar juntos, con idea de hacer algo en común. Cuando la reunión se halla presidida por la mala voluntad, los hombres se encuentran entre sí para matarse, aunque la intención de matar no tenga otra expresión que la muy tenue y nada letal de la mirada. Magistralmente describió Sartre este modo de mirar. Cuando, por el contrario, es la buena voluntad la que ha dado lugar al encuentro, los hombres se reúnen entre sí para abrazarse en cuerpo y alma, como los amigos y los amantes que no se han visto hace tiempo, o, más sencilla y esencialmente, para estar juntos, para existir uno junto a otro poniendo en ejercicio alternante o simultáneo la compañía, la cooperación, la ayuda, el diálogo y el silencio.

Don Quijote y Sancho no se juntaron para matarse, ni con esa intención se miraron nunca. Tampoco parece que se abrazasen muchas veces. A Sancho le abrazan, cuando deja el gobierno de la ínsula y vuelve al redil quijotesco, el morisco Ricote, el Duque y la Duquesa; no Don Quijote, a pesar de su mutua y ya firme amistad. Don Quijote y Sancho conviven entre sí estando juntos en compañía, cooperación y mutua ayuda, en diálogo y en silencio. Y aquí, precisamente aquí está nuestro problema. ¿Cómo dos hombres se acompañan, y cooperan entre sí, y se ayudan, y mutuamente se oyen sus palabras y sus silencios, cuando es buena y no mala la voluntad que les ha reunido? ¿Cuáles son las intenciones que cardinalmente determinan su trato y cuáles los modos principales que su trato reviste? A mi entender, tres: la camaradería, la mutua ayuda —que en ocasiones llegará a ser genuina projimidad— y la amistad. Veamos, pues, cómo Don Quijote y Sancho son entre sí camaradas, ayudadores —o prójimos— y amigos.

LA CAMARADERIA

¿Qué es la camaradería? Esencialmente, una relación cooperativa: la adecuada cooperación entre dos o más hombres para la conquista de un bien objetivo que interesa a todos ellos: el poder político, una victoria militar, un saber científico o la explotación de una mina. Es seguro que la camaradería ha existido sobre el planeta desde que hay hombres. Pero sólo comparece literariamente ante nosotros en los versos de la *Ilíada,* cuando Diomedes, que ha de realizar una descubierta en territorio enemigo, decide recabar la cooperación de Ulises: «Cuando van dos juntos —dice Diomedes—, uno se anticipa al otro en advertir lo que conviene; cuando se está solo, aunque se piense, la inteligencia es más tarda y la resolución más difícil.» Con frase que en la Grecia antigua debía de ser proverbial, Aris-

tóteles dará expresión lapidaria a esta noble forma de la relación interhumana: «Dos marchando juntos». Siglos más tarde, Hegel y Marx harán de la camaradería el nervio mismo de la convivencia histórica y social.

Juntos marchan Don Quijote y Sancho. ¿Para qué? ¿Tratan de conquistar algún bien objetivo? Y si es así, ¿cómo son camaradas Don Quijote y Sancho, cómo se anticipa el uno al otro en advertir lo que conviene, aunque su común acción tantas veces no logre sino el varapalo y la pedrada?

El bien objetivo que persigue Don Quijote se halla compuesto por tres ingredientes: deshacer entuertos, conseguir fama y ofrecer ésta a la soñada persona de Dulcinea. En definitiva, la justicia en el mundo, la gloria y la donación oblativa de lo alcanzado a la persona amada, en aras de su honor y complacencia. Sancho, a su vez, aspira a conseguir el gobierno de la ínsula, y en su defecto pollinas y doblones. En apariencia, bienes objetivos muy distintos son los que busca el caballero y los que el escudero ansía. Pero sólo en apariencia, porque en realidad vienen a ser el anverso y el reverso de un mismo logro. En la meta de las conquistas terrenales se aúnan la gloria y el botín. En la que a ellos les encandila y mueve, Don Quijote sólo quiere la gloria —y, por supuesto, la justicia—, y sólo el botín desea Sancho.

Así lo manifiesta el reiterado, casi constante empleo del «nosotros» en su conversación, sobre todo por parte de Sancho, que con ese pronombre dual se siente emparejado con su señor y ennoblecido. «Jamás *hemos* vencido batalla alguna, si no fue la del Vizcaíno» (I, 18); «Volvamos a la aldea, y allí *daremos* orden de hacer otra salida que nos sea de más provecho y fama» (I, 52). Llega un momento en que Sancho no pide ínsulas, y se ve a sí mismo —ya parcialmente quijotizado— como coejecutor de la justicia: «Si mi señor tomase mi consejo —le dice—, ya *habíamos* de estar en esas campañas, deshaciendo agravios y enderezando tuertos» (II, 71). Poco más tarde, Don Quijote le incorpora a lo que en su acción es más personal y propio, sus hazañas de caballero andante: «No ha de haber bodegón, venta ni mesón, o tienda de barbero, donde no ande pintada la historia de *nuestras* hazañas» (II, 71). «¿Qué hemos de hacer *nosotros*?», pregunta Sancho en otra ocasión. «¿Qué? —le responde el caballero—. Favorecer y ayudar a los menesterosos y desvalidos» (I, 18). No es difícil advertir que el sujeto dual de esos verbos —hemos, daremos, habíamos— y de este pronombre —nuestras— es el «nosotros» de la camaradería: tú y yo como coejecutores de las mismas hazañas y como titulares y beneficiarios de la gloria que de ellas resulte. Un «nosotros» de cooperación y coposesión.

Con él se inicia el proceso de la quijotización de Sancho, tan certera y luminosamente advertida por Unamuno, Castro, Papini, Madariaga, Dámaso Alonso, Luis Rosales y Miguel Torga. La quijotización no ha llegado todavía al seno de la intimidad, a la auténtica realidad de la persona. Sólo se expresará cumplidamente cuando, ya en el lecho de muerte su señor, le anime a ser de nuevo Don Quijote: «Mire no sea perezoso, sino levántese

desa cama, y vámonos al campo vestidos de pastores, como teníamos concertado...» (II, 74). Por el momento, sólo en el plano de la camaradería viven ambos lo que en uno es esencial quijotidad y en el otro incipiente quijotización.

En cualquier caso, un examen atento de los textos que muestran la camaradería sanchoquijotesca hace también patente la labilidad del «nosotros» qué engendra y en qué se expresa. Un desdoblamiento irónico, grave o interesado de la vinculación entre uno y otro, una regresión ocasional y fugaz del «tú y yo» cooperativo a un «tú más yo» meramente aditivo, a pique, incluso, de hacerse insolidario, surge así ante el lector. Véase en esta serie de textos, de Don Quijote unos y de Sancho los otros. De Don Quijote: «En esto de ayudarme contra caballeros has de tener a raya tus naturales ímpetus» (I, 8); «Ten más cuenta con tu persona y con lo que debes a la mía» (I, 20); «Eso que a tí te parece bacía de barbero, me parece a mí yelmo de Mambrino» (I, 25); «Para que veas cuán necio eres tú y cuán discreto soy yo...» (I, 25); «Ahora te digo Sancho, que eres un mentecato, y perdóname, y basta» (I, 37); «¿Quién te mete a tí en mis cosas, y en averiguar si soy discreto o majadero?» (II, 58); «Yo velo cuando tu duermes, y lloro cuando tu cantas» (II, 68)... De Sancho: «Como yo tuviese bien de comer, tan bien, y mejor, me lo comería en pie y a mis solas, como sentado a par de un emperador» (I, 11). Y del uno y el otro, alternadamente, cuando dialogan acerca de manteamientos y dolores (II, 2 y 3). Salta a la vista el carácter puramente quijotesco de la retracción de Don Quijote a su yo, y la índole puramente sanchopancina de la de Sancho al suyo.

Son varios los autores que han visto en la percepción irónica de la constitutiva inestabilidad de lo real —el constante hacerse-deshacerse de la realidad (A. Castro), la apelación al recurso literario del equívoco (A. del Río) y de la indeterminación (L. Rosales), la ondulación de Sancho entre la picaresca y la realidad (D. Alonso), el perspectivismo idiomático (L. Spitzer)— una de las manifestaciones de la genialidad de Cervantes como fundador de la novela moderna. En ella veo yo la clave de la labilidad del «nosotros» que como camaradas forman Don Quijote y Sancho y de la frecuente visión irónica de ella en el relato de su creador. Genial escritor, genialmente sabe expresar Cervantes, con gravedad unas veces, con ironía otras, la radical libertad de sus criaturas de ficción.

LA AYUDA Y LA PROJIMIDAD

En sí y por sí misma, la relación de camaradería no lleva consigo otra ayuda al camarada que la que ha menester el buen éxito de la empresa común. Pero hay otro modo de la ayuda, la que se presta al menester de un hombre, bien por ser persona a la que se conoce y estima (la ayuda de la benevolencia), bien por el simple hecho de ser hombre menesteroso (la ayuda de la projimidad, la que con el herido practica el Samaritano del

Evangelio). Pues porque entre sí son amigos y porque entre sí quieren ser prójimos se ayudan mutuamente Don Quijote y Sancho.

Apurando el análisis, se hace necesario distinguir en la relación de ayuda tres modos cardinales: el consejo, la enseñanza y el auxilio. En el *consejo,* el aconsejante ilumina al aconsejado respecto de las posibilidades de su existencia, dejándole en libertad para moverse o no moverse hacia ellas. El consejo ayuda concediendo *luz.* En la *enseñanza,* el enseñante ofrece al enseñado la adquisición de un hábito valioso, que puede ser mental (saber matemáticas), estético (saber oír una sonata), moral (saber sufrir) o corporal (jugar al tenis). La enseñanza ayuda otorgando *formación.* El *auxilio,* en fin, brinda el alivio o la supresión de una deficiencia penosa, pobreza, peligro, hambre o enfermedad. La ayuda en este caso es *remedio.*

Pues bien, consejo, enseñanza y auxilio es la ayuda que mutuamente se prestan Don Quijote y Sancho.

I. El consejo es motivo constante en la convivencia sanchoquijotesca. Don Quijote aconseja a Sancho; archifamosos son los consejos que le da para el buen gobierno de la ínsula (II, 42 y 43). Sancho, a su vez, aconseja a su señor, y en ocasiones pasándose de la raya: «Porque no digas que soy contumaz y que jamás hago lo que me aconsejas —le dice Don Quijote—, por esta vez quiero tomar tu consejo» (I, 23); «No gastes más tiempo en aconsejarme» (I, 25); «Soy contento de hacer lo que dices, Sancho hermano» (I, 249); «Volvamos a la aldea», propone el escudero. «Bien dices, Sancho», le responde el caballero (I, 52). Y consejos son asimismo los que le da cuando planean su salida por el camino de El Toboso (II, 2 y 7).

Sobre la diferencia entre el modo de aconsejar uno y otro, algo habrá que decir.

II. Que en el ejercicio de la enseñanza sea Don Quijote quien lleve la palma, a nadie puede extrañar: él es quien sabe quién es, no el tosco e iletrado Sancho, él ha leído libros, él es capaz de dar cumplida razón de sus aventuras. El magisterio de Don Quijote es enseñanza de bien hablar, de bien obrar, de vario y ameno saber. Sancho aprende de su señor a no confundir «gata» con «rata», no en el sentido zoológico de este segundo término, que respecto de él es bien seguro que el escudero podía aleccionar a su señor, sino en el que posee en las expresiones «rata parte» y «rata proporción»; y también a no decir «cananea» por «hacanea», «regoldar» por «erutar» y «fócil» por «dócil». Con el bien hablar, el bien obrar. Don Quijote mete en la inculta, pero bien dispuesta mollera de su escudero reglas para conducirse con dignidad moral. «¿Qué hemos de hacer nosotros?», le pregunta Sancho. «¿Qué? Favorecer y ayudar a los menesterosos y desvalidos» (I, 18); «Mal cristiano eres, Sancho, porque nunca olvidas la injuria que una vez te han hecho» (I, 21); «Todos los vicios, Sancho, traen un no se qué de deleite consigo, pero el de la envidia no trae sino disgustos, rencores y rabias» (II, 8); «Hemos de matar en los gigantes a la soberbia; a la envidia, en la generosidad y buen pecho; a la ira, en el reposado continente y quietud del ánimo; a la gula y el sueño, en el poco comer y

el mucho velar; a la lujuria y lascivia, en la lealtad que guardamos a las que hemos hecho señoras de nuestros pensamientos; a la pereza, con andar por todas las partes del mundo buscando ocasiones que nos puedan hacer y hagan, sobre cristianos, famosos caballeros» (II, 8); así en tantos casos más. Ilustra Don Quijote a Sancho, en fin, elevando su inteligencia a los saberes y decires de las personas cultas: «No fue tan piadoso Eneas como Virgilio le pinta, ni tan prudente Ulises como le describe Homero...» (II, 3). Y no sólo a Sancho solo, pero también a él habla Don Quijote en su famoso discurso de las armas y las letras y en el no menos famoso parlamento sobre la Edad Dorada. Más aún: hasta saberes ocultos trata de enseñarle: «De mayores secretos (que el del bálsamo de Fierabrás) pienso enseñarte» (I, 10); «Día vendrá donde veas por vista de ojos cuán honrosa cosa es andar en este ejercicio» (I, 18).

Pero no es sólo Don Quijote el que enseña; también Sancho lo hace. «Tan de valientes corazones es, señor mío, tener sufrimiento en las desgracias como alegría en las prosperidades»; y con su respuesta reconoce Don Quijote su ocasional situación de aprendiz: «Muy filósofo estás, Sancho, muy a lo discreto hablas; no se quién te lo enseña» (II, 66). Algo análogo sucede cuando el Caballero de la Blanca Luna deja al hidalgo «marrido, triste y mal acondicionado» (II, 65).

El consejo, dije antes, da lugar a un «nosotros» de cooperación y coposesión. Más eficaz que él, la enseñanza crea entre el enseñante y el enseñado un «nosotros» de asimilación. Por esta vía, aunque no sólo por ella, va produciéndose la paulatina quijotización de Sancho.

III. ¿Podía faltar el mutuo auxilio entre Don Quijote y Sancho, siendo tan vivo y cordial el afecto que les unía y tan menesterosa la situación en que con tanta frecuencia se encontraron?

Don Quijote auxilia a Sancho. Le ayuda en los sufrimientos de su cuerpo, así reales como posibles: «¿Ves? Aquí tengo el santísimo bálsamo..., que con dos gotas que bebas dél, sanarás sin duda» (I, 17); «No consentiré yo que te toquen un pelo de la ropa» (I, 19). Le conforta con su compañía y su valor: «En apartándome de su merced —le dice Sancho—, luego es conmigo el miedo» (I, 23). Le sacará para siempre de su pobreza cuando reciba el premio de sus hazañas: «Me han de dar una parte del reino, para que la pueda dar a quien yo quisiere; y en dándomela, ¿a quién quieres tú que haya de ir sino a tí?» (I, 31).

Sancho, a su vez, auxilia a Don Quijote: «He menester tu favor y ayuda», le dice el caballero tras la desventurada aventura del rebaño de ovejas (I, 18). Muy delicada es la ayuda sanchopacina con motivo de la aventura de los batanes: «No hay que llorar, que yo sostendré vuestra merced contando cuentos desde aquí al día» (I, 20). Al punto surge el recuerdo de la *Ilíada*. En el ejército aqueo, en efecto, al relato de narraciones sugestivas se acudía para hacer menos perceptible el dolor de la cura de las heridas. Y más tiernas y delicadas todavía son las palabras de Sancho, cuando en las afueras de El Toboso tanto altera el ánimo de Don Quijote la supuesta proximidad

de Dulcinea: «Ensanche vuesa merced ese corazoncillo, que le debe de tener agora no mayor que una avellana...» (II, 10).

¿Es posible descubrir alguna diferencia entre el auxilio que presta o promete Don Quijote y el que ofrece Sancho? Tal vez. Don Quijote auxilia desde arriba, desde la condición dominadora y providente —paternal— que su locura le hace soñar. Sancho, en cambio, auxilia desde abajo, desde la llana anchura de su corazón campesino. Fernández Suárez habla de la maternalidad de Sancho. Rof Carballo diría que Sancho reinstala a Don Quijote en la urdimbre afectiva de que saliendo de su aldea y su costumbre quiso desprenderse. Un mitólogo recordaría la acción confortadora y envolvente que la madre cumple y el mito de la Magna Mater simboliza. Sea cualquiera la interpretación, alguna diferencia cualitativa existe entre la ayuda que Don Quijote brinda a Sancho y la que éste regala a Don Quijote. Pero en lo humano no hay reglas absolutas, y en una ocasión es netamente paternal la conducta de Sancho con su señor: cuando le pone nombre, y con él le convierte en Caballero de la Triste Figura (I, 19).

LA AMISTAD

¿Fueron amigos, genuinos amigos, Don Quijote y Sancho, además de ser camaradas y recíprocos benefactores? Aristóteles lo habría negado, porque para él no puede haber amistad sin cierta igualdad entre los amigos: *philotes isotes;* igualdad en condición social, en formación, en gustos. No era éste el caso de Don Quijote, hidalgo culto, y Sancho, rudo labrador. Pero si la igualdad en la condición y la comunidad en el rol social favorecen el nacimiento de la amistad, no puede decirse que sean requisito necesario de ella. Y menos hoy que en tiempos de Don Quijote.

Vengamos, si no, a la realidad. ¿Qué es realmente la amistad, en qué consiste esencialmente la relación amistosa? Para mí, la amistad es un modo de la relación interpersonal fundado en la benevolencia (querer el bien del amigo), la benedicencia (decir bien de él), la beneficencia (procurar y hacer su bien) y la benefidencia (hacerle confidente, para el mutuo bien, de algo verdaderamente personal); al cual, para su verdadero acabamiento social, debe añadirse la camaradería.

Que entre Don Quijote y Sancho hubo benevolencia, benedicencia, beneficencia y camaradería, palmariamente lo muestra todo lo hasta ahora dicho. ¿Hubo también benefidencia, confidencia para el bien? Es confidencia la donación de una parte de la propia intimidad, de alguna fracción de la vida que de más personal modo es de uno mismo. En tal caso, ¿hubo confidencia, la nota más genuina y característica de la verdadera amistad, entre el caballero andante y su escudero? ¿Se confiaron uno a otro, en alguna medida, sus respectivas intimidades?

A mi juicio, sí. A la intimidad pertenece lo que uno siente, piensa, recuerda, ama, cree y para sí mismo espera. Pues bien, según todas estas

actividades anímicas hubo entre Don Quijote y Sancho confidencias; en la medida en que a la amistad conviene la mutua transparencia —léase el sutil poema de Jorge Guillén «Querido amigo»—, por todas esas vías fueron transparentes el uno para el otro. Aunque en la persona de Don Quijote haya algo que a él y sólo a él puede pertenecer, eso en cuya virtud pudo decir su famoso «Yo sé quién soy». Como también lo hay en la persona de Sancho, según lo que dice a su mujer cuando esta no entiende sus razones: «Basta que me entienda Dios, mujer, que Él es el entendedor de todas las cosas» (II, 5).

Veamos ahora los varios modos en que es confidencial la amistosa relación entre Don Quijote y Sancho.

I. Confidencias tocantes a lo que uno cree que es. Las hace Sancho: «Señor, yo soy hombre pacífico, manso y sosegado, y sé disimular cualquiera injuria» (I, 15). En la declaración confidencial de su propia intimidad no puede pedirse a Sancho que sea un San Agustín o un Rousseau. Las hace asimismo Don Quijote: «Sancho amigo..., yo soy aquel para quien están guardados los peligros...»; «Yo salí de mi tierra... por venir a servir a vuestra merced, creyendo valer más y no menos», le responde Sancho (I, 20).

II. Confidencias relativas a lo que se siente, se ama y se espera. La declaración de su más querido y personal secreto, su amor a Dulcinea, ¿qué otra cosa sino confidencia de Don Quijote fue? Múltiples son las expresiones de la confianza del uno en el otro, pese a las ocasionales y fugaces disensiones entre ellos, y en la confianza en el otro tiene su fundamento la confidencia. Sancho confía en Don Quijote: «Yo confío de vuestra merced...» (I, 25); «Estoy seguro de la bondad y verdad de mi amo» (I, 48). Don Quijote confía en Sancho: «Yo confío de su bondad y buen proceder —los de su escudero— que no me dejará, en buena ni en mala suerte» (I, 48). Tanto confía, que no duda en hacerle confidente de su gran secreto: «Esto que quiero decirte —la existencia de Dulcinea y su amor por ella— lo tendrás en secreto hasta después de mi muerte» (I, 17).

Tanta es la mutua confianza, que hasta la más difícil y amarga de las confidencias llega: la tocante a la propia deficiencia y al propio fracaso: «Yo, Sancho, bien veo que no soy hermoso» (II, 58); «Yo hasta agora no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos» (II, 58); «¿No soy yo el vencido? ¿No soy yo el derribado? ¿No soy el que no puede tomar arma en la mano? Pues ¿qué prometo? ¿De qué me alabo, si antes me conviene usar la rueca que la espada?» (II, 65).

III. Sí. Hay amistad, genuina amistad entre Don Quijote y Sancho. De ella tanto como de la natural querencia a decir y decirse nace el gusto de hablarse y hablarse uno a otro. A él se entrega, en demasía, a juicio de Don Quijote, la lengua de Sancho; tanto, que su señor llega en una ocasión hasta a prohibirle ese ejercicio (I, 20). Pero todos sabemos que el caballero no le va a la zaga en la afición a mover la sin hueso, y tanto ante su escudero como ante cualquiera de los seres humanos con quienes se va encontrando en su camino.

Algo más importante y grave que la entrega al gusto de hablarse nace de la amistad sanchoquijotesca: la necesidad en cada uno de ellos de que el otro exista y esté a su lado. La tiene, sobre todo, Sancho, y bien vehementemente la expresa cuando tras la pelea con el Caballero de la Blanca Luna ve postrado al de la Triste Figura —«déjese deso, señor: viva la gallina, aunque sea con su pepita...» (II, 65)—, y más aún ante el casi moribundo Alonso Quijano: «No se muera, señor mío, sino tome mi consejo y viva muchos años...» (II, 74). Mas también la siente su amo, que sin la compañía de Sancho no hubiera podido ser el caballero andante que fue, la singular persona a que llamamos Don Quijote de la Mancha. Sintió funcionalmente esa necesidad cuando, ya armado caballero, decidió volver a la aldea para proveerse de lo que necesitaba y tomar escudero, y la sintió personalmente —no sólo respecto de un escudero; también respecto al Sancho que le acompañaba— tan pronto como vivió con éste la primera de sus aventuras; recuérdese el «no me dejará, ni en buena ni en mala suerte» de su encuentro con los cuadrilleros (I, 46).

Se necesitan entre sí Don Quijote y Sancho porque juntos forman el «nosotros» —meramente dual en su camaradería, formalmente diádico en su amistad— que día a día pide en cada uno la ejecución de su propia vida. Múltiples son las expresiones de ese esencial menester. «Quiero... que seas una mesma cosa conmigo —dice Don Quijote a Sancho en los primeros días de su vida en común—, ...porque de la caballería andante se puede decir lo mesmo que del amor se dice: que todas las cosas iguala» (I, 11). Sin proponérselo, Don Quijote está afirmando y rebatiendo a la vez la tesis aristotélica de la igualdad entre los amigos. Tan igual e identificado se siente con la persona de Sancho, no con el escudero que Sancho es, que concibe en su corazón el propósito de armarle caballero en la primera ocasión que se le ofrezca (I, 44). «Parece que los forjaron a los dos en la mesma turquesa», dice de ellos el Cura; y Don Quijote lo ratifica con vehemencia: «Juntos salimos, juntos fuimos y juntos peregrinamos; una misma fortuna y una misma suerte ha corrido por los dos...; y cuando a tí te manteaban, más dolor sentía yo entonces en mi espíritu que tú en tu cuerpo» (II, 2). Otro tanto cabe decir de Sancho, al cual, como de él escribe su creador, «se le anubló el cielo y se le cayeron las alas del corazón» cuando su señor le amenaza con prescindir de su servicio (II, 7). Sancho acompaña a Don Quijote porque así se lo piden su necesidad y su esperanza, no sólo porque su ambición de soldada y recompensa le mueva a ello (II, 5).

Es célebre la frase con que Montaigne dio razón de su amistad con La Boëtie: «Porque él es él y porque yo soy yo». Muy cierto; en la génesis de la amistad entre dos personas tiene parte esencial lo que cada una de ellas es. Pero también la tiene el hecho de que, para expresar acabadamente la razón de la amistad, sea preciso añadir a la frase precedente el «nosotros» a que la relación amistosa aspira y que en ella formalmente se constituye. Don Quijote y Sancho hubieran podido completar a Montaigne diciendo: «Somos amigos porque él es él, porque yo soy yo y porque juntos los dos somos

nosotros.» Un «nosotros» no sólo de cooperación y coposesión, como el que engendra la camaradería, ni sólo de asimilación, como el que suscita la enseñanza, sino de comunión, que éste es el verdaderamente propio de la amistad. Con gran fuerza y belleza supo expresarlo Américo Castro: «Don Quijote sacó de sí mismo a Sancho, de la necesidad que sentía de él —como un Adán que, para integrarse, se desposeyera previamente de una costilla. Así todo quedará dentro de la casa, aunque ésta y sus habitantes mantendrán viva la conciencia de su dualidad y de su unidad.»

Los textos precedentes muestran claramente cómo uno y otro viven la conciencia de esa unidad. El desdoblamiento de ella, gravemente sentido por Don Quijote y Sancho en algunas ocasiones, irónicamente expresado por su creador en otras, hace patente la conciencia de esa dualidad.

No son pocos los trances en que tal dualidad se manifiesta: la risa de Sancho en la aventura de los batanes (I, 20), el diálogo sobre su mucho hablar (I, 20 y 21), la discusión acerca de su sueldo como escudero (II, 7) y sobre si da más fama resucitar a un muerto o matar a un gigante (II, 8), la separación entre él y Don Quijote en la casa del Caballero del Verde Gabán, Sancho con don Diego de Miranda y su grata y bondadosa, pero prosaica llaneza, Don Quijote con Lorenzo, el hijo de don Diego, y con su arriesgada vocación poética (II, 18). «Sancho nací, y Sancho pienso morir», dice Panza en una ocasión (II, 5); «¿Quién te mete a ti en mis cosas, y en averiguar si soy discreto o majadero?», dirá en otra Don Quijote (II, 58). Pero acaso ningún texto exprese tan finamente el desdoblamiento irónico entre el caballero y el escudero como la respuesta con que Don Quijote dirime la credibilidad de lo que uno y otro habían visto en su viaje a lomos de Clavileño: «Sancho, pues vos queréis que se os crea lo que habéis visto en el cielo, yo quiero que vos me creáis a mí lo que vi en la cueva de Montesinos. Y no os digo más» (II, 41).

Juntos Don Quijote y Sancho, los dos forman un «nosotros» que nos engloba, nos totaliza y nos obliga, porque secretamente nos impulsa a ser más hombres y a serlo mejor. «Cervantes, toda la naturaleza», dice un verso de Dámaso Alonso; y en el centro de esa total naturaleza, añado yo, la varia convivencia entre las dos más insignes criaturas cervantinas. Genial Cervantes.

EL HIDALGO Y EL AMIGO DEL PAIS

I. HIDALGOS Y AMIGOS DEL PAIS

Dos tipos humanos destacan éticamente, a mi modo de ver, en la sociedad civil de nuestro Antiguo Régimen: el Hidalgo y el Amigo del País. El Hidalgo es el hombre de Pavía, de Lepanto, de Flandes; por consecuencia, el varón avellanado y magro que, tizona al cinto, pasea su dignidad, su ensueño, acaso su hambre, camino de la pretensión cortesana cuyo logro permita vivir sin la deshonrosa servidumbre del trabajo mecánico. ¿Recordáis al hidalgo toledano de Azorín, cuando a las seis o las siete de la mañana deja para ir a misa su correoso lecho? «Coge la espada; y ya a punto de ceñirse el talabarte, la tiene en sus manos mirándola con amor, contemplándola como se contempla a un ser amado. Esa espada es toda España; esa espada es toda el alma de la raza; esa espada nos enseña la entereza, el valor, la dignidad, el desdén por lo pequeño, la audacia, el sentimiento silencioso, altanero.» Todo lo que en nosotros sea adolescente se irá, encandilado, tras la hazaña deslumbrante y la callada pena de nuestro Hidalgo. Pero su espada, la espada del Hidalgo, ¿es «toda España, toda el alma de la raza»?

Respondamos a Azorín con Azorín. Frente a ese hidalgo, pariente pobre de los que en el lienzo egregio de Santo Tomé entierran al Conde de Orgaz, pongamos a don Jacinto Bejarano, el cura de *Un pueblecito* —«hombre delicado, fino, inteligente, sensual; sensual como Montaigne»—; y ya en la línea de este don Jacinto, contemplemos los varones que desde la segunda mitad del siglo XVIII pueblan las listas de las Reales Sociedades Económicas de Amigos del País. Porque el Amigo del País, sin el brillo y el prestigio legendario del Hidalgo, es el segundo de los grandes tipos de nuestro mundo secular anterior a la Guerra de la Independencia.

La vascongada, la matritense y la aragonesa son las más nutridas y nombradas de esas Reales Sociedades. Pero acaso el espejito de una de las más pequeñas, la de Avila —Georges Demerson nos la hizo conocer—, nos permita ver más de cerca a los hombres que las componen. Entre ellos están don Joaquín Miguel Agüero, don Francisco Solernou, don Juan Lorenzo Fernández y tantos otros; nobles algunos, clérigos no pocos, incipientes burgueses los demás. ¿Cómo son, qué pretenden, con qué sueñan? Leamos los estatutos que rigen su común empeño. Quieren mejorar la agricultura, la industria, las viviendas, los caminos; aspiran a suprimir la mendiguez, la vagancia, la suciedad; se proponen fomentar la enseñanza de las letras y los oficios; sueñan, en suma, con que el bienestar, las luces y la cortesía sean

realidad perdurable en su ciudad y en su patria. El Director habrá de poseer «las lenguas más usuales, para entender los escritos económicos de fuera y los extranjeros que presentaren inventos o memorias, para entablar correspondencia». El y sus consocios serán personas afables, sencillas, laboriosas, libres de orgullo. En las juntas se sentarán sin prelación de estamento o cargo ajeno a la Sociedad: «el orden de los asientos se hará según vayan llegando los socios». En el curso de aquéllas «nada interrumpirá al que diserta, pues quien habla, mal puede hacerse cargo de lo que discurre si no se le deja concluir su proposición». Más aún: «no se permitirán disputas, ni personalidades (esto es, personalismos), ni jactancias». Un grupo de hombres devotos de las ciencias y las artes, abiertos a la vida de Europa, aficionados a la perfección laboriosa del mundo y, para colmo, enemigos de disputas, personalismos y jactancias. Desde la experiencia de lo que más tarde serán casi todo nuestro siglo XIX y no pequeña parte de nuestro siglo XX, una pregunta se nos levanta con vehemencia en el alma: «Santo Dios, ¿qué España es ésta?»

El Amigo del País, tipo histórico que en nuestra sociedad pretende sustituir al Hidalgo, es una criatura del siglo XVIII. Tenues, muy tenues raíces de él hay en los pocos hombres que en la España fantasmal de Carlos II aspiran a que los españoles, sin dejar de serlo, sin renunciar a lo que más esencialmente sean sus tradiciones propias, vivan entonces de manera real y no imaginaria, esto es, de manera europea: Saavedra Fajardo, los médicos Juan de Cabriada, Diego Mateo Zapata, Crisóstomo Martínez y los que en torno a don Juan Muñoz de Peralta se reúnen en Sevilla; los concurrentes a la tertulia preilustrada de don Juan José de Austria; los fabricantes de lentes de Barcelona; el puñadito de españoles inconformes y esforzados que la diligencia de José M.ª López Piñero, Francisco Aguilar Piñal y Gabriel Sánchez de la Cuesta, estos dos en lo que a Sevilla atañe, nos ha hecho conocer. Pero sólo después de Feijoo y Mayans, en los reinados de Fernando VI y Carlos III, llegarán esos levísimos gérmenes a cuajar en el bien determinado tipo social que, recogiendo el mote por él mismo adoptado, propongo llamar «Amigo del País». Le dan cuerpo real, antes lo he dicho, nobles y clérigos ilustrados, burgueses incipientes, artesanos distinguidos; casi todos los españoles para los cuales la letra impresa no se agota en los libros de devoción; todos aquellos para los cuales el pasado de su patria —el recuerdo glorioso de la España que murió en Rocroy y volvió a morir, ahora ya fratricidamente, en Almansa— debe ser, ante todo, «pasado», algo que sólo en la memoria y la crónica debe perdurar como presente. ¿Acaso no es posible que una gloria sea pasada sin dejar de ser gloria?

Cuando la consigna de «superar las guerras civiles» tanto se repite entre nosotros, tal vez no sea inútil seguir pensando sobre el triste destino final del Amigo del País, este enternecedor habitante de la España dieciochesca.

II. FRACASO DEL AMIGO DEL PAIS

El Hidalgo y el Amigo del País —el miembro de aquellas Sociedades Económicas que alumbró nuestro siglo XVIII y tuvieron su cima en la Real y Vascongada— son, sin duda, los dos tipos más representativos de la vida civil de España, desde que ésta nace como Estado unitario hasta el término del Antiguo Régimen. (Quede aparte el Pícaro, no menos representativo, aunque bastante menos noble.) El Hidalgo y el Amigo del País, dos peculiares contribuciones españolas a la tipología psicosocial de la Europa moderna.

Esta, la Europa moderna, será la que, ya desde antes de Rocroy, venza y haga fracasar al Hidalgo. «Todavía me pone en recelo pensar si la pólvora y el estaño me han de quitar la ocasión de hacerme famoso», dirá una vez Don Quijote, el más ilustre, ejemplar y tundido de los hidalgos españoles. Todos ellos hubieran podido hablar así; todos podrían haber visto en la pólvora y el estaño —esto es, en la técnica moderna, en la modernidad hecha ciencia y poderío— la causa de su derrota histórica, no sólo militar. Tenía que ser así, y cuanto no sea admitir esto y obrar en consecuencia, no pasará de ser falsa adolescencia o resentimiento soterraño, avena loca o secreta cizaña.

Mas también el Amigo del País fue vencido, también él fracasó. ¿Y por quién fue vencido el Amigo del País? ¿Qué es lo que le hizo fracasar? A mi juicio, dos causas concurrentes, esencialmente relacionadas entre sí.

La primera, su interna debilidad como personaje histórico y social, y por consecuencia la endeblez de los cuadros institucionales que en la vida pública le dieron cuerpo y figura. Con su inmovilismo, con sus privilegios heredados, con su enorme inadecuación histórica, los restos de la España tradicional, entre cuyos resquicios trataron de echar raíz las inermes y bienintencionadas huestes de las Sociedades Económicas, pudieron más que éstas; y no sólo porque desde algunos púlpitos y en algunas tertulias pías se clamase contra su existencia, sino, como acabo de decir, por el escaso volumen y la débil consistencia de los grupos de españoles que con tan buena voluntad las componían. Nadie más simpático —otra vez he recordado su ejemplo— que don Juan Lorenzo Fernández, avisado y animoso agricultor abulense que se afana por introducir un modelo de trillo capaz de aventajar «en un tercio de utilidad y en un duplo de económico coste» al del vallisoletano señor Herrarte. Pero sólo el pensar que ese pleito entre castellanos viejos se debate en la hora europea de Watt y Fulton, los inventores de la utilización mecánica del vapor, ¿no pone acaso una veta de tristeza en nuestra simpatía?

Segunda concausa, la crispación a que en el alma de esa España tradicional dio lugar la noticia de la Revolución francesa y, poco más tarde, ya en el orden de los hechos, la invasión napoleónica de nuestro suelo; esto es, la ya beligerante prepotencia de los restos de nuestro pasado que puso entre los muros del castillo de Bellver los huesos del pobre Jovellanos, el más eminente titular del suave espíritu reformador que animaba a los diecio-

chescos Amigos del País. Es cierto que la reacción de la poderosa España vieja se hizo perceptible tan pronto como los portavoces de la reforma de nuestra sociedad y nuestro pensamiento, hable por todos Feijoo, comenzaron a tener cierta vigencia pública; pero no menos cierto es que ese malestar se hizo verdadera y golpeante crispación —claramente nos lo ha hecho ver Marías— a partir de 1790, y más aún a partir de 1808. ¡Pobre Amigo del País, irremisiblemente condenado entonces al dicterio de traidor, bien como «afrancesado», si aceptaba por igual a ilustrados y napoleónicos, bien, poco más tarde, como «liberal», aunque además fuese «patriota», si con su preferencia y su conducta distinguía entre unos y otros!

Vuelvo, sin embargo, a lo que antes dije: una interna, constitutiva debilidad histórica y social llevaba en su seno, desde su mismo nacimiento, el Amigo del País. ¿Por qué? ¿Qué había, para que así fuera, en la entraña histórica de España? Y después de su fracaso, ¿cómo ese delicado tipo de la españolía del Antiguo Régimen se deshilacha, diluye y modifica a través de violencias y extremosidades, de polémicas parlamentarias y batallas campales, en la frenética sociedad de nuestro siglo XIX? ¿Queda algo de él en la actual sociedad española? ¿Qué piensa y qué siente acerca del Amigo del País el español de hoy, si es que acerca de él siente y piensa algo? Preguntas y preguntas que nos llevan hacia dos metas, entre sí íntimamente conexas, pese a lo que parezcan decir algunas apariencias ocasionales: la índole de nuestra historia, desde que durante la Edad Media empezamos a actuar en el mundo como españoles, y los requisitos que hoy —hoy, no el siglo XVIII, ni el XIX— exige la reforma que a su modo y en su tiempo el Amigo del País quiso e inició.

Invito a mis lectores al ejercicio de responder por sí mismos a esa ráfaga de interrogaciones. Por mi parte, trataré de mostrar cómo a lo largo del siglo pasado *rebrota con rostro nuevo el Hidalgo, y cómo durante los* últimos lustros de él se inicia entre nosotros un nuevo tipo humano, en el cual la hidalguía y la amistad hacia el país van a mezclarse prometedoramente. Prometedora y problemáticamente, porque de su posible, pero no segura resurrección en este otro cabo de centuria —«cien años después», diré, recordando tópicas lecturas infantiles— depende que este pueblo nuestro salga al fin adelante. Algo, en suma, que a la hora en que escribo es a la vez una promesa y un problema.

III. LOS HIDALGOS DE NUESTRO SIGLO XIX

La perfección histórica de la vida terrena del hombre —más precisamente, el progreso histórico del hombre en la realización de su vida terrena— depende en primer término de la metódica aplicación de su voluntad al empeño de conocer y gobernar racionalmente la realidad del mundo y su propia realidad. A esto llamó «método» Descartes, en el *Discurso* insigne

que consagra al tema. Con genial y vehemente entrega, esto había hecho Galileo, y esto harán luego los sabios a quienes se debe la actual transformación técnica del mundo. Menos geniales y menos vehementes que ellos, lo mismo pretendieron hacer en España, siguiendo el ejemplo de dichos sabios, nuestros beneméritos Amigos del País. Y como desventurada consecuencia de un suceso desventurado —la agresiva crispación de la España tradicional a que dieron lugar la noticia de la Revolución francesa y el choque de la invasión napoleónica—, en tal empeño fracasaron, hasta extinguirse, esos modestos y honrados operarios de la modernización del pobre país que sobrevivió al reinado de Carlos II y a la Guerra de Sucesión. Durante el siglo XIX y los primeros decenios del XX perduran en nuestras ciudades, es cierto, las Sociedades Económicas de Amigos del País; pero ninguna pasa de ser un resto melancólico y mortecino de lo que, cien años antes, para todas ellas habían soñado Peñaflorida en Guipúzcoa y Campomanes en Madrid.

¿Por qué la suma de esas dos concausas —reacción a la Revolución francesa, Guerra de la Independencia— impidió al Amigo del País su definitivo arraigo en la vida española? En un primer momento, porque la adhesión a los ideales de la Ilustración europea fue considerado delito de lesa patria por parte de quienes a sí mismos se sentían legítimos titulares y dueños absolutos de la españolía; muy poco después, porque el carácter desesperado y heroico de esa guerra hizo que el español considerase de nuevo «empresa de salvación» su actividad en la historia. Con lo cual vino a producirse, quién podía pensarlo treinta años antes, cuando tan probable se mostraba la incorporación de España a la Europa incipientemente burguesa, la reviviscencia de un tipo humano ya entonces por completo extinguido: el Hidalgo.

¿O no fue así? No se acabará de entender, pienso, la estructura de nuestro siglo XIX, si no se ve en sus dos tipos más caracterizadamente españoles, el liberal y el carlista, sendas y contrapuestas reencarnaciones tardías del hidalgo. Diré por qué.

Bajo Felipe III y Felipe IV, no digamos bajo Carlos II, el Hidalgo que pasea su dignidad y su ocio por las ciudades de Castilla es un añorante del sueño histórico encerrado en el famoso endecasílabo de Hernando de Acuña: «un Monarca, un Imperio y una Espada». Lo que entre Lepanto y la Invencible pudo ser, luego ya no, seguía operando como ilusión todavía no muerta en el seno de las conciencias que antaño lo habían soñado y de las que hogaño no se resignaban a ver sin pájaros aquellos nidos. La monarquía universal, más precisamente, una monarquía universal sólo basada sobre el esfuerzo bélico-heroico, no conquistada por el trabajo y la técnica, era la secreta Dulcinea de nuestros hidalgos del siglo XVII, luciesen sobre sus muros ricos blasones o no ciñese su cinto sino pobre espada, como el alférez Campuzano de *El coloquio de los perros*. Pues bien: con muy distinta Dulcinea, porque ya no podía vivir la que aún empapaba el aire velazqueño de *Las lanzas*, reencarnaciones de ellos fueron los españoles que en

1815, después de haber luchado encarnizadamente contra los franceses, encarnizadamente comienzan a luchar entre sí.

A un lado, el Hidalgo de la ucronía hacia el futuro, el puro liberal. No pueden ser más altos sus ideales; no es imaginable una conducta personal más limpia y abnegada que la suya; no cabe una confianza mayor en la eficacia histórica de la proclamación de aquéllos y en la ejecución de ésta. El definitivo imperio de la libertad hará al mundo feliz. Si la fidelidad a ella exige padecer hambre o derramar sangre, ahí estará nuestro liberal hidalgo. Tan grande es la virtualidad de ese sublime ideal, que bastará pronunciarlo solemne y arriesgadamente, como una buena nueva, para que su mensaje se haga realidad sobre la tierra; no otra es la raíz del «pronunciamiento», en el sentido fuerte que esta palabra tuvo entre nosotros. ¿Y el trabajo? ¿Y el dominio del mundo mediante el esfuerzo cotidiano, la ciencia y la técnica? A diferencia del liberal francés o inglés de su época, nuestro liberal, el Hidalgo de la ucronía hacia el futuro, no se toma la molestia de pensar en tales cosas: el exaltado servicio a la causa de la Libertad —a su divina Dulcinea— será suficiente. Qué lejos han quedado los afanes intelectuales y prácticos del buen Amigo del País.

En el lado opuesto, el Hidalgo de la ucronía hacia el pasado, el carlista puro. Su ideal no es la libertad, en el sentido político del término, sino la restauración de una vida pública —más idílicamente soñada que históricamente conocida— en la cual el imperio social de la religión católica y la vigencia de las viejas costumbres españolas, esas que precedieron a la influencia nefasta de la descreída Europa ilustrada, devolverán a la patria su identidad y su honor. ¿Monarquía universal? ¿Cómo pensar en ella, aunque secretamente atraiga su eco, siendo lo que entonces son Francia, Inglaterra, Austria y Prusia? No. Al carlista puro, al Hidalgo de la ucronía hacia el pasado, le basta con extirpar de su país el liberalismo para hacer de España un huerto cerrado donde sin lesión sensible prosperen las viejas creencias y las leyes viejas. Algo le dice interiormente, sin embargo, que su ideal va contra la corriente de la historia, y ya para su esperanza civil no basta el «pronunciamiento», es necesaria la «partida». ¿Y un trabajo que no sea el puramente rural? ¿Y el cultivo metódico y eficaz de la ciencia y la técnica? También para el carlista han quedado lejos las virtudes del dieciochesco Amigo del País...

Frente al liberal puro, el carlista puro; frente al carlista puro, el liberal puro. Pero esta pureza no impide a ninguno de los dos la entrega al mutuo exterminio, tantas veces cruel. No será necesario acudir para descubrirlo a la copiosa galería de los personajes que pueblan las series centrales de los *Episodios* galdosianos; bastará recordar, no es chico el ejemplo, la competición de ferocidades entre el liberal Nogueras y el carlista Cabrera, éste en Rubielos y aquél en Tortosa. Idealismo y crueldad, reducción de la nostalgia soñadora del Hidalgo antiguo a nunca bien resuelta guerra civil, menosprecio de los hábitos que el Amigo del País trató de implantar; por igual se dio todo esto, durante nuestro siglo XIX, en el Hidalgo de la

ucronía hacia el futuro y en el Hidalgo de la ucronía hacia el pasado. Ineludiblemente, una pregunta surge: ¿no era posible unir entre sí al Hidalgo y al Amigo del País, actualizando a uno y a otro?

IV. LOS HIDALGOS DE LA REGENERACION

De los Hidalgos de nuestra ucronía ochocentista, el liberal puro y el carlista puro, podían esperarse idealismo, sacrificio personal o ferocidad, y ni aquéllos ni ésta fueron escasos por ambas partes entre 1815 y 1875; esto es, cuando la vida histórica de España fue guerra civil latente o patente y pintoresquismo «a lo Merimée». Sí, ya sé que durante los veinticinco o los treinta últimos años de ese período se inicia la modernización del país: son construidos bastantes kilómetros de ferrocarril, se incrementa y perfecciona el laboreo de no pocas minas, se regula por Moyano la educación pública, comienza la instalación de fábricas e industrias más o menos al día. Pero si se lee en Artola (*La burguesía revolucionaria*, 1973) cómo llegaron a ser realidad esos ferrocarriles, esas explotaciones mineras y esos talleres fabriles, y si por otra parte se considera, terrible dato, que en 1860 el número de analfabetos llegaba hasta el 80 por 100 de nuestra población total, tres convicciones surgirán al punto en el ánimo: que entre los modernizadores de la España decimonónica no era muy frecuente la moral del Hidalgo; que, en su doble y contrapuesta versión ochocentista, el Hidalgo no sabía vivir en ese tiempo; que el Amigo del País, tal y como éste quiso ser en el siglo XVIII, apenas tenía ya existencia social, no obstante haberse restablecido las Sociedades Económicas después de la muerte de Fernando VII.

Hacia 1875, ¿era posible una actualizada fusión del Hidalgo y del Amigo del País, los dos tipos sociales más nobles entre los integrantes del mundo secular de nuestro Antiguo Régimen? La pretensión redentora del Hidalgo y el amor del Amigo del País a las ciencias y a las artes útiles, ¿podrían reunirse sin conflicto y con oportunidad —esto es, en el nivel de la historia occidental correspondiente a la segunda mitad del siglo XIX— dentro de un mismo hombre ? Quien considere el pasado de nuestro pueblo sabiendo ver a la vez los árboles y el bosque, necesariamente tendrá que hacerse esas preguntas. Y si, con perseverante fidelidad al espíritu que las inspira, sabe contemplar así la vida española comprendida entre 1875 y 1931, no menos necesariamente tendrá que darse a sí mismo y proponer a los demás una respuesta afirmativa.

En orden cronológico inverso al del paso del tiempo, léanse tres textos. El primero, de Cajal, cuando en 1905 toda la España culta conmemoró el tercer centenario de la publicación del *Quijote*. «El quijotismo de buena ley... tiene en España ancho campo en que ejercitarse: rescatar las almas encantadas en la tenebrosa cueva del error; explorar y explotar, con altas miras nacionales, las inagotables riquezas del suelo y del subsuelo; ...modelar y corregir, con el buril de intensa cultura, nuestro propio cerebro, para que

en todas las esferas de la humana actividad rinda éste copiosa mies de ideas nuevas y de invenciones provechosas al aumento y la prosperidad de la vida... He aquí las estupendas y gloriosas aventuras reservadas a nuestros Quijotes del porvenir.» Pocos lustros anteriores a las encendidas palabras de Cajal, estas líneas de Giner de los Ríos: «Mientras no se despierte en las entrañas de nuestro pueblo y en las clases todas, en las familias, la juventud, los políticos, el profesorado, la conciencia de que la educación es una obra de severa responsabilidad, y no asunto de declamaciones hipócritas y de vulgaridades de lugares comunes, tiene escaso interés discutir cuáles sean los más urgentes problemas que debieran acometer los Gobiernos.» O estas otras: «Sin la educación e instrucción de todas las clases sociales, la regeneración jamás podría lograrse.» Hacia 1876, en fin, escribía Menéndez Pelayo: «La generación presente —está hablando el futuro don Marcelino, ya se comprende, de los hombres maduros de su tiempo: los que yo he llamado Hidalgos de la ucronía— se formó en los cafés, en los clubes y en las cátedras de los krausistas (y en las prosas de Ortí y Lara, habría que añadir, para que el opinante fuese enteramente fiel a su propio pensamiento); la generación siguiente —es decir, la suya— si algo ha de valer, debe formarse en las bibliotecas»; y en los laboratorios, hubiese añadido Cajal.

Tres españoles bien distintos entre sí, Cajal, Giner de los Ríos y Menéndez Pelayo; pero, a la vez, tres hombres en los cuales, con cuantas diferencias doctrinales y metódicas se quiera, coinciden de manera inédita y oportuna —más aún, de manera tan impensable en 1780, cuando en nuestra sociedad apenas quedan hidalgos a la antigua usanza y parecen florecer con brío renovador las Sociedades Económicas, como en 1840, cuando hay hidalgos al modo liberal y al modo carlista, pero apenas existen verdaderos continuadores de Peñaflorida o de Campomanes—, coinciden de manera inédita y oportuna, digo, el Hidalgo y el Amigo del País. Aquél, con la conciencia de que la entrega a un ideal poseerá eficacia redentora para el pueblo a que pertenece, y con el sentimiento de que tal entrega es un grave deber para toda alma bien nacida. Este otro, con la firme convicción de que sólo por el camino del trabajo cotidiano, la ciencia y la educación podrá lograrse la «regeneración de España» que durante los últimos lustros del siglo XIX y los primeros del XX se hizo entre nosotros máxima consigna nacional. «Es español el que no puede ser otra cosa», afirmó una vez el radical e ingenioso pesimismo de Cánovas; y aunque la obra de este gran estadista no pueda ser medida con el metro de tal frase, tampoco sin ella podría ser cabalmente entendida. «Sólo merece ser llamado español quien esté dispuesto a regenerar a su país mediante la ciencia, el trabajo y la educación», hubiesen respondido a una Cajal, Giner de los Ríos y Menéndez Pelayo.

Ya se han fundido entre sí, en el nivel histórico de la Europa de 1900, el Hidalgo y el Amigo del País. Otra pregunta se impone: después de 1900, ¿qué va a ser de esa valiosísima y prometedora aleación intelectual y ética, tan impensable e imprevisible cincuenta años antes? Este, precisamente éste es el más importante de nuestros problemas, por debajo de las atrocidades

de los terroristas y de las disquisiciones semánticas o tácticas sobre la «reforma» y la «ruptura».

V. CIEN AÑOS DESPUES

Un tipo histórico nuevo entre nosotros, el Hidalgo de la Regeneración, surge en la sociedad española posterior a 1875. En tanto que hidalgo, este hombre cree en la virtud salvadora, redentora, de la empresa a que entrega su vida y su esfuerzo; pero esta empresa suya no es ya la ucronía hacia el futuro del hidalgo liberal, ni la ucronía hacia el pasado del hidalgo carlista, sino un cultivo entusiasta, cotidiano y oportuno —fiel, por tanto, a su tiempo histórico— de la coherente trinidad que forman el trabajo, la ciencia y la educación. Cada uno a su modo, Cajal, Giner de los Ríos y Menéndez Pelayo son tres ejemplares de ese singular Hidalgo de la Regeneración. Como ellos, varios más, con Joaquín Costa a su cabeza. No los suficientes para que España saliese de la postración a que la habían llevado la Guerra de la Independencia y sesenta años de guerra civil latente o patente. No suficientemente eficaces, en definitiva, para que las minorías rectoras de nuestra sociedad, incluidas las que en sus discursos más hablaban de «regeneración», hiciesen suyo el ánimo neoquijotesco —¿no se trataba acaso de la cuarta salida de un Don Quijote cuerdo?— con que ese pequeño y ejemplar grupo de españoles compareció en la escena histórica.

Todo un rosario de preguntas salta ahora ante nosotros. ¿Por qué fracasaron los Hidalgos de la Regeneración y una más terrible guerra civil ensangrentó de nuevo nuestra tierra? Respecto del destino histórico de España, ¿qué relación existe, que alguna hay, entre ellos y los hombres del 98? ¿Hasta qué nivel de su historia ha habido en la vida española «Hidalgos de la Regeneración», aunque esta palabra perdiese durante el primer decenio del siglo XX el sentido de consigna social que hasta entonces venía teniendo? ¿Qué había en los Hidalgos de la Regeneración y qué no había en nuestros políticos, desde Cánovas hasta Azaña, para que la relativa paz interior subsiguiente a 1875, con todo el relativo progreso material e intelectual que trajo consigo, fuese en rigor una cicatrización en falso?

Invito a mis lectores a buscar por su cuenta respuestas oportunas. Sólo el hecho de tomar en serio esas interrogaciones y todas las que en la misma línea puedan ser formuladas, será una garantía de que en sus almas ya se ha producido la «superación de la guerra civil» por la que tanto decimos afanarnos o que frívolamente damos ya por lograda. Yo quiero limitarme hoy a consignar un aserto y a formular una propuesta.

Consiste aquél en afirmar que «Hidalgos de la Regeneración» —sin apelar, por supuesto, a esta palabra; lejos ya de la retórica decimonónica con que Cajal proclamó el quijotismo del trabajo y de la ciencia; con cierta ironía intelectual, autoironía, por tanto, frente a las notas que más arriba describen la condición anímica del hidalgo— los ha habido en España con

posterioridad a los hombres del 98. (En lo que a éstos atañe, dígaseme si Unamuno no fue un Quijote de la regeneración ético-religiosa de su país.) Leo textos del Ortega anterior al fracaso de su nobilísima Liga de Educación Política Española, y en él encuentro uno de tales hidalgos, bien que plenamente instalado en el nivel histórico de la Europa de 1902 a 1914. «Si algún día viniera alguien y nos descubriera el perfil del estilo de Cervantes, bastaría con que prolongáramos sus líneas sobre los demás problemas colectivos para que despertáramos a nuestra vida», escribió Ortega en 1914; y con sus hermosas palabras estaba confirmando mi tesis. Otro tanto podría decirse del Eugenio d'Ors anterior al fracaso de la empresa cultural que inició junto a Prat de la Riba; o del Marañón que ante la Asociación de Obreras Cordobesas pronunció en el año 1922 su conferencia «Comentarios a una vida ejemplar»; o del Américo Castro —del cual tantos hablan sin haber querido o sin haber sabido leerle— anterior y posterior a *La realidad histórica de España*. Sí: con estilos y mentalidades diferentes, muy distantes ya del «regeneracionismo», de fines del siglo pasado, hidalgos de la regeneración por la ciencia, la educación y el trabajo ha seguido habiendo entre los españoles de nuestro siglo. Y en torno a ellos, políticos y más políticos sordos al mensaje de esa neoquijotesca y cuerda forma de la hidalguía.

Mi propuesta, la propuesta con que quiero dar término a estas tal vez largas y reiterativas, pero no inoportunas reflexiones, será a un tiempo ambiciosa y condicional. Un «si» condicional va a ser, en efecto, su comienzo. «Si los españoles de hoy no somos capaces de actuar en el nivel de nuestra historia y con arreglo a la ética de los hombres en quienes hace cien años se fundieron lo mejor del Hidalgo y lo mejor del Amigo del País —tal es la condición y tal es la ambición de esa propuesta mía—, entonces de nuevo cicatrizarán en falso nuestras heridas, y seguirá siendo enemigo el discrepante, y viviremos de ideas y de técnicas importadas, y un insidioso clima de guerra civil fría será el que en definitiva presida nuestra convivencia.» Se trata, pues, de saber y no olvidar en qué consiste lo mejor del Hidalgo y lo mejor del Amigo del País.

Lo mejor del Hidalgo: vivir con la convicción —o proceder como si se la tuviese, a la manera del cura de *San Manuel Bueno, mártir*— de que la entrega denodada a la tarea propia contribuye salvadoramente a la adecuada instalación de España en la historia de la humanidad; porque salvador puede llamarse a ese empeño después de lo que durante casi doscientos años, desde los inmediatamente posteriores a Carlos III, ha venido siendo nuestra existencia colectiva. Lo cual no supone la renuncia al refrigerador y al «ciento veinticuatro», pero sí exige hacer del refrigerador y del «ciento veinticuatro» el suelo sobre el cual se levante la actual aventura neoquijotesca: hacer creadoramente filosofía, bioquímica o lingüística, levantar una fábrica cuyos productos puedan presentarse sin desdoro junto al Sena, el Rin o el Támesis, enseñar ciencia al día, regir una oficina pública con eficacia, decencia verdadera y conciencia misional.

Lo mejor del Amigo del País: actuar en la vida sabiendo que la per-

fección propia y la del mundo en torno tienen su mejor fundamento en el laborioso esfuerzo de cada día —el trabajo bien hecho, realización cotidiana del heroísmo, heroísmo sin prisa y sin gesto— y no olvidar, como a veces olvidan los operarios de las artes útiles y los políticos «de realidades», que sólo siendo forma operativa de una buena teoría puede ser realmente buena y eficaz una praxis. Sin las elucubraciones teoréticas de los Einstein y los Planck, ¿hubiesen sido luego posibles las centrales eléctricas nucleares?

Cien años después de Cajal, Giner de los Ríos, Menéndez Pelayo, Costa, Pablo Iglesias y Torres Quevedo, ¿nos será posible inventar odres nuevos para un vino nuevo, el vino en que se actualice aquel excelente pero insuficiente vino viejo que nuestros abuelos fueron?

EL RETO DE EUROPA

Desde que nuestro país ha sido oficialmente admitido en la Comunidad Económica Europea, varias veces se ha hablado del reto económico, industrial y jurídico que para España constituye tal admisión. Sin responder adecuadamente a él, sin adaptar nuestra economía, nuestra industria y nuestra ordenación jurídica a las pautas y los niveles vigentes en la Europa comunitaria, no nos sería posible a los españoles gozar de las ventajas que puede y debe depararnos ser miembros de ella.

Europa, reto para España. Sin duda. Pero ¿sólo de carácter económico, industrial y jurídico es para nosotros el reto de la pertenencia a Europa? Pienso que no. Pienso que la integración económica en Europa lleva consigo para los españoles un desafío más profundo, de orden ético e intelectual. La adecuación económica, industrial y jurídica a las exigencias de la Comunidad Europea es a un tiempo importante y urgente. Más importante y fundamental que ella, aunque sea menos urgente, es, sin embargo, la plena y acabada instalación de la vida española —en tanto que española, quiero subrayarlo— en el conjunto de las actitudes y líneas de conducta que respecto de la vida intelectual, y por extensión respecto de la vida social, constituyen la base común de las culturas nacionales que dan cuerpo a Europa: la francesa, la alemana, la inglesa y la italiana, muy en primer término.

Plena y acabada instalación ética o intelectual de la vida española, en tanto que española, en el suelo más central de la cultura europea. El metódico examen del reto que esta expresión lleva en su seno va a ser el tema de este ensayo. Vamos a él.

TRES PRESUPUESTOS

Tres presupuestos lleva implícitos la letra de mi precedente formulación.

Primero: mirada en sus máximas creaciones, la cultura española pertenece esencialmente a Europa, es parte integral e importante de la magna creación histórica que genéricamente llamamos cultura europea. Siendo tan españoles, europeos son Cervantes y Calderón, Velázquez y Goya, fray Luis de León y Góngora, Tirso de Molina y Galdós, Cabezón y Falla, Cajal y Ortega; europea es asimismo la original y decisiva parte de España en la creación del Estado moderno y del Derecho internacional; europeas son la mística española y la fundación de dos de las más universales e influyentes órdenes religiosas de la Iglesia católica, la dominicana y la jesuítica. Malamente podría describirse la contribución de Europa a la cultura

universal sin tener en cuenta el contenido de esta rápida e incompleta enumeración.

Segundo: mirada la cultura española en su conjunto, algo en ella no llega a ser plena y acabadamente europeo; muy en primer término, nuestra escasa participación en la creación y el desarrollo de la filosofía y la ciencia modernas y la penosa, dramática perduración de la guerra civil como recurso para resolver el problema de nuestra convivencia religiosa y política. ¿Por qué, habiendo dado a Europa y al género humano todo lo que acabo de consignar, ha sido y sigue siendo tan escasa nuestra parte en la historia de la ciencia? ¿Por qué, habiendo sido España pionera en la creación del Estado moderno y del término «liberal», ha perdurado entre nosotros hasta ayer mismo la apasionada y sangrienta entrega a la guerra civil?

Tercero: el reto no meramente económico y no meramente industrial y jurídico que nos plantea nuestra incorporación a la Comunidad Europea tiene que consistir, por consiguiente, en el compromiso de ser los españoles plena y acabadamente europeos siendo a la vez fielmente española —española en su unidad, española en su diversidad— nuestra instalación en la vida social e histórica. Tal es el sentido que en las líneas precedentes posee la expresión «en tanto que española».

Lo cual nos plantea ineludiblemente un doble problema: conocer con alguna precisión qué es Europa, en tanto que reto ético e intelectual para los españoles de hoy y mostrar, tal como yo las veo, las líneas fundamentales de la posible respuesta a él.

QUE ES EUROPA

Históricamente considerada, Europa es el resultado de la sucesiva integración de cuatro ingredientes: Grecia, Roma, el cristianismo y la germanidad. Nada más obvio, nada más tópico.

Grecia, que comenzó a entenderse a sí misma por oposición a la asiática Persia —léase *Los persas*, la tragedia de Esquilo, léase el escrito hipocrático *Sobre los aires, las aguas y los lugares*—, legó a la futura Europa varios inapreciables bienes. A la cabeza de todos, la idea de que las cosas son lo que son y hacen lo que hacen en virtud de la naturaleza propia de cada una, de *su* naturaleza, y de la común naturaleza de todas, de *la* naturaleza; por tanto, la definitiva ruptura con toda posible mentalidad mágica. El opio hace dormir por lo que el opio es, porque el hacer dormir pertenece a su naturaleza, no por la eficacia que puedan comunicarle el hechicero que lo prescribe o el rito mágico con que se le administra. Respondiendo a sus examinadores que el opio hace dormir *quia est in eo virtus dormitiva*, el doctorando de la comedia de Molière hacía reír a los europeos en el siglo XVII porque tanto él como sus jueces se conformaban con afirmar algo que ya entonces era del dominio común, al menos entre las personas cultas; pero lo cierto es que la conquista de una verdad tan elemental y consabida, obra de los primeros filósofos griegos, se produjo cuando los pies del hombre lle-

vaban tres millones de años pisando nuestro planeta. Conexo con este magno hallazgo intelectual, otro no menos importante: que lo esencial de la naturaleza del hombre es la razón, la inteligencia racional, y que, en consecuencia, la razón es lo que nos hace naturalmente semejantes a todos los hombres y lo que concede universalidad a las invenciones humanas. Un tercer bien, tan valioso como los dos anteriores, debe ser añadido a ellos: haber demostrado con razones y con hechos que la libertad política, el hábito de vivir con arreglo a las leyes que una *polis* se ha dado a sí misma, es preferible a la tiranía.

Intelectual y religiosamente nutrida por Grecia, Roma aporta a la futura europeidad —aparte acueductos y carreteras— dos fundamentales ingredientes de la vida social, el derecho como institución y un nuevo concepto de la ciudadanía, la civilidad. El *polites* griego era el ciudadano de una *polis*. El *civis* romano lo fue de un ámbito geográfico y político al que pertenecían muchas ciudades; recuérdese el *civis romanus sum*, de San Pablo. Imperio, como en la misma Roma, Estado nacional, después de la Edad Media, ese será desde Roma el término de referencia de la ciudadanía.

La difusión del cristianismo aportará a la vida humana —primero en el seno del Imperio romano, luego en Europa y a través de Europa— profundas, radicales novedades de muy diverso orden: el metafísico, el antropológico, el ético, el historiológico. Salvo la realidad de un Dios creador y personal, se piensa ahora, todo lo que existe ha sido creado de la nada; con lo cual la nada —tesis metafísica que hasta hoy perdura— se constituye en el horizonte del ser. El cristianismo afirmará, por otra parte, que los hombres, además de ser semejantes entre sí por naturaleza, y en consecuencia por su razón y su libertad, son entre sí hermanos por haber sido creados a imagen y semejanza de Dios. Aunque los cristianos tantas veces hayan olvidado en su conducta esa radical y universal hermandad a que su fe les obliga. Radicalmente nueva es asimismo la ética cristiana. Según ella, la perfección del hombre consiste en el amor, en la activa voluntad de procurar el bien de todo cuanto le rodea, porque Dios es amor, y es el amor lo que da nervio a la universal hermandad entre todos los humanos y lo que en definitiva nos hace prójimos unos de otros. La historia, en fin, dejará de ser entendida como inacabable repetición de ciclos temporales y será un proceso con principio y fin, en el que de un modo o de otro se ordena la vida de los pueblos y de los hombres. Más o menos armoniosamente unidos con el pensamiento griego y el Derecho romano, tales serán los fundamentos de la primitiva cultura cristiana.

Europa, sin embargo, no queda así constituida. Para que Europa nazca, un nuevo ingrediente habrá de añadirse a la helenidad, la romanidad y el cristianismo: la germanidad, el irrefrenable impulso vital que en una mitad del Imperio romano va a infundir el evento que los españoles solemos llamar «invasión de los bárbaros», heredando consciente o inconscientemente el viejo sentir de los invadidos romanos, y los alemanes denominan *Völkerwanderung* o «emigración de los pueblos».

El año 330 comienza a existir, junto al Imperio romano de Occidente, el Imperio romano de Oriente. Aun cuando hasta el siglo XI no se consume la separación doctrinal y eclesiástica entre la Iglesia cristiana de Occidente y la de Oriente, dos modos de entender y realizar el cristianismo latían en la histórica decisión de Constantino: uno destinado a la esclerosis, pese a su pujante realidad inicial, el modo griego o bizantino; otro vocado a un destino fabuloso y dramático, no obstante su inicial inferioridad intelectual, el modo latino o romano.

Los hechos saltan a la vista. Al Imperio bizantino no llega la penetración germánica; pero tras la fuerza y el esplendor de sus primeros siglos, sólo como un fascinante y dorado fantasma perdurará hasta la conquista de Constantinopla por los turcos. Qué distinta la suerte de la romanidad occidental. A partir de la invasión de los pueblos germánicos, la ruina del pasado romano y la bárbara y confusa pululación de los invasores configuran la vida de los hombres que a sí mismos empiezan a llamarse «europeos». Acontece esto por vez primera, según los documentos, cuando definitivamente fracasa en Poitiers la penetración de los musulmanes al norte de los Pirineos. Después de contarnos cómo los vencedores se adueñan de las tiendas de los árabes, escribe el anónimo cronista: *europenses vero in suas se leti recipiunt patrias,* los europeos se retiran alegres a sus patrias. Ya se sienten y se llaman a sí mismos *europeos* los hombres resultantes de la fusión de las provincias romanas y los pueblos germánicos. Pero ¿cómo era la vida de esos hombres, qué realidad tenía la más originaria cultura europea?

Es cierto que San Agustín, San Benito y San Isidoro dan base preclara a la cultura cristiana de Occidente. Con sus *Confesiones* y su *Ciudad de Dios,* Agustín abre la mirada del hombre a su intimidad y pone en marcha la comprensión cristiano-europea de la historia universal. Con su lema *ora et labora,* en el que tan netamente transparecen la estimación amorosa del cosmos y la concepción sacral del trabajo, Benito inaugura la versión europea de la religiosidad cristiana. Con sus ingenuas *Etimologías* y su tratadito *De naturis rerum,* Isidoro —como antes Boecio y Casiodoro— permite que el saber antiguo siga llegando a la naciente Europa. Pero en torno a este tenue hilo espiritual, repetiré mi pregunta, ¿cuál era la vida de aquellos europeos?

Dos rápidas viñetas nos darán la respuesta. El año 580 cayó enferma Austriquilda, esposa del rey merovingio Gontrán; y sintiéndose próxima a morir, pidió a su marido que ordenase decapitar a los dos médicos que la habían asistido, Nicolás y Donato, porque los remedios por ellos prescritos se habían mostrado ineficaces. El deseo de la moribunda fue cumplido, dice la crónica del Turonense, a fin de que la señora no entrase sola en el reino de la muerte. ¡Dulce, delicada Austriquilda! Siglos más tarde, en 1127, el caballero Guy fue acusado por el caballero Hermann de complicidad en el asesinato de Carlos el Bueno de Flandes; y para decidir acerca de tal imputación, Hermann desafió en combate judicial al inculpado. Lucharon ambos a caballo hasta quedar sin armas y descabalgados. Pasaron sin dilación a combatir a brazo partido, y al fin Hermann pudo demostrar la razón

de su denuncia arrancando a Guy las partes pudendas y exhibiéndolas ante los circunstantes, mientras su rival moría desangrado. «Enorme y delicada» llamó Verlaine a la Edad Media. Más bien habría que decir «enormemente brutal y enormemente delicada». Debajo de esa evidente brutalidad fluía, en efecto, la delicada vena de una espiritualidad —arte, pensamiento, conducta— auténticamente cristiana. Y en el seno de la brutalidad y la delicadeza, la vigorosa progresión del impulso vital que más tarde llamarán «espíritu fáustico», acaso la más esencial aportación de los invasores germánicos a la definitiva constitución de Europa.

«Espíritu fáustico»: la constante insatisfacción con lo que se ve y se tiene, y el consiguiente afán de cambio y novedad. Nadie lo ha expresado más tempranamente y mejor que el altísimo europeo llamado Dante Alighieri. Llegado al Paraíso, le es dado oír de Caccia Guida, antepasado suyo, las hazañas de su estirpe. Y dice Dante: «Tanto me elevas, que yo soy más que yo». Esto es: por obra de mi estirpe, yo me elevo sobre mí mismo, soy capaz de hacer y de seguir haciendo más de lo que hasta ahora hice. Cualquiera que sea el modo de entender la consistencia real de este poderoso impulso hacia lo nuevo y más alto, él es a mi juicio la razón por la cual el cristianismo helenizado y latinizado de Occidente dio lugar a la inquieta y progresiva Europa, a diferencia de lo que, en tanto que motor de la historia, hizo en la Edad Media el cristianismo helenizado y bizantinizado de Oriente. Visitando Bizancio, Bagdad o Córdoba, un europeo del siglo x quedaría pasmado y boquiabierto; pero pronto había de verse que, para decirlo con el verso de Rubén, era suya «el alba de oro».

El máximo pecado para los griegos fue la *hybris*, la desmesura, el empeño de traspasar los límites prescritos por la divina naturaleza; límites que el hombre describe advirtiendo que en la naturaleza hay leyes y modos de ser inexorablemente impuestos por la fatalidad, por la *anánke* o *moira*. Ni siquiera Zeus es capaz de librar a su hijo Heracles de la inexorable fatalidad de ser mortal; ni siquiera el dios supremo del Olimpo helénico era omnipotente. Bajo los nombres de *superbia vitae* y *fatum*, ambos conceptos pasarán al cristianismo medieval; pero viéndose a sí mismo como imagen y semejanza de Dios, el cristiano europeo —y más aún, pasada la Edad Media, el europeo secularizado— pensará que en principio y *de iure* no hay en la naturaleza límites humanamente insalvables; sólo ocasionalmente y *de facto* serían invencibles para el hombre las aparentes forzosidades de la naturaleza. Contra lo que pensaron los griegos, no hay, por ejemplo, enfermedades mortales «por necesidad», ni cosas «por naturaleza» inmutables; las enfermedades que hoy matan, mañana serán vencidas, y el metal que hoy se nos muestra como plata, mañana podrá ser convertido en oro.

A la esencia de la vida europea pertenece, en suma, una ilimitada osadía y una irrefrenable confianza en la fecundidad de las acciones en que aquélla se concreta. Constante osadía y ambición insaciable; desde la Edad Media hasta las dos guerras mundiales de nuestro siglo, tales son las claves de la fascinante carrera hacia el dominio sobre la naturaleza cósmica y

hacia el señorío sobre el destino del hombre que en su nervio ha sido la historia de Europa. En tres de las principales líneas en que se diversifica la vida intelectual del hombre, la religiosa, la filosófica y la científica, veamos cómo ha sido así.

Con el cristianismo medieval como principio y fundamento, la historia de la religiosidad europea ha sido, por una parte, el proceso de la creciente osadía del hombre ante Dios y, por otra, la paulatina constitución de una vida colectiva en la cual pudiesen convivir los varios modos de entender la religión que en tal proceso han aparecido. «La filosofía, razón creada —escribió Zubiri—, fue posible apoyada en Dios, razón increada. Pero esta razón creada se pone en marcha —San Anselmo, Santo Tomás, Escoto, Ockam y Descartes son los pioneros de ella—, y en un vertiginoso despliegue de dos siglos irá subrayando su carácter creado sobre el racional, de suerte que, a la postre, la razón se convertirá en pura criatura de Dios, infinitamente alejada del Creador y recluida, por tanto, cada vez más en sí misma. Es la situación a que se llega en el siglo XIV. Solo ahora, sin mundo y sin Dios, el hombre se ve forzado a rehacer el camino de su filosofía, apoyado en la única realidad substante de su propia razón: es el orto del mundo moderno.» Todos conocemos la historia subsiguiente: el deísmo, el agnosticismo y el ateísmo son, desde Pierre Bayle y Voltaire hasta Feuerbach, Marx y Nietzsche, los hitos principales de la suplantación de Dios por el hombre. Con lo cual la religiosidad europea ha venido a ser un mosaico en cuyo dibujo se entraman esas tres radicales negaciones de todo cristianismo con las varias formas históricas y teológicas del cristianismo ulterior a la Edad Media.

Intimamente conexa con la historia de su osadía religiosa, la historia de la osadía filosófica del europeo será la cada vez más enérgica afirmación de la capacidad del hombre para dar razón intelectual de la realidad, de toda la realidad, que eso es en esencia la historia de la filosofía desde Descartes y Leibniz hasta Hegel, Comte y Marx; y, fracasado tal proyecto, el vario empeño de lograr esa meta sustituyendo el *órganon* de la inteligencia racional por otro distinto de ella, la intuición, el conocimiento de los objetos ideales, la analítica de la existencia, la razón vital o la inteligencia sentiente. Aunque sea para concluir, como Sartre, que el hombre es una pasión inútil, osadía constante en la afirmación de la realidad y el valor del hombre.

Expresión de otro modo de la osadía intelectual ha sido, en fin, la historia de la ciencia europea. En física, una fabulosa serie de hazañas: la adopción de la teoría aristotélica del movimiento, la crítica de ella, la obra de Galileo y Newton, la ulterior constitución de la física clásica, la teoría de los *quanta*, la relatividad, la mecánica cuántica y el incierto camino actual hacia la ansiada ecuación del campo único. En astronomía, la aventura que comienza con Copérnico y ha conducido hasta la astrofísica del *big-bang*. En biología, el avance desde los botánicos renacentistas hasta Darwin y sus herederos, la doble hélice y la ingeniería genética. «Tanto me eleváis, que yo debo ser más que yo», dice constantemente a

sus predecesores, como el Dante dijo a Caccia Guida, el hombre de ciencia europeo.

¿Necesitaré decir que esta continuada y metódica negación europea del pecado de *hybris*, de desmesura a ultranza, más de una vez ha traído consigo el desorden ético? Tres han sido las formas principales de éste, en el caso de Europa: el nacionalismo, o sacralización de la idea de nación; el colonialismo, o intento de convertir en puro objeto de lucro al mundo no europeo; el absolutismo, o pretensión de dar validez absoluta y excluyente a las convicciones religiosas o políticas del imperante, llámese espíritu inquisitorial o mentalidad totalitaria el contenido de ella. Como el hombre *in genere*, según el coro de la *Antígona* sofoclea, pero por modo especialmente extremado, cosa a la vez maravillosa y terrible ha sido el hombre europeo.

POR QUE EUROPA NOS ES RETO

Si todos los ingredientes de la cultura española tuviesen la calidad y la importancia de nuestra literatura, nuestras artes plásticas, nuestra capacidad colonizadora y las mejores venas de nuestra religiosidad, en modo alguno sería para nosotros reto cultural nuestra incorporación a la Comunidad Económica Europea; daríamos a ella tanto como de ella pudiéramos recibir. Mas ya dije que una lamentable nota negativa de la cultura española, la exigüidad de nuestra parte en la historia de la filosofía y la ciencia modernas, y una dolorosa nota positiva de nuestra vida política, la excesiva reiteración de la guerra civil como recurso para resolver el problema de la convivencia ciudadana, hacen que no sea plena y acabada nuestra europeidad. Y tal es la razón del más hondo e importante reto que nos plantea la incorporación a la Europa económica y técnica.

¿Existe alguna relación entre esa lamentable nota negativa de nuestra vida cultural y esta dolorosa nota positiva de nuestra vida política? Habrá que averiguarlo. Antes es preciso mostrar sumariamente la realidad factual de una y otra.

No, no voy a enfrascarme una vez más en la descripción de la polémica de la ciencia española. Aquellos a quienes interese el tema, lean dos libros excelentes y recientes, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, de José María López Piñero, e *Historia de la ciencia española*, de Juan Vernet. Me limitaré a afirmar algo en lo cual todos estarán conformes: en España ha habido alguna ciencia moderna —bastará nombrar a Caramuel, Mutis y Cajal— y ha sido europea y valiosa nuestra ciencia; pero ni en cantidad ni en calidad nos satisface a los españoles exigentes lo que científicamente hemos hecho.

¿Por qué la exigüidad de nuestra contribución a la historia de la ciencia moderna? Con la profunda honestidad intelectual y el gran amor al método que siempre le distinguieron, Cajal expuso las varias respuestas que hasta él se habían dado. Unas atienden sobre todo a la peculiaridad de nuestro

medio físico, otras ponen el acento en el carácter de nuestra historia. Teorías físicas son la «hipótesis térmica», según la cual el rigor de nuestros estíos y el tibio sol de nuestros inviernos nos quitarían las ganas de hacer ciencia, y la «hipótesis oligohídrica», así la llama Cajal, para cuyos divulgadores la escasez de lluvias sería la causa principal de nuestro atraso económico y científico. Sin desconocer que el mucho calor aplatana y que la sequedad habitual engendra pobreza, de mayor momento le parecen a Cajal las explicaciones de carácter histórico, que el llama «hipótesis político-morales». Hasta cuatro distingue. Hipótesis económico-política (Pi y Margall, Cánovas, Costa, Silvela); la penuria de nuestros recursos materiales y la frecuencia de guerras inútiles habrían sido los principales factores de nuestro atraso. Pero —objeta Cajal— «¿cómo no pereció Italia, saqueada, vejada, desgarrada y afrentada por casi todos los ejércitos y aventureros de Europa?; ¿qué secreto resorte mantuvo la vitalidad de Francia, no obstante vivir en perpetua hostilidad con las naciones fronterizas?; ¿qué extraña virtud hizo que Alemania, cuna y campo de batalla del cisma, y cuya población, consumida por la guerra de Treinta Años, descendió... a menos de cuatro millones, no agotara nunca su vena productora de ilustres pensadores y primeros artífices, para renacer luego con irresistible pujanza?». Hipótesis del fanatismo religioso (Buckle, Ticknor, Draper, Hume y Gustavo le Bon, entre los extranjeros; Echegaray y los hipercríticos de la polémica de la ciencia española, Pi y Margall, Salmerón, tantos más, entre los españoles); «la exageración del principio religioso y de la Inquisición, que podó y descuajó durante siglos lo más exquisito y eminente del genio nacional..., limpió la nación de judaizantes, moriscos y luteranos y redujo al silencio o a la expatriación a todos los pensadores heterodoxos..., tal fue la causa principal de nuestra decadencia política y de nuestro atraso científico», escribe Cajal, resumiendo los argumentos principales de los defensores de esa hipótesis. No les niega cierta fuerza, pero no le parecen suficientes: «Aun reconociendo todo esto —escribe—, pensamos sinceramente que la hipótesis del fanatismo religioso es, en el terreno histórico, notoriamente exagerada, y en el terreno práctico, peligrosísima para las esperanzas puestas en el resurgimiento de España». Hipótesis del orgullo y la arrogancia de los españoles (Cadalso, Valera y no pocos hispanoamericanos, como Bunge); «en este defecto del carácter nacional, en cuya virtud se consideraron siempre entre nosotros como cosas viles el trabajo mecánico, la industria y el comercio», tendría su clave principal nuestra escasa dedicación a la ciencia. Mas tampoco la explicación convence enteramente a Cajal, porque hay ciencias, como las matemáticas y las filosóficas, que no requieren recurrir al instrumento mecánico y al trabajo manual. Hipótesis, en fin, de la segregación intelectual: «a nuestro atraso —escribe el gran sabio— contribuyeron indudablemente las guerras inútiles, la Inquisición, el finchado aristocratismo, la emigración a América, el desdén por el trabajo mecánico y la irreparable esterilidad de una tierra eternamente sedienta; pero... la causa culminante de nuestro atraso cultural no es otra —concluye— que el enquistamiento espiritual de

la Península... España es un país intelectualmente atrasado, no decadente... Nuestros males no son constitucionales, sino circunstanciales, adventicios. España no es un pueblo degenerado, sino ineducado».

Desde la altura a que ha llegado la intelección de nuestra historia, no es difícil advertir que, aunque tengan alguna parte de verdad, todas las interpretaciones mencionadas son penúltimas; todas exigen una clave interpretativa más radical. ¿Por qué España hizo las guerras que hizo, y por qué los españoles han solido vivir sus peleas externas e internas como guerras de religión? ¿Por qué la Inquisición española fue como efectivamente fue? ¿Por qué el disidente político, religioso o intelectual ha sido tantas veces considerado como de hecho lo ha sido? ¿Por qué esa tradicional desestimación española del trabajo mecánico, y aun del trabajo a secas? ¿Por qué esa «segregación intelectual» y ese «enquistamiento espiritual» de España? Sin responder satisfactoriamente a esta ráfaga de preguntas, nunca se podrá entender de manera correcta la exigüidad de nuestra contribución a la historia de la ciencia.

Caminando desde lo obvio y factual hasta lo conjetural e interpretativo, mi respuesta puede ser ordenada en una serie de asertos: 1.º Ha sido escasa nuestra contribución a la historia de la ciencia porque siempre ha sido muy exiguo el interés de la sociedad española por el saber científico, y pequeño, por consiguiente, el número de los españoles consagrados a su conquista. En el sistema de prestigios e intereses de nuestra sociedad, el saber científico ha ocupado y ocupa un lugar muy secundario. 2.º En las zonas rectoras de la sociedad española, tal manquedad ha llevado con frecuencia en su seno, como causa principal, una actitud de recelo o de rechazo frente a la osadía intelectual que tan imperativamente exige la conquista del saber científico. 3.º Como consecuencia, la vocación de osadía intelectual, entre los pocos que de veras han llegado a sentirla, ha sido frecuentemente cohibida o refrenada por la acción coactiva de esos inveterados hábitos sociales. Lo cual nos conduce a la pregunta decisiva: ¿por qué todo esto, por qué la osadía intelectual ha sido entre nosotros tan escasa, y la conducta por ella determinada tan infrecuente? Antes de dar mi respuesta, mostraré con dos claros ejemplos la verdad de lo que afirmo.

Dos situaciones históricas verdaderamente prometedoras ha conocido en nuestra historia el cultivo de la ciencia: la segunda mitad del siglo XVIII y los cincuenta años que transcurren entre 1885 y 1935. Bajo Fernando VI y Carlos III, e incluso hasta la prisión de Jovellanos en el castillo de Bellver, todo hace esperar que la ciencia española logre pronto un indudable nivel europeo. La botánica, la cosmografía y la química que se hacen en España contribuyen originalmente a lo que entonces están haciendo los botánicos, los cosmógrafos y los químicos del resto de Europa. ¿Lo hacen los nuestros, sin embargo, con la suficiente osadía intelectual?

En el prólogo a sus excelentes *Observaciones astronómicas y físicas* (1748), Jorge Juan se confiesa copernicano, por lo cual su libro tiene dificultades con la Inquisición. Sólo un informe del jesuita P. Burriel, en el que hace

ver que Jorge Juan considera al heliocentrismo «sólo como una hipótesis», no como una verdad de hecho, salva a su libro de la prohibición. Más explícito y sincero será Jorge Juan en otro escrito suyo, añadido a la segunda edición de las *Observaciones* y significativamente titulado *Estado de la astronomía en Europa y juicio de los fundamentos sobre que se erigen los sistemas del mundo, para que sirva de guía al método en que debe recibirlos la Nación sin riesgo de su opinión y su religiosidad.* Las expresiones del copernicano y newtoniano Jorge Juan son ahora vehementes y amargas: «Hasta los mismos que sentenciaron a Galileo se reconocen hoy arrepentidos de haberlo hecho, y nada lo acredita tanto como la conducta de la misma Italia... ¿Será decente con esto obligar a nuestra Nación a que, después de explicar los sistemas de la filosofía newtoniana, haya de añadir a cada fenómeno que dependa del movimiento de la Tierra: pero no se crea que esto es en contra de las Sagradas Letras?... ¿Dejará de hacerse risible una Nación que tanta ceguedad mantiene?» Es evidente que la sociedad española cohibía la osadía intelectual —bien módica, por lo demás— de nuestro sabio y noble compatriota.

El déficit de osadía intelectual puede también expresarse como falta de ambición para actuar en la punta de vanguardia de la investigación científica. Hasta la generación de Cajal y las subsiguientes, ¿no han sido el retraso y la negligencia en la documentación dos de los principales defectos de nuestros hombres de ciencia? He ahí la valiosa pléyade de nuestros botánicos dieciochescos: con José Celestino Mutis a su cabeza, Quer, Gómez Ortega, Cavanilles, Zea, Hipólito Ruiz, José Pavón. La obra taxonómica de todos ellos cuenta, sin duda, en la historia universal de la botánica; el propio Linneo hubo de reconocerlo. Pero ¿por qué los temas que entonces constituían la punta de vanguardia de la investigación botánica —sexualidad y desarrollo embrionario de las plantas, circulación de la savia, cambios gaseosos en la fisiología del vegetal— poco o nada fueron cultivados entre nosotros? Esa deficiencia, ¿no delata la escasa ambición científica, y por consiguiente la poca osadía intelectual de nuestros botánicos? A la misma conclusión llegaríamos estudiando, ya en la víspera de nuestro tiempo, la pintoresca y penosa historia de la penetración del darwinismo en España. Nuestra sociedad, tradicionalmente instalada en lo que juzga «seguro», ha rechazado lo que considera «peligroso» y ha cohibido una y otra vez la osadía intelectual de nuestros hombres de ciencia.

Lo cual es tanto más notorio, cuanto que en otros órdenes de la actividad humana —bastará recordar la lucha contra el Islam, la aventura de los almogávares, la conquista de América, Flandes, las guerras civiles y los pronunciamientos del siglo XIX— ha sido eminente el arrojo de las gentes de España. «¿Qué hombres ha habido en el Universo que tal atrevimiento tuviesen?», escribe con ingenua jactancia Bernal Díaz del Castillo, uno de los soldados de Hernán Cortés. Toda la España tradicional haría suyas estas palabras. No: osadía bélica no nos ha faltado a los españoles; pero sí, hasta Cajal, Unamuno y Ortega, osadía intelectual. Es cierto que el propio Bernal Díaz del Castillo —como para desmentir a los que luego

hablarán de nuestro misoneísmo— dice en otra página que «los españoles todo lo trascendemos e queremos saber». Con curiosidad empírica, tal vez, y no siempre; con el denuedo explicativo e interpretativo que la verdadera osadía intelectual debe llevar consigo, pocas veces.

Me preguntaba yo si nuestra deplorable tendencia a convertir la guerra civil en recurso para la convivencia tendrá alguna relación psicológica con el déficit de osadía intelectual que acabo de mencionar. Pienso que sí.

Quiero ser bien entendido. En modo alguno desconozco que guerras civiles las ha habido en todo el planeta: la Rochela, la Vendée y la *Commune*, en Francia; la guerra de Cromwell contra Carlos I, en Inglaterra; la guerra de los Treinta Años, en Alemania; la guerra de la Secesión, en los Estados Unidos. La lucha contra el hermano, nervio común de todas las guerras, en todas partes se ha hecho alguna vez lucha contra el convecino. Triste y evidente cosa, que me apresuro a reconocer. Lo que yo quiero afirmar ahora es que la reiteración de las guerras civiles y, en consecuencia, la no resolución o la solución falsa del conflicto interno que la guerra civil manifiesta, es un desgraciado hecho de nuestra historia, desde la Alta Edad Media; y que, por añadidura, muchas de nuestras contiendas civiles han sido en alguna medida guerras de religión.

¿Por qué? ¿Qué es lo que en la estructura de nuestra vida histórica ha determinado esta nefasta conversión de la guerra civil en hábito colectivo y en pleito religioso? La sobra de la osadía bélica que la entrega a la guerra civil delata, ¿no llevará dentro de sí, enmascarada por ella, una deficiencia de osadía civil, a la postre intelectual? Así lo pienso. Porque la deliberada o indeliberada renuncia a la guerra civil, la resuelta voluntad habitual de aceptar la libertad de quien no es como uno, presupone dos cosas: una búsqueda sincera de la razón que el otro pueda tener y la sincera consideración de la manquedad y el error propios; faenas ambas que sólo a favor de una recoleta y serena valentía pueden ser cumplidas. «Es más fácil morir por una idea, y aun añadiría que menos heroico —escribió valientemente Marañón, en la plena madurez de su pensamiento—, que tratar de comprender las ideas de los demás.» En mil ocasiones han mostrado los españoles la verdad de esta sutil sentencia. Entre ellos, en efecto, ha solido ser más fácil «morir por» que «vivir para». «*Massa pensaves en ton honor / y massa poc en el teu viure*», dice a España la oda de Maragall.

La «segregación intelectual» y el «enquistamiento espiritual» a que Cajal atribuye la escasez de nuestra producción científica tienen su causa psicológica y social en el déficit de osadía intelectual que hasta hace un siglo tan notorio y eficaz ha sido en nuestra sociedad, y que tan esencial parte tiene en el reto que Europa nos lanza.

Es preciso, sin embargo, seguir inquiriendo. Admitida la tesis que propongo, necesariamente hay que preguntarse por la razón de tal déficit. ¿Por qué ha existido, cómo ha llegado a producirse? ¿Por la índole de nuestro suelo y nuestro clima? ¿En virtud de una inexorable tara de nuestra constitución biológica? Evidentemente, no. El ambiente físico y la peculiaridad

racial condicionan el contenido de la historia, mas no lo determinan. En la historia de España y sólo en ella habrá que buscar, pues, la verdadera clave de nuestra excelencia y nuestra deficiencia. Por consiguiente, esta interrogación se impone: ¿cómo ha sido nuestra historia para que la mucha osadía bélica y la poca osadía intelectual coexistan con tanta frecuencia en la vida social de los españoles? Y a continuación esta otra: puesto que tal condición ha sido expresión de hábitos psicosociales históricamente adquiridos e históricamente modificables, ¿qué deberá hacerse para que España sea actualmente eficaz sin dejar de ser fielmente española?

Desde que la penosa historia de nuestro siglo XIX suscitó entre nosotros la punzante preocupación por lo que somos y por lo que podemos y debemos ser, una y otra vez han surgido en España interpretaciones de nuestro pasado y proyectos para nuestra reforma. Los nombres de Costa, Cajal, Unamuno, Menéndez Pidal, Ortega, Marañón, Américo Castro, Sánchez Albornoz y Julián Marías vienen sin demora a la mente; a todos ellos habría que recurrir para dar congrua respuesta a las interrogaciones precedentes. Aquí y ahora, sería inoportuno meterse en tan exigente empeño. Aquí y ahora debo limitarme a decir que aceptando, desde luego, cuanto en cada uno de ellos me parece aceptable, mi respuesta se atiene fundamentalmente a la concepción de la historia de España que durante los últimos años de su vida propuso Américo Castro. Ella es, a mi juicio, la que mejor permite entender la génesis, la estructura y la significación de esa sobra de osadía combativa y esa falta de osadía intelectual que desde la Edad Media hasta fines del siglo XIX tan importante papel han tenido en la configuración de nuestra vida social.

Disto mucho de ser un buen conocedor de nuestra historia. Dejo a los que lo son el examen crítico de las afirmaciones de Américo Castro que consideren discutibles, y del mejor grado acepto de antemano las rectificaciones a que ese examen pueda conducir. Pero sincera y honestamente debo decir que cuando el enorme e inesperado drama de nuestra última guerra civil me obligó a plantearme el problema de la realidad histórica de España, tan acuciante entre nosotros desde la famosa «polémica de la ciencia española», en el torso de la concepción castriana de nuestra historia vi la más convincente respuesta a mi menester y el más adecuado fundamento de una reforma capaz de hacer suficientemente gustosa, para un intelectual exigente y responsable, la condición de ciudadano español.

¿Por qué, me preguntaba yo, con tanta frecuencia ha recurrido España al expediente de la guerra civil como recurso para resolver el problema de la convivencia política, y por qué nuestras peleas internas han solido ser en tan considerable medida guerras de religión? ¿Por qué, por otra parte, ha sido tan exigua nuestra contribución a la historia de la filosofía y la ciencia modernas? La respuesta de Castro dice así: porque durante los casi ocho siglos en que se constituye la realidad histórica de España, esto es, desde Covadonga hasta la rendición de Granada, tres básicos rasgos de nuestra historia —la secular lucha contra el Islam y la honda pasión de espera y

esperanza que esa lucha engendra en las almas españolas; la creación de instituciones y mitos antisimétricos de los islámicos; la habitual convivencia con árabes y judíos, pese a la perduración de esa guerra de reconquista— dieron lugar, en aquellos incipientes hispanos, a la formación de hábitos anímicos y sociales que exaltaban la ambición de grandes empresas bélico-religiosas y relegaban a un segundo plano la creciente racionalización de la vida —naciente burguesía artesanal y comercial, teología y filosofía escolásticas, matemática, incipiente ciencia moderna del cosmos— que durante la Edad Media se produce en los restantes países europeos.

La fuerte tendencia a convertir en compacta uniformidad la sólo relativa, siempre múltiple unidad de las vidas humanas, el integralismo de la persona, el vivir como desvivirse, la visión del mundo más como escenario de la hazaña personal que como objeto de conocimiento y dominio, el modo español de concebir la Inquisición y la limpieza de sangre, el menosprecio de las artes mecánicas, el recelo religioso ante lo que alterase ese poderoso sistema de ideas y creencias, fueron los más importantes hábitos psicosociales que nuestra peculiar historia medieval paulatinamente engendró; hábitos que cobraron su máxima intensidad durante los siglos XVI y XVII, cuando tres exigentes empresas históricas —el establecimiento de la nunca bien resuelta unidad interior de España, la aventura americana, la guerra total que para los españoles fue la Contrarreforma— obliguen a poner en juego todas las posibilidades del modo de vivir que se fraguó en la Península a lo largo de nuestro Medioevo; hábitos que, aun acosados y alterados por la creciente, inexorable penetración de la modernidad europea en la vida española, perdurarán hasta nuestros días en los senos más tradicionales de nuestra sociedad. ¿Por qué la patria del *Cantar de Mio Cid*, Ramón Llull, Jorge Manrique, Ausias March, *La Celestina*, Luis Vives, Ignacio de Loyola, Luis de León, el autor del *Lazarillo*, Vitoria, Suárez, Cervantes, Lope, Quevedo, Góngora, Velázquez, Calderón y Goya, no ha dado hombres de ciencia equiparables a los Copérnico, Paracelso, Vesalio, Harvey, Fermat, Kepler, Galileo, Huygens, Descartes, Newton y Leibniz, y filósofos como los grandes escolásticos, Descartes, Leibniz y Kant? ¿Por qué la «segregación intelectual» y el «enquistamiento espiritual» de que habló nuestro máximo sabio? ¿Por qué en 1936 no se resolvió con un pacto razonable y trató de resolverse con una horrenda guerra civil la división política y religiosa de los españoles? La visión castriana de la historia de España ofrece a esas graves interrogaciones, creo yo, la más válida de las respuestas hasta ahora formuladas. Y también la más esperanzadora, porque no refiere nuestra historia, tanto lo que en ella es grandioso como lo que de ella es lamentable, a la secreta operación de un esencial e invariable *Volksgeist*, «espíritu del pueblo» o «alma nacional», sino a la existencia de un conjunto de hábitos históricamente adquiridos y, por lo tanto, históricamente modificables.

A todas luces sería improcedente que yo me dedicara aquí y ahora a exponer con detalle los múltiples argumentos factuales e interpretativos sobre que se basa la concepción castriana de la historia de España, la

serie de críticas a que tal concepción ha dado lugar y las adiciones que sin duda requiere para entender adecuadamente la integridad y la diversidad de nuestra historia: lo que en ella es común a todos los pueblos peninsulares y lo que es propio de aquellos que, Cataluña muy en primer término, nunca se han incorporado totalmente a la castellanización de la Península consecutiva al matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón. Sólo una cosa quiero afirmar: que el déficit de osadía intelectual en que tienen su más importante fundamento la exigüidad de nuestra ciencia y las lacras de nuestra convivencia, a ese arraigado, pero modificable modo de ser deben atribuirse.

RESPUESTA AL RETO DE EUROPA

Volveré al comienzo de mi reflexión. El ingreso en la Comunidad Económica Europea lanza sobre España un reto de carácter económico, industrial y jurídico, mas también, y con mayor alcance, otro de orden intelectual y ético. Hemos visto en qué consiste éste y cómo se nos ha planteado. Veamos ahora cuál puede y debe ser nuestra respuesta.

Para ser verdaderamente europeos y verdaderamente españoles en este cabo final del siglo xx, ¿qué debemos hacer? En aras de la brevedad, me limitaré a enunciar cinco escuetas proposiciones, cinco elementales consignas. He aquí los mandamientos de mi pentálogo:

1.º Revisar lealmente la historia que se nos ha enseñado a la luz de lo que hoy debemos y queremos ser. Puesto que nos desplacen algunos de nuestros hábitos sociales —la actitud frente al saber científico y la estimación de la guerra civil, muy en primer término—, tratemos de entender con acierto cómo esos hábitos se han producido y sepamos juzgar con rigor el hecho de su existencia. Nada de lo español debe sernos ajeno y no todo lo español debe sernos aceptable; tal debe ser la regla. Como enseñó Ortega, el conocimiento de la historia debe ante todo servir para no repetirla.

2.º Reformar metódicamente, mediante una inteligente y tenaz acción educativa, nuestra instalación colectiva en la vida histórica. Puesto que lo que somos, tanto en lo que nos complace como en lo que nos disgusta, es ante todo consecuencia de hábitos históricamente adquiridos, puesto que no es una esencial e invariable «alma nacional» lo que a los españoles nos ha hecho ser como hemos sido y somos, logremos configurarnos a nosotros mismos según lo que nuestro tiempo exige y lo que lo mejor de nosotros mismos permita. «Llega a ser lo que eres», dijo Píndaro. «Llega a ser lo que puedes y debes ser», diremos nosotros, más conscientes de lo que verdaderamente son el hombre y la historia. Lo cual nunca podría lograrse si la osadía, la constancia y la responsabilidad —sin constancia y sin responsabilidad no hay osadía realmente eficaz— no son el cotidiano nervio moral de la conducta.

3.º Enseñar a los europeos a ser verdaderos hombres de Europa. Mil veces he predicado a mis más próximos discípulos nuestra obligación de ser más europeos que los que así se llaman a sí mismos; en definitiva, la voluntad de proseguir en nuestro tiempo la noble tradición española que comienza con Luis Vives y Andrés Laguna y —a través de Ortega, Ors y Madariaga— llega hasta nuestros mismos días. Cuando Europa, oprimida entre las dos superpotencias que han salido de su seno, necesita con urgencia una inédita afirmación de su identidad, hay que inventar para ella modos de pensar y de vivir que en el futuro le permitan ser fiel a sí misma. Lo que con su conferencia *De Europa meditatio quaedam* hizo Ortega entre las ruinas del Berlín de 1949.

4.º Denunciar oportuna e importunamente, para evitar entre los europeos toda posible tentación de narcisismo —qué fácil sentirla, cuando uno evoca al Dante y a Leonardo, a Descartes y Baudelaire, a Shakespeare y Newton, a Kant y Goethe—, las innegables lacras morales de la patria común: el colonialismo, el nacionalismo, el absolutismo. Porque Europa, ofuscada antaño por su eminencia y mercantilizada hogaño por sus problemas internos, una y otra vez ha incumplido la primera de las reglas de su ética: el examen de la conciencia propia.

5.º Mostrar eficazmente a los europeos el valor universal, tantas veces olvidado o preterido por ellos, de todo lo que en nuestra cultura es verdaderamente valioso. España es, por supuesto, Cervantes, Velázquez, Calderón, Goya y Cajal, pero también es muchos hombres y muchas cosas que más allá de los Pirineos no se conocen o no se quieren reconocer. La consigna de «españolizar a Europa», nacida como encrespada reacción nacionalista contra el menosprecio de los europeos y cuando tan torpemente hablaban algunos de «la bancarrota de la ciencia», puede y debe tener hoy una interpretación harto más razonable y hacedera.

Tal es la respuesta al reto de Europa que propongo a mis lectores y a mí mismo me propongo. ¿Proyecto realizable? ¿Utópico arbitrismo de un pobre español que no se resigna a considerar imposible lo que desde Feijoo y Jovellanos, y aun desde antes, tantos españoles de la mejor ley han venido deseando? Júzguelo cada cual como le plazca. Yo sólo sé que esos cinco mandamientos son y seguirán siendo la pauta de mi conducta como español europeo. Cuando mañana retorne a mi trabajo cotidiano, a ella me atendré.

BOLIVAR Y LA VERTEBRACION DE ESPAÑA

La figura de Bolívar, cuya resonancia, tras la conmemoración de su centenario, aún perdura en toda el área de nuestro idioma, puede y aun debe ser tema sugestivo para los españoles preocupados por la vertebración de España. Ante todo, porque él mismo fue un vertebrador fracasado: quiso vertebrar entre sí a los países iberoamericanos por cuya emancipación tanto hizo, y ya antes de su muerte hubo de sentir la amargura de contemplar cómo se constituían en vértebras sueltas o entre sí mal concertadas incluso los pueblos que todavía hoy solemos llamar bolivarianos. Gran lección la de su fracaso, y punzante estímulo, a la vez, para todos los americanos *libres del mezquino pecado del nacionalismo. ¿Y, por qué no para nosotros,* cuando de una España uniforme y centralista tratamos de hacer otra, cuya unidad consista en una inédita vertebración de lo que en ella es diverso?

Mas no sólo por su fracasada voluntad de vertebrador puede y debe ser actual para nosotros la figura egregia de Simón Bolívar; también por los recursos que para el logro de esa vertebración —y supuesta, desde luego, la base para lograrla: comunidad de lengua, comunidad de creencias, entusiasmo por la libertad política recién conquistada— más o menos expresamente propuso él. Tres de tales recursos veo yo en primer plano: una revisión de la historia recibida; una propuesta de vida, a la vez tradicional e inédita, principalmente basada sobre la educación, y la incorporación de los hasta entonces desheredados a una vida histórica plenariamente humana. En la víspera del siglo XXI, dediquemos unos minutos a reflexionar juntos cómo esos tres recursos para la vertebración se presentan, en relación con España, a los que la queremos definitivamente vertebrada.

REVISION DE LA HISTORIA RECIBIDA

La historia recibida —una accidentada, casi nunca bien asentada historia de mil doscientos años— ha hecho que los habitantes de este peninsular cabo de Europa, quede aparte, claro está, Portugal, nos llamemos a nosotros mismos «españoles». ¿Todos de la misma manera? Puesto que, como de sí mismo decía Unamuno, copiando a su paisano Trueba, soy el hombre que tengo más a mano, hablaré de mí.

Sin ahuecar la voz, pero no sin emoción íntima, diré que soy español por nacimiento, por educación y por decisión. Nací en España, me eduqué en España y en más de una ocasión, pudiendo optar, he preferido seguir viviendo en España. Para ejemplificar, entre los varios posibles, el modo de

ejercitar la voluntad que él llama «concomitante», Tomás de Aquino dice una vez: *ego sum homo mea voluntate*, «soy hombre por mi voluntad»; no porque yo haya producido mi condición de hombre, sino porque, encontrándome con ella, he querido aceptarla y, entre otras cosas, vivo sin suicidarme, aunque a veces me duelan las limitaciones y los tártagos del humano vivir. Pues bien: en cuanto que con mi libre voluntad acepto ser y seguir siendo algo que al adquirir conciencia de mí encontré que ya era, más aún, por haber dedicado horas y horas de mi vida a la faena de esclarecer y profundizar mi modo de serlo, yo puedo decir *hispanus sum mea voluntate;* por mi voluntad, no sólo porque he nacido en este rincón del planeta, porque mi infancia y mi mocedad hayan transcurrido en tales y tales ciudades de España y porque mi pasaporte lo expidan en la calle del General Pardiñas. Pero decir esto no basta para la caracterización histórica de un hijo de Iberia, porque desde hace bastante más de dos siglos hay más de un modo de ser y sentirse español.

Diré el mío. Sin mayor relieve, porque el bulto histórico de mi persona no permite otra cosa, yo me siento continuador y heredero de la españolía que inician los humanistas españoles del siglo XVI, léase el espléndido libro de Luis Gil, los *novatores* de los dos últimos decenios del XVII, véanse los estudios de Maravall y de López Piñero, y sucesivamente, salvadas las modulaciones que impongan la época, la mentalidad y el carácter personal, con fuerza y lucidez crecientes irán afirmando Feijoo, los Caballeritos de Azcoitia, Campomanes, Jovellanos, Goya, Giner de los Ríos, los mejores —Ramón y Cajal, el segundo Menéndez Pelayo— de la generación que alza su cabeza hacia 1880, los críticos y soñadores de la generación del 98 —a la cual; dicho sea en inciso, también Menéndez Pidal, Asín Palacios y Gómez Moreno pertenecen— y casi todos los que componen el egregio grupo generacional de que me siento hijo histórico, ese que forman Ortega, Ors, Marañón, Américo Castro y otros eminentes coetáneos suyos.

Pese a tanta diversidad, a veces polémicamente expresada, entre los que a vuelapluma acabo de nombrar, ¿puede ser enunciada una serie de rasgos comunes a todos ellos, en cuanto españoles deseosos del bien de su patria y, si fuese posible, de la perfección de ella? Creo que sí. Pienso que desde el benedictino que compone su *Teatro crítico* y sus *Cartas eruditas* en el Oviedo dieciochesco, hasta el filósofo que en El Escorial escribe las *Meditaciones del Quijote* y el filólogo que en el exilio se desvive, con *España en su historia,* por hallar la clave de lo que ha sido y no ha sido nuestra patria, un haz de rasgos comunes puede ser señalado en la estimación de la España que recuerdan y en el proyecto de la España que desean. Por lo menos, los seis siguientes:

1.º La firme y gozosa apropiación por herencia de cuanto en nuestra historia haya sido hazaña descollante e irradiante; unas veces en la integridad de la hazaña misma, llámese lengua castellana, obra de Cervantes, pintura de Velázquez o religiosidad de Teresa, otras —tal es el caso de

nuestra colonización de América— con la íntima y perentoria necesidad de discernir en ella las luces y las sombras, lo que con orgullo debe heredarse y lo que con severidad debe ser revisado.

2.º La complacencia de sentir como propias, aunque en ocasiones se hallen menesterosas de pulimento, tantas y tantas de las gracias populares creadas, lo diré al modo unamuniano, por la actividad intrahistórica de los españoles de pan llevar; muy en primer término —con exquisito cuidado, eso sí, de que social y políticamente no se nos convierta en «fulanismo»— la habitual, gallarda propensión a conceder primacía ética al «ser persona» sobre el «ser personaje», ministro, académico o guardia municipal.

3.º El sincero y dolorido reconocimiento de la escasez de nuestra contribución a la historia de la ciencia moderna, y del déficit de racionalidad que como consecuencia ha experimentado nuestra vida social. Hemos hecho, hacemos poca ciencia, nuestros artefactos se deterioran más de la cuenta y la rapidez y la puntualidad de nuestros trenes distan mucho de lo deseable.

4.º El deficiente arraigo social de los hábitos en cuya virtud es posible la convivencia moderna: la cotidiana opción sin reservas por el pluralismo político, idiomático y religioso, la leal aceptación del derecho a la discrepancia y al ejercicio de ella, la paulatina cesión del privilegio en aras de la justicia distributiva y la equidad.

5.º La consiguiente necesidad de revisar nuestra historia con resuelta y firme voluntad de verdad, tanto para discernir lo que de ella no puede ni debe ser hoy asumido —el modo español de la Inquisición, la escasa estimación de la ciencia por parte de la sociedad, la pertinaz tendencia a plantear en términos de guerra civil o de exclusión del adversario el problema de la discrepancia—, como para esclarecer convincentemente las causas de estos ingredientes negativos de nuestra vida histórica.

6.º La bien fundada convicción de que tales deficiencias de nuestra historia no son imputables a una fatalidad biológica del hombre español o a una fatalidad geográfica de la tierra sobre que el español ha vivido y vive; por tanto, la íntima seguridad de que mediante una inteligente y tenaz obra de reforma y educación, de la cual la ejemplaridad cotidiana de los mejores debe ser parte muy principal, será posible tanto el desarrollo y la actualización de lo que egregiamente se hizo, espíritu cervantino, espíritu velazqueño, jovellanismo, goyismo o cajalismo, como la empresa de alumbrar, lo diré una vez más con la rutilante metáfora de Ortega, «la gema iridiscente de la España que pudo ser». Más aún: de la España que todavía puede ser.

Yo no sé si Bolívar, en el caso de que alguien se la hubiese propuesto, habría considerado aceptable esta revisión de la historia que había recibido —la historia hispánica de los criollos exigentes de emancipación—, como presupuesto de la vertebración que para las nacientes repúblicas hispanoamericanas soñaba él. Me atrevo a pensar que, en lo esencial, sí. Pero de lo que estoy seguro es de que sólo sobre la base de esa actitud ante nuestra historia —actitud que lleva consigo una profunda revisión del centralismo y

el uniformismo de los dos últimos siglos—, sólo así serán posibles la inédita vertebración de España que hoy se postula y una aproximación a los pueblos americanos allende el oportunismo y la retórica. Pero esto no basta. La revisión crítica y esclarecedora de lo que hemos sido y de lo que se nos dice que hemos sido es, desde luego, condición necesaria para el logro de tal vertebración interior y exterior de nuestra vida colectiva, mas no condición suficiente. Aserto éste que nos conduce a examinar el segundo de los recursos antes enunciados.

VIDA INEDITA Y SUGESTIVA

La crítica de lo que fuimos y de lo que se nos dice que fuimos dejará de ser una estéril mezcla de narcisismo y masoquismo, con mayor o menor predominio de aquél o de éste, sólo cuando tenga como presupuesto una lúcida y rigurosa consideración de lo que es la vida histórica y social de la humanidad en estos últimos lustros del siglo xx —estructura del mundo, haberes, posibilidades, tendencias y deficiencias de él— y sólo cuando termine, es ineludible repetir la preciosa fórmula de Ortega, en el alumbramiento de un sugestivo proyecto de vida en común. He aquí, pues, nuestro arduo, nuestro urgente problema: ¿qué vida en común debe idearse hoy para que sean de veras sugestivos el hecho y la perspectiva de ser y sentirse español, más aún de serlo y sentirlo desde el Bidasoa hasta Tarifa y desde el cabo de Finisterre hasta el de Gata?

Pienso que en la respuesta deben integrarse eficaz y armoniosamente cuatro motivos: uno intelectual, otro operativo, por tanto, político y técnico, otro ético y otro social. Y puesto que los cuatro mutuamente se solapan y coimplican, dedicaré esta tarde mi atención, si no por modo exclusivo, sí por modo preponderante, a los motivos intelectual y ético de nuestra empresa de vertebración.

Doble rostro tiene el momento intelectual de la empresa: conocer con suficiente rigor cuál es, colectivamente considerado, el menester de nuestra inteligencia, y tener una idea clara e instante acerca de cuál debe ser, para que de veras resulte sugestivo, el sentido de su adecuada satisfacción.

Un minúsculo suceso de la vida de Bolívar puede servir de introducción a nuestro examen de conciencia. En la Semana Santa de 1812, recién proclamada la independencia de Venezuela, un terremoto agita el suelo de Caracas y da ocasión para que la religiosidad supersticiosa y el apego al viejo régimen tengan expresión y pretendan granjería. En el improvisado sermón que con este motivo se produce, un fraile atribuye el temblor de tierra a la cólera divina, desencadenada porque los caraqueños se han levantado contra la legítima y católica autoridad de Fernando VII. Bolívar, que asiste al acto, desenvaina la espada, obliga al fraile a bajar de la mesa que le servía de púlpito y grita: «¡Si se opone la naturaleza, lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca!»

Desde la altura de nuestro tiempo, ¿qué debemos ver en estas palabras del Libertador: tan sólo la arrogancia retórica y táctica de un aspirante a caudillo popular, poseído por el *pathos* del entonces naciente Romanticismo, o el tácito programa de acción de un político que sabe mirar lejos?

No sabemos si Bolívar, que ya había conocido con cierta familiaridad el mundo parisiense, del que tan brillante espejo era el salón de Fanny de Villars, su ocasional amante, tendría entonces noticia de la lapidaria frase con que D'Alembert ensalzó el genio y la obra de Benjamín Franklin, inventor del pararrayos y coagonista de la independencia de su patria: *Eripuit caelo fulmen, sceptrumque tyrannis*, «arrebató al cielo el rayo y el cetro a los tiranos»; doble hazaña que curiosamente coincide con la que el Bolívar de 1812 se proponía: lograr que la naturaleza le obedezca y deponer la ya caduca soberanía de un monarca al que —como diez años más tarde los liberales españoles— sólo como tirano podía considerar. Sabemos, en cambio, que en ese París convivió el entusiasmo de los franceses por Napoleón, cuando éste, a la vez que ascendía sin pausa hacia su coronación en Nôtre-Dame, cultivaba la amistad de los miembros de la *Académie des Sciences* —«primer capitán del mundo, hombre de Estado, filósofo y sabio», le llamará luego—, y que en Bogotá logrará incorporar a su empresa de liberación al químico Boussingault, pionero ilustre, poco más tarde, de la incipiente, pero ya vigorosa ciencia de la nutrición. La ciencia era, no hay duda, uno de los ideales del ilustrado y romántico aspirante a Libertador.

La doble hazaña de Franklin, el gran prestigio de los sabios que, con Laplace a su cabeza, rodeaban a Napoleón, y el gallardo propósito de Bolívar ante las arrolladoras fuerzas de la naturaleza, se hallaban en el comedio del que hasta entonces y desde entonces ha sido el camino histórico del mundo moderno. El hombre es imagen y semejanza de Dios, viene afirmando desde su origen la sabiduría judeo-cristiana. La razón formal de esa «imagen y semejanza» es la inteligencia, dirán los teólogos clásicos del siglo XIII: la inteligencia finita del hombre, se piensa, es imagen y semejanza de la inteligencia infinita de Dios, y esto hace que el hombre sea como realmente es. Pero pocos decenios más tarde otros teólogos afirmarán que no es esto lo verdaderamente decisivo y radical, porque lo que en ultimidad y en verdad hace que el hombre sea imagen y semejanza de Dios es su voluntad, su condición de criatura que puede querer elegir, decidir e inventar libremente. La libertad, he aquí lo que más propiamente nos hace divinos. Con lo cual, siquiera sea programáticamente, vendrá a afirmarse la constitutiva superioridad del espíritu humano sobre todo lo que en la naturaleza sea «necesidad» y «ley», salvo en aquello que para Dios mismo sea necesario. En su humana medida, pero con la posibilidad de un progreso indefinido en la ejecución de sus humanas capacidades, el hombre se siente creador. Nace así el mundo moderno, y con él la utopía y luego el programa de un creciente e ilimitado dominio sobre la naturaleza cósmica. La utopía de Rogerio Bacon, adelantado medieval de la ciencia-ficción, que en su *Respublica fidelium* sueña y razona la posibilidad de una civilización basada sobre el go-

bierno matemático-técnico de la naturaleza y capaz de las más sorprendentes y benéficas conquistas. Poco más tarde, un tópico tema renacentista, el triunfo de la *virtù* sobre la *fortuna*, del esfuerzo inteligente sobre el ciego azar. A continuación, el célebre «Tanto podemos, cuanto sabemos», de Sir Francis Bacon. Acto seguido, la vivísima esperanza de Descartes en el último libro del *Discurso del método:* «En lugar de la filosofía que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una filosofía práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean..., podríamos hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza.» Y todos sabemos, porque forma parte de nuestras vidas, lo que en el cumplimiento de ese ambicioso programa se ha conseguido.

Dentro de este contexto y según esta línea hay que entender la sentencia lapidaria de D'Alembert —«Arrebató el rayo al cielo...»— y el sentido profundo de la arrogante exclamación de Bolívar. Dos siglos han pasado, y ellos nos han traído la fabulosa serie de saberes y técnicas que ha culminado en la casi total sustitución de la naturaleza por el artefacto. «¡Lucharemos contra la naturaleza y haremos que nos obedezca!», gritó Bolívar, y así lo estaban haciendo los hombres de Occidente. Mas para los hispanohablantes de una y otra ribera del Atlántico, la consigna bolivariana puede y debe tener, al lado de ése, un nuevo sentido complementario. Pronto lo veremos.

Antes es preciso advertir que no sólo conocimiento y dominio del cosmos puede ser la soberanía del hombre sobre la naturaleza; que también gobierno de su propia realidad puede ser. Es bien sabido que el tema de la educación, de la *paideia*, tan central en la Grecia antigua, se hace materia de reflexión a lo largo del siglo V, tanto con la obra de los sofistas como, de manera mucho más profunda, con el pensamiento de Demócrito, tercero en la importancia y primero en el tiempo de los tres grandes titanes de la filosofía helénica. «La naturaleza y la enseñanza —dice uno de sus fragmentos— son cosas análogas; la enseñanza transforma a los hombres, y en virtud de esa transformación produce naturaleza, *physiopoiei*.» La educación es, pues, «fisiopoética»; no cabe mejor programa, ni más bello modo de formularlo. No parece exagerado decir que esa sentencia del filósofo de Abdera inaugura formalmente la visión democrática de la sociedad; porque, contra el sentir común de la Grecia arcaica, se afirma que la excelencia del hombre no es en definitiva «cosa natural» (modo de ser heredado y atribuible a la «primera naturaleza» del excelente, dirán luego los escolásticos), sino «cosa educacional» (modo de ser atribuible también, y a veces con razón mayor, a la «segunda naturaleza» del individuo, a los hábitos que la educación puede crear en él). «Llega a ser *lo que* eres», y, por tanto, lo que puedes ser, había dicho Píndaro. Tal es la meta que Demócrito propone a la recta concurrencia del esfuerzo del educando y la eficacia del educador.

Vengamos de nuevo a Bolívar, y a la luz de estas ideas tratemos de completar libremente —quiero decir: con creadora fidelidad transliteral— el deseable sentido de esa enérgica voluntad suya frente a las fuerzas de la

naturaleza. En 1812 ya habían sido muchos y largos los coloquios del futuro Libertador con Simón Rodríguez, su rusoniano mentor, el amigo que le sacó de París, le guió por Italia, le acompañó en el decisivo y famoso juramento del Monte Aventino y siempre vio la emancipación de los pueblos americanos como una empresa educacional y no sólo bélica y política; empresa, por tanto, que necesariamente habría de continuar, ampliada y profundizada, después, mucho después de las victorias de Junín y Ayacucho. «Ha llegado el momento de enseñar a las gentes a vivir», dijo a Bolívar Simón Rodríguez. Cuando el Libertador muere, rechazado por aquellos a quienes había dado libertad y entristecido por el temor de que su obra se malograra, ¿no cruzaría por su mente la exigencia y el tan precario cumplimiento de esa áurea consigna que le ofreció su leal compañero?

Vengamos ahora a nosotros mismos. «Ha llegado el momento de enseñar a las gentes a vivir.» Pensando en nuestras gentes, ¿no es esto, precisamente esto, lo que por esas fechas se habían dicho a sí mismos Feijoo, los ilusionados y enternecedores miembros de las Sociedades Económicas de Amigos del País, Campomanes, Olavide, Jovellanos, todos los ilustrados de la España de Fernando VI, de Carlos III y hasta de Carlos IV, antes de que se extinguieran los restos de nuestra módica Ilustración? Y tras las inútiles tormentas de pasión y de sangre de nuestro siglo XIX, ya con más amplio y más rico horizonte en la propuesta, ¿no es «enseñar a las gentes a vivir» lo que en definitiva preconizan y practican Giner de los Ríos, Menéndez Pidal, Ortega, Marañón y Ors?

En definitiva, luchar contra la naturaleza para que nos obedezca. Entendido el término «naturaleza» como realidad cósmica, esa lucha será un magno empeño de la humanidad occidental desde los últimos años del siglo XIII; empeño que, como es obvio, requiere un tenaz ejercicio de la inteligencia y la voluntad, y por consiguiente una firme y constante educación de los hombres que han de realizarlo. Y concebida la «naturaleza» como condición habitual y operativa de la persona humana, tal lucha será la cotidiana faena de suscitar en el hombre los hábitos de segunda naturaleza en cuya virtud sean llana y cotidianamente posibles la práctica de la libertad, la recta ordenación de la convivencia y el eficaz empleo de ellas hacia la creadora manifestación —política, artística, científica, técnica— de lo mejor de nosotros mismos. En suma: reforma y educación, educación y reforma, como deberes ineludibles de quienes seriamente aspiren al logro de ambas metas.

Miro como español en torno a mí, me miro a mí mismo, y me veo ciudadano de un pueblo que en esas dos líneas de la reforma y la educación debe aplicar su esfuerzo. Tres fracasos, tres dramas históricos veo en nuestro pasado, cuando desde este punto de vista lo contemplo. El primero, entre 1550 y 1560. Las acaso modestas, pero reales posibilidades científicas de los *calculatores* y los médicos españoles de la primera mitad del siglo XVI son yuguladas por el aislamiento intelectual que imponen las medidas defensivas de Felipe II. Ya sé que después vendrán Cervantes y Lope, Que-

vedo y Calderón, Murillo y Velázquez; pero esto, que como español y como hombre me sustenta y enorgullece, no me basta, no nos basta. El segundo, entre 1790 y 1815. Nuestro estimable auge científico de la segunda mitad del siglo XVIII queda tronchado por la torpe reacción española a la noticia de la Revolución Francesa —ahí está la prisión de Jovellanos— y por los ulteriores desastres de la Guerra de la Independencia. La genial llamarada de Goya nos consuela, pero tampoco nos basta. El tercero, ayer mismo. Sobre el melancólico suelo que hacia 1870 era científicamente la sociedad española, Cajal, el segundo Menéndez Pelayo, Torres Quevedo, Hinojosa, Ribera, Menéndez Pidal y algunos más iniciaron una prometedora reedificación de nuestra ciencia que, cada vez más amplia e institucionalizadamente, proseguirá hasta el terrible tajo de la última guerra civil. Vuelta, pues, a empezar, partiendo de lo que entre nosotros había quedado y de lo que fueron haciendo los no muchos jóvenes para quienes la ciencia era nervio de su vida. En varios dominios del saber —la bioquímica, la filología clásica y la románica, la filosofía, la psicología, la historiografía, ciertos campos de la física, la genética, la sociología— no es poco lo que se ha logrado, y ahí están, para demostrarlo, los trabajos de españoles publicados en revistas de curso internacional y el número y la calidad de las tesis doctorales que hoy se leen en nuestras universidades. Pero si tenemos en cuenta el porcentaje del producto nacional bruto que nuestro país dedica al fomento de la ciencia, y si por añadidura pensamos en el ulterior destino de nuestros doctorandos, desde el punto de vista de su rendimiento científico, esta doble conclusión se impone: la contribución de España a la empresa universal de conocer y dominar la naturaleza cósmica ha sido y continúa siendo deficiente; la penetración de la ciencia en nuestra sociedad, tanto bajo forma de conocimiento como bajo forma de hábito mental, dista bastante de ser la que a nuestra vertebración nacional conviene.

No cabe decir otra cosa respecto de la firme instauración de los hábitos de segunda naturaleza —por tanto, psicológicos y sociales— que hacen posible una convivencia ciudadana normalmente regida por la libertad civil y la justicia distributiva. Pienso en la serie de guerras civiles y de graves conflictos políticos que España ha padecido desde hace casi dos siglos, y por fuerza debo concluir que también en este campo son ineludibles o inaplazables la reforma y la educación de mi pueblo. El camino iniciado en 1975, ¿conducirá pronto a buen término, llevará a España al asentamiento político y social que desde nuestros moderados reformadores dieciochescos hasta hoy mismo vienen deseando sus mejores hijos? Convalecientes todavía del enorme trauma físico y moral que fue nuestra última guerra civil, son legión los españoles responsables —yo entre ellos— que día a día se hacen esa pregunta, y con inquieta vehemencia esperan una respuesta afirmativa.

No puedo estudiar aquí cómo ambas deficiencias, la tocante a la ciencia y la relativa a la convivencia, se relacionan entre sí, y cómo debe ser entendido el común proceso de su génesis; problema éste que desde *En torno al casticismo*, de Unamuno, hasta Menéndez Pidal, Américo Castro, Sánchez

Albornoz, Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar, José Antonio Maravall y Julián Marías, pasando por la *España invertebrada*, de Ortega, viene quitando el sueño a muchos de los mejores españoles. Mi librito *A qué llamamos España* dice concisamente cómo lo veo yo. Pero sí debo afirmar de manera tajante algo que antes apunté: que la realidad de esas dos deficiencias no procede de la biología, ni de la geografía, ni de la economía; que depende ante todo de hábitos psicosociales históricamente adquiridos e históricamente modificables; en definitiva, que las dos pueden ser corregidas mediante una inteligente, imaginativa, enérgica y tenaz educación de nuestra sociedad; educación que, como desde hace siglos afirma la sabiduría popular, debe tener su recurso primero en el ejemplo de los mejores. En medio de la múltiple brega diaria que exigen la administración y la política, y pensando que en lo que queda de siglo tal vez nos estemos jugando nuestra última oportunidad, en esa reflexión debería tener su nervio la actividad de cuantos, como deseaba Unamuno, quieran que en sus vidas prevalezca la ambición sobre la codicia.

Educación y reforma, reforma y educación, como necesario presupuesto para que las leyes y los decretos que publique el *Boletín Oficial del Estado*, por muy estimables que sean su espíritu y su articulación, no acaben siendo semilla sobre el pedregal. Educación y reforma que sólo serán real y efectivamente vertebradoras si su contenido y su forma responden satisfactoriamente a la pregunta que debe campear sobre toda empresa humana: «¿Para qué?» Porque la intención y el sentido son las notas que más calificadamente humanizan las acciones de los hombres.

¿Para qué el cultivo de la ciencia y el logro de la racionalidad que el espíritu científico confiere? ¿Para copiar servilmente algunos de los modelos de vida histórica que hoy constituyen eso que los filisteos tópicamente llaman «la vanguardia de la civilización»? ¿Para que nuestra ciencia y nuestra técnica compitan con la ciencia y la técnica de los países donde una y otra máximamente florecen? Qué tartarinesca necedad. ¿Para que la suscitación de hábitos psicosociales que nos permitan, continuemos con el tópico expresivo, el ejercicio de una «convivencia civilizada» al modo sueco o el modo suizo? Que lamentable miopía. Se trata, nada más, nada menos, de conseguir que España, siendo fiel a lo mejor explícito y a lo mejor implícito de sí misma, lo sea también a las exigencias de la vida histórica que a una piden la declinación del siglo XX y la inminencia del siglo XXI.

Hay que producir ciencia, ciencia competitiva y exportable, aunque el área de su producción entre nosotros y por nosotros no sea tan extensa como en países cuyos recursos demográficos y económicos son muy superiores a los nuestros. Ante todo, porque sólo haciendo y sabiendo ciencia puede saberse lo que la ciencia es y estimar lo que vale; y luego —tal sería el común sentir de la línea de españoles a que pertenezco— porque sólo así parece posible ofrecer al mundo el ejemplo de una sociedad en la cual la ciencia y la técnica se hallen al servicio del hombre, de la dignidad del hombre, y no sólo de su holgura vital. Hay que lograr, sí, que sea «civilizada» la

relación entre nuestros políticos y entre nuestros empresarios y nuestros trabajadores, y eficaz, «civilizadamente» eficaz, la gestión de nuestros funcionarios; mas no para que nuestro Estado funcione «como una máquina», esto es, conforme a lo que respecto de la vida pública propusieron y anunciaron, cada uno a su modo, Hegel y Marx, sino para que entre nosotros perviva inédita y, eso sí, «civilizadamente», la estimación humana de la «persona» sobre la estimación funcional del «personaje».

Pensar que todo esto es fácil, sería bobo optimismo. Dar por seguro que es imposible, equivaldría a resignarse, seamos crudos y sinceros en el pronóstico, ante una inexorable y no lejana extinción histórica de nuestro pueblo y de los pueblos que hablan nuestra lengua. «Nos trae a mal traer —dice la sentencia de Unamuno a que antes aludí— la sobra de codicia unida a la falta de ambición.» Con esta consigna como fundamento quisiera yo que se configurase la ambición de los españoles de hoy y de mañana, y estoy seguro de que, desde sus tumbas, en tal deseo me acompaña la pléyade de españoles de que me siento heredero y continuador. Es preciso repetir una y otra vez el viejo mandamiento: *Hic Rhodus, hic salta.* Un *Rhodus* cuyo nivel actual tiene como índice —entre otros no menos esenciales— esa «tercera ola» de la historia de que hoy se nos habla, y con ella el ingreso en el intrincado mundo intelectual y técnico de los microordenadores y en la nueva racionalización de la vida que él comporta. Que yo sea viejo para participar personalmente en la aventura, no amengua en mí el íntimo deber de proclamarla.

A troche y moche se habla de «modelos de sociedad». Dando a la existencia social —por tanto: política, económica, administrativa— toda la importancia que realmente tiene, yo, atento por igual a lo que en el hombre es social y a lo que no lo es, prefiero hablar de «modelo de vida»: el modelo ideal, utópico, si se quiere, de que debe ser realizable y real concreción el «sugestivo proyecto de vida en común» que hace setenta años nos proclamó Ortega; ese en cuya virtud sea efectivamente posible la inédita e incierta vertebración de España a que hoy aspiramos, y cuya ejecución en todo momento sea el animoso «enseñar a vivir» del modesto y pintoresco preceptor de Simón Bolívar.

TODAVIA

En el nivel del tiempo histórico en que como españoles y como hombres vivimos, ¿cuál puede ser, cuál debe ser ese sugestivo proyecto? Muy lejos de cualquier arbitrismo, y por tanto, de la tentación de convertir la proposición en receta, me atrevo a pensar que, respecto del problema que ahora me ocupa, la vertebración de la democracia española, tal proyecto debe hallarse integrado y regido por tres requisitos principales: calidad, ofrecimiento y recepción. Términos estos que han de ser sumariamente explicados a la vista de lo que real y efectivamente es hoy la vida histórica de España.

Muy directa y sinceramente expresado, tal problema puede ser reducido a esta apremiante pregunta: «El Estado español y los ciudadanos de nuestro país que sienten grata y llanamente en su alma el deber de llamarse a sí mismo *españoles,* cualquiera que sea el lugar de su nacimiento y su educación, ¿qué deben presentar ante la fracción de los catalanes, los vascos y los gallegos que sólo con reticencia, acaso con secreta hostilidad, aceptan esa calificación, para que la reticencia y la hostilidad desaparezcan, y la vertebración española de Cataluña, Euskadi y Galicia sea real y efectiva?». Más concretamente: ¿cómo esos tres esenciales requisitos del sugestivo proyecto de vida en común —la calidad, el ofrecimiento, la recepción— deben ser entendidos y ejecutados? Veámoslo.

Calidad en lo que se hace. Si de veras queremos que el castellano sea la lengua común de todos los españoles, sin menoscabo, por supuesto, de la legítima vigencia del catalán en Cataluña, del euskera en Vasconia y del gallego en Galicia, es de todo punto necesario que nuestro castellano —el castellano de quienes como primera lengua lo hablamos y escribimos— tenga calidad, toda la calidad que cada uno sea capaz de dar al idioma que usaron como suyo Cervantes, Valle-Inclán y Ortega. Si aspiramos a que la ciencia que hacemos y enseñamos sea llamada «nuestra» por todos los hombres de Iberia, logremos que, en la medida de nuestros respectivos talentos, tenga calidad la ciencia que hagamos. Si pretendemos que los modos de nuestra conducta social sean aceptados como buenos por todos los pobladores de esta ibérica piel de toro, cuidemos de conducirnos socialmente como descendientes de quienes dieron nombre al «sosiego» y a la «llaneza». Y así en el arte, y en el ejercicio de la profesión, y en el deporte. Calidad, divino tesoro.

Ofrecimiento de lo que se hace. Lo que a la calidad de las acciones humanas da su remate y su aroma es el ofrecimiento. Si no supiésemos, cuando los contemplamos, que los «Jardines de la Villa Medicis» están dedicados *también* a nosotros, aunque Velázquez no pudiera saber que nosotros degustaríamos un día la altísima calidad de su pintura, ¿tendrían para nosotros el supremo encanto que tienen? Sin rutina ni tópico, citemos otra vez a Antonio Machado: «la monedita del alma —se pierde si no se da». Si no se da, añado yo, luego de haberla ofrecido. Mientras a Barcelona, a Bilbao y a La Coruña no llegue de continuo cuanto desde aquí podamos ofrecerles, no esperemos que todos los catalanes, todos los vascos y todos los gallegos sientan gozo cuando les llamen «españoles».

Abierta recepción, en fin, de todo lo que en España sea valioso. Recepción personal en cada uno de nosotros, recepción institucional en Madrid, sede central de nuestro Estado, de cuanto, nacido donde sea, desde el Bidasoa hasta Tarifa, merezca exaltación y difusión. Que Madrid sea permanentemente la segunda patria de la pintura de Miró y de Tàpies, de la música de Usandizaga y del P. Donosti, de la poesía de Rosalía y de Curros. En un ya viejo ensayo sobre la misión cultural de Madrid dije que esta villa tenía que conquistar día tras día su razón de ser mostrándose y realizándose

como capital de España, como ciudad de Europa y como concapital de la lengua castellana; y a título de ejemplo, escribí: «Mientras un poeta como Salvador Espriu no lea en una tribuna madrileña su espléndida poesía catalana —y, si él quiere, su excelente prosa castellana—, Madrid no será plenamente, en el orden de la cultura, la verdadera capital de España». Dígase lo mismo de tantos y tantos más, catalanes o andaluces, vascos o aragoneses, gallegos o asturianos, valencianos o extremeños.

Por esta vía, ¿será posible la nueva, la deseable vertebración de España? Avanzando imaginativamente hacia ella, terminaré hablando *ex abundantia cordis* y por modo de exhortación a los españoles que conserven en los senos de su alma un resto de ingenuidad, y desde él quieran oirme.

«Hermanos en la riqueza y en la penuria, en la esperanza y en el temor —les diré—. Tenemos tesoros comunes: una lengua que no ha perdido su bien demostrada capacidad de hacer más hombre al hombre; una estimación de la vida personal que cuando no la quiebran o la corrompen la debilidad o el picarismo tiene su nervio principal en la íntima dignidad de ser cada uno quien íntimamente es y en la clemente consideración irónica de quienes no quieran lograrla; una soterrada disposición ética a decir "No será tanto" ante la jactancia ajena, y "No importa" ante la desgracia propia; una expresión vital en la que la funcionalidad no excluye ni anula a la gracia. Mas también tenemos menesteres compartibles: hemos de revisar nuestra historia común, para aceptar de ella lo que nos ensalza y para descubrir en ella lo que nos degrada; hemos de educar y corregir nuestros hábitos mentales y sociales, para aprovechar al máximo las posibilidades de nuestra naturaleza, no totalmente esquilmada por dos mil años de arduo laboreo, y para lograr que sobre nuestro suelo vayan hermanadas la ciencia de unos y el donaire de otros, y sean entre sí compatibles el decoro y la eficacia, y para conseguir que la propensión a la contienda sea irrevocablemente sustituida por la concordia en la libertad y la justicia; en definitiva, para contribuir al máximo a la edificación del nuevo *homo humanus* que hoy ansían millones y millones de hombres.»

Mientras parece hacerse interminable la amenazadora discordia de los que con sus armas pueden aniquilar en pocas horas toda la vida del planeta, ¿seremos nosotros capaces de ofrecer al mundo el ejemplo de una existencia colectiva en la que —sin mengua, desde luego, del dolorido sentir que trae al hombre auténtico el hecho de serlo— sean realidad cotidiana la paz y la alegría? La alegría a cuyo barlovento quería Ortega que navegase la nao de España, la alegría, la luz y la riqueza que a las gentes del alto llano numantino deseaba el triste Antonio Machado. Todavía. Todavía. Esa interrogación, ese recuerdo y este adverbio —todavía: el clavo ardiendo a que como español y como hombre diariamente me agarro— pretendo dejar hoy en el alma de quienes me lean.

LO QUE EL *QUIJOTE* NOS REGALA

Bajo forma de diversión, cuando de veras divierte, bajo forma de perfección, cuando de veras enseña, toda lectura no tediosa hace al lector un secreto regalo de realidad: ese diverso y unitario conjunto que libro adentro forman el mundo que contiene, la compañía que brinda, la libertad que ofrece y, allí en el fondo de todo, la posibilidad de ser de otro modo y ser más, sin dejar de ser uno mismo. Veamos cómo nuestro máximo libro cumple esa genérica misión.

En el sentido meramente cósmico de la palabra, nadie busque mundo en las páginas del *Quijote*. Fiel a lo que la literatura y la sensibilidad de los españoles serán hasta el siglo XIX, Cervantes ve el mundo cósmico como simple habitáculo y escenario de las vidas humanas que dan materia a su narración. El paisaje, en consecuencia, se limita a ser camino por el que se transita o a que se renuncia, soto que promete sombra, loma sobre la cual se alzan molinos de viento. «Antiguo y conocido», dice del campo de Montiel el propio Don Quijote, como para extremar irónicamente la familiar proximidad del entorno a la persona de quien lo habita; «De la espesura de un bosque que allí estaba, salían unas voces delicadas»; «En esto llegó a un camino que en cuatro se dividía»; «Se apartaron a la alameda que allí se parecía»; de ordinario, muy poco más. Qué lejos tan escueta funcionalidad del futuro virtuosismo paisajístico de Pereda, Unamuno o Azorín. Pero en esos caminos sobre la tierra desnuda, en esas ocasionales arboledas, acaso magnificadas por quien para dar verdad a su relato las necesitó, en ese mar de Barcelona, «espaciosísimo y largo, harto más que las lagunas de Ruidera», ¿no es cierto que el lector actual percibe el mundo cósmico que para un hidalgo manchego era la España de entonces, y en buena medida sigue siendo España para quienes, hidalgos o no, sobre el suelo de la meseta tienen que hacer su vida?

Si es pobre el mundo cósmico del *Quijote*, fabulosamente rico es, en cambio, su mundo humano, y por tanto su capacidad para brindar compañía al lector de sus aventuras. Variadísima y cambiante compañía nos regalan, por lo que son y por lo que hacen, todos los personajes que en el libro actúan, desde Don Quijote y Sancho hasta Ginés de Pasamonte, Roque Guinart, el morisco Ricote o el infeliz mozuelo a quien Juan Haldudo está azotando. Son personas en cuya realidad fingida se manifiesta la inagotable variedad psicológica, moral y social de la condición humana, y viven ante nosotros irradiando humanidad, haciéndose a sí mismas de modo a la vez coherente e imprevisible, comunicándose llanamente unas a otras lo que respectivamente son; con lo cual pronto penetran en el alma del lector, y éste las siente en torno a sí y dentro de

si como si fuesen antiguos y asiduos amigos suyos. Llaman los médicos autismo a la concentración habitual de la atención de una persona en su propia intimidad, con el consiguiente desinterés por el mundo exterior. Pues bien: entre los posibles remedios para la cura de tal dolencia, la lectura del *Quijote* podría ser uno de los más eficaces. Por estrecho que sea el resquicio de su apertura a los demás, al ancho mundo de sus semejantes, ¿qué solitario quedará indiferente ante el vivacísimo envite de compañía que con sus acciones y sus palabras lanzan —hacia él, hacia todos— los personajes del variopinto universo cervantino? Oí decir a mi profesor de Historia literaria que cierta señorita pamplonesa sufragaba todos los años una misa por el alma de Don Quijote. Conmovedora amiga del famoso hidalgo mostraba ser la tal señorita; pero no óptima lectora de sus andanzas y decires, porque al buen lector del *Quijote* nunca se le morirá el maltratado varón que llena de vida sus páginas, aunque Cervantes nos ofrezca en ellas puntual y autorizada noticia de la defunción de Alonso Quijano, Quijada o Quejana.

Compañía, muy varia compañía brinda el *Quijote;* compañía para sonreír, reír, deleitarse, caer en melancolía o sentirse movido a meditación, según el trisecular testimonio de lectores innumerables. Mas no sólo para eso. La crítica de nuestro siglo nos ha hecho ver que la más profunda clave del regalo que el *Quijote* hace a quien lo lee, tiene este preclaro nombre: libertad. Vive en sus páginas la libertad —todos en ellas son libres, los personajes y el propio autor, que sólo por obra de un irónico acto de decisión dice haberlas escrito—, y de ellas trasciende, bajo forma de tácita incitación, hacia la intimidad del lector.

Decían los filósofos medievales que la libertad es *facultas electiva,* facultad para elegir entre los varios medios conducentes al fin que se persigue. Eso es libertad, desde luego; pero no sólo eso. Libre es el hombre cuando opta, y por tanto, cuando acepta o rechaza; mas también lo es, y soberanamente, cuando imagina metas nunca hasta entonces existentes y con ánimo creador se mueve hacia ellas; y no menos soberanamente es libre cuando ofrece lo que ha creado y el esfuerzo de crearlo a una persona determinada, a una causa noble, a la humanidad entera o a Dios. Además de ser *facultas electiva,* la libertad es *facultas auctiva* y *facultas oblativa;* y sólo realizándose sucesiva o simultáneamente como *elector, auctor* y *oblator,* sólo así muestra plenamente el hombre ser libre.

Así son libres y así enseñan a serlo los personajes del *Quijote.* Veámoslo en un ejemplo. Don Quijote y Sancho topan por azar con don Diego de Miranda, el apacible y discreto Caballero del Verde Gabán, y éste les invita a su casa y les hace conocer a su hijo Lorenzo, estudiante de humanidades en Salamanca y aficionadísimo poeta. Querría don Diego que Lorenzo estudiase Leyes, porque las Leyes dan provecho, o Teología, reina de todas las ciencias, y que así llegara a ser «corona de su linaje», pero Lorenzo se obstina en seguir por el camino de la poesía. Padre e hijo, dos mundos distintos y aun contrapuestos: el de la convención establecida y el de la invención arriesgada. ¿Puede extrañar que olvidando la presencia del padre, su

liberal huésped, pase Don Quijote en pláticas con Lorenzo los cuatro días de su estancia en casa de don Diego, y que Sancho se apee del rucio y bese los pies del Caballero del Verde Gabán —«el primer santo a la jineta que he visto en todos los días de mi vida», le dice— tan pronto como don Diego ha contado a Don Quijote lo que es su llana, cómoda y virtuosa vida diaria?

Uno y otro, Don Quijote y Sancho, aparecen ahora ante nosotros optando libremente entre los dos modelos de vida que el padre y el hijo respectivamente les ofrecen. Don Quijote elige sin vacilar el que pide esfuerzo y ánimo, aunque «los encantadores puedan quitarle la ventura», esto es, aquel en que la dedicación a la poesía y la entrega a la caballería andante se emparejan; Sancho el que más seguramente ofrece holgura en este mundo y gloria en el otro; uno para intentar hazañas nunca conocidas y así realizarse a sí mismo, el otro para, ajustándose a las pautas y preferencias de la sociedad en torno, ser imaginativamente el Sancho que desde su irremisible pobreza él querría ser. Dije antes que los personajes cervantinos viven ante nosotros haciéndose a sí mismos de un modo a la vez coherente e imprevisible; esto y no otra cosa es ser hombre y ser libre. También sería coherente consigo mismo Don Quijote razonando ante don Diego la excelencia de la caballería andante sobre el ordenado regimiento de la hacienda propia, y Sancho encandilándose con la sutileza de los poemas de Lorenzo, que para él habrían sido «divinas palabras», como de otras dirá tres siglos más tarde el quijotesco don Ramón del Valle-Inclán; pero uno y otro quisieron y supieron mostrar la interna coherencia de su persona realizándose a sí mismos en libertad, siendo lo que cada uno quería ser entre todo lo que en aquella situación podía ser, ateniéndose a su propia norma desde dentro de su propia realidad y no por imperativo anónimo de su medio o por despótica decisión de su creador.

Vive ante nuestros ojos la libertad en las páginas del *Quijote*, porque libremente surgen ante nosotros los personajes que las pueblan y libremente se hacen a sí mismos; y mueven a quien las lee a ser libre, porque el hombre sólo es de hecho libre cuando ha aprendido a poner en práctica la esencial libertad de su persona; a lo cual llega viendo ante sí cómo se hace real la libertad de los demás, que también respecto de ella es fray Ejemplo el mejor predicador, y resolviéndose a ser quien es mediante la ejecución de actos de opción, creación y ofrecimiento. En este caso, optando, allá en su intimidad, por la línea vital que proponen Don Quijote y Lorenzo o por la que dibujan don Diego y Sancho, creando imaginativamente, aun sin advertirlo, las metas personales a que una y otra podrían conducirle, y ofreciendo a su modo esa posibilidad entrevista como Don Quijote, maestro en ofrecimientos, sin cesar ofrece a Dulcinea sus hazañas y sus fracasos.

El *Quijote* regala a sus lectores mundo, compañía y libertad, y ese regalo adquiere en ellos última realidad personal dándoles la posibilidad de ser de otro modo y de ser más, sin dejar de ser ellos mismos.

Nadie es hombre de una pieza, aunque de sí mismo jactanciosa y faná-

ticamente lo proclame; ni siquiera las máquinas lo son. El hombre es hombre siendo a lo largo de su vida, como decía la vieja sentencia latina, *idem sed aliter*, el mismo pero de otro modo. Qué bien lo advierte en sí mismo el buen lector del *Quijote*. Leyéndolo, en efecto, puede uno quijotizarse o antiquijotizarse. Se quijotiza cuando la lectura le incita a modos de vivir en que se realice el quijotismo, el hábito de pensar y actuar sirviendo desinteresada y aun sacrificadamente a una causa noble, o la quijotada, la ocasional e insensata acción generosa de obrar echando, como suele decirse, todo por la borda; el quijotismo de que tan fundada y desgarradamente blasonó Simón Bolívar y la quijotada de Hernán Cortés el día en que hizo barrenar sus naves. Se antiquijotiza el lector, en cambio, cuando visible o invisiblemente se ríe de Don Quijote, quiero decir, cuando se complace viéndole tundido y maltrecho desde su sólida condición de hombre previsor y *matter-of-fact;* lo cual no es tan infrecuente y tan tosco como a primera vista pudiera pensarse. Y lo que digo de Don Quijote, dígase, mudado lo que deba mudarse, de Sancho, del Cura, de Sansón Carrasco o del Caballero del Verde Gabán.

Mas no acabaríamos de entender plenamente la realidad del «ser de otro modo» si no advirtiésemos que todo cambio en nuestra vida, más aún, todo acto verdaderamente personal, lleva consigo el «ser menos hombre» o el «ser más hombre», por supuesto que en un sentido trans-social, metafísico, del «ser menos» y el «ser más». Diré cómo veo yo tal sentido.

Afirmar que la excelencia de un caballo en alguna de sus cualidades —velocidad, traza, vigor, arrogancia, valentía— le hace ser «más caballo», carece por completo de sentido. En la línea de la cualidad en que descuella, esa excelencia le hace ser, sí, «mejor caballo», no «más caballo». Muy otro es el caso en los individuos de la especie humana. Como enseña Zubiri, el hombre es esencia abierta, tanto a lo que hace como a lo que puede hacer. Mediante su libertad y su inteligencia, perfectiva o defectivamente va realizando sin límite conocido lo que por ser hombre es, y esto determina que en su devenir biográfico e histórico pueda ser y sea no sólo «mejor hombre» o «peor hombre», también «más hombre» o «menos hombre». Más hombre, cuando de modo más perfecto realiza lo que humanamente es; menos hombre, cuando libremente malogra las posibilidades reales de su inteligencia y su libertad. Con su vida y su obra, Francisco de Asís y Alberto Einstein nos han dado la posibilidad de ser más hombres a quienes tras ellos hemos vivido, y en la serie de las sucesivas especies del género *Homo* —*Homo habilis*, *Homo erectus*...— la hominidad va siendo más efectiva y acabadamente real. Tal es la razón por la cual Nietzsche pudo conjeturar la existencia futura de un «superhombre» y Quevedo inventar el vocablo «deshombrecerse». «El (el hombre) la llama razón, mas tan sólo la emplea —para ser más bestial que cualquier bestia sea», dice, en nuestro romance, un punzante dístico goethiano.

Por dos vías principales puede el hombre «ser más»: el saber y la generosidad. Soy más sabiendo más de mí mismo y del mundo, y utilizando mi saber para ser más dueño de mí mismo y del mundo. Soy más, por otro

lado, realizándome más generosamente, según los dos sentidos principales de la generosidad, la voluntad de hacer lo mejor entre todo lo que uno puede hacer y la práctica de tratar a los demás mirándoles según lo que sea en ellos mejor y remediando lo que en ellos parezca ser más menesteroso. Cada uno en su grado y a su modo, por la vía del saber y de la generosidad fueron más hombres Francisco de Asís y Alberto Einstein. Y ese es también el camino por el cual nos lleva a «ser más» la lectura del *Quijote*.

No nos ayuda el *Quijote* a ser más hombres enseñándonos botánica, psicología o jurisprudencia. Lejos está el tiempo en que los quijotistas se entregaban al inane deporte de buscar tales enseñanzas en las páginas del gran libro. Pero sí nos hace «ser más» la cervantina actitud amorosa e irónica —ironía: el ademán de la inteligencia y del poder cuando sin resentimiento llegan a su límite— ante la realidad de los hombres y frente al espectáculo del mundo; lo cual es y será siempre sabiduría de muy alto porte. Y cuando compartimos la hermosa hombría cervantina —hombría: calidad de hombre—, sí incrementa nuestra hombría su generosa, quijotesca voluntad de salvar todo lo que en su seno tenga algo realmente salvable: Marcelas y Grisóstomos, Quiterias y Basilios, cabreros y galeotes, bandidos y moriscos, dueñas y duques, barberos y lacayos, hidalgos y titereros. Un hombre en quien sólo puede verse brutalidad y saña aparece en el *Quijote*, el rico labrador Juan Haldudo, y Cervantes, magnánimo, nunca olímpico, no pasa de narrar sin morosidad y sin apasionamiento la acción de su fechoría.

Más de una vez he dicho que la lectura recrea y nos recrea. El lector recrea lo por él leído, lo hace inéditamente suyo, y, en el más etimológico sentido de la palabra, se recrea a sí mismo, vuelve a crear, siquiera por un rato, su propia alma. Siempre que merced a un libro hemos vagado por el campo del ensueño —ahora, por el antiguo y conocido campo de Montiel— volvemos a nosotros mismos más jóvenes, más ágiles, mejor dispuestos para la vida que no es sueño. Recreados, por tanto. Y como el estudiante pardal que le alcanzó cuando venía de Esquivias a Madrid, íntimamente movidos a decir a nuestro autor: «¡Sí, sí; éste es el manco sano, el famoso todo y, finalmente, el regocijo de las Musas!» Por siempre lo será.

ESENCIA DEL TOREO

Uso aquí la palabra esencia en el neutro y general sentido que nuestro diccionario oficial le asigna: «Lo permanente e invariable de las cosas.» Esencia del toreo, lo que en él es permanente e invariable. Se trata, pues, de saber si en el arte de torear, desde la primitiva suerte de alancear toros a la jineta hasta la tópica manoletina de nuestros días, hay algo que permanezca idéntico a sí mismo; y en el caso de que el resultado de la indagación sea positivo, de precisar qué es lo que realmente muestra como suya tal identidad. Dos métodos, por tanto: examinar la cambiante historia de la tauromaquia con ojo sensible a las esencias, y analizar, siempre a la caza de ese núcleo esencial, lo que el toreo es en nuestro tiempo. Muy lejos yo de ser un erudito en el arte de lidiar toros, haré de la necesidad virtud, y sin Cossíos ni Sánchez-Neiras a la vista, sólo con la imagen de una corrida actual en la memoria, trataré de alcanzar lo que en ella es su más secreta y verdadera almendra.

Estoy sentado en un tendido y oigo el clarín que anuncia la corrida. Una pequeña hueste de hombres y caballos avanza hacia mí, cruzando el redondel. Tras algunas acciones rituales, sale un toro a la arena y una vez más comienza, sólita y uniforme, la parte verdaderamente sustancial de la vieja fiesta. Pero esto que yo veo —el hombre que con un capote provoca y burla la acometida de la bestia— ¿es algo limpiamente aislado de su mundo? No. Yo sé muy bien que no hay hombre sin mundo, aunque ese hombre sea monje del yermo, y que el conocimiento del mundo en torno es inexcusable para entender lo que el hombre es. No, no podré saber de veras lo que el torero está haciendo en el centro de la plaza, sin tener muy en cuenta cómo el mundo en que él ahora existe —el público expectante y rumoroso, el silencioso y bien ordenado quirófano, el cura y la capilla, el fotógrafo con su Leica, la mirada de la fémina entrevista, el periodista que prepara su noticia, la compleja red de intereses económicos en torno al ruedo— pertenece a la realidad del lance de capa, y en alguna medida la determina. El objeto que yo contemplo se halla integrado por una acción humana susceptible de descripción esencial, el lance de capa, y una copiosa serie de realidades más o menos determinantes de su contenido y su figura, en torno a ella. He aquí, pues, mi tarea: ir desprendiendo del toreo, sabiendo muy bien que así nos llevamos una parte de su ser, esa compleja serie de realidades entre constitutivas y circundantes, y contemplar luego con mirada atenta el núcleo esencial que haya quedado dentro de ella.

Pienso que la corteza del toreo actual —aquello que constituye su contorno más inmediato y una parte de su cuerpo— puede ser descrita mediante

tres proposiciones sucesivas: el toreo es una actividad que concede lucro y prestigio social; es, por otra parte, un espectáculo que da ocasión al inmediato lucimiento personal de su protagonista; es, en fin, una costumbre festiva, en la cual cristaliza una antigua tradición ritual. Más concisamente: el toreo es negocio, espectáculo y rito.

Sin tener en cuenta lo mucho que en él hay de profesión negociosa, ¿podría acaso entenderse el toreo? Y no sólo hoy, también ayer y anteayer: desde que el arte de torear dejó de ser deporte de caballeros y se convirtió en profesión lucrativa, casi siempre practicada por hombres de origen modesto. La frase «Más *cornás* da el hambre» es algo más que una indeliberada ocurrencia tremendista, es la apretada expresión popular de un importante hecho sociológico y económico. Cabe incluso preguntarse si seguiría existiendo el toreo en el caso de que su ejercicio no llevase tan íntimamente aparejados el lucro —a veces, la opulencia— y el prestigio. La verónica, el pase natural y la estocada no son *sólo* ejercicios de oposición al disfrute de una cuenta corriente bien abastecida, pero *también* son eso. Así visto, el toreo viene a ser una profesión capaz de conceder riqueza y nombradía, cultivada por un hombre dotado de las condiciones físicas y el coraje que ella tan ineludiblemente requiere.

Pero además de ser un negocio —a veces, malo—, el toreo es un espectáculo, algo que un público puede contemplar con emoción y deleite. Mirados desde este punto de vista, la verónica, el pase natural y la estocada son el recurso y la ocasión para que su ejecutante —el torero— logre ante quienes le contemplan esa fugaz granjería a que los españoles solemos llamar «lucimiento». Cabría decir, jugando elementalmente con las palabras, que el traje de luces es el indumento con que su portador luce y trata de lucirse. ¿Cómo desconocer que esta realidad, por externa y adjetiva que parezca, condiciona de manera considerable lo que en el ruedo acontece? Uno de los relieves más característicos de la faena, cuando ésta logra alguna eminencia, el «desplante», no es otra cosa que la expresión más concreta y llamativa de la espectacularidad inherente a la corrida de toros. (No al toreo en cuanto tal, sino a la corrida, a la realidad que resulta cuando el toreo se hace espectáculo.) Se dirá, y con razón, que el desplante es un adorno inesencial, puesto que sin él existe y puede ser óptima la faena; pero también es posible afirmar, con no menor razón, que todo lance, desde la verónica hasta la estocada, lleva siempre en su figura cierta dosis, mínima a veces, de desplante. Si no fuese para su protagonista recurso y ocasión de lucimiento —si no fuese atractivo espectáculo—, no sería el toreo lo que es.

Y en tercer lugar, rito. No constituye un azar histórico que el toreo sea una tradición lúdica y emocional con casa propia en un muy determinado lugar del planeta —la península ibérica, las zonas de América y el sur de Francia a que ha llegado nuestra influencia—, ni que el culto del toro, característico de las viejas civilizaciones mediterráneas, haya tenido en ese lugar una de sus más importantes sedes. Nuestro malogrado historiador de las religiones, Angel Alvarez de Miranda, hizo más que verosímil la conexión entre

la fiesta de los toros y ciertas religiones de la Hispania prerromana. Con toda su actual realidad estética, espectacular y negociosa, la corrida sería expresión hispánica y táurica de una ley de carácter general, según la cual el mito religioso se concreta y manifiesta en rito, y este, desacralizándose, secularizándose, acaba convirtiéndose en juego. Mito, rito, juego: lo que fue mítica creencia en la significación cósmica del toro —fiereza y vigor, sobre todo sexual—, termina siendo espectacular y solemne juego con él, ante los ojos de una muchedumbre emocionada. Solo muy vaga y oscuramente perciben el torero y el público este velado y entrañable carácter ritual de la corrida; pero uno y otro saben muy bien que el espectáculo del toreo no es simplemente una bella y arriesgada diversión; o como sentenciosa y sibilinamente suele decirse, que el toreo es por esencia «algo serio». «¿Es que hemos venido aquí para divertirnos?», decía a un espectador novato un aficionado viejo y consciente. Sin saberlo, y a través de su afán de riqueza, fama y lucimiento, el torero es el oficiante de un rito ancestral que se ha hecho juego; y aunque la lidia del toro sea unas veces gravedad rondeña y otras gracia sevillana, nunca dejará de advertir o sospechar esa realidad quien sepa contemplarla atentamente.

El toreo, negocio, espectáculo y rito. Imaginemos, sin embargo, que un verdadero torero, un torero por vocación, siente en la soledad de la dehesa el deseo de dar unos lances al toro que en ella pasta y sobre ella señorea. Ahora no le mueven la sed de lucro y el afán de lucimiento; y lejos de la plaza-templo y de la corrida-fiesta, nada en su acción parece ser la sombra de un rito lejano. ¿Qué es en ese momento el toreo? Por lo pronto, lo que de la faena quedaría en el ruedo si suprimiésemos de ella cuanto en ella pone su triple condición de rito, espectáculo y negocio; la desnuda acción de un hombre que ante una bestia capaz de acometida se complace una y otra vez en el peligro de citarla y burlarla. Si el torero no es puro ganapán, si no sólo «las *cornás* del hambre» le han puesto en camino de serlo, ¿no es eso lo que hay en él cuando, como suele decirse, el toro ha despertado en su ánimo «las ganas de torear»? ¿No es cierto que en ese instante seguiría toreando, aunque desapareciesen de su horizonte todos los incentivos que le hicieron y le hacen apetecible el oficio de torear? Bajo el manto del negocio, el espectáculo y el rito, el toreo nos está ofreciendo ahora su verdadera esencia. Tratemos de apresarla en su integridad.

Vestido o no vestido de luces, provisto primero de la gaya tela que llaman capote, y luego del paño bermejo que llaman muleta, el torero provoca la acometida del toro y la burla; repite y multiplica esa acción con vario movimiento; y al fin, mediante una espada, da muerte al animal. ¿Qué tiene que haber en esa serie de actos para que su conjunto merezca plenamente el nombre de «toreo»? Yo pienso que cuatro cosas: juego, desafío, poder y drama. No hay lance aceptable en el cual no se den simultáneamente esas cuatro notas, pero no en todos los lances es la misma su proporción. Para entender con alguna precisión su respectiva realidad, veámoslas una a una en aquellos que más acusadamente las realizan.

Lo que el toreo tiene de juego muéstrase sobre todo en la verónica. La relativa anchura del capote y el hecho de que este pueda ser sueltamente prendido y movido con las dos manos, dan más campo al engaño y hacen que sean considerablemente menores la realidad y la impresión del riesgo. Sin dejar de ser todo lo que es, sin mengua, por tanto, de su constitutiva gravedad, en el toreo prevalece entonces la habilidad de un hombre que juega con la ciega y violenta embestida de un toro, y tal es la razón por la cual la gracia —el modo de torear tradicionalmente atribuido a los lidiadores servillanos— encuentra en el tercio de capa su ocasión más propicia. Jugar es, entre otras cosas, mostrar superioridad sobre el mundo mediante la hábil y suelta ejecución de actividades no vitalmente necesarias. El comer, el respirar, el trabajar y el hacer el amor no son cosas de juego, aunque haya hombres que las ejecuten como jugando; sí lo son, en cambio, lograr que una pelota se introduzca rápidamente en un hoyo o conseguir que un animal realice el movimiento que de él nos hemos propuesto obtener. El toreo, por tanto, es juego, y el lance de capa, la suerte en que esta dimensión suya más brillantemente se manifiesta ante nosotros.

Además de juego, el toreo es desafío. Desafiar es enfrentarse deliberadamente con una realidad peligrosa siendo uno más o menos vulnerable al peligro que en ella hay, pero con la intención de salir indemne del encuentro con ella: así desafían el barco a la tormenta y el duelista a su adversario, y eso es lo que hace el torero cuando con el engaño provoca la embestida del toro. ¿Puede extrañar, según esto, que la impresión de desafío sea máxima cuando es mínimo el engaño de que se vale el lidiador, es decir, en la suerte de banderillear? Imaginad lo que es un par de banderillas al quiebro. Solo y quieto en el centro del ruedo, el torero atrae con su cuerpo la atención del toro, logra que este le embista, le deja llegar hasta su más inmediata proximidad y mediante una hábil flexión de su cintura evita la cornada, a la vez que clava los dos rehiletes sobre el carnoso morrillo de la fiera. Antes que cualquier otra cosa, el arranque de la suerte ha sido un limpio desafío, y esto es lo que en el alma del espectador hace patente la emoción de ver frente al toro, sin más engaño en la mano que dos escarolados listoncillos de madera, el cuerpo enhiesto y provocante del lidiador.

A mi modo de ver, la suerte en que más ostensible se hace lo que el toreo tiene de poder —el grave y eficaz dominio del hombre sobre la bestia—, es el pase natural. Recordadlo en su pureza. El lance comienza siendo puro desafío: es el momento en que el torero, la espada en la mano diestra y la muleta en la siniestra, incita con un leve movimiento del paño bermejo la embestida del animal. Pero en cuanto ésta se ha producido, el pase viene a ser la sucesiva y bien medida apoteosis del poderío de aquel. Fijas las piernas, con solo un mesurado movimiento del tronco y del brazo izquierdo, que termina siendo suave y fuerte extensión de la muñeca, el lidiador consigue que el torrente de ira y amenaza de la acometida vaya pasando ante sus ingles, gire en torno a él y quede al otro lado quieto y vencido, en espera de la decisión de su vencedor. Como tantas veces ha dicho Zubiri,

la realidad es poderosa. Al ver la corriente del río, yo no me limito a percibir el deslizamiento lento o rápido del agua sobre el cauce, advierto también el poder que esa corriente tiene y —acaso solo muy oscuramente— vivo con temor la seguridad de que tal poder sería superior a mis propias posibilidades, si el río se embraveciese; y lo que digo del agua en movimiento podría decirlo de la quieta roca, considerando su dureza o su peso. O del toro. El toro, en efecto, es un animal poderoso; pocos dan una impresión de poderío tan fuerte como la que él nos da, con su peso, su traza, su andadura, su mugido y sus astas. Pero sobre ese sobresaliente poder del toro, ¿no está ahora el poder del hombre, sin otras armas consigo que su inteligencia, la ligereza de sus miembros y el tenue engaño movedizo de un trozo de paño? Toreando al natural, el matador vive en sí mismo y hace vivir a los demás ese espléndido espectáculo que ofrece el poder del hombre sobre la fuerza y el instinto de la naturaleza.

Pero si la lidia del toro solo fuese gracioso juego, desafío gallardo y dominio poderoso, ¿la llamaríamos «toreo», con el sentido que entre nosotros tiene esta palabra? No. El toreo, el verdadero toreo exige, en efecto, que en el curso de ese desafío al poder y la fiereza del toro haya un permanente drama potencial: el drama de la cogida, con su sangrienta y acaso letal consecuencia. Solemos llamar dramática a toda acción humana que lleva consigo, como posibilidad no remota, la muerte de quien la ejecuta. Descontadas las acciones de una u otra manera bélicas, teniendo sólo en cuenta las que integran la vida civil, ¿hay acaso alguna en que la perspectiva de la muerte ronde más de cerca a su protagonista? Desde que el torero se encuentra con el toro hasta que este cae al suelo, herido de muerte, no hay un momento en que la cornada no sea posible; así lo demostrará, a quien tenga tiempo y paciencia para el empeño, un recuento de las casi innumerables que a lo largo del tiempo se han producido. Y aunque estadísticamente no fuese ésta la suerte en que resulta más frecuente la cogida —no lo sé—, la estocada es, en mi sentir, el trance que más evidente hace el constante dramatismo del toreo. La estocada, no esa grotesca o habilidosa punción del cuerpo del toro con que tantos matadores cumplen aviesamente el necesario trámite de dar remate a su faena. Dos razones principales hacen dramática a la buena estocada: que con ella va a morir el toro y que el torero puede en ella morir.

Va a morir el toro; va a cumplirse el destino para que fue engendrado; va a llegar el fin hacia el cual, a través de pastos, tientas y peleas, iba él inconscientemente viviendo. El patético destino de héroe y víctima que lleva sobre sí el toro de lidia se hace brusca y violentamente manifiesto cuando, herida su entraña por el frío rayo metálico de la espada, alza la testuz al cielo y cae al suelo para siempre. La muerte del toro tras la estocada es como el desenlace de una tragedia sin libertad, la inmolación de quien sin poder saberlo ni quererlo ha sido a la vez héroe y víctima. Sólo por esto, aun cuando en su prehistoria no hubiese el pasado mítico y religioso de que nos hablan los historiadores, tendría un carácter cuasi-sacral la muerte

del toro en la plaza. Quien no sepa sentirlo así cuando el toro se derrumba, ese será un curioso o un folklorista del toreo, pero no lo que grave y técnicamente solemos llamar «un aficionado».

Muriendo, el toro puede matar a quien lo mata, y éste es el segundo de los momentos que hacen tan dramático el trance de la estocada. Con la muleta en la mano izquierda, el torero trata de mantener baja y fija la cabeza de la res, mientras consuma la suerte que la retórica más trivial certeramente llama «suprema». Si no logra esa necesaria fijación y el toro levanta la agobiada testuz, es grande el riesgo de que su cuerpo caiga sobre el asta derecha de la bestia, con la consiguiente posibilidad de que el victimario se convierta en víctima. *Muerte en la tarde*, dice el estupendo título de Hemingway; y esa tanática realidad, tan patente en la estocada, otorga a la corrida de toros su último sentido.

En su esencia, el toreo es un encuentro entre el hombre y el toro bajo forma de lidia, en el cual hay desafío, juego, ostentación del poderío humano y muerte real (la del toro) o muerte posible (la del torero); por tanto, drama. Esto es en el toreo lo esencial y perdurable, desde que en el siglo XVIII comenzó a ser lo que hoy es, y aun desde antes. Tal esencia puede realizarse en forma de verónica, gaonera, par de banderillas, pase natural, molinete o estocada; y de manera sevillana o rondeña; y en el vivir tosco y sentencioso de los toreros que dicen «Más *cornás* da el hambre» o en la existencia refinada de los que compran libros y asisten a cursos de filosofía; y a través de la opulencia y la gloria o de la estrechez y el fracaso; y en la plaza de toros, entre los aplausos y los gritos de un público denso y sudoroso, o en la soledad del campo, sin más testigos que la encina callada o el rumoroso cañaveral. Aunque la plenitud del toreo —la ocasión en que tal esencia cobra su más acabada realidad— sea, como es obvio, esa abigarrada conjunción de espectáculo, negocio y rito a que por antonomasia damos el nombre de «corrida».

¿En qué medida la esencia del toreo es perceptible en la corrida actual? ¿Hasta qué punto lo que el toreo tiene de negocioso espectáculo deja hoy existir en su figura y en su seno las cuatro notas esenciales que sumariamente acabo de describir? No puedo responder, porque ya hace años que no veo una corrida de toros. Juzgando por los trenos de los verdaderos aficionados, tengo que pensar que la esencia del toreo se halla hoy bastante maltrecha; que la corrida de toros es con harta frecuencia muy poco «esencial», tanto en el sentido filosófico del término como en su sentido cosmético y olfativo. Pero algún momento habrá, creo yo, en que el torero, sólo movido por su gusto y su afición, fugazmente olvidado de contratos, itinerarios, cortijos y acciones bancarias, quiera que el capote, la muleta y el estoque sean en sus manos lo que los tres deben ser: instrumentos para la ejecución de una acción humana a cuyo entresijo pertenecen, como nervios esenciales, el desafío, el juego, el poderío y el drama.

FEDERICO RUBIO ANTE SI MISMO

Prólogo a la reedición del libro «Mis maestros y mi educación».

Pese al honorable puesto que ocupa su nombre en la epigrafía urbana —«Avenida del Doctor Federico Rubio y Galí», puede leerse en el rótulo de una de las madrileñas—, si alguien preguntase por su vida y su obra a un centenar de españoles cultos, no sé cuántos darían respuesta satisfactoria; acaso pudiera contarse su número con los dedos de una mano. Y, sin embargo, tal vez el doctor Rubio haya sido el médico más importante de todo nuestro siglo XIX, Cajal no fue médico, sino biólogo, y uno de los hombres de más prestigio y valía en la España de la Restauración y la Regencia. Lo cual me obliga a diseñar seriamente su figura, antes de comentar el texto con que él mismo nos la presentó, el libro *Mis maestros y mi educación.*

EL HOMBRE

Nació don Federico Rubio el año 1827, en El Puerto de Santa María. Estudió medicina en la Facultad de Cádiz, y en 1850, muy poco después de conclusa su licenciatura, obtuvo una plaza en el Hospital Central de Sevilla. Pronto consiguió allí crédito prometedor; pero razones políticas, él fue siempre liberal y republicano, le obligaron al exilio. Como lugar de residencia eligió Londres, igual que Alcalá Galiano treinta años antes; para él, el Londres donde con tanta brillantez triunfaba sir William Fergusson, cirujano de «ojo de águila, corazón de león y mano de dama», según el altisonante mote con que le distinguieron sus compatriotas. El contacto con Fergusson fue sobremanera fructífero para Rubio. A su vuelta, en efecto, puso a nuestra cirugía en el nivel de la europea, con su temprana ejecución de intervenciones quirúrgicas todavía muy recientes y osadas: la ovariectomía (1860), la histerectomía (1861), la nefrectomía (1874), la laringectomía total (1878); y pensando en la formación científica del médico, tan deficiente en la España de entonces, organizó privadamente cursos prácticos de histología y microbiología.

No olvida entre tanto su ideal republicano. Tras la Gloriosa es elegido diputado a Cortes (1869); en las cuales, aun admitiendo, cómo no, la separación entre la Iglesia y el Estado, defiende un proyecto de ley encaminado a que las Diputaciones y los Ayuntamientos se hicieran cargo del presupuesto

del culto católico. La República le nombra embajador en el Reino Unido (1873), y sale airoso del empeño. Pero el hundimiento del régimen republicano le hace renunciar de por vida a toda actividad política. Seguirá, por supuesto, fiel a sí mismo, y pertenecerá al Partido Federal; no pasará de ahí. Desde 1875 hasta su muerte, en 1902, la práctica hospitalaria y privada, su original, tenaz y valioso esfuerzo por elevar el nivel científico y técnico de la medicina española y su varia labor publicística, llenarán por completo sus horas.

La vocación pedagógica, más precisamente, la conciencia misional de que la educación, y no sólo en sus aspectos científico y técnico, era entonces la primera de las necesidades del pueblo español, fue tal vez el nervio más íntimo de la instalación del doctor Rubio en la vida de su país. Bien paladinamente lo hacen ver las primeras líneas de este libro, y así lo demuestra la más importante de las empresas de nuestro hombre: la creación de su célebre Instituto de Terapéutica Operatoria, más popularmente conocido como «Instituto Rubio» (1880).

¿Qué motivos impulsaron a Rubio a la generosa realización de tal empeño? Por supuesto, el engarce de esa vocación, tan honda en él, aunque en su juventud no hubiese elegido la carrera docente, con la certidumbre de que la perfección del cirujano exigía ya su especialización técnica, y con el hecho flagrante de que nuestras Facultades de Medicina distaban mucho de cumplir dicha exigencia. Mas también, acaso, su personal relación con la Institución Libre de Enseñanza y su admiración por lo que ésta, tan esencialmente animada de una intención pedagógica y reformadora, entonces empezaba a ser. Uno de los más eminentes discípulos y colaboradores de don Federico Rubio, el obstetra y ginecólogo don Eugenio Gutiérrez, describe así el comienzo de su relación con él: «Conocí a don Federico Rubio en el mes de junio de 1880, cuando se disponía a organizar el Instituto de Técnica Operatoria. Un amigo entrañable de ambos, hombre superior, que como él ha dedicado su vida a la regeneración intelectual de la juventud española, don Francisco Giner de los Ríos, nos puso en relación, y los dos decidieron sobre mi porvenir.» La estimación de Rubio por la Institución Libre de Enseñanza fue grande, más de una página de este libro lo revelará al lector, y en ella disertó sobre la «Acción fisiológica de la palabra humana sobre las colectividades» (1877); tema cuyo solo enunciado indica bien claramente hasta dónde llegaba el interés intelectual del gran cirujano. Tan distintos entre sí por el contenido de sus enseñanzas, ¿será ilícito afirmar que la Institución de Giner y el Instituto de Rubio —al fondo de ambas, una sociedad menesterosa de reforma educativa— fueron dos realidades paralelas?

No es este lugar adecuado para exponer con detalle la obra medicoquirúrgica de Rubio. Sí lo es, en cambio, para mostrar cómo sus actividades paraquirúrgicas nos descubren la gran amplitud mental y la fina oportunidad histórica —Rubio, un médico en el nivel de su tiempo, no obstante vivir en el Madrid de «el perro Paco» y «el Bizco de Borge»— con que supo entender la estructura y el alcance de su profesión: sus tempranísimos cursos

acerca de dos de las disciplinas, la histología y la microbiología, por obra de las cuales estaba haciéndose verdadera ciencia el saber médico; esas conferencias en la Institución Libre de Enseñanza, tan demostrativas de que para él no podía haber buena medicina sin psicología atinada; un discurso inaugural en la Academia de Medicina titulado *La Sociopatología* (1890), cuando en Europa sólo Virchow y Salomon Neumann habían proclamado el carácter «social» de la ciencia médica, no sólo de la práctica asistencial del clínico, y más de veinte años antes de que A. Grotjahn publicase su fundacional y fundamental *Soziale Pathologie*. ¿País de frutos tardíos y de hombres precursores esta España nuestra, cuando sus hijos —no siempre lo hacen— se deciden a vivir en el nivel de la historia?

EL LIBRO

Siendo yo estudiante, leí las notas del doctor Rubio, muchas veces sólo concisas historias clínicas, a la versión castellana del *Tratado de Cirugía*, de Le Dentu, y desde entonces admiro la calidad de su pluma. Al margen de la medicina, de lleno ya en la amena literatura, ahí están para demostrarlo *El libro chico* (1863), *El Ferrando* (1863) y *La mujer gaditana* (1902). A don Federico le gustaba escribir, su pluma se movía con notable garbo —aunque su prosa, vista desde los gustos de nuestro tiempo, cayese con cierta frecuencia en uno de los tics estilísticos de su época, el cultivo del «gracejo»—, y por esto escribía. Sí: el libro que ahora se reedita fue ante todo compuesto porque al autor le gustaba escribir; la lectura de diez de sus páginas será suficiente para advertirlo. Pero, ¿sólo por esto? No. También porque, contando a todos su experiencia de escolar en colegios elementales —qué colegios, Santo Dios— y en pintorescas aulas universitarias —aunque en una de ellas enseñase don Manuel José de Porto, a quien se debe el primer manual español de Anatomía patológica—, quería que España tomase conciencia de su menester y se decidiese a educar a su hijos como en la Europa transpirenaica se les educaba; y también, pienso, porque siendo tan aficionado a escribir y a entender, no supo resistir una doble tentación, pintar con irónica o tierna vivacidad su mundillo andaluz de niño y mozo, y vivir por sí mismo esa fascinante experiencia íntima a que dan expresión tan soberbia dos versos de Baudelaire, varias veces traducidos y citados por mí:

¡Qué límpido y sombrío cara a cara,
un corazón convertido en su espejo!

En medio de su aparente trivialidad, al margen del mayor o menor acierto de sus reflexiones psicológicas, corazón espejo de sí mismo es el de don Federico Rubio, cuando a los sesenta años contempla sus más remotos recuerdos infantiles y trata de adivinar el sentido vital que poseen. O el que le lleva

a crear una palabra, «impatía», luego reinventada con otra significación, para designar el sentimiento inherente a las primerísimas manifestaciones de la conciencia de su realidad personal.

Movido por todas estas razones escribió don Federico sus memorias de infancia y mocedad. Y acaso por alguna más, como el nobilísimo gusto filial de elogiar, ya casi viejo, la abnegada entereza liberal de su padre y la entrañable bondad cordial de su madre. Pero habiéndolas compuesto, según los cálculos de su editor y primer prologuista, catorce años antes de morir, ¿por qué las dejó inéditas en un cajón de su escritorio? No lo sabemos; y si un futuro biógrafo del doctor Rubio no acierta con la clave de este sorprendente hecho, tal vez no lo sepamos nunca. Creo, sin embargo, que no le hubiera disgustado verlas impresas por decisión de su propia hija, y mucho menos verlas leídas, casi cien años después de que él las escribiera, por españoles tan menesterosos de ver reformado su país como él mismo sentía verlo.

VARIAS PERLAS

No obstante la indudable altura ética de su propósito central, contribuir a la reforma de nuestra educación, o tal vez porque así creyera don Federico Rubio servir mejor a ese propósito suyo, la mayor parte de sus memorias es pura anécdota pintoresca, interesante muchas veces y divertida casi siempre. Pero en medio de esa ligera y fluente trama, es seguro que cada lector descubrirá no pocas perlas, fragmentos para él especialmente significativos y valiosos. Y puesto que yo he sido lector de este libro antes que su glosador y pregonero, comentaré al galope tres de las varias que encontré.

Escenario, cualquier pueblo de la Andalucía Baja. Epoca, la postrera del reinado de Fernando VII, cuando éste, a través de Calomarde, mejor hace saber lo que su persona verdaderamente es. Con Gibraltar al lado, el contrabando y el bandidaje son los dos máximos cimbeles para el campesino pobre. ¿Sólo para él? «Infestada de contrabandistas y malhechores mucha parte de España —escribe nuestro memorioso—, en ninguna había tomado el mal tan graves proporciones como en Andalucía. No individuos, no familias, no pueblos; comarcas enteras se dedicaban a la vida del contrabando, haciendo de él su casi exclusivo modo de vivir. Conventos, con sus guardianes a la cabeza, en vez de al coro, marchaban a las veredas y encrucijadas, montados a caballo sobre sus tercios, convirtiendo los claustros en depósitos de telas y tabacos. Pueblos en totalidad, con su aristocracia de aldea, nobles de blasones y aun titulados, alcalde, cura y alguacil y fiel de fechos, salían a los caminos tapadas las caras con pañuelos de seda, a emular las glorias de José María.» Bien sé que hacia 1830 no todos los conventos españoles eran equiparables a estos de la Andalucía Baja que alcanzó a ver don Federico Rubio y con tan vigorosa pincelada nos describe; pero ahí queda esa estampa

para ilustración de quienes como historiadores de realidades y no sólo como esgrimidores de derechos quieran conocer por menudo la España inmediatamente anterior a la desamortización de Mendizábal.

No penosa, sino pasmosa y conmovedora es la segunda de las perlas que encuentro en estas singulares memorias. Vale la pena contarla por menudo. Aunque de familia más bien fina, como por aquellos tiempos y aquellas latitudes llamarían a la suya, la madre del doctor Rubio no fue enseñada a leer. «Ni su madre ni su abuela —se nos cuenta— quisieron que aprendiese. Decían que esto era muy bonito, pero que había de tener el peligro de los novios, cuando anduviera el tiempo; y, para evitar cartitas, las mujeres no debían saber leer ni escribir.» Pero el tiempo anduvo, y trajo consigo noviazgo y cartitas; porque el novio, futuro padre del gran cirujano, no quiso dejar de escribir a la muchacha que tan vehementemente amaba y de que tan vehementemente era amado; con lo cual, urgida por su amor, y demostrando a su manera que éste es el motor supremo del buen conocimiento, la novia inventó para sí misma un método de descifre que ni el mismísimo Champollion hubiese mejorado. «Para leer —sigue diciéndonos su hijo—, tomó un catecismo de doctrina y preguntó dónde estaban la Salve y el Padrenuestro... Acto seguido, se puso a mirar la primera letra de la primera palabra, luego la segunda y todas las sucesivas; y ella, haciendo su composición de lugar, decía: *Pa-dre,* la primera sílaba es *Pa,* la segunda es *dre;* con la punta de la tijera rayaba en el revés de una puerta una *P* y una *d* como las de imprenta. Luego venía *nues-tro,* y decía para sí: la primera es *nues,* la segunda *tro,* y rayaba en la puerta *n, t.* De este modo, cavila que cavila y dale que le das, con un lápiz escondido en el seno y una hoja de papel cualquiera, comparando palabras escritas en cartitas de mi padre con las del Padrenuestro y la Salve, que sabía de memoria, pudo leerlas y llegar a contestarlas.» Amor y pedagogía, diría Unamuno; amor y autopedagogía, en este caso. ¿Dónde quedan los de Baucis, Julieta y Mariana Alcoforado ante el de esta sencilla y pobre señorita de la España fernandina?

La tercera de mis perlas vuelve a ser lastimera; es la descripción de las prácticas de óptica con que ilustraba a sus alumnos don José María López, catedrático de Física, Química y Clínica médica, todo en una pieza, y hombre cuyos méritos consistían —«palabras textuales», apostilla el que fue su discípulo— en «saber más Física que Dios y más Química que María Santísima». Era el curso de 1842 a 1843; los años en que Faraday iniciaba la teoría electromagnética de la luz y toda Europa comentaba la reinventada y maravillosa óptica ondulatoria de Young y Fresnel. «La luz —explicaba a voz en grito el chiclanero don José María— es un fluido imponderable, pero no es un cuerpo simple, porque se descompone en siete colores...» No sigo. Vea el lector por sí mismo la narración completa de la escena. Perla lastimera ha sido para mí, porque ochenta y cinco años después —no en Física, desde luego, ni en Química— había yo de conocer episodios didácticos que, aunque menos pintorescos y ruidosos, no dejaban de ser semejantes a esos.

Con su interno propósito redentor, con su valor documental y su avisada ingenuidad, con el ingenio y el gracejo de la España literaria de Eusebio Blasco y Antonio Grilo, con el mérito fundamental de pertenecer a la vida de un hombre de veras eminente y noble, aquí están de nuevo las memorias de la niñez y la juventud de don Federico Rubio. Si quienes hoy las lean saben cumplir la intención reformadora de quien antaño las escribió, no será baldía la empresa de haberlas rescatado del olvido.

LA «INSTITUCION LIBRE DE ENSEÑANZA»

Cuando acepté el compromiso de prologar la versión castellana del excelente libro de Mlle. Yvonne Turin *L'éducation et l'école en Espagne de 1874 à 1902*, sabía muy bien que con ello iba a someterme —a autosometerme, si vale la redundancia— a un ejercicio espiritualmente revulsivo. En primer término, porque todo contacto lectivo con la España ulterior a la prisión de Jovellanos, sea a través de los *Episodios* galdosianos, de la polémica menendezpelayina, de la crítica noventayochesca o del estudio más ponderado y erudito, tiene la virtud de avivarme la melancolía en las telas del corazón. Tanto entusiasmo inútil, tanta buena fe baldía, tanto casero y gárrulo utopismo, tanta fanática violencia, ¿qué otro humor pueden exaltar en quien pretende tener como diosas familiares —tal es mi caso— la inteligencia, la concordia y la eficacia? Y en segundo lugar, porque toda nueva incursión en la historia de esa España me obliga a revisar con mente más amplia, alma más serena y más fina adecuación a la realidad lo que acerca de ella he dicho yo en otros momentos de mi vida. Lo cual, si siempre es saludable, no siempre llega a ser gustoso, por grande y expedita que sea nuestra disposición al examen de conciencia.

Pero si acepté el revulsivo fue para utilizarlo. Esto es, para escribir, llegado el momento, el prólogo que había prometido y para decir en él honradamente, desde la altura de nuestra actual situación, cómo yo y acaso otros españoles reflexivos vemos el paisaje histórico que con tan rica documentación y tan inteligente tino nos ha presentado a todos la diligencia de Mlle. Turin.

No contando el benemérito libro de Pierre Jobit (1936) y los autorizados apuntes de Lorenzo Luzuriaga (1957), Mlle. Turin es, en efecto, el primer historiador que ha puesto ante nuestros ojos, con la amplitud, la perspectiva y la minucia exigibles a un profesional de la historiografía, un cuadro total de lo que el problema de la enseñanza fue en la España de la Restauración y la Regencia: cómo ese problema quedó planteado en una sociedad y ante un Estado que trataban de conciliar la religiosidad tradicional en España y la innegable realidad social que la Gloriosa y la Primera República tan violentamente habían revelado; cómo esos problemas fueron discutidos en la prensa, en la tribuna y en la calle; cómo de esa situación surgieron ciertas soluciones concretas, cuya realidad, ya inexistente en algunos casos, sigue preocupando, cuando no apasionando, a todos los españoles que no pueden y no quieren vivir como sedentarios turistas de su propia patria. Ninguno de estos españoles podrá dejar de sus manos el libro de Mlle. Turin, si éste —como es deseable— llega a caer en ellas. Y para esos españoles quisiera escribir yo las breves reflexiones personales que van a constituir la letra de mi prólogo.

I

No sé si tiene significación especial el hecho de que sean dos mujeres, Yvonne Turin y María Dolores Gómez Molleda, quienes por vez primera han tratado con mente histórica y suficiente pormenor documental el tema de la educación primaria en la España de nuestros abuelos y nuestros padres. Sea cualquiera la respuesta, lo cierto es que este libro y *Los reformadores de la España contemporánea* (Madrid, 1966) abandonan resueltamente la pura polémica y, sin abdicar de las estimaciones a que la actitud personal del expositor pueda conducir, procuran ante todo atenerse a una cuidadosa documentación objetiva y a la ordenada presentación del material que esa faena de pesquisa permitió recoger. Puesto que respecto del tema de los dos libros el texto es «de época», acaso no sea inoportuno repetir lo que Menéndez Pelayo, pasada ya su combativa mocedad, decía en un discurso de 1891: «La era de las polémicas ha pasado, y hemos llegado a la era de las exposiciones completas, desinteresadas y fidelísimas.»

Tomadas al pie de la letra, tal vez fueran un poquito exageradas esas nobles palabras de don Marcelino. Más que la expresión de un diagnóstico eran, sin duda, la declaración de un buen deseo. ¿Cuándo una exposición llega a ser «completa»? ¿Cuándo es totalmente «desinteresada», si el tema de ella pertenece al orden de lo opinable y en el alma del expositor opera, como es legítimo, el «interés» por sus personales ideas y creencias? Y la más exquisita fidelidad a la verdad objetiva de los hechos y los documentos, ¿puede excluir la interpretación de éstos a la luz de otra fidelidad, la que cada hombre debe a lo que en su vida es para él verdaderamente fundamental? La obra de don Marcelino ulterior a 1891 y, ya en nuestros días, el libro de Cacho Viu sobre la Institución Libre de Enseñanza, el de López Morillas sobre el krausismo español y el de María Dolores Gómez Molleda antes mencionado, ¿se hallan por ventura al margen de esta triple observación mía? La historia debe ser escrita, desde luego, con espíritu de verdad y eficaz voluntad de documentación; pero nunca podrá escribirse sin algún «interés» en el alma del autor y sin una última fidelidad a lo que es uno mismo.

Esto supuesto, una doble condición previa de Mlle. Turin y, por lo tanto, una doble actitud suya frente al tema por ella tratado, habían de garantizar al máximo la objetividad de su estudio. Ante todo, su condición de no española; esto es la inicial y no buscada facilidad de su mente para situarse *au-dessus de la mêlée* en un pleito que a los españoles no ha dejado de apasionarnos. Es verdad que en ese pleito hay cuestiones —a la cabeza de todas ellas, la postura frente al problema de la realización civil de la libertad— cuya índole es genéricamente humana y no específicamente hispánica; pero siempre se hace más suave el fuego de nuestro ánimo cuando tales cuestiones se debaten en la casa del vecino, aunque esta casa sea para nosotros muy próxima y querida. Y, por otra parte, la condición liberal de su espíritu, en el mejor sentido de ese tan vidrioso y controvertido vocablo; esto es, la

habitual disposición del alma para reconocer explícitamente la razón de ser y el pleno derecho a existir —y por consiguiente, el tanto de razón a secas— de quien en cualquier materia, por grave que ésta sea, discrepa de nosotros. Yo no sé cuales puedan ser, allá en su fondo más personal e insobornable, las creencias de Mlle. Yvonne Turin; pero me basta ver cuál es su actitud frente a la Institución Libre de Enseñanza y frente a las Escuelas del Ave María, del padre Manjón, para advertir que como historiadora Mlle. Turin sabe ser, en ese mejor sentido del término, liberal. Apoyada la pluma, como en este caso ocurre, en una documentación copiosa y variada, he aquí la mejor garantía para conocer la realidad pretérita —lo diré con la frase célebre de Ranke— «como ella propiamente fue»[1].

II

Dos palabras sobre el tema más litigioso de cuantos el libro de Mlle. Turin estudia: la Institución Libre de Enseñanza. Cuando «la Institución» es sólo un recuerdo acantonado, cuando sus miembros más calificados ya han muerto o andan dispersos por el mundo, ¿qué puede y qué debe decir acerca de ella un español de hoy para quien como escribió Antonio Machado, «la verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero»?

Respecto de lo que la Institución fue, el minucioso estudio de Mlle. Turin nos ofrece información más que suficiente. Puesto que hoy tanto se habla de «reforma universitaria», tal vez no sea inoportuno meditar atentamente acerca de la famosa disposición del Marqués de Orovio y de sus probables consecuencias cuando la vida civil de un país, pasadas las urgencias y las desme-

[1] Nuestra más reciente historiografía católica —Cacho Viu, Gómez Molleda— ha iniciado frente al tema que estudia Mlle. Turin actitudes harto más ecuánimes y documentadas que las hasta ahora habituales en la derecha española. Bien venidas sean. Pero esa historiografía ¿se halla totalmente exenta de reticencias sobreañadidas y de poco justificables omisiones? Tengo ante mis ojos el libro, indudablemente serio y valioso, de María Dolores Gómez Molleda. Las reticencias de que hablo, ¿no se hacen patentes, valga este ejemplo, cuando la autora discute la afirmación de Mlle. Turin de haber salido «buenos católicos» de la Institución Libre de Enseñanza? La crítica de la «neutralidad religiosa» de la Institución, ¿puede ser lealmente hecha sin examinar con lealtad pareja cuál ha sido el verdadero «espíritu de tolerancia» de quienes como católicos se opusieron a ella? Y, por otra parte, ¿es lícito tildar de «exceso de idealismo» (este último entendido como «esteticismo poético») a la Residencia de Estudiantes, olvidando que junto a Lorca, Juan Ramón, Alberti y Machado (lo cual, dicho sea en inciso, tampoco está mal) había en ella un laboratorio de Fisiología del que han salido Ochoa, Méndez y Grande Covián, y otro de Histología dirigido por del Río-Hortega? ¿O que Einstein y Bergson pasaron por su sala de conferencias? Nos falta todavía, creo yo, una historia de la espiritualidad —católica o no— de la España contemporánea, escrita por católicos clara y valientemente atenidos a lo que hoy ya es tópico llamar «espíritu conciliar». Me atrevo a pensar que, presintiendo en mí este espíritu, con arreglo a él traté de escribir hace más de veinte años mis libros *Menéndez Pelayo* y *La generación del Noventa y ocho*, y ulteriormente el prólogo a *España como problema*. Pero, naturalmente, tal empeño debe ser proseguido y mejorado. La recta presentación de nuestro inmediato pasado a los jóvenes de hoy y de mañana, ¿no es acaso uno de nuestros imperiosos deberes intelectuales?

suras de un trance bélico, quiere hacer un discreto honor a su nombre. Pero, tras el conocimiento preciso de lo que la Institución quiso ser, fue y significó —tres ineludibles requisitos para entender cabalmente cualquier realidad pretérita—, es necesario preguntarse por lo que la Institución es y significa hoy; es decir, por lo que su recuerdo y su huella representan, pese a todo, en la actual vida de España.

Yo pienso que la España actual —España en su realidad integral, no la parcial España que pueda presentarnos cualquier definición doctrinaria— tiene con la Institución Libre de Enseñanza una deuda a la vez ética, estética, pedagógica e intelectual.

Deuda ética. Cuando el *Enrichissez-vous!* de la Francia de Luis Felipe tantas veces ha llegado a ser entre nosotros un apresurado y ávido *Enrichissons-nous!*, con un *nous* mucho más mayestático que colectivo, la exquisita austeridad de Giner y los suyos —desde Cossío hasta Castillejo, el escrupuloso y eficaz secretario de la Junta para Ampliación de Estudios— adquiere una significación rigurosamente ejemplar, e incluso, en el sentido soreliano del término, mítica. Así he podido observarlo en jóvenes de las más diversas tendencias ideológicas; esto es, en hombres que por su edad no conocieron la Institución y ya no pueden situarse polémicamente frente a ella.

Deuda estética. La salida desde Madrid hacia el aire y el paisaje de la Sierra, el gusto por las artes populares de España y el hábito de incorporarlas a la vivienda ciudadana, la afición a nuestras danzas y canciones y el inteligente cultivo de ellas, la constante preocupación —rayana a veces en la beatería— por el buen gusto, ¿dónde han tenido sus principales iniciadores? Y en el nivel de la sensibilidad estética culta o museal, ¿cómo desconocer el papel de Cossío y otros próximos a él? He aquí una serie de temas necesitados de historiador idóneo.

Deuda pedagógica. Disto mucho de ser un técnico en Pedagogía. No puedo opinar, en consecuencia, acerca del valor que actualmente conserven los métodos pedagógicos de la Institución, y mucho menos acerca del que antaño tuvieran, comparados con los que entonces regían en los países pedagógicamente más adelantados: Francia, Alemania, Inglaterra, Suiza o Italia. Pero tengo la evidencia de que la preocupación científica por los problemas de la enseñanza comenzó entre nosotros, en muy buena medida, gracias a los hombres de la Institución. Sin la meritísima experiencia del Instituto Escuela, y la Residencia de Estudiantes —valgan estos ejemplos—, ¿sería posible entender el estilo hacia el cual quieren moverse algunos de nuestros actuales centros pedagógicos?

Deuda intelectual. No trato de afirmar, quede esto bien claro, que la Institución Libre de Enseñanza sea la promotora del indudable renacimiento que hacia 1875 se inicia en nuestra vida intelectual. La serie que componen unos cuantos nombres cien veces aducidos por mí —Cajal, Menéndez Pelayo, Hinojosa, Ribera, San Martín, Ferrán, Turró, Olóriz— lo demuestra con plena suficiencia. Pero lo cierto es que, sumándose con todo empeño a ese movimiento renovador o «regenerador», como se dirá poco más tarde, los

hombres de la Institución, directamente en unos casos, indirectamente en otros, contribuyeron de manera muy notable a que el pensamiento español contase otra vez en el mundo. Baste recordar la parte que ellos tuvieron en la creación de la Junta para Ampliación de Estudios, el Centro de Estudios Históricos[2], los laboratorios de la Residencia de Estudiantes y el Instituto Rockefeller.

Deuda ética, estética, pedagógica e intelectual. Cualesquiera que sean las reservas y las críticas que por razones político-religiosas —o, más a ras de tierra, por motivos de competencia— puedan hacerse a la Institución Libre de Enseñanza, el reconocimiento de esa cuádruple deuda debería ser el punto de partida de su estimación desde fuera de sus filas. Y después de ese punto de partida, ¿qué?

Como ya indiqué, frente a la realidad de la Institución se ha producido en nuestra más actual historiografía católica una mutación sobremanera evidente: de la más pura y más agria polémica se ha pasado a la investigación erudita y serena y, por lo tanto, al reconocimiento, elogioso a veces, de la razón de ser y los méritos de ese movimiento pedagógico y reformador. «España entera —escribe María Dolores Gómez Molleda, recordando el entierro de Giner— se conmovió con la muerte de un hombre cuya vida había sido hermosamente austera y entregada a su ideal.» Valgan estas líneas para demostrar ese notable cambio de actitud. Pero si no se da un paso más, si no se reconoce explícitamente la deuda de España con Giner y los suyos, y si luego no se admite el derecho de todos los que por tales se tengan a existir sin *capitis diminutio* en la vida pública española, ¿podrán no ser interpretadas esas palabras como una sustitución del castizo «a moro muerto, gran lanzada», por un cauto y habilidoso «a moro muerto, gran zalema»? Los que en España sinceramente aspiramos a una vida civil a la vez plural y concorde, no podemos dejar de hacernos esa inquietante pregunta. Aunque los doctrinarios y los beneficiarios del monopolio no dejen de llamarnos utopistas, ingenuos o aguafiestas.

III

Pienso que en el seno de la España actual se mezclan de muy diversas maneras —y, por lo tanto, con muy imprevisible futuro— dos actitudes históricas distintas y aun contrapuestas entre sí: una, la más poderosa en el orden social y político, cuya meta principal es la conservación de monopolios o privilegios tradicionales, ocasionalmente renovados e incluso notoriamente exaltados en nuestros días; otra, todavía indefinida y débil, cuyo punto de partida parece ser un severo examen de conciencia respecto de las actitudes pretéritas. Por vez primera desde el siglo XV, una parte considera-

[2] El ejemplar modo como en éste colaboraron católicos y no católicos debería hacer pensar seriamente a los críticos actuales de buena voluntad.

ble de nuestro catolicismo juzga necesario y urgente revisar los hábitos políticos, sociales e intelectuales que a partir de los Reyes Católicos, y sobre todo desde la Contrarreforma, parecían ser consustanciales a la Iglesia española. La autoridad de todo un Concilio Ecuménico abona la oportunidad del cambio. ¿Cuál será el porvenir de este movimiento de revisión? Si algún día logra verdadera vigencia social, ¿cuáles serán sus frutos? A su modo, y en relación con su propio pasado, ¿serán partícipes de esa actitud anímica las fuerzas españolas no católicas, harto más copiosas de lo que indica la actual apariencia de nuestra vida pública? No lo sé. Pero sí sé que en el camino hacia un mañana más satisfactorio que el ayer, para todos será sobremanera útil una lectura reposada del magnífico y esclarecedor libro de Mlle. Yvonne Turin que ahora va a aparecer en nuestro idioma.

EL ESPAÑOL CAJAL

No podrían ser rectamente entendidas la vida y la personalidad de Cajal sin considerar atentamente su medular condición de español; él sería el primero en sublevarse contra quien, hablando de una y otra, hubiese prescindido de atribuir importancia suficiente a su recia y honda condición de hombre de España. Veamos, pues, cómo la vivió.

Cajal, español y sabio, sabio y español. Ahora bien, ¿cuál es la índole de esa «y»? ¿Cómo en la persona de Cajal se reunieron su condición de español y su condición de sabio? Puesto que fue la histología la materia de su saber, y no la historia, la literatura, la sociología o la filosofía, pienso que pueden ser dos las respuestas principales. Según una, esa «y» tendría carácter aditivo: Cajal habría sido un español *más* un sabio. Según la otra, el carácter de la «y» sería inclusivo: Cajal habría sido un sabio *en* un español; modo éste de ser hombre en el cual, como es obvio, crece y se complica notablemente la mutua influencia entre los dos términos de la relación. A mi modo de ver, la segunda es la que a nuestro histólogo conviene: Cajal fue un sabio «incluido» en un español; si se quiere, en un patriota. ¿De qué modo?

Pienso que el patriotismo de Cajal, su vida y personal manera de sentirse español, atravesó a lo largo de los años cuatro etapas distintas, susceptibles de reducción a otros tantos adjetivos: tradicional, regeneracionista, laboriosa y alarmada.

ETAPA TRADICIONAL

Tradicional —pero a la manera liberal, no a la manera tradicionalista— fue el patriotismo de Cajal, en efecto, desde que en él surgió el sentimiento de patria hasta la honda crisis que el desastre de 1898 trajo a ese sentimiento. La victoria de nuestras tropas en la guerra de África de 1860, tan jubilosamente vivida en todos los rincones de España, fue el estímulo que por vez primera puso en su alma la noción y emoción de pertenecer a una patria. Ocho años tenía Cajal cuando en Valpalmas, como todos sus convecinos, vitoreó con entusiasmo a Prim y O'Donnell. Tradicionales hasta las cachas son las palabras con que más tarde recordará el sentir general y su sentir propio ante aquella victoria. «Por fin —oía decir el niño a su alrededor—, nuestras lanzas y espadas, a menudo esgrimidas contra nosotros mismos, se han vuelto contra los odiados enemigos de la raza.» Y con una significativa mezcla de ironía, sinceridad y ternura, con estas palabras recuerda su estado de ánimo de aquellos días: «¡Hacía tanto tiempo que la gloriosa bandera española no había flameado sobre los muros de extranjera

ciudad!... No había duda; la raza hispana había vuelto en sí, readquiriendo conciencia de su propio valer. Aquellos eran los mismos esforzados infantes de Pavía, San Quintín y Flandes.» Tradicionalismo puro.

Sí, pero tácitamente animado por una actitud liberal ante la patria y el patriotismo. Iba a demostrarlo sin celajes su complacida participación en las «patrióticas bullangas» —así las llama— con que la casi totalidad del vecindario de Ayerbe celebró el triunfo de «la Gloriosa». El Cajal de 16 años «simpatizó tanto como el que más con el movimiento liberal», y gritó a coro por las calles de la villa: «¡Viva la libertad! ¡Abajo los Borbones! ¡Mueran los moderados!» Sus recuerdos revelan, por otra parte, que en él ha despertado la conciencia social: «Se aborrecía a la Guardia Rural —dice— por el exagerado celo con que amparaba los intereses de la burguesía territorial.» Sólo dos reparos, uno sentimental, sociopolítico el otro, vinieron entonces a su alma. La Junta Revolucionaria Provincial ordenó «que todas las campanas, menos las de los relojes, fueran descolgadas y enviadas a la Casa Nacional de la Moneda»; y Cajal expresa así su opinión de entonces: «Ese acto de inútil vandalismo me trajo como una sombra de remordimiento... Los destructores de aquellas campanas, ¿cómo no sintieron que rompían también algo vivo y muy íntimo, que renunciaban a recuerdos queridos, que renegaban de fechas inolvidables?» Por otra parte, esta oportunísima y lúcida reflexión: «¿Por qué la libertad no ha de traer automáticamente consigo el bienestar de los humildes y desvalidos?»

Tradicional asimismo fue, en fin, su patriótico modo de vivir como médico militar (1874-1875) la guerra colonial de Cuba; léanse en *Recuerdos de mi vida* las animadas páginas en que lo escribe. Pero, aunque todavía tradicional, su fuerte patriotismo de soldado en la manigua no es ya ingenuo con reservas, sino resueltamente crítico. Ante todo, por las inmoralidades administrativas que descubre en torno a sí y que «con su carácter sandiamente quijotesco» —así veía él su propia condición— en vano trata de remediar. En último término, porque entonces comenzó a percibir la doble torpeza —ética y política— que llevaban en su seno nuestras guerras de ultramar. «¡Asombra e indigna reconocer la ofuscación y terquedad de nuestros generales y gobernantes y la increíble insensibilidad con que se derrochó la sangre del pueblo!... Ni las trágicas lecciones de la emancipación de América ni dos agotadoras campañas en Cuba, ni en el consejo de los pocos políticos clarividentes que hemos tenido, como Aranda, Prim y Pi Margall, hicieron mella en el cerril egoísmo de nuestras oligarquías turnantes... Caíamos porque —frente a las exigencias autonomistas de Cuba y Filipinas— no supimos ser generosos ni justos.» He aquí el apóstrofe, tradicional y crítico a la vez, que da término a este fragmento de su autobiografía: «¡Oh, nuestros inveterados abusos administrativos, y cuán caros los ha pagado la pobre España, siempre esquilmada, siempre sangrante y siempre perdonando y olvidando!»

Su paso por el hispánico trance de las oposiciones a cátedra (1878-1883) le da ocasión para añadir nuevas notas al reverso crítico de su patriotismo.

Léase una: «Los amigos del presidente del tribunal dieron una vez más pruebas de su inquebrantable disciplina.» Pero el giro de aquél hacia una etapa nueva, la «regeneracionista», no acaecerá hasta que la última guerra de Cuba y su desastroso fin sean para su ánimo herida y revulsivo. El año 1898, Cajal se halla en la cima de su edad y de su actividad científica. Veraneando en Miraflores de la Sierra, al lado de su amigo el gran anatomista Federico Olóriz, a quien está exponiendo sus ideas acerca de un importante problema neurológico —la organización fundamental de las vías ópticas y la probable significación general de los entrecruzamientos nerviosos—, recibe «como una bomba la nueva horrenda y angustiosa de la destrucción de la escuadra de Cervera y de la inminente rendición de Santiago de Cuba». Su reacción, su postración, más bien, es tan intensa como inmediata: «La trágica noticia interrumpió bruscamente mi labor, despertándome a la amarga realidad. Caí en profundo desaliento. ¿Cómo filosofar cuando la patria está en trance de morir? Mi flamante teoría de los entrecruzamientos ópticos quedó aplazada *sine die*.» No eran estas palabras retórica de circunstancias. En el curso de 1890, valga éste como ejemplo de «año normal» en su producción de entonces, había publicado Cajal hasta 19 trabajos científicos; en los 24 meses de la etapa 1898-1899, tan sólo ocho. «Aquel desfallecimiento de la voluntad, que fue general entre las clases cultas de la nación...», añadirá, dando a su propia experiencia la anchura nacional que realmente tuvo.

ETAPA REGENERACIONISTA

Cajal sale de esa honda postración anímica sumándose a la campaña por la regeneración de la patria derrotada y maltrecha, el gran tema de aquel tiempo. «La prensa —escribe— solicitaba apremiante la opinión de todos, grandes y chicos, acerca de las causas productoras de la dolorosa caída... Y yo, al igual que muchos, jóvenes entonces, escuché la voz de la sirena periodística y contribuí modestamente a la vibrante y fogosa literatura de la regeneración, cuyos elocuentes apóstoles fueron, según es notorio, el gran Costa, Macías Picavea, Paraíso y Alba. Más adelante sumáronse a la falange de los veteranos algunos literatos brillantes, Maeztu, Baroja, Bueno, Valle-Inclán, Azorín, etc. Creo sinceramente que mis declaraciones de *El Liberal*, *Vida Nueva* y otros diarios contenían algunas censuras justas y apuntaban tal cual remedio atinado»[1]. Hace ya muchos años, casi treinta y cinco —en

[1] He aquí el compendio que de sus recetas él mismo recuerda: «Como remedios morales apuntábamos: renunciar al matonismo internacional y a la ilusión de tomar por progreso real lo que no es más que reflejo pálido de la civilización extranjera; desterrar el empleo de adjetivos hiperbólicos, de que tan pródigos fuimos siempre con nuestras medianías; y, en fin, crear a todo trance cultura original. En el orden pedagógico, proponíamos: el pensionado de profesores y doctores en el extranjero: la incorporación a nuestros claustros de investigadores de renombre mundial: el abandono del régimen enervador del escalafón, sustituido por el sistema alemán de reclutamiento del profesorado, etc.»

mi libro *Menéndez Pelayo*—, traté de desentrañar el sentido histórico y social de esa «regeneración de España» y propuse distinguir en el amplio grupo de sus panegiristas tres generaciones sucesivas: los inventores y enciclopedistas de la consigna (Costa y Macías Picavea; en cierto modo, también el Galdós de *Doña Perfecta, Gloria* y *La familia de León Roch*[2]), los sabios que, cada uno a su modo, pero todos profesionalmente, se adhieren por algún tiempo a ella (Cajal, Menéndez Pelayo, Julián Ribera, Hinojosa, Olóriz), y los literatos, literatísimos, más bien, que luego constituirán la generación del 98; esos de que habla con elogio el certero apunte de Cajal antes transcrito. No he de repetir ahora lo que escribí entonces y cualquiera puede leer. Diré tan sólo que la segunda de dichas generaciones, la de sabios, esa a que tan egregiamente pertenece Cajal, se halla centralmente constituida por hombres que, a favor del remanso de paz y libertad ofrecido por la Restauración de 1875, se consagraron al empeño de cultivar con ahínco, calma y suficiencia técnica, una seria vocación científica, y en la tarea de cumplirlo fueron sorprendidos por el desastre de 1898. «La generación presente —escribía Menéndez Pelayo hacia 1875, aludiendo, como es obvio, a quienes en torno a él eran ya varones maduros— se formó en los cafés, en los clubs y en las cátedras de los krausistas; la generación siguiente, si algo ha de valer, debe formarse en las bibliotecas»; y en los laboratorios, hubiese añadido Cajal, que con los pocos pesos sobrantes de su servicio médico en Cuba, estaba montando el suyo en un desván de Zaragoza.

Sigamos ahora la aventura regeneracionista de nuestro sabio. Aunque el tono general de sus intervenciones periodísticas se halló siempre claramente determinado por su condición de profesor y hombre de ciencia, pronto el investigador especializado y sobrio reacciona frente a ellas. Confiesa que «no puede releer aquellas ardientes soflamas sin sentir algún rubor». Le disgusta ante todo «su tono general declamatorio y cierto aire patriarcal y autoritario, impropio de un obrero de la ciencia», y añade: «¿Qué autoridad tenía un pobre profesor, ajeno a los problemas sociales y políticos, para censurar y corregir?» Al cabo de unos meses, el sabio reconquista su aplomo, y con energía renovada emprende de nuevo el trabajo vocacional: «Al fin, las aguas volvieron a su cauce y, recobrado el equilibrio, me incorporé al tajo con el antiguo ardor. Humillado mi patriotismo de español, quedó vivo y pujante, y aún diré que exaltado, mi patriotismo de raza.» Del «patriotismo español» al «patriotismo de raza»; del patriotismo tradicional, apoyado en el recuerdo de la España que fue, a un patriotismo regeneracionista, fundado sobre la esperanza en la España que aún podía ser. Porque éste, pese al aparente arrepentimiento del sabio, en la intimidad de su alma

[2] Semejante en parte a ellos, sobre todo al Costa del lema «Escuela y despensa», pero distinto a la postre de ellos, porque en lugar de seguir la vía de la predicación multiforme prefirió —y paso a paso recorrió— el camino de la educación metódica, fue su coetáneo don Francisco Giner de los Ríos. ¿Qué otra cosa sino un intento de regeneración de España por la pedagogía fue, en definitiva, la Institución Libre de Enseñanza?

seguía operando. Ya he dicho que el hombre Cajal fue de por vida un sabio en el seno de un español.

Dos son los principales testimonios de esa callada perduración del patriotismo regeneracionista en el alma del sabio. El año 1900, ya liberado de la ocasional seducción que sobre él había ejercido la «sirena periodística», Cajal, que está atravesando una crisis de «neurastenia acompañada de palpitaciones, arritmias cardiacas, insomnios, etc., con el consiguiente abatimiento de ánimo», vive y trabaja en una modesta quinta de los altos de Amaniel. Tonificado por el aire del campo, el espectáculo de las cimas del Guadarrama y la «ración de infinito» —tales son sus palabras— que de noche le brinda la bóveda celeste, allí va explorando afanosamente el tálamo óptico y la corteza cerebral, y allí le comunican desde París la noticia de haber recibido el Premio Internacional de Moscú. Pocos meses más tarde, la Universidad le dedica un solemne y resonante acto de homenaje. «A patria chica, alma grande»; tal hubiera podido ser el título del discurso con que el sabio, «parapetando su emoción tras las cuartillas», nos dice, respondió a los que habían hecho el elogio de su obra: «Existen ánimos de tal temple, que saben sentir y pensar a un tiempo: yo tengo el cerebro esclavo del corazón, y sólo me permite pensar a hurtadillas de éste»; pero ambos, cerebro y corazón, se juntan en sus palabras finales: «Hoy más que nunca urge un supremo llamamiento al heroísmo del pensar hondo y del esfuerzo viril. Me dirijo a vosotros, los jóvenes, los hombres del mañana. En estos últimos luctuosos tiempos, la patria se ha achicado: pero vosotros debéis decir: *A patria chica, alma grande.* El territorio de España ha menguado; juremos todos dilatar su geografía moral e intelectual... Amemos a la patria, aunque no sea más que por sus inmerecidas desgracias. Porque el dolor une más que la alegría, ha dicho Renan... Honremos al guerrero que nos ha conservado el solar fundado por nuestros mayores. Pero enaltezcamos también al filósofo, al literato, al jurista, al naturalista y al médico, que defienden y afirman en el noble palenque de la cultura internacional el sagrado depósito de nuestra personalidad artística y moral...»

A patria chica, alma grande. Cómo el sabio Cajal —el sabio incluido dentro del español Cajal— entendió esa compensadora grandeza del alma, con total claridad lo declaran sus propias palabras: la regeneración de España; la inédita vida nueva que la patria puede iniciar tras el Desastre, debe conquistarse ante todo por la vía del trabajo intelectual, científico y técnico. El giro regeneracionista del patriotismo cajaliano adquiere así la orientación y el contenido que su oficio y el de toda su generación —Menéndez Pelayo, Julián Ribera, Hinojosa, Olóriz, Alejandro San Martín, Eduardo Torroja, Gómez Ocaña, Ferrán, Turró, Torres Quevedo, Manuel B. Cossío— forzosamente había de exigir. Corresponderá al gran histólogo, sin embargo, el mérito de haber dado al sentir de todos el nombre que aquella situación del ánimo nacional con tanto menester pedía. Fue en 1905, cuando España entera, como secretamente movida desde dentro de sí misma, celebró el tercer centenario de la publicación del *Quijote*. Entre los capaces de mover

pluma, apenas hubo español que no estudiase o exaltase la totalidad de nuestro máximo libro o una parcela de él. Estas fueron las palabras culminantes en la personal intervención de Cajal: «El quijotismo de buena ley... tiene en España ancho campo en que ejercitarse. Rescatar las almas encantadas en la tenebrosa cueva del error; explorar y explotar, con altas miras nacionales, las inagotables riquezas del suelo y el subsuelo; descuajar y convertir en ameno jardín la impenetrable selva de la naturaleza, donde se ocultan amenazadores los agentes vivos de la enfermedad y la muerte; modelar y corregir, con el buril de intensa cultura, nuestro propio cerebro, para que en todas las esferas de la humana actividad rindan copiosas miles de ideas nuevas y de invenciones provechosas al aumento y a la prosperidad de la vida; he aquí las estupendas y gloriosas aventuras reservadas a nuestros Quijotes del porvenir.»

El patriotismo crítico y operativo de Cajal alcanza así contenido y nombre; es un «quijotismo de la ciencia»; la idea y el proyecto de la regeneración de la patria mediante un cultivo esforzado y quijotesco, en definitiva redentor, de la ciencia y la técnica. No era nueva en él tal actitud frente al problema de España; recuérdense sus palabras de 1900. Más aún; poco antes de la crisis de 1898, en su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias, del cual iba a salir poco más tarde su libro *Reglas y consejos para la investigación científica*, Cajal había atacado de frente la cuestión que en 1876 dio lugar a la famosa «polémica de la ciencia española»: la razón por la cual fue tan escasa nuestra contribución a la génesis y el desarrollo de la ciencia moderna. Después de pasar revista crítica a las varias explicaciones hasta entonces propuestas —«hipótesis térmica», «teoría oligohídrica», «teoría económico-política», «hipótesis del fanatismo religioso», «hipótesis del orgullo y la arrogancia españoles», las va llamando—, él resume su posición personal en dos tesis, una negativa y otra positiva: la manquedad de nuestra producción científica no procede de una incapacidad geográfica o racial de la nación española; la razón principal de tal manquedad consistió en nuestro aislamiento, en la «segregación intelectual» de nuestro pueblo. «España —concluye— no es un pueblo degenerado, sino ineducado», y «la causa culminante de ese retardo nuestro no es otra que el enquistamiento espiritual de los españoles.» Salta a la vista que el problema dista mucho de quedar resuelto con estas sencillas fórmulas cajalianas. Más que diagnosticar una verdadera causa, lo que hace nuestro sabio es nombrar más o menos acertadamente una realidad histórico-social. ¿Por qué —habría que preguntarle— llegaron a existir en la sociedad española esa «ineducación» y ese «enquistamiento espiritual»? ¿Cómo uno y otra pueden y deben ser históricamente explicados? Pero, ya lo advertí antes, yo no trato de completar a Cajal, sino de entenderle; y creo que la clave del entendimiento consiste ahora en advertir que el Cajal de 1905 siente y realiza su hondo patriotismo con arreglo a tres coordenadas históricas y psicológicas. Haciendo suya la consigna de la generación que le precede, la de Costa y Macías Picavea, propone a todos la empresa de «regenerar» el país, de edificar una España nueva fomentando

virtualidades operativas que, como un tesoro oculto, conservaría intactas en su seno la raíz biológica de nuestro pueblo. Sumándose sin saberlo a los hombres más representativos de la generación que le sigue, la del 98, concibe esa nueva vida de la patria como una «tercera salida de Don Quijote»; o como la cuarta salida del héroe, si como primera quiere contarse la tan breve en que le armaron caballero. Tal propuesta fue, en efecto, uno de los rasgos comunes del grupo regeneracional a que dieron centro Unamuno, Ganivet, Azorín, Baroja, los Machado, Valle-Inclán y Maeztu, y ella es también la que en 1905 proclama Cajal. Pero él lo hace conforme al espíritu de la generación que surgió entre la de Costa y la de Unamuno, la suya, la de sabios profesorales, y no otra es la razón por la cual su quijotismo, aun siendo tan próximo al noventayochista —muy diversamente matizado en sí mismo, por lo demás—, no coincide enteramente con él.

ETAPA LABORIOSA

Entre 1905, fecha de su exaltada apelación al espíritu de Don Quijote, y 1906, año en que le fue concedido el Premio Nobel, comienza la etapa del patriotismo de Cajal que antes llamé «laboriosa», no porque antes de 1898 no fuese una titánica labor cotidiana la nota principal de su actividad, sino porque a partir de la recepción de ese premio, del chaparrón de honores que subsiguió a ella[3] y de su negativa a la petición de Moret, que quiso hacerle ministro de Instrucción Pública, el sabio se entrega día tras día a la callada tarea de realizar, bien por sí mismo, bien con la estrecha colaboración de quienes le son más próximos, la parte de ese «quijotismo del trabajo» que directamente le concernía. Más que en la ardorosa proclamación de consignas generales, su amor a la patria se manifiesta ahora en el cumplimiento estricto de deberes personales; en la empresa de «aumentar el caudal de ideas españolas circulantes por el mundo», para decirlo con palabras de su discurso «A patria chica, alma grande». La investigación propia, el fomento de la que van emprendiendo sus discípulos directos e indirectos, la redacción de dos de sus libros más importantes —monumental edición

[3] No resisto a la tentación de copiar el párrafo en que el propio Cajal lo describe: «Metódica e inexorablemente se desarrolló el temido programa de festejos: telegramas de felicitación; cartas y mensajes congratulatorios; homenajes de alumnos y profesores; diplomas conmemorativos; nombramientos honoríficos de corporaciones científicas y literarias; calles bautizadas con mi nombre en ciudades y hasta en villorrios; chocolates, anisetes y otras pócimas, dudosamente higiénicas, rotuladas con mi apellido; ofertas de pingüe participación en empresas arriesgadas o quiméricas; demanda apremiante de pensamientos para álbumes y colecciones de autógrafos: petición de destinos y sinecuras... En resolución, cuatro largos meses gastados en contestar felicitaciones, apretar manos amigas o indiferentes, hilvanar brindis vulgares, convalecer de indigestiones y hacer muecas de simulada satisfacción... En España, para salir bien de obsequios y agasajos, hay que tener corazón de acero, piel de elefante y estómago de buitre.»

francesa de la *Histología del sistema nervioso del hombre y de los vertebrados* (1909-1911), *Estudios sobre la degeneración y regeneración del sistema nervioso* (1913-1914)— y la presidencia de la Junta para Ampliación de Estudios, fueron desde 1906 hasta 1932, año en que alcanzó los ochenta, las pacíficas y fecundas aventuras de su personal colaboración en la «tercera salida de Don Quijote». ¿Con la convicción de que, no obstante el creciente deterioro de nuestra vida política y social, se está logrando una parte de lo que como apóstol de la regeneración él había soñado y propuesto? Tal vez sí. «De acuerdo con el consejo del filósofo, he procurado que mi vida sea en lo posible poema vivo de acción intensa y de heroísmo tácito, en pro de la cultura científica... Séame permitido pensar que mi obstinada labor ha entrado por algo en el actual renacimiento biológico —intelectual, habría que decir— de mi país... La pretendida incapacidad de los españoles para todo lo que no sea producto de la fantasía o de la creación artística, ha quedado reducida a tópico ramplón.» Escritas en 1922, estas palabras muestran con evidencia cómo el patriotismo quijotesco de Cajal se ha trocado dentro de su alma y de su vida, sin dejar de ser fiel a sí mismo, en eficaz patriotismo laborioso.

ETAPA ALARMADA

Así hasta que entre 1932 y 1934 componga *El mundo visto a los ochenta años* y haga patente que su constante patriotismo ha entrado en una nueva etapa, esa que antes llamé «alarmada». ¿Por qué? Cajal vive profundamente agradecido a la cálida acogida que la sociedad y los Gobiernos de España —todos— han dispensado a su labor; más de una vez hizo pública la expresión de esa gratitud. Sin implicaciones políticas muy concretas, la actitud de su ánimo ha sido siempre resueltamente democrática y liberal. La instauración de la Segunda República parece haber situado en el poder, o al menos en plena vigencia política, a quienes más fielmente habían dado continuidad a sus ideales de 1905. ¿No lo demuestra así el hecho de que en 1933 le sea concedida la Banda de la Orden de la República? Y sin embargo, no vacila en declarar su alarmada intransigencia —copio sus palabras— «con sentimientos que desembocarán andando el tiempo, si Dios no hace un milagro, en la desintegración de la patria y en la repartición del territorio nacional.» Tal vez está hablando con excesivo apasionamiento; él mismo se apresura a reconocerlo. Le está moviendo, en todo caso, «la viveza de unas convicciones españolistas que no ve suficientemente compartidas». ¿Será que en su alma de viejo, y como reacción personal a los movimientos autonomistas que entonces prevalecen, ha resucitado el patriotismo tradicional de su mocedad? Así lo hace pensar el capítulo que dedica a la que él llama «atonía del patriotismo integral».

Como vio antaño el fundamento de su adscripción a los ideales del regeneracionismo, Cajal ve ahora la causa de su alarma en la crisis que trajo

a nuestra historia la derrota de 1898. «Las deplorables consecuencias del desastre colonial —escribe— fueron dos, a cual más trascendentales: el desvío e inatención del elemento civil hacia las instituciones militares, a quienes se imputaban faltas y flaquezas de que fueron responsables gobiernos y partidos, y, sobre todo, la génesis del separatismo disfrazado de regionalismo.» La comparación entre el ejemplar patriotismo de los catalanes en 1860 y 1873 con la actitud de Cataluña ante la unidad de España en 1933, le da la medida del cambio producido en la conciencia nacional.

Erraría, sin embargo, quien sólo patriotismo integral o tradicional y alarma frente al riesgo de la desintegración patria viese en la última etapa de la españolía de Cajal. Junto a esa alarma, dentro de ella, una penosa incertidumbre latía en su ánimo. Incertidumbre respecto de lo que efectivamente va a ser de España. Por un lado, el temor: «si Dios no hace un milagro...». Por otro, la confianza: «Esperemos que en las regiones favorecidas por los Estatutos prevalezca el buen sentido, sin llegar a situaciones de violencia y a desmembraciones fatales para todos. Estamos convencidos de la sensatez catalana...»; ese *seny* cordial y cortés que con tanta complacencia él había visto en su tertulia del Café de Pelayo y de «La Pajarera», cuando tan apasionadamente estaba descubriendo la unidad de la célula nerviosa[4]. Incertidumbre, a la vez, en cuanto a la actitud que frente a tal amenaza debía adoptarse. Hay momentos en que el patriotismo tradicional de su juventud, aquél que el desastre de 1898 puso en tan grave crisis, parece retoñar: «Pongámonos hipotéticamente en lo peor. ¿Qué debemos hacer?... Si yo pudiera retroceder a mis veinticinco años henchidos de patriotismo exasperado, contestaría sin vacilar: la reconquista *manu militari* y cueste lo que cueste». Pronto, sin embargo, se impone en su alma el buen sentido: esa decisión acarrearía «la bancarrota irremediable de España y la consiguiente intervención extranjera... Aplicada a las pugnas intestinas de un país, la fuerza no resuelve nada. Enconaría las antipatías y cerraría el paso a soluciones de cordial convivencia.»

Alarma, incertidumbre; pero, en el subsuelo de ambas, la misma herida esperanza que en 1905 hizo proclamar a nuestro sabio la consigna de una tercera salida de Don Quijote a los caminos de la historia: «No; digan cuanto gusten derrotistas y augures pusilánimes, el ímpetu de nuestra raza no se extingue fácilmente. Padecerá eclipses, atonías, postraciones como las que han padecido otros pueblos...» La posibilidad de «orientar las voluntades hacia un fin común, la prosperidad de la vieja Hispania», luce, sin embargo, ante los ojos cansados del octogenario. En la declaración de su fe en ella sigue viendo el nervio más íntimo de su legado a los jóvenes de España.

Fechaba Cajal estos párrafos en mayo de 1934. Cinco meses más tarde moría, y es seguro que esa mezcla de alarma, incertidumbre y esperanza no llegó a desaparecer de su alma. Pocos días antes de su muerte, ¿oiría

[4] «En Barcelona nació la doctrina de la neurona», solía decir, con muy español y muy cabal catalanismo, don Agustín Pedro-Pons.

los disparos que preludiaron la última y más atroz de todas nuestras guerras civiles? Acaso. Lejos ya de esta guerra, templado y depurado por la imborrable experiencia de ella el amor a España, mirando con distancia, pero con ternura, la retórica briosa y entusiasta del patriotismo cajaliano, en esas dos postreras aspiraciones suyas: la «orientación de las voluntades hacia un fin común» y la concepción de éste como «la prosperidad de la vieja Hispania», continúa cifrándose, creo yo, lo que para su pueblo quiere hoy la inmensa mayoría de los españoles.

Vuelvo a mi fórmula: Cajal, un gran sabio en el seno de un gran español; un investigador para el cual en todo momento existió la más estrecha relación entre su actividad científica y su pertenencia a la cultura y a la historia del país que de por vida quiso llamar «suyo». España dio a Cajal deficiencias, preocupaciones y estímulos: claramente lo hacen ver las páginas que preceden. Cajal, por su parte, dio a España su obra gigantesca, su ejemplo, un amor siempre encendido y operante, la brillante escuela histológica que supo crear, la posibilidad de pensar con fundamento objetivo que los españoles somos capaces de crear ciencia experimental de calidad, y un cómodo pretexto para aliviar, con zalemas al sabio, la mala conciencia de prestar escasa atención a la sabiduría. Mutua relación que tal vez constituya un caso único en la historia de la ciencia europea.

Así lo vio un ilustre histopatólogo, Hugo Spatz, en la hermosa necrología que dedicó a nuestro máximo hombre de ciencia: «A Ramón y Cajal le ha sido otorgado un destino que sólo muy excepcionalmente encuentra un investigador: su nombre fue y es conocido por todos los hombres de su tierra e hizo latir entre ellos el corazón de todos los patriotas. Cajal ha llegado a ser un héroe nacional de su pueblo... Las investigaciones de Cajal son incomprensibles sin la obra de los descubridores de la célula; pero, ¿se puede decir que el nombre de Schleiden y el de Schwann sean familiares a todos los alemanes? ¿Conoce todo alemán los nombres de Paracelso, Johannes Müller, Virchow, Pettenkofer, Robert Koch, y está orgulloso de tener estos compatriotas? Hay que dudarlo. ¿Por qué, pues, adquirió Cajal en su país celebridad tan singular? Las razones deben ser ante todo buscadas en su personalidad. Un joven español con quien yo hablaba hace años de Cajal, me dijo con ojos radiantes: ¡Es nuestro héroe! Creo que esta expresión recoge bien la esencia íntima de Cajal. Verdaderamente fue un héroe. Heroica era su apariencia, heroica la noble expresión de su lenguaje, heroico su ánimo para vencer toda suerte de obstáculos. Heroica fue, en fin, la meta de sus aspiraciones: lograr que el nombre de su patria fuera apreciado en el mundo entero. Y aunque esto pareciese imposible cuando comenzó sus investigaciones, tal meta ha sido alcanzada... Mientras haya hombres que se planteen el problema de lo que realmente acontece en el órgano del alma, será pronunciado su nombre.»

Cajal, nuestro héroe. Entre los actuales jóvenes universitarios, no sé cuántos harían suyo este juicio del pensionado en Alemania que hace como medio siglo conversaba con Hugo Spatz. Tal vez ninguno. Interrogados acerca

de Cajal, tal vez muchos no supieran añadir gran cosa al recuerdo de ese nombre. ¿Servirán estas páginas para subsanar, siquiera sea en parte, tan nefasto olvido? Porque lo cierto es que España, nuestra España, se halla muy menesterosa de hombres que se entreguen tan tenaz y esforzadamente como él a la empresa que él declaró su ideal: «Aumentar el caudal de ideas españolas circulantes por el mundo».

MENENDEZ PELAYO Y EL MUNDO CLASICO

Si la Fundación Pastor quisiera que campease un lema sobre su tareas, yo me atrevería a proponer la frase que sigue: «Nunca será de veras culto quien en algún campo del saber, el que sea, no haya tenido una cuestión personal con la Antigüedad clásica». Utilizando la tan conocida expresión de los matemáticos, cabe decir que esa «cuestión personal» no es condición suficiente para la obtención del título de hombre culto, pero sí es, o debe ser, condición necesaria. Muchos modos podrá adoptar tal encuentro en su realidad concreta: el abrazo agonal, la contienda, o el abrazo amoroso, la identificación más o menos total con la sentencia antigua; el coqueteo ocasional —es posible, en efecto, coquetear con la Antigüedad clásica, y ahí están para demostrarlo los turistas veraniegos de la Acrópolis— o la cortés disidencia; la imitación devota o el desenfadado vituperio. Sea uno u otro el camino elegido, el hombre de veras culto no habrá llegado a serlo sin acceder por alguno de ellos a cierta comprensión de lo que en su piel y en su entraña fue el mundo helénico y romano.

El hombre culto, archiculto, pluscuamculto que fue don Marcelino Menéndez Pelayo, ¿qué «cuestión personal» tuvo con la Antigüedad clásica? ¿Qué significó ésta para él, así en el orden intelectual como en el estético? ¿Qué pensó, sintió y dijo él acerca de lo que la cultura grecolatina representa para la humanidad y debe representar, por tanto, para la cabal formación de cualquier hombre? Responder con algún rigor a tales interrogaciones va a ser el tema de este ensayo de conmemoración.

Comenzaré por repetir lo que todos saben: que en el mundo clásico tuvo uno de sus cuatro ingredientes fundamentales la formación espiritual, y por consiguiente la vida entera de Menéndez Pelayo, hombre que no fue, desde luego, puro espíritu, pero en cuya personal existencia tuvo importancia decisiva cuanto al espíritu atañe. Apenas será necesario añadir que su condición de historiador de las letras y las ideas, su tan expresa confesión católica y su vehemente modo de sentirse español constituyen los tres restantes ingredientes básicos de la vida del gran santanderino. La fórmula «historiador español, católico y filoclásico» concede, creo, una primera aproximación al conocimiento del hombre Menéndez Pelayo, al menos en cuanto autor de su obra escrita.

Y puesto que el mundo clásico fue parte fundamental, en el sentido fuerte de esta palabra, de la mente y del alma de Menéndez Pelayo, ¿puede extrañar que la creencia en el valor permanente de ese mundo fuese básica en su vida? ¿No escribió una vez: «en arte soy pagano hasta los tuétanos — pese al abate Gaume, pese a quien pese»? Pero lo que en la vida

de un hombre es «fundamento», deja pronto de serlo si no ofrece al vivir de ese hombre una permanente y siempre renovada incitación. Lo que nos fundamenta, debe a la vez incitarnos a vivir ilusionadamente; lo que incita nuestra ilusión debe a la vez prestarnos, en alguna medida, fundamento y apoyo: tal parece ser la norma ideal. Nada más triste que uno de esos graves varones —no hay pocos— cuyas creencias fundamentales no son para ellos, a la vez que creencias, señuelo perdurable, fuente nunca seca de ilusión y maravilla.

Pues bien, el mundo clásico fue permanentemente para Menéndez Pelayo fundamento e incitación, suelo e incentivo. Comenzó a serlo desde su pasmosa infancia, por obra de su profesor de latín D. Francisco María Ganuza. Sus propias afanosas lecturas y, ya en la Universidad de Madrid, el magisterio de Camús, llevaron a definitiva madurez aquel vigoroso germen. Antes de trasponer el tercer decenio de su vida, Menéndez Pelayo había llegado a un conocimiento directo y amplísimo, punto menos que total, de las letras griegas y latinas. Su *Historia de las ideas estéticas*, su *Horacio en España*, su *Bibliografía Hispano-Latina Clásica*, sus traducciones, su personal producción poética —más brevemente: su obra entera— lo acreditan con suficiencia. No hay duda: para Menéndez Pelayo, como para todo verdadero humanista, el mundo clásico no es sólo material de erudición; es también, y ante todo —pronto veremos cómo—, *fundamento* de la vida.

Mas también *incentivo*. Recuérdese, si no, su *Carta* a los amigos de Santander que le regalaron la *Bibliotheca Graeca* de Didot:

Si el pagano escultor sintió animarse
la piedra que él en diosa transformara,
y la sangre serpear entre las vetas
del pario mármol, y expirar los ojos
lumbre de vida, y rítmica palabra
de sus labios salir, y el pecho alzado
en onda de suspiros agitarse...
tal siendo palpitar eterna lira
entre las muertas hojas de estos libros
del tiempo y la barbarie vencedores,
que ahora vuestra amistad pone en mi mano.

Y como esta carta, la tan conocida *Epístola a Horacio*. Y sus juveniles poemas de amor a *Epicaris* y a *C...* Y su nostálgica evocación poética de una fiesta a Venus en Chipre, la fiesta a que él, pagano en arte hasta los tuétanos, fervorosamente hubiese querido asistir. Y el elogio de su maestro Camús, en el que tanto de sí mismo pone. Y su entera vida de lector apasionado.

Dentro del bosque encantado de las letras clásicas, y desde los años de su infancia hasta el día de su muerte, Menéndez Pelayo es, diría yo, «Marcelino en el país de las maravillas»: un permanente niño lector que in-

cesantemente va descubriendo, asombrado, tesoros siempre nuevos y siempre fascinadores. Menéndez Pelayo, perenne niño: tal es, pienso, una de las claves más centrales y decisivas de su persona. Niño, es cierto, gigantescamente, colosalmente sabio; pero niño al fin, alma que nunca sabe «estar de vuelta», como no sea de aquello a que nunca ha ido, mente que, acaso para su bien, no ha descubierto todavía o ha descubierto apenas la espalda de las cosas. En ello estuvo, sin duda, su más grave limitación; en ello estuvo también —espero demostrarlo— su grandeza y su fuerza.

Constantemente fue Menéndez Pelayo fiel a su experiencia juvenil del mundo clásico. Como certeramente ha dicho Hernández Vista, la historia personal del humanista Menéndez Pelayo no fue sino el resultado sucesivo de una «evolución homogénea» de esa primitiva experiencia intelectual y estética. Porque, conviene decirlo, nuestro gran historiador no fue un filólogo, en el sentido técnico de la expresión, sino un humanista clásico, un hombre que lee con devoción los textos antiguos para revivirlos a su modo en los senos de su alma y, en definitiva, para incorporarlos como piedras vivas a la edificación de su propia realidad personal.

En su contenido y en su estructura, ¿qué fue esa originaria experiencia juvenil? Con otras palabras: ¿cuál fue la «cuestión personal» del historiador y humanista Menéndez Pelayo con la Antigüedad clásica? Mi respuesta puede ser reducida a los cuatro siguientes asertos:

1.º La cultura clásica es en sí misma y ante todo *armonía* y *serenidad.*

2.º La cultura clásica debe ser para el hombre *perenne modelo* estético e intelectual: estético, en cuanto esa cultura es creadora de «formas» ejemplares; intelectual, en cuanto Grecia fue la descubridora del orbe de las «ideas», y especialmente —esto es lo que a Menéndez Pelayo más importa— de la idea de lo bello.

3.º La cultura clásica es *radicalmente inconciliable con las culturas no mediterráneas.*

4.º La cultura clásica es *naturalmente armonizable con el cristianismo;* fúndese con él como en una obra de arte bien lograda se funden la forma y la materia o, con más adecuadas palabras, la forma y el espíritu.

Examinemos más de cerca estas cuatro tesis.

LA CULTURA CLASICA, ARMONIA Y SERENIDAD

Dejemos que Menéndez Pelayo exprese su propio pensamiento a través de unos cuantos textos, procedentes de épocas muy diversas de su vida.

Ante todo, un conocidísimo fragmento de la *Epístola a Horacio:*

¡Tiempo feliz de griegos y latinos!
¡Calma y serenidad, dulce concierto
de cuantas fuerzas en el hombre moran,

eterna juventud, vigor eterno,
culto sublime de la forma pura,
perenne evocación de la armonía!

La actitud espiritual subyacente a estos versos fue en todo momento la clave más central y decisiva de las ideas estéticas de Menéndez Pelayo: «Si es grande y humana —dice, por ejemplo, hablando de la teoría estética implícita en toda obra de arte—, aunque parezca humilde, romperá las lindes del tiempo y del espacio, y hablará con acentos inmortales a las generaciones venideras, guiándolas en el ascenso a la pureza ideal, en la reintegración de la armonía natural del ser, fin supremo del arte, entrevisto ya por Platón en el *Filebo*» (*Estudios de crítica literaria*, Ed. Nac. XI, 143). Y no menos elocuente es, a este respecto, su personal interpretación de la tan controvertida *kátharsis* aristotélica: «Despojada del aparato escolástico y de las sutilezas y cavilosidades sin número con que la han enmarañado los expositores, la purificación de los afectos no viene a ser otra cosa que el restablecimiento de la *sophrosyne*, templanza y aquietamiento de las pasiones, tan divinamente celebrada en los diálogos socráticos» (*Ideas estéticas*, E. N. I, 74).

Idéntica lección nos daría el humanismo de Cervantes, tal como Menéndez Pelayo lo entiende: «...el espíritu de la Antigüedad había penetrado en lo más hondo de su alma, y se manifiesta en él... por lo claro y armónico de su composición...; por cierta grave, optimista y consoladora filosofía...; en la olímpica serenidad de su alma, no sabemos si regocijada o resignada» (*Discurso en el centenario del Quijote*, E. N. CHL I, 327-328)[1]. Y su más personal aspiración como hombre y como humanista consistió, nos dice, en el logro de «aquel espíritu de serenidad y armonía que no se adquiere en el caos de la literatura moderna, sino en la temprana y por algún tiempo exclusiva contemplación de los modelos de Grecia y Roma» (*Estudios de crítica literaria*, E. N. X, 146).

Calma, serenidad, dulce concierto, armonía: tales serían las notas definitorias de la cultura clásica. Pero armonía ¿de qué? ¿Qué es lo que la cultura clásica tan armónicamente posee y expresa? Conocemos ya la temprana y permanente respuesta del humanista Menéndez Pelayo: «Calma y serenidad, dulce concierto —de cuantas fuerzas en el hombre moran.» Y si hubiésemos interrogado a don Marcelino acerca de la índole de esas «fuerzas», es seguro que su respuesta de sabio filoclásico habría referido esa juvenil expresión suya a los dos órdenes de virtualidades anímicas que canónicamente enumera Platón, y con él toda la psicología helenizante: las «potencias» psicológicas o vitales (racional, irascible y concupiscible) y las «virtudes» éticas o morales (prudencia, fortaleza, templanza y justicia).

¿Fue así, en efecto, la cultura clásica? La vida de los antiguos griegos

[1] El lector atento de Menéndez Pelayo comprobará con pasmo que el gran crítico transcribe íntegramente, para caracterizar la personalidad de Cervantes, una página antes empleada por él para trazar la semblanza espiritual de Torres Naharro.

¿tuvo su nervio más central en la serenidad y la armonía? Es verdad que los helenos llamaron al mundo *kósmos*, «orden bello». Kranz y Diller han dedicado recientemente al tema muy finas reflexiones filológicas. «Cosmología» y «cosmética» son palabras que proceden de la misma raíz, suelo decir yo a mis alumnos para grabar en sus mentes esta idea. Es verdad que Teognis propuso a todos los griegos la consigna de su *mêdén ágan*, sentir que recogerá fielmente el *Ne quid nimis* horaciano: de nada demasiado, todo en armoniosa proporción. Es verdad que el pecado más terrible para un alma griega fue la *hybris*, la desmesura del hombre frente a los dioses. Es verdad, en fin, que Epicarmo legó al mundo helénico y a todos los hombres estos versos inolvidables:

Corazón, corazón, por inevitables dolores acuciado,
reprímete... Si eres vencedor, no te gloríes abiertamente;
si eres vencido, no te consumas, vuelto a tu hogar, en el dolor.
Goza en las alegrías, y en los males no te aflijas demasiado.
Conoce cuál es el ritmo que mantiene a los hombres.
(Fr. 67 Dichl. Trad. de S. Lasso.)

Armonía, serenidad, equilibrio. Sí, así parece que fue Grecia. Al menos, así lo dice al joven Menéndez Pelayo su propia experiencia de lector de textos clásicos, y así se lo enseñarán más tarde, confirmando esa placiente experiencia juvenil, los dos grandes degustadores dieciochescos de la Antigüedad, el arqueólogo Winckelmann y el poeta Chénier. Winckelmann, sobre todo. Aunque rebasada por la ulterior investigación positiva —escribe Menéndez Pelayo comentando su obra—, «siempre le quedan las líneas generales, que son indestructibles y eternas. La ley del arte antiguo que él formuló, la ley de noble simplicidad, ha entrado, merced a él, en el saber común, y de un modo explícito o implícito la acepta todo el que razona sobre la Antigüedad» (*Ideas estéticas*, E. N. III, 86).

Volvamos, sin embargo, a la interrogación anterior: ¿fue realmente así la cultura clásica? Frente a la visión neoclásica de Winckelmann, el romántico Hegel escribirá en el prólogo a su *Fenomenología del espíritu:* «Lo verdadero es el torbellino de las bacantes, ese en el cual no hay miembro que no esté embriagado; y en cuanto cada miembro se disuelve, tan pronto como se singulariza, aquel torbellino es a la par sencillo y transparente reposo.» Con estas palabras, la mente europea comienza a percibir y a valorar el rostro dionisíaco de la cultura griega. En el seno mismo de la serenidad empieza a verse —tal vez mejor, a oírse— el hervor oscuro y caliente de la pasión.

Tras esa vislumbre metafísica de Hegel pronto vendrá, ya como formal tesis histórica, el decisivo descubrimiento filológico y poético de Nietzsche: en 1872 aparecerá *El origen de la tragedia «desde el espíritu de la música»*. Frente al «¡Tiempo feliz de griegos y latinos!», la sentencia que en la última página de ese libro proclama el dolor radical del alma griega: «¡Cuánto ha tenido que sufrir este pueblo para llegar a ser tan bello!» Frente a la armonía

helénica, frente a la aceptación gozosa del límite y la alegría de la forma, frente a la serenidad y a la simplicidad apolíneas —en suma, frente a la entonces tópica visión de Winckelmann—, la Grecia dionisíaca, apasionada, arrebatada, negadora del límite y la forma. Y después de Nietzsche, su amigo Erwin Rohde, que da a las prensas su resonante *Psyche* en 1890. Y poco más tarde, la *Griechische Kulturgeschichte* de Jacobo Burckhardt —cuya publicación comienza en 1898—, con su significativa y enérgica valoración de todo lo que es «mito» en la cultura helénica. Y así, desde entonces, hasta *The Greeks and the Irrational*, el reciente y bien conocido libro de Dodds.

¿Cómo Menéndez Pelayo, tan fabuloso lector y sabedor, pudo desconocer la obra renovadora de Nietzsche, Rohde y Burckhardt? ¿Cuál habría sido su personal visión de la cultura helénica, si a la inquietante luz de estas posibles lecturas hubiese descubierto lo mucho que en la vida griega no fue armonía, ni mesura, ni equilibrio, ni serenidad, ni «dulce concierto»; lo que en esa vida tan violenta y radicalmente se apartaba de aquella canónica *stille Einfalt* que luego habían de atribuirle las descripciones neoclásicas de Winckelmann? Porque, en efecto, algo radicalmente desmesurado e irracional hubo en el pensamiento, la sensibilidad y la realidad histórica de Grecia. El «torbellino de las bacantes» de que habló Hegel no fue una figura retórica del gran filósofo; en las colinas de la Hélade, desde Tesalia al Atica, ese «torbellino» existió durante siglos como muy visible y muy audible realidad: ahí están para demostrarlo los fehacientes textos de Eurípides y, con todo el rigor filológico deseable, las descripciones de Rohde. Los participantes en el culto dionisíaco aspiraban al endiosamiento físico, a la confusión de su naturaleza con la del dios; lo cual nos indica que ese culto venía a ser en su raíz algo así como una legitimación religiosa, cultual, de la nefanda *hybris*, una solución benéfica de la perturbadora y pecaminosa tentación de desmesura que el griego arcaico sintió con tanta frecuencia en los senos de su alma. Y la doctrina platónica —en el *Fedro*, en el *Ion*— acerca de la *manía*, ¿qué era en su raíz, sino la tesis de que sólo a través del desequilibrio puede ser realmente creadora el alma del hombre? Tan serena y rigurosamente conceptual, tan lejano, al parecer, de cualquier arrebato poético, ¿qué hizo el propio Aristóteles, sino seguir proclamando la excelencia del desequilibrio y el mandamiento de la desarmonía? Un exceso de melancolía o bilis negra, cierto desequilibrio humoral melancólico, afirma textualmente el Estagirita, es la condición física de la genialidad filosófica, artística, política y educadora (*Problemata*, XXX, 1).

Conviene al genio de la poesía
este elemento: la melancolía,

dirá luego, bien aristotélicamente, el sereno, el olímpico Goethe.

Ni siquiera es preciso recurrir a la religiosidad y al pensamiento. La misma vida ática, desde las reformas de Solón hasta el combate de Aigos Pótamos, muestra a los ojos del considerador menos sensible un curso nervioso,

dramático, desequilibrado. La historia política y social de la Grecia clásica es como la apasionada y apresurada carrera de un joven genial hacia la muerte. Nada menos «clásico», nada más inquieto y arrebatado, nada más «romántico», diremos, si no nos cohíbe el temor al anacronismo, que la aventura histórica del pueblo griego.

Ante esta múltiple e indiscutible realidad, ¿qué pensar hoy de la «armonía» y la «serenidad» que sin mayores reservas atribuyó Menéndez Pelayo a la estructura interna del mundo clásico? Grave interrogación; ineludible interrogación para un hombre del siglo xx.

LA CULTURA CLASICA, MODELO ESTETICO E INTELECTUAL

Con inequívoca pretensión de perennidad, preceptuó Horacio: «*Exemplaria graeca nocturna versate manu, versate diurna*». Sin otra salvedad que añadir *exemplaria horatiana* a los *exemplaria graeca* del poeta latino, eso mismo hubiera dicho —más aún, eso mismo dijo, y bien fervorosamente— Menéndez Pelayo. Quien en orden a la creación estética, al pensamiento filosófico y a la ética natural aspire a la excelencia, sólo a través de los egregios, definitivos modelos de la Antigüedad clásica, podrá encontrar camino recto.

Según un texto de André Chénier que Menéndez Pelayo hace suyo, la conducta del artista moderno debería imitar siempre a la de aquella «esposa lacedemonia que, cercana al parto, mandaba colocar delante de sus ojos las más acabadas figuras que animó el arte de Zeuxis, los Apolos, Bacos y Helenas, para que, apacentándose sus ojos en la contemplación de tanta hermosura brotase de su seno, henchido de aquellas nuevas y divinas formas, un fruto tan noble y tan perfecto como los antiguos ejemplares y dechados» (*La poesía mística en España*, E. N., CHL II, 94-96). No otra habría sido la hazaña poética del propio Chénier —«transfusión copiosa de la poesía antigua en las venas de la poesía nueva», según el dictamen de nuestro gran crítico—, y tal es la razón de las palabras con que se la define y pondera en la *Historia de las ideas estéticas:* «por primera vez, después de Winckelmann, un alma moderna alcanzaba la revelación del ideal antiguo» (E. N., V, 233-236). ¿Y no fue esto mismo lo que, acaso con menor reflexión histórica y estética, había hecho dos siglos antes fray Luis de León? El fue, en efecto, quien «firmó el pacto de alianza entre la forma antigua y el espíritu nuevo. Sólo a condición de cumplir este pacto —añade Menéndez Pelayo, elevando la observación histórica a regla estética— serán grandes los líricos modernos» (E. N., BHLC XLIX, 522).

Para el poeta moderno, un nombre, el de Horacio, deberá centrar este deber de imitación formal frente a las ejemplares creaciones literarias de la Antigüedad clásica: «¿Cuál debe ser el rumbo de nuestra lírica si ha de conservarse fiel a sus gloriosas tradiciones? No dudo en responder que el *horaciano*... La restauración horaciana que deseo es la de la *forma*, en el más amplio sentido de la palabra... Volvamos a nuestra casa, es decir, a Horacio:

no hay otro camino. Y digo *a Horacio* y no *a los griegos* por varias razones: 1.ª, porque Horacio está más cerca de nosotros y es un ingenio de temple moderno... 3.ª, porque Horacio y los griegos vienen a ser la misma cosa... 6.ª, porque a Horacio puede haber alguna esperanza de acercarse; pero a los griegos, ninguna, puesto que en los griegos derramaron las musas sus tesoros, dejando muy poco para los bárbaros que vinimos después» (*Horacio en España,* E. N., BHLC VI, 521-525). Reconquista de la *forma* antigua para infundir en ella *espíritu* nuevo y, claro está, genialidad personal: tal es la clave del proceder imitativo que Menéndez Pelayo proclama. «La restauración horaciana que yo deseo —añade en otra página— es la de la *forma* en el más amplio sentido de la palabra. Renazcan aquella sobriedad maravillosa, aquella rapidez de idea y concisión de frase, aquella ternura y nitidez en los accidentes, aquella calma y serenidad soberana en el espíritu del artista. Esto pido. Esto deseo» (BHLC XLIX, 521). Ese fue el gran legado artístico de los griegos: «La excelencia del arte heleno consistió en ver dondequiera la forma, esto es, el límite» (*Estudios de crítica literaria,* E. N., VII, 72). Al cabo de diecinueve siglos perduraría invariablemente joven la regla antigua, «tan en vigor hoy como el día en que fue promulgada» (*Ideas estéticas,* E. N., I, 131).

No menos imperiosa sería la norma en el caso del pensamiento filosófico. En orden a la especulación metafísica, he aquí, a título de único ejemplo, lo que Menéndez Pelayo piensa acerca de la armonía entre Platón y Aristóteles a que tan explícitamente aspiró nuestro Fox Morcillo: «La solución adivinada por nuestro filósofo en el siglo XVI es hoy verdad científica aceptada y explanada por las escuelas novísimas, y base quizá de una metafísica futura» (*Ideas estéticas,* E. N., I, 69-73). En lo que atañe a la especulación estética, nuestro fervoroso humanista dirá que «más enseña una página de los antiguos que cien volúmenes de los modernos» (BHLC XLIX, 521). Y por lo que a la ética natural concierne, véanse de nuevo los textos transcritos al hablar del humanismo de Cervantes.

Este insistente mandamiento estético e intelectual de Menéndez Pelayo —la utilización imitativa o emulativa de los insuperables modelos formales creados por los artistas y los pensadores de la Antigüedad clásica, para verter en ellos el espíritu moderno y personal del autor ulterior a los siglos antiguos—, ¿puede ser admitido sin reparo? Dejando ahora a un lado la cuestión entre escolar y bizantina de si es posible discernir entre sí la *forma* y el *fondo* o *espíritu* de una obra humana, literaria o no, esta tesis del humanista Menéndez Pelayo suscita en la mente del lector actual dos graves interrogaciones. Una, genérica: a quien en su vida pretenda ser más o menos creador, a quien en el cumplimiento de su obra no se resigne a ser mero copista, ¿puede ofrecerle *modelos* la historia? Otra, ocasional: ¿pueden, deben ser *modelos* para nosotros, así en el orden intelectual como en el orden artístico, las creaciones de la Antigüedad clásica?

Responderé distinguiendo tres posibles actitudes principales de la mente frente al legado del mundo antiguo:

1.ª La *emulación imitativa*. Según ella procedieron deliberadamente Fox Morcillo, los neoclásicos y André Chénier. Con la doble salvedad de distinguir cuidadosamente entre *forma* y *espíritu* y de aplicar la imitación sólo a la forma, tal es, como hemos visto, la personal actitud de Menéndez Pelayo.

2.ª La *contienda*, el *abrazo agonal*. Nadie ha expresado tal actitud tan vigorosa y sugestivamente como Ortega. «Lo clásico —dice una vez, hablando de Hegel— no es lo ejemplar ni lo definitivo..., pero he aquí lo específico y sorprendente del hecho clásico. La humanidad, al avanzar sobre ciertos hombres y ciertas obras, no los ha aniquilado y sumergido...; queramos o no, se afirman frente a nosotros y tenemos que luchar con ellos como si fuesen contemporáneos. Ni nuestra caritativa admiración ni una perfección ilusoria y *eterna* hacen a lo clásico, sino precisamente su aptitud para combatir con nosotros. Es el ángel que nos permite llamarnos Israel. Clásico es cualquier pretérito tan bravo que, como el Cid, después de muerto, nos presente batalla, nos plantee problemas, discuta y se defienda de nosotros» (*O. C.*, IV, 522-523). Y lo que en términos generales debe decirse de lo «clásico», con igual razón habrá de decirse de Grecia y Roma, sumos ejemplos de «clasicismo» para el hombre occidental: «Grecia y Roma han perdido para nosotros el carácter de modelos»; pero «al morir como normas y pautas renacen ante nosotros como el único caso de humanidad radicalmente distinta de la nuestra... Grecia y Roma son el único viaje absoluto en el tiempo que podemos hacer. Y este género de excursiones es lo más importante que hoy se puede intentar para la educación del hombre occidental... Necesitamos acercarnos de nuevo al griego y al romano no en cuanto modelos, sino en cuanto ejemplares errores.» El hombre, dice Ortega, es necesariamente un error; si no lo fuese, no se rectificaría constantemente a sí mismo en el curso de su historia. Pero, entre tantos otros, hay «el error de los que fueron los mejores», y éste es el que adquiere para la posteridad carácter «ejemplar».

3.ª Muy próxima al abrazo agonal se halla la *asunción autoafirmadora* propuesta por Zubiri. El clásico, llamémosle así, es ahora asumido por quien le contempla y estudia con un deliberado propósito de afirmar originalmente la propia personalidad. Pónese en ejercicio frente a él una comprensión recreadora de las posibilidades que con su obra nos legó y una clara conciencia de sus limitaciones en orden a la situación histórica desde la cual se le considera. «La verdad es —escribe Zubiri con tajante zumba— que hoy no estamos para clásicos. Aparte otras razones, aparentemente más hondas, porque no tenemos ni humor, ni tiempo para ello. Una cosa es ocuparse —y mucho— en *los que* se llaman clásicos; otra muy distinta tomarlos como *clásicos*...» Y añade, en relación con la filosofía presocrática: «Ocuparnos de los presocráticos es ocuparnos de nosotros mismos, de nuestras posibilidades de filosofar, consistentes y pendientes todas ellas de la posibilidad de llegar a una idea del ser que incluya la historia. Ni arqueología, ni clasicismo.»

Sea cualquiera la actitud espiritual que se adopte, una cosa parece clara. Para ser en alguna medida «creador», y hasta para ser decorosamente «culto»,

el hombre de Occidente, ya lo dije, ha de tener una «cuestión personal» con la Antigüedad clásica; pero la cultura antigua no puede ser para ese hombre ni para nadie —diáfanamente lo vemos— un perenne modelo estético e intelectual.

LA CULTURA CLASICA, PATRIMONIO MEDITERRANEO

De por vida pensó Menéndez Pelayo, aunque la madurez matizase no pocas veces sus rotundos juicios juveniles, que la cultura clásica no podría ser vitalmente asimilada por los hombres que no se hubiesen formado bajo el sol del Mediterráneo. ¿Quién no recuerda los versos de su *Carta a mis amigos de Santander?*

¡Espíritus alegres, cuán distintos
de las negras, terríficas visiones
del yerto Septentrión, donde el fermento
de insípida cebada, en las cabezas
sombras y pesadez va derramando!
¿Quién fantaseó de griegos y teutones
sacrílego consorcio? Entre la niebla
de las ásperas cumbres hiperbóreas
y este radiante sol que a nuestros campos
el don prodiga de la rubia Ceres
y de Falerno el otoñal racimo,
¿quién las paces hará? ¿Quién podrá a Helena
con el Fausto casar, que imaginaba
el Júpiter de Weimar?...

Idéntico sentir expresan unas líneas del *Horacio en España:* «Goethe quiso enlazar el *Fausto* germánico con la *Helena* griega. ¡Consorcio imposible! En el brillante cielo del Mediodía nunca dominarán las nieblas del Septentrión... Sangre romana, no bárbara, corre por nuestras venas» (E. N., BHLC VI, 523). Y años más tarde, el mismo pensamiento: «Todos los tratados de estética que aborten las prensas alemanas no darán gusto al que no nació con él y no le ha nutrido y fortificado con aquella sana y vigorosa educación de los humanistas del Renacimiento» (BHLC XLIX, 521). Respecto de los bienes de la cultura clásica, los países apartados del Mediterráneo y los hombres en ellos formados serían como el niño *cui non risere parentes,* según la hermosa sentencia poética de Virgilio: países y hombres a los que los dioses no sentaron a su mesa ni las diosas ofrecieron su tálamo.

Mas todo esto, ¿qué es, sino una pertinaz ingenuidad del Menéndez Pelayo juvenil y polemista? Dejando aparte la enternecedora cuestión esponsalicia de si es o no es posible un enlace conyugal entre Fausto y Helena, ¿quién podrá negar capacidad para asimilar espiritualmente la lección del

mundo antiguo al Goethe de la *Ifigenia,* al Hölderlin de *El Archipiélago, Empédocles* y el *Hiperion,* a los Schlegel, a la imponente filología germánica del siglo XIX, a los helenizados helenistas de Oxford?

Jeder sei auf seine Art ein Grieche! Aber sei's!

«Sea cada cual, a su manera, un griego. ¡Pero séalo!», escribió una vez Goethe. Y no pocos de sus compatriotas —¿cómo no recordar, saliendo ya de los poetas, filósofos y profesores, al comerciante Schliemann, iluminado excavador de Troya y Micenas?— de esa máxima poética trataron de hacer norma de vida. Mirada o no como «modelo», la cultura helénica es *para todos,* y acaso radique en ello su máxima grandeza. ¿No fueron los griegos quienes descubrieron para siempre la posibilidad que el hombre tiene de vivir intelectualmente atenido al «ser» de las cosas, y, en consecuencia, por encima de cualquier diferencia racial, social o histórica? Estancar la herencia del mundo clásico en las riberas del Mediterráneo equivale a desconocer la más secreta raíz de lo que el mundo clásico fue.

LA CULTURA CLASICA, FORMA «NATURAL» DEL CRISTIANISMO

Desde que los filósofos de la Edad Media consiguieron, merced a un esfuerzo intelectual tan enérgico como accidentado, acomodar una parte considerable del pensamiento antiguo a la concepción cristiana de la realidad, nunca han faltado mentes para las cuales ese pensamiento sería una suerte de *praeambulum* natural de la sobrenatural novedad que el cristianismo trajo a los hombres; y apenas será necesario decir que dicha tesis histórica —con más propiedad: que dicha creencia— ha sido el cómodo y gustoso suelo sobre que los humanistas cristianos han apoyado su existencia y su actividad. Para todos ellos, cristianismo y helenismo serían algo así como la levadura vivificante y la masa nutricia del más exquisito pan del espíritu.

Firme y constantemente creyó el humanista cristiano Menéndez Pelayo en esa natural y providencial conciliabilidad entre la hazaña intelectual y artística de griegos y romanos, por una parte, y el mensaje salvador de Cristo, por otra. Tres sucesivas faenas de la mente —indeliberadamente cumplidas durante la Edad Media y el Renacimiento, deliberadamente ejecutadas desde que en el hombre europeo, a partir del siglo XVIII, se ha ido despertando la conciencia histórica— permitirían, según nuestro historiador, dar término a esa necesaria hazaña perfectiva y salvadora de conciliar entre sí la fe cristiana y el mundo clásico. Son las siguientes:

1.ª Deslinde metódico entre la «forma» y el «espíritu» de las obras humanas, y singularmente de las artísticas e intelectuales. Una oda de Horacio, por ejemplo, tiene a los ojos de Menéndez Pelayo un «espíritu» determinado, el que puedan otorgarle las creencias religiosas e históricas de su autor, y una «forma» —entendida ésta en el más amplio sentido, diría el propio Menéndez Pelayo— perfectamente discernible de aquél.

2.ª Visión de la «forma» como realización de una «idea eterna» genéricamente humana, según el deseo y el programa ya contenidos en estos entusiastas e ingenuos versos juveniles:

Yo anhelo ver la idea
en forma traducida,
y que esa forma sea
la lumbre de mi vida.
¡Que las helenas Gracias
me envuelvan en su luz!
(*Poesías*, E. N. II, 212.)

3.ª Infusión de «espíritu» cristiano en la «forma» ejemplar y exenta obtenida merced a esa suerte de vivisección intelectual de la obra antigua[2].

Fray Luis de León habría sido, con esa certera y poderosa conciencia inconsciente, valga la palabra, del verdadero genio, el máximo realizador de este programa intelectual y artístico: «Nadie ha volado tan alto ni infundido como él en las formas clásicas el espíritu moderno —escribe Menéndez Pelayo—. El mármol del Pentélico, labrado por sus manos se convierte en estatuas cristianas. Y sobre un cúmulo de reminiscencias de griegos, latinos e italianos... corre (por sus obras) jugoso aliento de vida, que lo transfigura y remoza todo» (*La poesía mística en España*, E. N. II, 94). Y en otra página: fray Luis de León «entendió como nadie lo que debía ser la poesía moderna. Espíritu cristiano y forma de Horacio, la más perfecta de las formas líricas» (*Horacio en España*, E. N. VI, 305).

Tan optimista y simplificadora tesis ¿es admisible sin ulterior reflexión? En el orden de la creación literaria, y sin salir del tema de la forma poética, tal como Menéndez Pelayo la entiende, ¿puede afirmarse sin rodeos ni reservas que la oda sáfica es más adecuada que el salmo para la expresión lírica del espíritu cristiano? Y en el orden de la especulación filosófica ¿es lícito sostener tan resuelta y paladinamente que la «filosofía cristiana» debe ser, sin más, el resultado de utilizar cristianamente —esto es, infundiendo en ellas el «espíritu» del mensaje de Cristo— las «ideas» que Platón y Aristóteles legaron a la posteridad?

Ardua cuestión, esta de la «filosofía cristiana», para tratada tan al galope. Ardua y, como es bien sabido, prolijamente discutida a lo largo de nuestro siglo. Me limitaré, pues, a indicar que frente al problema de la relación entre el cristianismo y el pensamiento antiguo son posibles, por lo menos, tres actitudes cardinales.

[2] A veces no es muy clara en Menéndez Pelayo esa distinción entre «forma» y «espíritu». Otras veces parece emplear indistintamente los términos «moderno» y «cristiano». Compárese con los textos anteriores este otro: «En lo que no hemos adelantado gran cosa es en el arte de asimilarnos el espíritu de la poesía pagana y expresarlo en formas modernas, conservando toda su sobriedad y delicadeza» (*Bibl. de trad. esp.*, E. N., II, 305).

Afirman algunos —o proceden, al menos, como si explícitamente lo afirmasen— que el cristianismo en cuanto tal no tiene una filosofía propia y exclusiva; por lo cual, y puesto que el pensamiento helénico parece ser el más concorde con la sana razón natural del hombre, la filosofía cristiana habrá de ser el resultado de filosofar platónica o aristotélicamente —según una síntesis armónica de Platón y Aristóteles, dirían Fox Morcillo y Menéndez Pelayo— desde la situación en que la fe cristiana pone a la mente. Desde el siglo XII hasta Maritain y Gilson, tal parecé haber sido la tesis de las escuelas llamadas por antonomasia «escolásticas». La filosofía cristiana así entendida vendría a ser, por tanto, una suerte de justificación teorética del hecho de haberse propagado inicialmente el cristianismo dentro del mundo grecorromano. En orden a la historia del pensamiento filosófico, tal suceso sería, si vale decirlo así, la realización unívocamente providencial de los designios de Dios.

Piensan otros, frente a los anteriores, que en el cristianismo hay incoada una metafísica original específicamente cristiana, que en principio nada tiene que ver con la helénica; más aún, que se opone formalmente a ella en no pocas cuestiones fundamentales. La misión principal del filósofo cristiano sería el alumbramiento y el sistemático cultivo de esos gérmenes intelectuales. Tal es, para limitarnos a su ejemplo, la tesis de L. Laberthonnière y de Cl. Tresmontant.

Sostienen otros, en fin, que el cristianismo en cuanto tal obliga ciertamente a pensar que hay filosofías no cristianas y anticristianas, pero a la vez permite la existencia de varias «filosofías cristianas» no formalmente coincidentes entre sí en tanto que «filosofías». No debo discutir ahora si como tales «filosofías» son mejores o peores el tomismo, el escotismo, el blondelismo y el existencialismo marceliano. Diré tan sólo que la de Escoto, la de Blondel y la de Marcel son, tanto desde el punto de vista de su intención religiosa como desde el punto de vista de su expresión intelectual, auténticas «filosofías cristianas».

Todo esto y mucho más habría que decir acerca de la conciliabilidad *natural* entre el cristianismo y la Antigüedad clásica. Tanto en el orden artístico como en el filosófico, la cultura antigua es sin duda cristianizable. Libremonos de pensar, sin embargo, que el resultado de esa noble y fecunda tarea bautismal ha podido engendrar para siempre *el* arte y *la* filosofía de los cristianos.

MENENDEZ PELAYO, *PUER SENEX*

Al término de nuestro rápido examen, ¿qué debemos pensar de las cuatro tesis principales en que se manifiesta la «cuestión personal» de Menéndez Pelayo con el mundo clásico? Algo fue matizando esas tajantes tesis, es cierto, la creciente madurez espiritual de nuestro gran humanista. Su personal idea de lo que debía ser la filosofía cristiana a fines del siglo XIX no es ya, en su discurso sobre Raimundo Lulio, la simple concordia entre Platón

y Aristóteles que Fox Morcillo intentó en el siglo XVI y que el Menéndez Pelayo juvenil con tanto entusiasmo había elogiado. También su modo de entender la poesía va cambiando con los años. Muy significativo es lo que el gran crítico nos dice cuando tan lealmente confiesa su mudanza en la estimación estética de la obra de Heine: «Educado yo en la poesía como escultura, he tardado en comprender la poesía como música.» Y poco después, añade: «No es plástica la poesía de Enrique Heine, pero encierra misterios de sentimiento y recónditas armonías, no concedidas a la línea. La misteriosa virtud de esta poesía no entra por los ojos, pero empapa como tenue rocío el alma... Cada lector va poniendo a esa música la letra que su estado de ánimo le sugiere» (*Obras*, E. N., CHL V, 408). Más aún habría que decir al sensible y poderoso lector de poesía que fue Menéndez Pelayo; habría que decirle que más allá de la poesía como escultura y de la poesía como música hay otra más esencial, aquella en que la palabra poética solamente pretende ser símbolo verbal y metafísico de la realidad; aquella, por tanto, en que el poeta, para decirlo con la ya tópica expresión de Martin Heidegger, aspira ante todo a constituirse en «pastor del ser».

Pero, aun matizada por la madurez de la mente, la «cuestión personal» del humanista Menéndez Pelayo con la Antigüedad clásica siguió siendo, en lo fundamental, la que en las páginas precedentes he tratado de exponer y comentar. Repetiré, pues, mi interrogación anterior: ¿qué debemos pensar hoy de las cuatro tesis principales en que esa «cuestión personal» se manifestó?

Niño gigantescamente, colosalmente sabio, decía yo antes que fue Menéndez Pelayo; alma que, sabiendo tanto, no ha descubierto o ha descubierto apenas la espalda de las cosas. Las cuatro tesis que acabo de glosar, ¿no confirman, por ventura, la exactitud de mi juicio? Menéndez Pelayo, niño sabio, viejo niño. *Puer senex*, diría un latino. Curtius ha mostrado cómo esta idea del *puer senex* se hace tópica en las letras de la latinidad imperial. Y comentando este precioso hallazgo, Eugenio Hernández Vista apunta con finura, y en mi opinión con acierto, que tal idea, no infrecuente en el curso de la literatura universal, sería, más que una peculiaridad latina, una expresión de lo que el psicólogo C. G. Jung llamó el «inconsciente colectivo» de la humanidad. La figura literaria del *puer senex*, el tipo ideal del niño senecto y sabio, vendría a ser uno de los arquetipos, una de las aspiraciones típicas y permanentes del alma humana.

¿Qué significa este arquetipo? A mi modo de ver, la cosa es clara: significa la secreta pretensión de una sabiduría a la vez suficiente e inocente, el constante anhelo de un saber definitivamente contentador, la sed de una ciencia integral cuya consecución no haya exigido de quien la alcanza la pérdida o el desgarro de la inocencia infantil. Para salvaros, dice el Evangelio a los hombres, «haceos como niños». En el orden de la perfección terrenal e histórica, ¿cabrá decir lo mismo? El saber perfecto, ¿no será aquel que en lugar de ver las cosas por su espalda sombría las vea de frente, con frontal ingenuidad, pero con mirada capaz de penetrar lúcidamente hasta la espalda misma de la realidad que se mira?

He aquí, por ejemplo, la visión de la cultura helénica como serenidad y armonía. Después de Nietzsche, la ingenua y limitada concepción neoclásica de Winckelmann ya no es satisfactoria; más aún, ya no es posible. Desde luego. Pero la Grecia antigua, ¿no será, como S. Lasso de la Vega tan atinadamente ha dicho, viviente *concordia discors*, agónica armonía sucesiva del mito y el *logos*, de la serenidad y el arrebato; en suma, esa *palíntropos armoniê* de que habló Heráclito, la multiforme, dramática y nunca satisfecha pretensión de una concordia de orden superior? Y esta entrevista armonía, siempre perseguida por el hombre y siempre imposible en nuestro mundo sublunar, ¿no será la *sôphrosynê* que en alguna medida trae al alma, según la interpretación de Menéndez Pelayo, la contemplación de una verdadera tragedia?

Quien pretenda ser hombre de presencias y copresencias, varón maduro y avisado que quiere tener abiertos sus ojos a todos los posibles aspectos de la realidad intramundana, los luminosos y los sombríos, ése no conocerá en su alma la serenidad y la armonía, ni podrá contentarse con una visión del mundo clásico que haga de él, como quería el Menéndez Pelayo mozo, «calma y serenidad, dulce concierto de cuantas fuerzas en el hombre moran». Tal es el caso de quienes, por nuestra limitación y para nuestra desdicha, no podemos ser *pueri senes*, viejos a la vez sabios y niños. Pero lo que como posesión y presencia no es terrenalmente posible, ¿será acaso posible como esperanza? Por incierta que ésta sea, ¿no cabe en el alma del hombre la esperanza de un estado, escatológico acaso, en que lo vario y dispar sea reducido a armoniosa concordia? Creyendo ver ingenua y sabiamente lo que él espera, trocando en cuasi-poseída presencia la mera posibilidad futura, el *puer senex* viene a hacerse así, paradójicamente, oráculo de quienes, sabiendo acaso mucho, ya no saben ser niños. Con su implícita o explícita sabiduría, siendo sabio por modo mítico o por modo erudito y racional, ¿qué otra cosa es en la tierra el hombre de «buena voluntad»? A través de sus enormes saberes y de sus indudables deficiencias, ésta es, creo yo, la lección que el humanista cristiano y clásico Menéndez Pelayo, *homo bonae voluntatis*, ingenuo niño sabio, puede darnos hoy a los inquietos, ávidos, desconcertados habitantes del mundo: este mundo astillado, temeroso y deslumbrador en que todos nosotros tenemos casa y tremedal.

EL REVERSO DE LA REGENERACION

Madrid, 1899. Un año antes, España ha sufrido su último desastre colonial; «el Desastre» por antonomasia. Todos hablan de «regeneración», aunque no todos sepan lo que esa palabra significa. Los sabios que la paz y la libertad de la Restauración hicieron posibles —Cajal, Menéndez Pelayo, Hinojosa, Ribera, Turró, Olóriz— se disponen a continuar su tarea científica, mal cicatrizada aún la grave herida sentimental de 1898. Costa y Basilio Paraíso se esfuerzan por mejorar la conciencia nacional y la economía del país. Hay que reajustar la Hacienda pública, tan quebrantada por la pérdida de las Antillas y Filipinas, y a ello proveen los presupuestos de Raimundo Fernández Villaverde. Dos políticos jóvenes, Maura y Canalejas, prevén su próxima oportunidad y no pueden prever su próximo fracaso: Maura se propone democratizar la derecha; Canalejas, nacionalizar la izquierda. Una generación de españoles —la que pronto llamarán «del 98»— está iniciando su obra genial. Otra no menos importante anda por entre las luces y las sombras de la adolescencia. Y mientras tanto, ¿qué hace el español medio, ese cuyo nombre oscuro no suele figurar en los inventarios generacionales?

Entre otras cosas, ese español se divierte; o al menos, procura divertirse. Va al teatro para reír con la gracia inocente de Vital Aza o para conmoverse —todavía— con las tempestades retóricas y morales de Echegaray. O para descubrir cómo el autor de *Lo cursi*, un hijo del médico de niños Benavente, está comiéndole el terreno al autor de *El gran Galeoto*. O para encontrar sobre el escenario, hechas materia hilarante y música pegadiza, sus preocupaciones más cotidianas. Tal es el pasatiempo que desde el 15 de julio de ese año y a lo largo de todo el siguiente —cuatrocientas representaciones en aquel Madrid de medio millón de habitantes— le ofrece la «revista política financiera», de Salvador María Granés, Enrique García Alvarez y Antonio Paso, que lleva por título *Los presupuestos de Ex-Villapierde*. La doble alusión a España (una «villa» entre el amargor del «pierde» y el optimismo del «ex») y al autor de los presupuestos más famosos (el entonces ministro de Hacienda) no podía ser más patente.

Todo en la piececita es directo, elemental, tosco; lo que en ella es queja y lo que en ella es burla. El siglo XIX agoniza en una buhardilla miserable. Su haber viene declarado por estas cuatro inscripciones murales: «Guerras», «Epidemias», «Déficit», «Huelgas». Va a visitarle, para recoger su última voluntad y sus informes, el nonnato siglo XX. Y el moribundo siglo XIX se limita a aconsejarle que recorra el país de Villapierde y vea por sí mismo lo que en él llaman «progreso» y «regeneración». Tal es el contenido de los cinco cuadros que subsiguen a ese inicial.

La cobranza de los impuestos. Por todo hay que pagar. Los comercios cierran como protesta contra las nuevas gabelas que sobre ellos pesan. Paga impuesto el gordo por gordo, págalo el flaco por flaco; pagan el matrimonio estéril y el matrimonio fecundo; pagan la caña de azúcar y la remolacha; el borracho debe pagar por dos conceptos, «por el aguardiente como líquido y por la *tajá* como sólido»; paga la sal y pagan los instrumentos musicales. «Cada día vamos de mal en peor, y ahora con el nuevo cargo de Villaverde...» A lo cual replica el interlocutor: «Villaverde... Pero, señor, es lo que yo me pregunto. ¿Qué es Villaverde? Un apeadero.» Aparece un niño diciendo: «Pater meus, mater mea». —¡Cochino!—. «Si es que dice el maestro que Vadillo quiere que hablemos en latín.» Impuestos por todas partes, y un ministro que quiere que los niños aprendan latín. No son posibles más calamidades.

¿Podrá alguien eludir el recargo que ha sufrido el precio del tabaco? Sólo tres colilleros, el Cuco, el Quico y el Caco: «Aquí están los tres golfos más pillos — de las Vistillas — que se ganan sus tres panecillos — cogiendo colillas — y haciendo pitillos. — Aunque impongan recargo al tabaco — igual nos da, — pues ni el Cuco, ni el Quico, ni el Caco — pagamos *ná*.»

Nuevo cuadro. El impuesto de las cédulas. Va a buscar la suya doña Dorinda Cabestrillo, viuda de don Anacleto Doce Palillos y López de Bulladonga, teniente coronel muerto en Filipinas. «Y luego para que Villaverde me rebajé la triste pensión que me ha dejado mi esposo...»

A todo esto, ¿qué dice la prensa? Comparecen en escena *La Correspondencia de España, El Imparcial, El Liberal, Gedeón* y un diario nuevo, *La Vergüenza*. ¿Quién es más independiente? ¿Quién dice más verdades? Discuten entre sí los periódicos, y muy pronto hace mutis *La Vergüenza*. «¡Señores, que nos quedamos sin Vergüenza, que se va!», dice *El Liberal*.

Vanse los diarios y entra en escena *El Cisco:* «*Enterao* de que aquí va a haber cisco, —quiero hacer un favor al país», dice al presentarse. Pero todo su favor consiste en cantar *couplets* de este corte: «En verano, huyendo del calor, — los ministros se van de Madrid, — con objeto de ver si en el mar — hallan algo que salve al país. — Don Eduardo Dato — marchó a Santa Fe, — nuestro presidente (Azcárraga) — a Arechavaleta, — y el de Villaverde — se fue a la... — se fue a La Coruña, — no se asuste usted.» O (perdón, lector) este otro: «Don Faustino Rodríguez San Pe... — la otra tarde llegóse al Sena... — como siempre tan pelma y laté... — un discurso dispuesto a lanzar. — Y mirando a todos — con cierto desdén, — quiso dar un grito — *pa* infundirles miedo, — pero, al esforzarse — se le escapó un... — se le escapó un gallo — no se asuste usted».

Y como cuadro final, una apoteosis titulada «El único remedio». Sobre un pedestal, el siglo xx con una bandera roja y gualda. A uno de sus lados, la Industria; al otro, el Comercio. Las demás figuras le rodean «en forma artística». Trémolo en la orquesta. Y *Gedeón* se adelanta hacia el público diciendo: «Como esta nación se pierde — voy a tomar el exprés — y me

marcho a Cabo Verde, — o a donde nunca recuerde — los presupuestos de Ex — Villapierde.»

Señor, Señor: esta mezcla de zafiedad, ingenio, utopía, insolidaridad, maledicencia y candor, ¿será —junto a los Cajal, los Menéndez Pelayo y los Torres Quevedo, los Unamuno y los «Azorín», los Maura y los Canalejas; junto a todos los que en 1900 representaban la cima y la esperanza de España— será, me pregunto, un ingrediente ineludible de la total realidad de España?

LAS VIDAS DE UNAMUNO

Prólogo al libro *Vida de don Miguel*, de Emilio Salcedo.

He aquí un libro conmovido y conmovedor; emovido y emoviente, diría tal vez el propio don Miguel de Unamuno. Sí: un libro traspasado por la emoción y engendrador de ella. Dos modos principales de emocionar hay para el escritor: apoyarse sencillamente en el nervio más sensible de lo que dice y buscar con artificio retórico un especial modo de decir. Emilio Salcedo ha querido y sabido seguir con ejemplar pulcritud el primero de esos dos caminos. Frente a la vida del gran vasco salmantizado, ha comenzado por documentarse precisa y honestamente, y luego, renunciando a cualquier fácil tentación de efectismo, sin ahuecar en ningún momento la voz, nos ha relatado con buen orden y clara sobriedad el resultado de su pesquisa. Dominio del tema, agudeza comprensiva, sobria, contenida honestidad en la exposición: tales son las notas más relevantes de esta *Vida de don Miguel*.

Y, sin embargo, la biografía que ha compuesto Emilio Salcedo es todo menos una obra de seca erudición unamuniana. Es, acabo de decirlo, un libro a la vez conmovido y conmovedor. Conmovido, porque está escrito desde tres muy entrañables amores del autor: amor a las letras y al destino de España, amor a la figura de don Miguel de Unamuno —«solitario, terco e hirsuto vizcaíno, todo sinceridad y corazón, hombre de carne y hueso, rebelde, apasionado, distinto», nos dice de él al término de su relato—, amor a la ciudad donde Unamuno tuvo su casa y en que el propio Emilio Salcedo, salmantino de cuna y de estirpe, tiene morada y raíz. Amores todos ellos, no tardará en advertirlo el lector, lúcidos, alertados, exigentes, lejanísimos de la retórica y las delicuescencias al uso. Libro conmovedor, a la vez, porque nos cuenta con la eficaz elocuencia de la verdad decorosamente vestida —¿hay acaso «verdades desnudas»?— dos penetrantes dramas, el de un hombre y el del pueblo a que ese hombre perteneció. Desde la honda emoción que su lectura ha puesto en mi alma, pero sin ceder por entero a lo que en esa emoción sea puro sentimiento, déjeseme glosar brevemente la *Vida de don Miguel*, de Salcedo.

LA BIOGRAFIA Y SU ESTRUCTURA

Hace ya muchos años, no menos de veinte, antepuse a mi libro sobre Menéndez Pelayo algunas reflexiones teóricas y metódicas en torno al pro-

blema literario de la biografía. De ellas me importa ahora destacar, actualizándolas, estas cuatro.

1.ª Como todo saber histórico, el de la biografía es un deliberado o indeliberado caminar mental desde lo último hacia lo primero, desde lo que la vida en cuestión definitivamente ha llegado a ser —desde su muerte— hacia lo que esa vida fue, corriente arriba del tiempo, en el momento de nacer al mundo y a la conciencia. En cuanto *relato*, la biografía se mueve y tiene que moverse desde el nacimiento hasta la muerte del biografiado; pero la narración biográfica no sería posible sin un previo *saber* determinante de su figura y su sentido, y tal saber, sépalo o no el aspirante a biógrafo, exige de la mente una contemplación caminante en sentido inverso, desde la muerte de la persona estudiada —más exactamente, desde lo que ésta llegó a hacer de sí misma— hasta su nacimiento. En los procesos mecánicos, el «antes» determina fatal y unívocamente el «después»; en los eventos humanos, la radical novedad y la consiguiente imprevisibilidad de todo «después» exigen partir de éste para desvelar el verdadero sentido del «antes». Acaso fuese Dilthey el primero en advertirlo. En cualquier caso, y seguramente sin conocer el pensamiento diltheyano, así lo advirtió en la viviente dinámica de su propia inteligencia el pensador Unamuno. «Suelo ver las cosas del espíritu —nos dice en su ensayo *El secreto de la vida*— algo a la manera de como si las del mundo material las viésemos en un cinematógrafo cuya cinta corriera al revés, yendo de lo último a lo primero, o como si a un fonógrafo se le hiciera girar en un sentido inverso al normal.»

2.ª En toda biografía deben aparecer, adecuadamente expuestas, las diversas vidas complementarias que integraron la existencia real del biografiado. En la realidad anímica de todo hombre hay, decía Antonio Machado, varios «yos complementarios». Con mayor o menor interconexión entre cada uno de estos particulares modos de ser, el propio Machado fue poeta, hombre de España, profesor de francés, varón enamorado y contertulio asiduo; y lo que de él se dice podría también decirse, *mutatis mutandis*, del más adocenado y gregario de los mortales. Pues bien: sin abandonar su fidelidad al «antes» y al «después» de su relato, el biógrafo lo será según arte mostrando cómo los diversos «yos complementarios» de su héroe se constituyen, desarrollan, superponen, entrelazan y codeterminan a lo largo del tiempo; cómo, en definitiva, dan lugar a otras tantas unidades melódicas de la narración total.

3.ª Las vidas complementarias son las unidades longitudinales de la biografía; las distintas *vidas sucesivas* en que se realiza toda individual existencia humana deben ser sus unidades transversales. Tales vidas sucesivas son, por supuesto, las que establece la carrera de las edades; y así, en el curso vital de todo hombre llegado a la vejez hay sucesivamente un niño, un adolescente, un joven, un adulto y un viejo más o menos coherentes entre sí. A veces, muy poco coherentes; ¿acaso no nos dijo el mismo Unamuno que en su madurez miraba «como se mira a los extraños» al mozo de veinticinco años que él había sido? Pero no es sólo el decurso de la

edad individual lo que va determinando la aparición de vidas sucesivas; también, y en ocasiones con mayor eficacia discriminadora, ciertos sucesos exteriores o íntimos: un acontecimiento histórico, una enfermedad, un cambio de creencias. Piénsese, a título de ejemplo, lo que la Guerra de la Independencia fue para Juan Martín «el Empecinado», su enfermedad mental para van Gogh o la conversión religiosa para San Agustín.

4.ª La contemplación y la descripción de una existencia humana individual según las vidas complementarias y las vidas sucesivas que la integran no debe hacernos olvidar, en todo caso, que tal existencia es radicalmente *una*, y que esta modulada unidad suya tiene como fundamento real y biográfico la *vocación personal*. Librémonos de pensar, sin embargo, que la vocación reviste siempre la forma precisa del «Quiero ser matemático, o marino, o músico». Hay mil y mil casos en que la llamada vocacional no alcanza en el alma configuración formulable y precisa. Pero siempre, buceando en las acciones, en los deseos y en las inhibiciones más personales de un hombre, será posible barruntar lo que a lo largo del tiempo les da unidad y coherencia, y allí, precisamente allí, estará inscrita —con vaguedad o con precisión, bajo rótulo de quehacer mostrenco o como proyecto de aventura nunca vista, servida eficazmente por la acción de cada día o diariamente contrariada por ella— la íntima respuesta de la persona o la vocecita que desde su mismo fondo, acaso desde más allá de su mismo fondo, la llama a ser lo que ella debe ser. En la existencia concreta del hombre hay siempre una naturaleza, una vocación y un destino, y de la conjunción armoniosa o discordante entre esas tres instancias —más precisamente, de la invisible brega de la vocación personal con la naturaleza y el destino— surgen, más o menos visibles, las diversas «vidas complementarias» de cada individuo.

VIDAS COMPLEMENTARIAS

¿Qué vidas complementarias compusieron la vida total del hombre Miguel de Unamuno? Una lectura atenta del libro de Salcedo permite reducir el número de esas vidas —o elevarlo, como se quiera— a cuatro. A lo largo de su encrespada y pacífica existencia, Unamuno, por voluntad propia o porque así se lo impusieran su naturaleza y su sino, fue simultáneamente hombre agónico, pensador-poeta, reformador de España —aspirante a reformador de España, si se quiere más exactitud— y hombre familiar.

Ante todo, *hombre agónico*, en el sentido etimológico y unamuniano de la expresión. Unamuno vivió luchando. ¿Contra qüé? Salvo en el caso de los resentidos y los psicópatas agresivos, lo más importante de la lucha de un hombre no es su «contra», sino su «pro», su «por». ¿Por qué, en pro de qué luchó Unamuno? ¿Qué persiguió de por vida con su individual agonía? Mil veces lo dijo él mismo, aunque tantos junto a él fuesen sordos para su más íntima voz Unamuno persiguió hasta su muerte algo que le faltaba desde su segunda crisis religiosa; a saber, una certidumbre suficiente acerca de su

subsistencia personal, y por tanto acerca de la real y viviente perduración de su persona —la suya, la del hombre que hablaba castellano y vasco, escalaba los picos de Gredos y lloraba la enfermedad de su Raimundín— más allá de la muerte biológica. A través de una auténtica experiencia metafísica, con esa certidumbre inconmovible de lo que íntima y personalmente se ha vivido, Unamuno advirtió en los senos de su alma que el «existo» de la archifamosa conclusión cartesiana sólo puede ser plena y satisfactoria verdad para la conciencia del pensante cuando ese «existo», allende su ulterior apariencia de tal «conclusión» lógica, expresa la creencia más o menos viva y explícita del titular del *cogito* en una realidad incondicionada y absoluta que para su propio ser —para él, en cuanto sujeto individual y contingente que vive, piensa, goza y sufre— se constituye en fundamento vivo y pábulo nutricio. La condición real y fundamentante de lo que hace que haya algo y yo sea (Zubiri) debe ser pensada y creída por mí —pensada y creída, no sólo pensada— para que yo pueda sentir como verdaderamente real y realmente verdadera la subsistencia de mi propia persona. Poco importa ahora decidir si esa realidad incondicionada y absoluta ha de ser llamada «Dios» o puede recibir el nombre de uno de los varios sucedáneos de Dios que andan por el mundo. Importa ahora tan sólo decir que para el hombre Miguel de Unamuno tal realidad no podía ser sino la del Dios Padre del cristianismo, la del Dios uno y trino, y que de por vida luchó él con su voluntad, su pensamiento y su sentimiento por conquistar una creencia firme en ella. ¿La alcanzó al fin de su vida? Sólo Dios lo sabe. Nosotros no sabemos sino que esa lucha fue el argumento central de una de las vidas complementarias —¿la más íntima?; tal vez no— del agonioso Rector de Salamanca.

El Unamuno *pensador-poeta* fue el más inmediato intérprete de esa agonía. Como todos los que mueven pluma, Unamuno escribió impelido por muy diversas razones; pero acaso la voluntad de manifestar de manera legible su combate interior fuese la más poderosa y entrañable de todas ellas. Expresar lo penosamente sentido, libera; comunicar lo verbalmente expresado —decirlo a otro, decírselo uno a sí mismo—, alivia; plantear mediante palabras y figuraciones literarias lo que en el seno de la propia alma es problema doloroso, concede, siquiera en atisbo, una primera esperanza de resolverlo. Quiéralo él o no, quien habla, espera. ¿No es ésta, me pregunto, la intención radical —no siempre consciente— de las innumerables cartas de Unamuno, de su conmovedor diario íntimo, de sus ensayos de poeta-pensador y de sus poemas y novelas o *nivolas* de pensador-poeta? Porque el pensamiento de Unamuno, como el de un presocrático de su propia, problemática intimidad, no perdió nunca esa originaria y tornasolada condición poética de todas las intuiciones intelectuales *in statu nascendi;* y su poesía, por otra parte, nunca dejó de llevar en su seno, indecisa entre el concepto y la metáfora, a medio camino entre la palabra indicativa y la palabra sugestiva, muy recia osamenta intelectual. Miguel de Unamuno, pensador-poeta; no creo que él hubiese rechazado esta fórmula. Aun cuando, velando por los

fueros de su propia autenticidad, él mismo no dejase luego de recordarnos la preeminencia «existencial», acéptese tan empachoso modo de decirlo, de cuanto en su obra escrita fue poesía en sentido estricto, canto:

Del tiempo en la corriente fugitiva
flotan sueltas las raíces de mis hechos,
mientras las de mis cantos prenden firmes
en la rocosa entraña de lo eterno.

¿En qué medida el Unamuno *reformador de España* —la más aparatosa y discutida, la más unamunesca, ya que no la más unamuniana, de sus vidas complementarias— fue expresión del hombre agónico que en él había? El crítico violento, el predicador laico, el político a su modo que Unamuno fue en su vida más externa, ¿de qué modo se hallaba en conexión con el protagonista de la lucha metafísica y religiosa que permanentemente agitó su vida íntima? Grave problema, para quien aspire a entender la realidad personal de este hombre. Por mi parte, pienso, con Salcedo, que esa conexión existió, aunque no siempre fuese idéntica su forma. La agonía religiosa actuó en ocasiones como causa inmediata de la crítica y la predicación unamunianas; por lo menos, cuando Unamuno defendía públicamente la verdad de sí mismo frente a tantas y tantas interpretaciones agresivas y zafias, o cuando combatía en pro de una sociedad donde ilesamente se pudiese ser como él era —una sociedad genuina, no falsamente «moderna»—, o cuando, en fin, se proponía que los españoles saliesen de una religiosidad o una irreligiosidad sólo formales y aparentes, tal vez sólo polémicas, y viviesen de manera auténtica —unos con fe viva, otros agónicamente, como él mismo— el problema de su pervivencia personal. Mas no siempre fue la agonía causa inmediata de la predicación censoria y reformadora. En otros casos tuvo su eficacia un carácter meramente estilístico, si vale decirlo así; fue, en suma, la versión unamuniana de la acerada y necesaria crítica que las varias generaciones españolas coincidentes más allá y más acá de 1900 —la de Costa, la de Cajal, la del Noventa y Ocho, la naciente de Ortega y Ors— hicieron de la vida histórica y social de España. Sustancial o estilísticamente ligada con su personal intimidad y con su condición de escritor, la pugna por la reforma de la sociedad española fue otra vida complementaria de este varón de muchas vidas.

Pero en Unamuno no hubo sólo un luchador dentro de sí y en torno a sí, ni sólo un poeta; hubo también —yo diría: hubo sobre todo, aunque en él este modo de ser no fuese el más visible— un *hombre familiar:* el Unamuno aficionado a jugar y bromear con sus propios hijos, el esposo filial y conyugalmente enamorado de su mujer —¿qué alcance tendría en su alma aquella platónica y fugaz amistad suya con una profesorcita de la Escuela Normal de Salamanca?—, el docente universitario que cotidiana y paternalmente dialogaba con sus discípulos, el contertulio de café, el paseante por la carretera de Zamora, el delicado amigo del poeta ciego Rodríguez Pinilla.

Bajo el unamuniano título de *Autodiálogos*, hice publicar hace pocos años una amplia selección de los artículos de amistad que el gran decidor de sí mismo consagró a multitud de españoles, no siempre afines a los ideales de su vida, y en ocasiones bastante alejados de éstos: Costa, Galdós, Giner de los Ríos, Mariano de Cavia, Cajal, el conde de Romanones, Ganivet, Maragall, los Machado, Baroja, Azorín, Valle-Inclán, Ortega, Gabriel y Galán... Frente al «Unamuno batallador» y al «Unamuno morabito», aparecía, acaso más profundo en la compleja integridad de su persona, un «Unamuno conviviente», a la postre un «Unamuno familiar», Todos los actos personales de nuestra vida son patente declaración de nuestro ser. Sin duda. Pero —contra el tópico actual de atribuir máxima virtualidad reveladora a las llamadas situaciones-límite— acaso sea la mansa actividad del sosiego voluntario aquella en que más auténticamente manifestamos lo que nuestra alma es. Yo seré lo que quiero ser, y en definitiva lo que más íntimamente soy, puesto que el querer-ser es nervio central en el ser del hombre, cuando en mí sea mínima la perturbación de vivir en el mundo: «cuando ya esté tranquilo», diría Eugenio d'Ors. Y familiar, pacífico, entrañable, fue el hombre Miguel de Unamuno en su vida y en su poesía —esto es lo decisivo: en su poesía— las pocas veces en que el mundo le deparó una hora de tranquilidad. Cuando su alma poéticamente descubría el secreto fondo de «esta vida tan preciosa —en que creí no creer».

VIDAS SUCESIVAS

Este cuádruple manojo de vidas complementarias fue constituyéndose y realizándose a lo largo del entero decurso vital de Unamuno; muy diestra y puntualmente nos lo hace ver la biografía de Salcedo. Y como en todos los mortales acaece, la sucesión de las edades —puericia, adolescencia, juventud, madurez, senectud— ordenó en una serie de vidas sucesivas la inquieta carrera en el tiempo del gran escritor. Un sugestivo tema biográfico: saber cómo Miguel de Unamuno fue niño, mozo, varón maduro y anciano, en relación con lo que según los tratadistas son para el común de los hombres esos diversos estados vitales. No poco apunta y ofrece Emilio Salcedo para emprender con fruto tal pesquisa. Pero será más fiel contemplador de la auténtica vida de Unamuno y más sensible lector de esta *Vida de don Miguel* quien dentro de una y otra busque los puntos de inflexión en vicisitudes de carácter más íntimo y personal que el tránsito siempre indeciso de una edad a otra. Varón joven era Agustín de Tagaste un año antes de su conversión, y varón joven seguía siendo un año después de ella. En él, sin embargo, había surgido un hombre distinto.

Pienso que en la biografía de Unamuno es posible y conveniente distinguir, según lo que íntima y personalmente fue nuestro hombre, hasta cinco vidas sucesivas: la primera transcurre desde su despertar a la conciencia hasta la primera crisis religiosa (1881); corre la segunda entre esa primera

crisis religiosa y los años espiritualmente tormentosos de la segunda (1896-1897); la tercera, desde entonces hasta el cese como Rector de Salamanca (1914); la cuarta, entre este suceso universitario y el regreso del exilio (1930); la quinta y última, desde su retorno a la vida de España hasta su muerte, el 31 de diciembre de 1936.

Hasta sus dieciséis o diecisiete años, Miguel de Unamuno es un muchacho ingenuo, creyente fervoroso y empapado de amor filial e infantil a su tierra vasca. Aspira entonces a ser santo y sabio o, por lo menos, santo y erudito. *Paz en la guerra* y *Recuerdos de niñez y mocedad* nos presentan autobiográficamente la naciente intimidad de Miguel. La primera crisis religiosa (Madrid, 1881) convierte al adolescente vascófilo y piadoso en un joven descreído y «moderno», en el sentido historiográfico de esta última palabra. Su fe es fe en el mundo, tal como éste parece ir constituyéndose en Europa y América; su piedad es la piedad secular, *Weltfrömmigkeit*, según la expresión de Spranger, de quien íntimamente confía en el mundo. Es el Unamuno entre hegeliano y spenceriano que se doctora en Filosofía y Letras, ingresa en el socialismo y gana la cátedra de griego en Salamanca. «En mi juventud, cuando yo era algo así como un spenceriano...», dirá más tarde.

Pero este Unamuno incipiente no iba a ser el Unamuno definitivo, ese que para nosotros será y para sí mismo fue «el auténtico». Su segunda crisis religiosa (1896-1897) lleva en su entraña tres claves: quiebra de la fe en el mundo como realidad verdaderamente subsistente, y por tanto, como realidad verdaderamente satisfactoria; descubrimiento de que la subsistencia de la propia persona sólo es subjetivamente segura por obra de la fe y la esperanza en una realidad absoluta y fundamentante, que para él no puede ser sino el Dios Padre del cristianismo; lucha por conquistar esa fe (Semana Santa en Alcalá de Henares, pasajera vuelta de Unamuno a las prácticas religiosas) y definitivo fracaso de su empeño. Unamuno no se reconvierte al cristianismo ortodoxo, pero, como fina y certeramente ha dicho Zubizarreta, se «inserta» en él, e inserto en él quedará, a su personal modo, hasta la muerte. En su vida ha surgido el hombre agónico, y su visión de España pasa del europeismo *sui generis* del capítulo final de *En torno al casticismo* al casticismo —también *sui generis*— de las últimas páginas de *Del sentimiento trágico*. Pero ese fracaso definitivo del agonioso y sollozante Unamuno de 1897, ¿fue un fracaso total? En el caso de serlo, ¿habría llegado a existir *El Cristo de Velázquez*?

El cese como Rector de Salamanca no otorga nuevo sentido al curso íntimo de la existencia del que para muchos es ya «don Miguel», pero cambia poco a poco la expresión de esa existencia en la vida pública de España. La incorrección con que el cese ha sido decidido y tramitado en Madrid es evidente, y Unamuno no la tolera. La inserción del escritor en la vida española se hace cada vez más agria. Pronto romperá, como entonces se decía, con «las Instituciones», y el advenimiento de la Dictadura de Primo de Rivera dará un cariz violento a esa ruptura. El destierro se hace punto menos que inevitable; en cierto modo, Unamuno lo desea, casi lo

busca. El dolor del exilio, ¿podrá no ser eficaz para que España cambie? Fuerteventura, París, Hendaya. El hombre agónico va a ser también hombre desterrado. La agonía unamuniana se exaspera, se reduplica, se convierte resueltamente —¿no lo era ya?— en tesis teológica.

En 1930 cae Primo de Rivera, y Unamuno vuelve a España. Parece haber llegado «su hora». ¿No lo están indicando así la adhesión, el fervor, el clamor de las multitudes que le reciben? En las zonas superficiales de su alma, así lo cree a veces don Miguel, o, por lo menos, así lo piensa; pero él se siente viejo, y la España que entonces apunta no es —aunque luego le declare «ciudadano de honor»— la que él había soñado, la «Su Majestad España» antigua y posible en cuyo nombre, de nuevo como Rector de Salamanca, abrirá el curso académico de 1931 a 1932.

No es un azar que por entonces brote en su mente la idea del *San Manuel Bueno, mártir*. El hombre familiar resurge en él y se radicaliza: «En el umbral de la España de promisión —escribirá—, sienten las palmas de mis pies de peregrino ganas de césped de hierba fresca en que descansar sin apretarla, y sienten las plantas de mis manos de escritor ganas de sostén de familiares y discípulos... Que vengan los Josués que le hagan pararse al Sol... Yo me quedaré en Gredos, pues empiezan a cansárseme las manos y los pies. Cada vez sueño más con hierba fresca y verde para descansar sobre ella o debajo de ella, al ras del cielo o a la sombra de la tierra». Muere Concha, la esposa que una noche de 1897 le llamó «hijo mío». ¿Qué había en los penetrales de su alma cuando su pluma redactaba el famoso «Mensaje de la Universidad de Salamanca» del 20 de septiembre —perdón, don Miguel, de «setiembre»— de 1936? No lo sabemos y acaso no lo sepamos nunca. Sabemos, sí, que un mes más tarde caerá Unamuno en el silencio. Sus palabras —«sangre de mi espíritu» las había llamado— serán tan sólo, desde entonces, las que pronuncie en el retiro voluntario de su hogar y las que amargamente, desoladamente fiel a sí mismo, añada de cuando en cuando a las páginas inéditas de su *Cancionero*. Y así hasta el 31 de diciembre de 1936. «La voz de Unamuno —escribirá Ortega pocos días después— sonaba sin parar por los ámbitos de España. Al cesar para siempre, temo que padezca nuestro país una era de atroz silencio.» Pero un país, ¿puede acaso ser por mucho tiempo un silencio en torno a un conjunto de voces monocordes?

VOCACION Y RETROSPECCION

Cuatro vidas complementarias, cinco vidas sucesivas en la existencia temporal de Unamuno, si algún analista más sutil que yo no incrementa esa prolija enumeración. Pero la vida de un hombre es una, salvo cuando la personalidad patológicamente se desdobla, y acaso hasta entonces. Los yos complementarios y los yos sucesivos de un mismo individuo humano no son sino formas distintas de un mismo yo, aunque uno vea muy lejano de sí, cuando

adulto, al mozo que antaño había sido, y aunque un suceso tan grave y hondo como una conversión religiosa haya partido en dos el curso unitario de la existencia personal. Nada más penoso —o nada más grotesco— que esos conversos que se creen obligados a mirar con asco *todo* cuanto ellos habían sido hasta el momento de su conversión.

La vida del hombre es una, bajo los mil rostros posibles de sus vidas parciales, y tal unidad descansa sobre doble férula: la naturaleza individual del sujeto en cuestión y su vocación personal. ¿Cómo la naturaleza de Unamuno —su constitución biológica, su temperamento, sus enfermedades— influyó sobre la figura y el contenido de su biografía? Algo ha dicho Luis S. Granjel, en su excelente *Retrato de Unamuno*, para dar adecuada respuesta a esta interrogación; pero el tema dista no poco de estar agotado. Quede ahí, para los unamunólogos con afán de integridad. Yo debo contentarme indagando —conjeturando— cómo la vocación de don Miguel dio unidad y diversidad a su vida cambiante y peregrina.

¿Qué es la vocación? A las varias definiciones propuestas, yo me atrevo a añadir esta otra: es la forma personal del camino posible de un hombre hacia la verdadera felicidad; esto es, hacia la plena posesión de sí mismo en comunidad viviente con las personas a que de veras amó. La felicidad es la vocación del hombre en cuanto hombre —el «pío universal» del género humano, diría fray Luis de León—, y la llamada que el cenobio, la matemática o la aviación envían a este hombre o al otro no es sino el señalamiento preciso del camino por el cual cada uno cree poder moverse —cree tener que moverse, cuando la vocación es imperiosa y excluyente— hacia su personal felicidad. Puede así acaecer que la vocación, siendo esencialmente una, permanezca indefinida en algunos hombres y parezca ser múltiple en otros, o que no coincida siempre con la aptitud natural, con la naturaleza del sujeto que como suya la siente, o, en fin, que entre en dolorosa colisión o viva en armonía fecunda con el destino de la persona titular, con su «suerte», según la expresión tópica. Mil incitantes cuestiones que aquí deben quedar meramente aludidas.

Porque lo que aquí importa es tan sólo el problema de la vocación personal del gran *excitator Hispaniae*. ¿Qué camino hacia la felicidad juzgó para sí más idóneo el hombre Miguel de Unamuno? ¿Cómo sus diversas vidas complementarias pudieron, dentro de ese camino posible, trabarse en unidad? ¿Cómo, por otra parte, la colisión entre su vocación y su naturaleza y su destino engendró y dio figura a esas vidas complementarias?

Una lectura atenta del libro de Salcedo concederá sin demora la respuesta central. La vocación más profunda de Unamuno era la posesión de una fe viva en la inmortalidad de su propia persona, para luego, desde esa fe, ser feliz, todo lo feliz que la existencia terrena permite al hombre, en el ejercicio de las diversas actividades a que por su aptitud y su circunstancia él se sintió llamado: la comprensión amorosa y auxiliadora de quiénes —como él en la realidad factual de su vida— no hubiesen llegado a poseer, frente al problema de su propia inmortalidad, fe tan suficiente (¡qué buen hermano del Unamu-

no real hubiese sido este Unamuno posible!); la quijotesca incitación pedagógica, con la palabra y el ejemplo, a que despertasen de su modorra mundanal los sumergidos en ella (el unamuniano imperativo de «despertar al dormido»); la invención no angustiada de figuraciones y personajes que planteasen a todos los hombres, y en primer término a los españoles, los diversos enigmas de la personalidad humana (¿qué Augusto Pérez, qué Manuel Bueno, qué Joaquín Monegro, qué doctor Montarco hubiesen salido de la mente y la pluma de un Unamuno vocacionalmente sereno o gozoso?); la servidumbre poética e intelectual a la fascinación del misterio y la luz de la palabra, el culto filológico y literario a la condición sacral del verbo (pienso cómo un Unamuno religiosamente sosegado —en cuanto la genuina religión puede ser sosiego— hubiese puesto glosa teológica, metafísica y poética a la sentencia *Verbo geniti, verbum habent,* de San Bernardo); la entrega cotidiana en el hogar, en la Universidad y en la tertulia a su arraigada condición de hombre familiar. No, no fue monotemática la vocación de Unamuno. Desde el ocasional cultivo de cualquiera de los temas a que su alma se sentía llamada, siempre él hubiese acabado diciendo, como el día en que dejaba atrás la gozosa paz, la paz de oasis que en 1933 fue para él la Universidad de La Magdalena:

Adiós, días de sosiego,
hay que volver a la brega,
que juega mal el que juega
nada más que un solo juego.

Pero siendo y teniendo que ser compleja en su realidad concreta, porque este hombre, por imperativo de su constitución física y mental, fue varón de muchas almas, la vocación de Unamuno tuvo desde el momento de su configuración definitiva —el trienio 1895-1898, cuando el «hombre moderno» hubo de ceder ante el «hombre unamuniano»— un secreto nervio central unitario y constante: la aspiración íntima de su alma hacia una fe suficiente en la subsistencia integral de su propia persona más allá de la muerte.

Esta medular vocación que don Miguel descubrió en sí con motivo de su segunda crisis religiosa no fue, sin embargo, y en cuanto nosotros podemos desde fuera juzgar tan inescrutables abismos espirituales, una vocación cumplida. Por obra conjunta de su naturaleza, su educación y su circunstancia, tan vehemente apetencia de fe en el fundamento de la propia realidad personal no tardó en quedar frustrada, y Miguel de Unamuno se vio en el trance de ser hombre agónico, y poeta como lo fue, y reformador de España —aspirante a reformador de España— tantas veces violento, intemperante y acre. Todo ello de un modo indudablemente genial —no quito una sola letra de tan maltratada palabra—, pero con genialidad bien distinta de la que el feliz cumplimiento de esa vocación fundamental habría sin duda actualizado en el mozo tragalibros de Bilbao y el helenista joven de Salamanca. Pero

también de la agonía puede hacer el hombre casa propia, y más aún si desde fuera le excitan los demás a defender y ostentar su combate interior:

Todo es hasta acostumbrarse.
Cariño le toma el preso
a la reja de la cárcel,

escribió con senequista agudeza el mayor de los Machado. Y Unamuno, paulatinamente acostumbrado a la cárcel de su personal agonía, amoroso y doloroso de ella, en ella supo encontrar acicate y pábulo para el genio poético que como don nativo había traído al mundo. Con lo cual esa agonía vino subsidiariamente a ser el rostro más aparente de su no cumplida vocación secreta.

Dije antes que el conocimiento biográfico es inicialmente retrospectivo, y va, corriente arriba del fluir del tiempo, desde la muerte al nacimiento del biografiado. No es, no puede ser excepción a esta regla general la biografía de Unamuno. Los hechos que integraron la vida de don Miguel, ahí están, múltiples y casi contradictorios, para quien en los documentos o en la tradición oral quiera uno a uno conocerlos. Pero el sentido con que tales hechos aparecen a los ojos del biógrafo y llegan a ser notas sucesivas de una misma melodía vital —o de un conjunto armonioso o discorde de melodías vitales— depende en muy buena parte de lo que esa vida llegó a ser; más precisamente, de los actos personales que le dieron remate y consumación. Si la muerte de Don Quijote no hubiera sido la que fue, ¿sería para nosotros el quijotismo lo que efectivamente es? La aventura de los molinos de viento, ¿no significa algo nuevo para el lector cuando éste la lee por segunda vez y sabiendo cómo ha de acabar la vida de su protagonista?

Pienso —tal es también la lección de este libro de Salcedo— que la vida de Unamuno revela su más profundo sentido cuando se la contempla retrospectivamente y a la luz de lo que sus dos últimos meses fueron. Quiero decir, a la luz de lo que en esos dos meses fue conducta libre y personal. Una recatada, luminosa, esencial dignidad tienen, bajo su cotidiana apariencia hogareña, los días postreros de don Miguel. No sale de casa. No quiere salir de casa. Calla. Recuerda. Nada espera ya de este mundo, sangriento en torno a él. Escribe unos pocos poemas para su *Cancionero*. Escribe algunas cartas; entre ellas, las dirigidas a su amigo y paisano, el escultor Quintín de Torre, en la que le dice vivir «entre los *hunos* y los *hotros*». Recibe algunas visitas, y entre éstas la de Diego Martín Veloz, el cacique local de otros tiempos, su viejo, chabacano y zahiriente adversario salmantino. ¿No fue Diego Martín Veloz —terrible estampa anecdótica de la provincia española— quien veinticinco o treinta años antes paseaba ostentosamente por Salamanca, jinete de un caballo capón al que había dado el nombre de «Unamuno»? «Su lucha —dice finamente, generosamente, Emilio Salcedo— fue contienda civil, y de puro combatirse llegaron a quererse.» Poco antes de morir, Unamuno recapitula y da último sentido a su vida.

Le da sentido último con su *silencio*. Quien parecía no existir sino al servicio de la palabra, quien sólo hablando y escribiendo para sí y para todos se afirmaba como persona y como hombre, quiere callar, y con ese silencio final presta inédita grandeza a todo cuanto antes había dicho y escrito, depura de intemperancias y estridencias su expresión toda. Le da sentido nuevo, a la vez, con la dramática *defensa de la inteligencia* de su postrer discurso rectoral. Quien había hecho del combate contra la razón —contra lo que en su mocedad recibía ese nombre— uno de los motivos centrales de su vida pública, daba término a ésta proclamando a borbotones la dignidad y el valor de la inteligencia. Con lo cual venía a decir a sus críticos: «Revisad desde ahora cualquier interpretación superficial y extremada de mi irracionalismo». La ilumina inéditamente, en fin, con su familiar práctica final de la *convivencia*. Quien tantas veces se había pronunciado «contra esto y aquello» —penúltimamente, ahora lo vemos— recibía en amistad testamentaria a bien diversos visitantes: Diego Martín Veloz, Bartolomé Aragón. ¡Qué penetrante luz acerca del ser y la vida de Miguel de Unamuno estos terminales encuentros suyos con el hombre que de tan incompresivo y vejatorio modo había luchado antaño con él! Toda la biografía de Unamuno cobra significación definitiva y se ennoblece y transfigura cuando retrospectivamente se la contempla desde la Navidad de 1936. Reobrando sobre su propio pasado, su muerte, como la que para sí pedía su amigo Maragall, iba a ser «*una major naixença*».

Unamuno pervive en sus libros. A través de ellos se cumple el gran deseo de su vejez, aquel que en un breve poema había dirigido a todos sus posibles lectores:

Os llevo conmigo, hermanos,
para poblar mi desierto.
Cuando me creáis más muerto,
retemblaré en vuestras manos.
Aquí os dejo mi alma —libro,
hombre—, mundo verdadero.
Cuando vibres por entero,
soy yo, lector, que en ti vibro.

Mas no sólo en sus propias páginas vibra y hace vibrar el hombre Miguel de Unamuno. También en las de quienes a él se han acercado con amor e inteligencia: las de García Blanco, Marías, Vivanco, Ferrater, Aranguren, Granjel, Zubizarreta, Tovar, Azaola, tantos más. Y de muy cabal manera en éstas de Emilio Salcedo, tan devota, limpia y penetrantemente consagradas a contarnos lo que Unamuno quiso ser y fue.

LO QUE PARA BAROJA FUE SERIO

La actitud habitual del escritor Baroja ante el mundo que le rodea se halla integrada por el improperio, el sarcasmo irónico y una constante tendencia a la minimización trivializadora. Desde que en 1910 anotó e interpretó Ortega las series de improperios que tan densamente se aprietan en las páginas de *El árbol de la ciencia* hasta los no pocos lectores que cuarenta o cincuenta años más tarde han comentado los recuerdos y las estimaciones con que el gran novelista hace el balance de su paso por la vida, nada más tópico, nada más repetido. Y si uno se atiene tan sólo a la letra y al sentir de los textos aducidos, nada más verdadero. Pero tan obvia e irrefragable verdad, ¿es toda la verdad? Más aún: ¿es acaso lo más profundo y decisivo acerca de la entera verdad literaria y humana del escritor Pío Baroja? La trinidad descriptiva y definitoria que constituyen el sarcasmo irónico, el improperio y la minimización trivializadora, ¿puede acaso darnos la clave última para entender lo que en el alma de Baroja fueron el mundo y la vida? No lo creo. En la tarea de conocer cabalmente la verdad de un escritor disto mucho de menospreciar lo que en su pluma fue o pudo ser objeto de burla; pero tengo la ingenuidad de creer que para resolver satisfactoriamente ese empeño es harto más importante considerar con alguna atención y, si es posible, con alguna profundidad, lo que para tal escritor, y en tanto que escritor, fuese de veras serio. Porque más allá de la broma y la ironía, que con frecuencia no son otra cosa que simple evasión, la realidad y la vida nunca dejan de mostrarnos la radical seriedad que a las dos es consustancial. «La vida no es triste, ni alegre; es simplemente seria», dicen que solía decir a sus discípulos el moralista don Francisco Giner de los Ríos. Menos austero que él, pero tal vez más atinado, yo diría que la vida es triste unas veces, alegre otras y siempre seria, aunque diariamente nos empeñemos en hacer de ella negocio o diversión. Y el escritor Pío Baroja, tan aficionado a mirar la vida y su vida —«Siento una gran curiosidad por todo lo que está cerca de mí, y nada tan cerca de mí como yo mismo», declara una vez—, no podía ser y no fue excepción a esa regla. El problema consiste en descubrir lo que en la vida fue de veras serio para el escritor Pío Baroja.

Pues bien: sin la pretensión de agotar el tema, muy a sabiendas de que apenas haré otra cosa que desflorarlo, afirmaré al galope que para nuestro fugaz compañero cuatro cosas, por lo menos, merecieron plena consideración de serias: la muerte, la ciencia, la melancolía y —sobre todo— la vida misma. Trataré de mostrarlo con sus propios textos.

LA MUERTE

Sí: la muerte es en sí y por sí misma cosa seria; perogrullesca verdad, que no necesita ser ilustrada recitando versos del *Dies irae* o de Machado, Unamuno y Rilke. Pero siendo seria en sí y por sí misma, la muerte puede no ser tomada en serio, unas veces por obra de una ironía negra y otras en virtud de un dorado heroísmo; y si alguien lo duda, lea la carta con que el verdugo segoviano Alonso Ramplón describe al mozo Don Pablos cómo su padre sublime fue ahorcado, y recuerde, a manera de anverso, la más sublime de las sentencias éticas de Francisco de Aldana: «Sin que la muerte al ojo estorbo sea».

Ni uno ni otro ha sido, a mi modo de ver, el caso de don Pío. La muerte para él fue cosa seria; tanto, que —a reserva, claro está, de lo que nos haga ver una indagación metódica— sólo a la muerte de los personajes que por su calidad moral lo merecen es otorgado el honor de una descripción literaria. Los individuos que a los ojos del novelista no son dignos de morir, de lo único a que en rigor debe llamarse morir, los mixtificadores y los farsantes, esos no mueren, pasan. Sólo mueren de veras aquellos que con su vida se hicieron acreedores de que su muerte, supremo acto humano, sea literariamente recordada.

Ahí está la de Martín Zalacaín. En Valcarlos, cuando las tropas carlistas huyen en desbandada hacia Francia, un tiro del Cacho, instigado por el venenoso y fanático Carlos Ohando, hermano de la mujer de Martín, acaba con la vida de éste. «Martín tomó la mano de su mujer y con un último esfuerzo se la llevó a los labios... Se le nublaron los ojos y quedó muerto.» Máxima seriedad dentro de la máxima concisión. Sí, seria es la muerte de Martín Zalacaín. ¿Por qué? Porque él lo merecía. Porque con su vida, con su vasquísima vida, según la visión que de la existencia vascongada tuvo Baroja, fue honra de toda Euskalerría —así lo pregonaba en vascuence el epitafio del versolari Echehum de Zugarramurdi—, y porque fue víctima inocente de la pertinaz contienda civil entre las dos Españas. Como una serpiente benéfica, la vida inquieta de Zalacaín el aventurero trata de superar esa contienda zigzagueando entre los dos bandos en pugna, moviéndose, incluso, dentro de ellos, y es la guerra entre ellos lo que le mata. El vivir alegre de Martín sucumbe por obra de una guerra que él no quiso y no sintió; a Martín le mata el drama interno de la historia de España, y por eso es seria su muerte en la página que la describe.

Junto a la muerte de Martín Zalacaín, la de Juan Alcázar, el escultor anarquista de *Aurora roja*. «En el cielo azul, con diafanidades de cristal, volaban las nubes rojas y llameantes del alba.

—Abrid el balcón —dijo Juan.

Manuel abrió el balcón.

—Ahora levantadme un poco la cabeza.

. . . . . .

Ya el sol de una mañana de mayo, brillante como el oro, iba iluminando el cuarto.

—¡Oh! Ahora ya estoy bien —murmuró el enfermo.

El reflejo rojo del día daba en el rostro pálido del enfermo. De pronto hubo una veladura en sus pupilas y una contracción en su boca. Estaba muerto.»

A la sobria y seria muerte de Juan Alcázar, Baroja le ha regalado —aunque ahora sea de traza tan sencilla— una de las mejores joyas de su pluma de escritor: un cielo. ¿No son acaso sucintas descripciones de cielos los textos más brillantes entre los dispersos textos líricos del prosista Baroja? ¡Cielos madrileños de *Camino de perfección*, cielos altocastellanos de Castro Duro en *César o nada*, dulcísimos cielos vascos de *La leyenda de Jaun de Alzate*! Orlado e iluminado por un cristalino cielo matinal muere Juan Alcázar. ¿Por qué? Que nos lo diga Baroja mismo a través de la punzante necrología del «Libertario»: «Era un hombre, un hombre fuerte con un alma de niño... Pudo asombrar a los demás, y prefirió ayudarles... Entre nosotros, desalentados, sólo él tuvo esperanzas... Fue un rebelde, porque quiso ser un justo». Si a Martín Zalacaín le mató de un tiro el drama de la historia de España, a Juan Alcázar le mata, hecho enfermedad invencible, el drama de la historia universal. Por eso Baroja le concede una muerte seria y rodea a ésta de un hermoso halo de luz.

No al aire libre, ni bajo un cielo abierto y luminoso muere Andrés Hurtado, protagonista de *El árbol de la ciencia*, sino en la desabrida y oscura soledad de una mesocrática alcoba madrileña. «Entraron en el cuarto. Tendido en la cama, muy pálido, con los labios blancos, estaba Andrés.

—¡Está muerto! —exclamó Iturrioz.

Sobre la mesilla de noche se veía una copa y un frasco de aconitina cristalizada de Duquesnel.

. . . . . .

La muerte —añade Baroja, médico disfrazado ahora de médico— había sobrevenido por parálisis inmediata del corazón.»

¿Por qué muere, por qué se suicida Andrés Hurtado? ¿Sólo por su múltiple y constante fracaso, sólo porque él, como dijo Ortega, «no encuentra faceta alguna en el orbe donde su actividad pueda insertarse»? Sí, por eso, mas no sólo por eso. Andrés Hurtado se suicida porque a través de «su» fracaso ha descubierto que la vida del hombre en el mundo, no sólo la suya, «es» fracaso. A Zalacaín y a Juan les mató un drama exterior, el de la historia; a Andrés, mucho más radicalmente, va a matarle el drama íntimo y medular de la existencia humana. «No tenía fuerza para vivir, dice ante su cadáver el doctor Iturrioz.» Por eso Baroja, con la mínima retórica, casi con la esquelética prosa de un certificado de defunción, le concede en su novela honra de muerte.

La muerte de los que con su vida en verdad merecieron morir y no sólo pasar, fue para Baroja, no hay duda, cosa seria, tan seria como el golpe de ataúd en tierra del poema de Antonio Machado.

LA CIENCIA

No sé si don Pío, puesto en el trance de optar entre haber sido un destacado hombre de ciencia o el novelista que él realmente fue, se hubiese inclinado por lo primero. Yo me permito dudarlo; pero no hasta el extremo de desconocer la altísima importancia, la gran seriedad que como creación humana tuvo para él la ciencia. «Claudio Bernard y Darwin, esos sí que fueron grandes hombres», le oí decir la única vez en que tuve la fortuna de conversar con él. Léanse su elogio del hombre de ciencia y la glosa que dedica al «Que inventen ellos», de Unamuno —frase, sea dicho de paso, tan ligeramente entendida— en las páginas de sus *Divagaciones* apasionadas. Obsérvese por contera la ingenua y devota fruición con que, queriendo mostrarse antropólogo metido a novelista, una y otra vez enumera los rasgos étnicos de tantos de sus personajes. «¿Y el tipo? El tipo étnico. ¿Cuál es, según tú?», pregunta César a Alzugaray cuando éste regresa de Castro Duro.

«—El tipo más bien delgado que grueso, esbelto, nariz arqueada, ojos negros...», le responde Alzugaray.

«—Sí, el tipo ibérico —dijo César—; es lo que me ha parecido a mí también. Alto, esbelto, dolicocéfalo... Me parece que se puede intentar algo en este pueblo...»

¿Cómo en la mente y en la pluma de Baroja mutuamente se armonizaron —o mutuamente se coordinaron, al menos— esa indudable devoción por la ciencia, la fuerte huella que dejó en su alma la lectura de *El mundo como voluntad y como representación,* de Schopenhauer, el nietzscheanismo de segunda mano que le enseñó su amigo suizo Paul Schmitz y el de primera mano que adquirió luego? Quede el tema en espera de ocasión más reposada y de lo poco que acerca de él he de decir luego. Baste por el momento registrar que, entre las pocas cosas que para nuestro arisco don Pío fueron verdaderamente serias, en todo momento ocupó la ciencia, y muy especialmente la experimental, uno de los más eminentes lugares.

LA MELANCOLIA

Famosa, rica, cambiante historia, la que el sentido y el prestigio de esta palabra han conocido en el curso de los siglos. En torno al año 400 antes de Cristo, un médico hipocrático creó el sintagma verbal —*mélaina kholê,* «bilis negra»— de que luego había de derivarse su nombre. Muy poco más tarde, otros médicos, hipocráticos también, hicieron de ella uno de los cuatro humores básicos del organismo y la clave del correspondiente tipo biológico de nuestra especie, el «melancólico». Decenios después, en un breve y hoy célebre texto, Aristóteles afirmará que una puntita de melancolía, un exceso de humor melancólico que por su levedad no alcance a ser morboso, es condición necesaria para que los hombres no sean equilibradamente vulgares y alcancen

la excelencia: una veta sutil de la tradición occidental —la que afirma la esencial conexión entre el «genio» y la «melancolía»— da comienzo con esa idea aristotélica. Y siglos más tarde, a partir del punto de inflexión que es la obra de Petrarca, la sucesiva, arrolladora conversión de la melancolía en un estado del ánimo, un habitual talante psicológico, un cuadro morboso y una vía para el análisis filosófico de nuestra existencia. Compleja y sugestiva, sí, toda esta historia. Mas no para estudiada aquí, porque aquí debo limitarme a subrayar la frecuencia con que esa palabra o el estado anímico por ella nombrado aparecen en la prosa de Baroja, sobre todo cuando el tema es la vida del propio escritor, y a mostrar la entrañable y delicada seriedad que una y otro, la palabra y el sentimiento, tuvieron siempre para él.

Al final de su vida, Baroja tratará de convencernos de que su melancolía no pasa de ser una consecuencia biológica de la vejez. «Algunas tardes de primavera o de otoño —escribe— me sorprenden por la melancolía que me producen; y al querer buscar la causa de ésta, no encuentro motivos de carácter intelectual.» Ese estado anímico no pasaría de ser, añade, «la sensación de haber perdido el tono vital». No le creáis. Desde la primera madurez, acaso desde la misma juventud, la melancolía ha sido para él una afección sentimental tan frecuente como seria. El trozo del planeta que más hondamente amó, la tierra vasca, ¿qué otra cosa que melancolía produjo en él, melancolía dulcemente triste unas veces, dulcemente alegre otras, incluso cuando se hacía canción, danza o juego la vida a que esa tierra da suelo, incluso cuando sus prados y sus helechales lucen verdes bajo el sol y no grises desde la niebla? Leed las páginas finales de su *Guía del País Vasco* —«El otoño en el País Vasco» es su título— y, además de gozar el encanto de algunos de los más bellos párrafos del escritor, tendréis ante vosotros una de las claves más centrales de su vida. «Otoño es ver las mañanas que brotan, radiantes, por entre la gasa blanca de niebla que envuelve el valle; recibir la caricia del Sol, ya enfermizo, que tiene un calor dulce al mediodía, y respirar al anochecer el aire fresco y perfumado de los montes. Otoño es el olor del heno, la sazón de los prados. Otoño es ver caer la lluvia en un día gris, luminoso y plácido, a través de los cristales de la ventana, oír el rumor del viento en el follaje, marchar por la carretera haciendo crujir bajo los pies las hojas amarillas de los árboles... Otoño es mirar ensimismado los cipreses agudos del cementerio, y sentir cómo van hiriendo en nuestro corazón las horas una a una, ...mientras los gusanos de luz brillan misteriosos entre las hierbas...» Es el otoño vasco, con su final «melancólico y poético, casi tan melancólico como el grito estridente de las grullas que pasan por el aire, y tan poético como los parques antiguos cubiertos de hojas secas».

Pero si yo tuviese que elegir el texto más netamente significativo de lo que el humor melancólico fue en el alma del escritor y el hombre Pío Baroja, iría derecho al «Elogio sentimental del acordeón», de *Paradox, rey*. A los treinta y tres años de su vida, en la plenitud, por tanto, de su tono vital, Baroja nos cuenta su querencia por la melancolía y —sin proponérselo— apunta muy claramente lo que ésta fue para él. He aquí las líneas decisivas:

«¿No habéis visto, algún domingo, al caer de la tarde, en cualquier puertecillo abandonado del Cantábrico, sobre la cubierta de un negro quechemarín, o en la borda de un patache, tres o cuatro hombres de boina que escuchan inmóviles las notas que un grumete arranca de un viejo acordeón?

Yo no sé por qué, pero esas melodías sentimentales, repetidas hasta lo infinito, al anochecer, en el mar, ante el horizonte sin límites, producen una tristeza tremenda.

. . . . . .

Es una voz que dice algo monótono, como la vida misma; algo que no es gallardo, ni aristocrático, ni antiguo, ...sino pequeño y vulgar, como los trabajos y los dolores cotidianos de la existencia.

. . . . . .

Vosotros [acordeones] sois de nuestra época: humildes, sinceros, dulcemente plebeyos...; pero vosotros decís de la vida lo que quizá la vida es en realidad: una melodía vulgar, monótona, ramplona, ante el horizonte ilimitado...»

¿Qué fue la melancolía para Baroja? En quintaesencia, ya tenemos la respuesta: el sentimiento de la propia vida, cuando ésta se ve a sí misma monótona e insatisfactoria y descubre ante sí un horizonte ilimitado; en definitiva, el talante vital de ser hombre en el mundo. Y si esto es la melancolía, y si esto es existir humanamente, ¿cuáles podrán ser los caminos vitales de quien de veras la sienta? Por lo menos estos tres: la resignación, la desesperación y el ensueño.

Baroja conoció la resignación e hizo de ella, casi siempre irónicamente, un rasgo habitual de su alma. Con gran finura ha sabido mostrarlo hace bien poco Domingo García-Sabell. La desesperación, en cambio, apenas la sintió, aun cuando tanto distase él de ser un optimista o un iluso: «Aunque racionalmente tenga uno la sensación un poco pesimista del porvenir próximo —confesaba al término de su discurso de ingreso en la Academia—, siempre se espera algo; y aunque las experiencias del pasado no hayan sido agradables, la esperanza se levanta, como las alondras al sol, en los campos agostados a la luz clara y penetrante de la mañana». Y esa terca, incoercible esperanza fue para nuestro escritor, mucho antes que cualquier otra cosa, ensueño. El mismo nos lo dice en sus *Memorias:* «Intentaba acercarme a la ciudad —esto es, al conjunto de las convenciones sociales del mundo en que él existió—; pero al querer entrar en ella me paraban y me ponían como condición para pasar el dejar a la entrada unos sueños gratos, más gratos que la vida misma... Y seguía marchando con la chaqueta al hombro, al azar, sin objeto, cantando, silbando y tarareando, estremeciéndome con los rumores del campo, con el ruido del agua en el arroyo y el cantar agorero de las cornejas.»

Melancolía del vivir, cultivo de sueños más gratos que la vida misma... A través de tristezas, renuncias, ensueños, improperios y sarcasmos, ya tenemos ante nosotros la cuarta y más importante entre todas las cosas que para Baroja fueron serias: la vida.

LA VIDA

Hablando de Andrés Hurtado y, por tanto, en alguna forma, de sí mismo, escribe Baroja: «La vida en general y, sobre todo, la suya, le parecía una cosa fea, turbia, dolorosa e indomable.» Y comentando esta terrible sentencia, el Ortega de 1916 —como un Sartre *avant la lettre,* pero con el terminante acierto de no confundir un estado de ánimo con la esencia misma de la existencia humana— habla así: «¿Quién no se ha sorprendido alguna vez tomando el pulso a la existencia y no hallándolo? ¿Quién no ha sentido, en ocasiones, vacío de justificación el orbe? En esas horas de balance vital sopesamos las grandes cosas que pretenden llenar la vida y darle solidez racional, sentido, precio o sugestión —el arte, la ciencia, la religión, la moral, el placer—, y a lo mejor nos parece como si estuvieran huecas, como si sólo poseyeran la máscara de sí mismas... Si queremos plantar en ellas el vértice de nuestro corazón, que se estremece sobre un abismo de *nada,* notamos que ceden, que se resquebrajan como máscaras, que se esfuman como ficciones...»

Que todo esto hubo en la vida de Andrés Hurtado y en buena parte de la extensa obra literaria de su creador, nadie osará negarlo. Pero ese amargo sentir del héroe de *El árbol de la ciencia* acerca de la vida en general y, sobre todo, de la suya, ¿es en rigor la cifra última de la visión barojiana de la vida? No lo creo.

No. Herida de muerte por la fatalidad de la historia o por la más honda fatalidad del fracaso, hundida en el abismo de la melancolía, monótona, vulgar, pequeña o ramplona, merecedora tantas veces del improperio y del sarcasmo —cuando, a fuerza de hincharse, ha llegado a olvidar su propia realidad—, degradada en tantos casos por la miseria, la ignorancia o la abyección moral, llanamente heroica, como la del Mariano de *La casa de Aizgorri,* sencillamente abnegada, como la de la Salvadora de *Aurora roja,* honesta entre la mugre, como la del Manuel de *La busca,* la vida del hombre vale, y porque vale, es seria.

Vale. Le otorga en primer término su valor el hecho de que nos permite nombrarnos diciendo «yo» y actuar en el mundo —ser en él «hombres de acción», la suprema consigna barojiana— en nombre de ese «yo» que dentro de sí misma ella ha descubierto. Y en último y definitivo término le da valor otro hecho, aunque éste, más humildemente, se nos presente como simple posibilidad: la nunca muerta posibilidad de soñar un mundo en cuyo seno haya desaparecido la miseria y perduren la vivacidad y la policromía de la existencia, en el que subsista la fuerza de cada «yo» y sea fuerte, a la vez, el conjunto de todos los hombres, en el que se armonicen entre sí la ciencia y la voluntad, aunque una pertenezca al orbe de la representación y otra al orbe del impulso; un mundo que hasta haga posible —para que no quede fuera del ensueño la zumba del propio Baroja— una República del Bidasoa «sin curas, sin moscas y sin carabineros».

«No, Agueda —dice a ésta Mariano, al final de *La casa de Aizgorri,* ante

la franja grana que se divisa en el horizonte—. [No es el resplandor postrero del incendio.] Es la luz de la aurora. El día nuevo que nace.» Y en la última línea de *El árbol de la ciencia,* un médico innominado responde al doctor Iturrioz, para el cual el difunto Andrés Hurtado «no tenía fuerza para vivir», estas enigmáticas y sibilinas palabras: «Pero había en él algo de precursor». Y el «Libertario», de *Aurora roja* termina así su responso laico ante el cadáver de Juan Alcázar: «Ahora, compañeros, volvamos a nuestras casas a seguir trabajando.» La vida del hombre vale; vale tanto, que es la más seria entre todas las cosas que por real y verdaderamente serias tuvo don Pío Baroja. Más, incluso, que la propia muerte.

Pero en la total vida del hombre se juntan, Jorge Manrique nos lo enseñó, hasta tres vidas distintas: la que empieza con el nacimiento y termina con la muerte, la que como fama póstuma continúa en la tierra más allá de la muerte y la que, no sabemos dónde ni cómo, comienza en el momento mismo de morir. La primera de esas tres vidas, la propia de un hombre que quiso consumirla soñando, gruñendo, sonriendo, hablando y escribiendo, es la que para Pío Baroja comenzó en 1872 y concluyó en 1956: una realidad conclusa. La tercera, tanto para Pío Baroja como para todos los demás hombres, es un misterio indescifrable; respetémoslo. Entre una y otra se halla la segunda, la correspondiente a la fama de un escritor que tan altamente supo lograrla componiendo docenas de novelas inolvidables; por su naturaleza y su importancia, un gran evento literario e histórico. Ella es, creo, la que nos ha congregado en esta sala, y a ella debe ir dirigido nuestro común aplauso.

AZORIN: EL MISMO, PERO DE OTRO MODO

Pasa y pasa nuestra vida. El niño que fuimos se hace mozo; éste, varón adulto, y bien pronto el varón adulto se trueca en anciano incipiente o decrépito. Se hace mozo el niño, decimos. Entonces, este, el niño que éramos, ¿deja enteramente de ser? ¿O habremos de decir que ese niño, más que hacerse otra cosa, se nos hizo a nosotros esta otra cosa, dio forma y vida más o menos nuevas a un alguien que siempre, a veces sin nosotros saberlo, ha sido en nosotros el mismo? Pasa y pasa nuestra vida, y su pasar inexorable va cambiando nuestros gustos, nuestras opiniones, acaso algunas de las convicciones que en nosotros parecían ser más profundas. ¿Llegará así a hacerse otro hombre el hombre que fuimos?

En plena madurez, a los cuarenta y cinco años de su vida, Unamuno vuelve a contemplar el cuartito bilbaino donde había pasado tantas y tantas horas de su adolescencia y su juventud primera. Poco más tarde se mira atentamente a sí mismo y escribe:

No logro asir aquel que fui, soy otro...
Pienso, sí, que era yo, mas no lo siento.
. . . . . .
Se me ha muerto el que fui; no, no he vivido.
Allá entre nieblas
del lejano pasado entre tinieblas,
miro como se mira a los extraños
al que fui yo a los veinticinco años[1].

No en su madurez plena, ya en la linde misma de su senectud, nuestro Azorín reconstruye memorativa y literariamente la ciudad en que medio siglo antes él había comenzado a mover su pluma; la Valencia de tantos artículos periodísticos donde, en un estilo que hoy nadie llamaría azoriniano, hierven de consuno la crítica social y la impaciencia por ver socialmente renovado el país a que como escritor y ciudadano pertenece. No la ve, la imagina. ¿Cómo será esta Valencia imaginada? ¿Cómo, respecto del mozo que antaño vio y vivió la ciudad, el casi anciano que hogaño la rememora? Sus palabras

[1] En su libro *Madrid* (1914), nos cuenta Azorín que Unamuno le envió en 1909, manuscrita, una copia de la primera variante de este poema. Dice Azorín: «El poema, sin título, es muy unamunesco. Hace pensar y hace sentir. La música falta —no la tenía Unamuno, poeta—, pero ahí está la vibración filosófica que deja en el espíritu una inquietadora resonancia.» Hasta tal punto la dejó en el suyo, cabría añadir, que años más tarde él dirá —con menos dramatismo— algo muy análogo.

no pueden ser más azorinianas, ni más diáfanas: «Todo pasa y todo cambia. La vida es la muerte. Somos otros, y es otra, por lo tanto, Valencia.» Lo mismo, páginas adelante, adivinando la actitud íntima de Luis Vives ante la constante atracción de la patria que hace años dejó: «Y llega un momento en que... somos otros.» Somos otros. Terrible expresión, enteramente análoga a la de Unamuno ante el recuerdo del joven que a los veinticinco años él había sido. ¿Será esto cierto? Entre el Azorín incipientemente senecto que recuerda la Valencia de 1890 y el José Martínez Ruiz que en torno a ese año ha escrito breves ensayos críticos llamándose a sí mismo «Ahrimán» o «Cándido», ¿no habrá más continuidad que la de un secreto hilo cristalino, capaz de decir en todo momento, eso sí, «Yo soy yo mismo», pero susceptible de adoptar los colores más distintos y de albergar las comedias o los dramas entre sí más diversos? Cada hombre es *idem, sed aliter,* «el mismo, pero de otro modo», se nos ha dicho reiteradamente. Después de leer a este Unamuno y a este Azorín, según los cuales «somos otros» por obra del inexorable discurrir y cambiar de nuestra vida, ¿habrá que afirmar que cada hombre, salvo un soterraño, ideal y neutro hilito cristalino de su realidad personal, va siendo *non idem, sed alter*? Como quien no quiere la cosa, he aquí que estos dos sensibles memoriosos de sí mismos nos plantean un tremebundo problema antropológico: el problema de la identidad de la persona a lo largo del tiempo.

A la manera de una máscara del viejo Carnaval, el Azorín de *Valencia* nos dice, respecto de otros momentos de sí mismo: «Soy otro, soy otro.» O sea: antaño fui *un* hombre escritor llamado «Ahrimán» y «Cándido», luego *otro* hombre escritor que firmaba sus obras con el nombre de José Martínez Ruiz, y después *otro,* Antonio Azorín, y poco más tarde *otro,* Azorín a secas, y ahora *otro* que ya no sé si es ese mismo Azorín en trance de envejecer o alguien más o menos nuevo respecto del que antaño publicó *Castilla, Al margen de los clásicos, Un pueblecito* y *Una hora de España,* y ha poco estrenó *Old Spain, Brandy, mucho brandy* y *Lo invisible.* Todos ellos esencialmente distintos entre sí, todos entre sí «otros», todos sucesivamente justificantes del «Somos otros» con que, no como plural mayestático, sino a manera de tesis, dará comienzo en 1941 la delicada rememoración titulada *Valencia.* Repetiré esa tesis: *non idem, sed alter.*

Tal es, por lo demás, la visión de la biografía personal y de la vida literaria de Azorín que muy bien podemos llamar canónica. Primero, el joven contestatario y exigente, el rebelde literario y social de *Buscapiés, La voluntad* y *Los pueblos;* ese que todavía en 1913, cuando ya ha hecho su inesperado volatín político hacia La Cierva, recibe en Aranjuez famoso homenaje y afirma —rescoldo del «Ahrimán» de veinte años en el «Azorín» de cuarenta— que «la estética no es más que una parte del gran problema social». Más tarde, otro Azorín: un varón maduro entre conformista y distante, renovador insigne de la prosa castellana y magistral inventor de una nueva, penetrante, finísima sensibilidad ante los clásicos, el paisaje, la vida pretérita y el inexorable fluir temporal de la existencia humana. Con su enorme talento, con su rica y precisa documentación, tantas veces por vez primera

usada, con su delicada y profunda capacidad de comprensión, eso viene a sostener José María Valverde en su *Azorín*, importante libro y texto ya indispensable para acercarse a un conocimiento cabal del autor por él estudiado. *E pur si muove*, dicen que dijo Galileo respecto de nuestro planeta. *E pur rimane*, cabría decir, por antífrasis, del catilinario escritor que compuso *La voluntad* en 1902 y *Los pueblos* en 1905. Dejadme esbozar en tres puntos —sólo esbozar; la ocasión no da para más— una demostración de esa arriesgada y tal vez escandalosa tesis.

Primer punto: el contenido secreto de *Una hora de España*. ¿Qué es este libro? Indudablemente, una serie de cuarenta preciosas viñetas, precedidas por un preámbulo de circunstancias y rematadas por un epílogo confesional, en las cuales es sutilmente evocada, como a través de cuarenta ventanitas diversas, la vida española entre 1560 y 1590. Pero algo más es y debe ser para nosotros *Una hora de España;* porque una de tales viñetas, la titulada «El viejo inquisidor», nos muestra la dualidad del espíritu de su autor cuando compuso ese inolvidable tesorillo de nuestra literatura. En 1924, Azorín —cincuenta y un años— es ya definitivamente y para todos el segundo Azorín que con tanta brevedad acabo de diseñar. Así lo ha reconocido poco antes, eligiéndole miembro suyo, la Real Academia Española. Sí; pero la matizada estampa de ese viejo inquisidor... La recordáis, sin duda. Ordenado de clérigo después de viudo, el viejo inquisidor tiene un hijo al que adora: un garzón reservado, inteligente y soñador, que después de estudiar Medicina en Salamanca ha pasado dos años en París y en Flandes y ha regresado al lar paterno. Hace una hora, revolviendo las ropas de su hijo, el padre descubre entre ellas algunos libros de doctrina herética. Sobre su mesa de trabajo están cuando Azorín nos describe la escena: «El hijo ha salido esta tarde a dar un paseo por el campo; de un momento a otro va a volver. Ya se escuchan pasos en el corredor. El viejo comisario se estremece. No son estos los pasos del hijo. Torna el silencio. Poco después resuenan otros pasos. Y éstos, sí, éstos son los del hijo. Los pasos del hijo se oyen más cerca. El viejo caballero, instintivamente, sintiendo una dolorosa opresión en el pecho, se levanta. Una mano acaba de posarse en el picaporte de la puerta. La puerta se está abriendo...» Nada más; aquí termina el relato azoriniano. ¿Qué va a suceder luego? Nunca lo sabremos. Pero yo me atrevo a suponer que en esa escena hay, muy suavemente esbozados, dos Azorines; porque el viejo y estremecido inquisidor es, como diría un psicoanalista freudiano, el «ideal del yo» del Azorín conservador[2], y su hijo, ese mozo idealista, inquieto y sediento de reformas, el pálido recuerdo del José Martínez Ruiz preazoriniano, aquel que escribía para *El Pueblo* en las madrugadas de Valencia y para *El País* en las madrugadas de Madrid, aquel otro que, por encargo de *El Imparcial*, había recorrido, libreta en mano, los caminos man-

[2] No deja de ser curioso que en sus *Memorias* (capítulo «La herencia») nos diga Azorín que entre sus ascendientes por vía materna —su madre: mujer suave y minuciosa— hubo un familiar del Santo Oficio.

chegos de Don Quijote y los pueblos de «la Andalucía trágica». Sin aquel ideal del yo —un adaptado, un conformista en quien operan con fuerza la sensibilidad y la misericordia—, el Azorín de 1924 no pasaría de ser un vulgar diputado ex conservador bajo el poder de una recién nacida Dictadura; sin este joven inquieto y rebelde todavía dentro de su pecho, no hubiera seguido siendo lo que pese a todo —sí, pese a todo: silencios, blanduras, evasiones, elogios de ocasión, ambiguas obsequiosidades de boquilla— él, José Martínez Ruiz, Azorín, será hasta su muerte en la más recatada soledad y en la más decorosa pobreza. «¡Admirable Azorín, reaccionario —por asco de la greña jacobina!», dicen dos versos famosos de Antonio Machado. Famosos, pero, en mi opinión, discutibles. Más certeros son, creo yo, los que integran el segundo cuarteto del soneto que el propio Machado dedicará algo más tarde a su grande y eminente amigo:

¿Cúya es la doble faz, candor y hastío,
y la trémula voz y el gesto llano,
y esa noble apariencia de hombre frío
que corrige la fiebre de la mano?[3].

Y quien ponga en duda la validez de mi estimación, que lea con atención el «Epílogo ante el mar» de *Una hora de España:* «Artistas y sentimentales, nos sentíamos atraídos por el espectáculo del pasado; obreros de la inteligencia, modestos obreros de la inteligencia, nos sentimos arraigados en el mundo moderno.» Exquisito revividor del pasado, arraigado ciudadano —secretamente, a veces, a fuerza de arraigado— del presente y el futuro. Ahí está, hecha volandera confesión, una de las claves de Azorín.

Segundo punto: la reducción al absurdo, por obra del propio Azorín, de ese «Somos otros» de su *Valencia.* «Ahrimán», «Cándido», José Martínez Ruiz, «Azorín»; he aquí, según la convención hoy tópica, los cuatro «otros» sucesivos del hombre escritor cuyo centenario celebramos. Pero esos cuatro nombres no pasan de ser una reducida parte de los que para bautizar a sus encarnaciones literarias nuestro hombre escritor ha ido inventando. Leed en *Superrealismo* los capítulos «El nombre», «Barajar» y «El espejito». Azorín, autor del libro, duda acerca del nombre del personaje que en la novela va a hacer su memorativo viaje literario a Monóvar. ¿Joaquín Albert? ¿Diego Bellod? ¿Tomás Verdú? Cualquiera, porque todos serán Azorín y porque Azorín irá siendo cada uno de ellos, el que por azar haya elegido. «Yo, el protagonista, ¿soy usted?.—Cabal». Y poco después: «Usted me crea, y luego, en lugar de parecerme yo a usted, es usted el que intenta parecerse a mí.—Cosa rara; rarita, rarita...» Deteneos luego en ciertas páginas de

[3] Una anfibología, no sé si deliberada, hay en los dos últimos versos de este cuarteto; porque en ellos puede ser «la fiebre de la mano» la que corrige «esa noble apariencia de hombre frío», o esta la que corrige a aquella. A los dos sentidos de la expresión es preciso recurrir para que el retrato de Azorín sea completo y certero.

Sintiendo a España. ¿Cómo no advertir que Silvino Poveda, el dueño de «El Secanet», es un nuevo trasunto literario de Azorín? Llegad, en fin, a las *Memorias* de nuestro autor. Ya en la cima de sus setenta años, Azorín siente la íntima necesidad de ofrecer al público una gavilla de recuerdos y confidencias; va a hablar, en suma, no de lo que ha visto, como en *Madrid* y en *Valencia,* sino de lo que ha sido. De lo que ha sido, ¿quién? ¿José Martínez Ruiz? ¿Azorín? No. De lo que ha sido X. «En estas cuartillas me propongo describir los gestos y dichos de X.» Y a las pocas líneas: «Será, pues, mi libro una esas *anas* que en otras partes se estilaban tanto: *Menagiana, Sorbierana, Scaligeriana.*» En suma, una *Equisana.* Y el tío Pablo, el don Pablo de *Doña Inés,* ¿no es, buena parte, el mismísimo Azorín? Con muy fina inteligencia y muy indudable acierto, Luis Felipe Vivanco ha aplicado a la comprensión de Azorín la entre irónica y grave doctrina machadiana de «los complementarios». Pero yo creo que hay que ir un poco más allá y ver en todos estos personajes azorinianos, comenzando por el propio Antonio Azorín, más aún, llegando hasta el «Ahrimán» y el «Cándido» de la primera mocedad, no fragmentos o gajos de la unitaria y total realidad del hombre escritor a quien todos llamamos —porque él así lo quiso— Azorín, sino modos particulares de ser hombre, el hombre múltiple que él quiso ser para ser él mismo. Que él quiso ser; que él inventó; que él soñó. Con lo cual, sin proponérselo, vino a reducir al absurdo ese radical «Somos otros» de su *Valencia.* Más todavía: a un absurdo entre lúdico e irónico, porque Azorín —léase de nuevo *Superrealismo*— finge la inteligentísima broma de dudar entre uno y otro de los personajes en que, siendo ya Azorín, habiéndose acuñado a sí mismo como Azorín, piensa otra vez autorrealizarse, y ya no la broma, sino el bromazo de discutir su personal identidad con el personaje al fin elegido. No un *non idem, sed alter,* sino, como cada quisque al ir viviendo, *idem, sed aliter.* No el radical «Somos otros», sino el matizado «Somos de otro modo»; un «otro modo» en el que se mezclan, muchas veces indiscerniblemente, la realidad y el ensueño, y en cuyo fondo está, misterioso, inaccesible, constante, el X de su *Equisana.*

Tercer punto: si a lo largo de su vida pública y literaria Azorín fue «el mismo, pero de otro modo», ¿cuáles fueron la índole y la clave de esa personal mismidad íntima de Azorín? Le estoy recordando en los últimos años de su vida: un rostro impasible, unas veces más céreo, otras más rosado, y en él unos ojillos que le miraban a uno no se sabía desde dónde. No nos conformemos con esa insipiencia, sin embargo, y sigamos preguntándonos: ¿desde dónde miraban los ojos del anciano Azorín? Sirvan de vía de acceso hacia la respuesta las frases de este breve florilegio confesional: «Lucha de la realidad imaginada con la presente... Resignación final a vivir y gozar el recuerdo, la realidad pasada, y no la visible» *(Superrealismo);* «Para mí no hay presente, ni futuro, ni pasado: todo es presente... Mi ideísmo absoluto» *(Memorias);* «Siempre he querido estar en el fondo: el fondo del tiempo, de las cosas y de las gentes» *(Memorias);* «La realidad no importa; lo que importa es nuestro ensueño» *(La voluntad);* «De la realidad —así

Cervantes en *El licenciado Vidriera*— pasamos al pleno ensueño. Y tal vez ese ensueño es la más auténtica realidad» *(Tomás Rueda)*; «En su juventud (X) fue inquieto; en su vejez, sosegado» *(Memorias)*.

¿Cuál fue, según todo esto, la más auténtica mismidad personal del hombre escritor Azorín? Saltando atrevidamente de la pesquisa al resultado y de la hipótesis a la tesis, tal vez podamos formular una respuesta perentoria diciendo esto: Azorín fue, y en forma químicamente pura, un escritor; frente a la realidad, el escritor la ve y la sueña, de tal manera que en la visión siempre hay ensueño (por tanto, proyecto de reforma) y en el ensueño siempre hay visión (por tanto, experiencia de lo visto); la proclamación de sus proyectos de reforma viene a ser para el escritor, si este, como Azorín, lo es de un modo químicamente puro, lo que su barricada o su discurso de masas puedan ser para el hombre de acción; la formulación de sus ensueños es para él, en cambio, el noble disfraz literario de la resignación, cuando aquello que en la realidad es hecho bruto, experiencia inmediata, le muestra la impotencia y el fracaso de sus proyectos de reforma. Así visto el hombre escritor Azorín, desde el «Ahrimán» de *El Pueblo* hasta el X de *Memorias*, ¿no es cierto que su mismidad oscila entre dos polos, uno en el cual predominan la crítica —«el feroz análisis de todo», dirá luego— y el vehemente proyecto de reforma, otro en el que casi en exclusiva prevalecen la intuición literaria del fondo de la realidad y el ensueño, literario también, de ese fondo? Predominan, casi en exclusiva prevalecen; no más; porque, bajo forma de utopía, algún ensueño había en los artículos panfletarios de la primera juventud de Azorín y, bajo capa de alusión, algún anhelo de futuro más justo puede ser descubierto en sus páginas de la madurez y la senectud. «Nosotros, que amamos a España con todo nuestro amor, porque hemos estudiado su historia y estamos compenetrados con sus anhelos, trabajemos, poco o mucho, cada cual en su esfera, modesta o prestigiosa, por que sea venida esa era de justicia que Pío Cid ansiaba con ansia tan grande y generosa.» Pertenecen estas palabras al discurso que el entonces recién nacido Azorín leyó en un homenaje del Ateneo de Madrid a Angel Ganivet. No quiero dármelas de adivino. Pero me atrevo a pensar que eso mismo sentía Azorín, sin palabras y sin ideas, cuando el día 2 de marzo de 1967 sus ojos se cerraron para siempre.

Con bien hermosas palabras, Dámaso Alonso nos ha recordado que todos los españoles actuales debemos a Azorín no poco de lo mejor de nuestra sensibilidad frente a la literatura, la historia, el paisaje y la fluyente realidad de la vida cotidiana de España. Con su obra, Azorín ha mejorado nuestra calidad, nos ha hecho mejores. Que a este gran creador de belleza y sensibilidad, a este oscilante y constante, a este uno y diverso, a este chapado y contrapachado Azorín, lleguen hoy nuestro recuerdo, nuestra gratitud, nuestro aplauso.

NICETO ALCALA ZAMORA, CORRIENTE ARRIBA DEL TIEMPO

En su ensayo *El secreto de la vida* escribe don Miguel de Unamuno: «Suelo ver las cosas del espíritu como si las del mundo material las viésemos en un cinematógrafo cuya cinta corriera al revés, yendo de lo último a lo primero, o como si a un fonógrafo se le hiciera girar en un sentido inverso a lo normal.» Puesto que «cosa del espíritu» es la historia de un hombre y la historia de los hombres —aunque en tan amplia medida sean también «cosa de la materia»—, apliquemos a nuestro caso esa sutil regla de Unamuno, y examinemos como la proyección de una cinta cinematográfica que corriese al revés el relato que de su vida nos ha ofrecido don Niceto Alcalá-Zamora. Pasaremos así del orden de lo que fue al orden de lo que pudo ser; ejercicio altamente saludable para cualquier español amante de su país.

Nuestro punto de partida debe ser, según esto, la última etapa de la vida de don Niceto. Que él mismo nos diga cómo fue y cómo la sintió. «Miro mi pobre presente —escribe— con serena resignación. Para las gentes he cambiado mucho...; pero en mi propia estima soy el mismo, viéndome ahora en cierto modo, al someterme a estas pruebas, moralmente más alto... Repito que no me quejo; y desde luego no envidio la suerte más brillante, más próspera, que a veces me refieren de los que me persiguieron, sucedieron y despojaron. Yo puedo dormir tranquilo; y además, la víctima que envidia a los culpables, empieza ya a ser culpable y merece ser víctima.»

Algo transparece ante todo en esas líneas: la calidad moral del hombre que las ha escrito. Dime lo que haces en tus vacaciones, y te diré lo que en verdad quieres ser; porque la vacación es —debe ser— el tiempo en que el hombre no está sujeto a la diaria coacción exterior de la vida negociosa. Dime cómo te conduces cuando el infortunio te oprime, y te diré lo que en verdad eres; porque los halagos de la fortuna suelen disfrazar de nobles a sujetos que no lo son. Hombre digno desde dentro de sí mismo mostró ser, en la hora decisiva del infortunio, don Niceto Alcalá-Zamora. Y ahora, a partir de esos tristes años finales de su vida, contemplemos corriente arriba del tiempo su biografía política.

Primera etapa. Comienzo de la guerra civil. Durante un viaje por los mares del Norte, recibe la terrible noticia de la sublevación militar del 18 de julio. He aquí cómo la comenta: «Lo que surgía era la odiosa guerra civil... que yo había querido impedir y tanto habían deseado unos y otros... Dos consideraciones contrapuestas alternaban en mi reflexión: lo inconcebible del rápido hundimiento de una República que nació tan fuerte y aclamada;

lo explicable de ello ante la enormidad de los errores, de las culpas incesantes, que culminaban en crímenes.»

La odiosa, la atroz guerra civil. Sangre a raudales en los frentes de combate y, lo que moralmente fue más grave, en las dos retaguardias. Bajo el ocasional, ineludible entusiasmo de los combatientes, dolor en tantas almas, ruina en tantas cosas. Sesenta años después de la última, cuando parecía que los españoles habíamos comenzado a convivir en paz, cuando —a pesar del octubre de 1934— nadie podía pensar que entre nosotros fuese de nuevo posible otra vez la guerra civil, otra vez la gran lacra de nuestra historia contemporánea.

Una pregunta surge súbita en la mente, si ésta no es la de un simple e irreflexivo lector de crónicas: ¿qué debió hacerse y no se hizo para que esa guerra civil no hubiera sido posible?

Sigamos caminando historia de España arriba. Julio de 1936: sublevación militar y conversión en abierta contienda bélica de lo que en su iniciación pudo no ser más que un golpe de Estado. Abril de 1936: destitución de don Niceto Alcalá-Zamora de la Presidencia de la República por unas Cortes que él mismo, con su decreto de disolución de las anteriores, había hecho posibles. Febrero de 1936: triunfo electoral del Frente Popular e iniciación del gobierno de éste. Octubre de 1934: torpe y brutal insurrección revolucionaria en Cataluña y Asturias, torpe y desmedida represión ulterior de ella. Noviembre de 1933: elecciones legislativas que, con el triunfo relativo de la CEDA, ponen fin al primer bienio de la República. Al término de esta primera etapa de nuestra ascensión histórica, repitamos la pregunta anterior: ¿qué debió hacerse y no se hizo para que la guerra civil no hubiera sido posible?

Mirando el invierno de 1933 a 1934 desde nuestra actual situación de españoles, más aún, desde nuestra actual situación de europeos, dos términos debe tener la respuesta. Diré muy sucintamente cómo los veo yo.

Por parte de la derecha católica, una proclamación leal, sin reticencias ni ambages, de su aceptación de la República; y puesto que de consuno así lo pedían el bien de España y la línea política de la historia universal, empeñada, denodada búsqueda de un entendimiento dialéctico —base de éste, el imperativo de la justicia social— con el Partido Socialista; en modo alguno con el Partido Radical.

Por parte de los socialistas, la procura de un acercamiento político a la derecha católica, a través de la fracción de ésta más sensible a la justicia social —¿cómo no recordar la noble figura de don Manuel Giménez Fernández?—, a la manera de lo que, en una u otra forma, ya era o había sido la regla en muchos países europeos; en modo alguno la rabiosa constitución de un Frente Popular.

Hechas ambas cosas, no habríamos padecido la tragedia de la guerra civil. Se me objetará: una y otra, ¿eran «realmente» posibles en la España de 1933 a 1934? No lo sé. Sólo sé que, por lo que fuera, ese entendimiento dialéctico no fue real, y que el resultado de esta no-realidad, claramente

lo vemos ahora, fue el primer paso hacia la tragedia. Y a través de las páginas autobiográficas de don Niceto Alcalá-Zamora, me atrevo a pensar que, en 1934, por ese no abierto camino hubiese querido que anduviese la República el hombre que entonces la presidía. No fue así, y sucesivamente vinieron las fechas que acabo de recordar: octubre de 1934, febrero de 1936, julio de 1936. A la ardua posibilidad perdida siguió, quién podía pensarlo, la terrible realidad de la guerra civil.

Segunda etapa. Aguas arriba de la historia, contemplemos sucesivamente el primer bienio de la República, la elección de don Niceto Alcalá-Zamora como presidente de ella, su gobierno provisional, el 14 de abril.

A la luz de dos juicios, el de un honestísimo socialista y el de un agudísimo periodista de izquierdas, veamos cómo fue presidente de la República don Niceto Alcalá-Zamora. Julián Besteiro fue ese socialista. En la sesión del Congreso del 6 de octubre de 1931, dijo: «Todos sabéis que hemos empezado las labores de esta cámara en una situación en que el señor Alcalá-Zamora había tenido en su país todo lo que podía tener, y cualquier otro hombre, más atento a sus intereses personales que a los intereses colectivos, se reservaría en una prudencia egoísta para no comprometer su brillante porvenir. Y asistimos así, señores diputados, a un espectáculo nuevo en la cámara española, y puedo decir que en la política española: el de un hombre que a cada momento lo arriesga todo para servir a su patria. Y nosotros, desde el fondo de nuestro corazón, a esa actitud generosa nos sumamos sin reservas». El periodista de izquierdas usaba el seudónimo de «Heliófilo», y pocas semanas más tarde, el 11 de noviembre del mismo año, escribió en *Crisol:* «Ese es el hombre a quien la simpatía unánime del país y la gratitud de todos los republicanos elevan al más alto lugar de la nación... Es el que más ha hecho por no ser presidente. Ha hecho por no serlo casi tanto como otros harían por serlo.»

La gestión del recién elegido presidente, ¿pudo obligar más tarde a un rechazo de estos juicios, si el juzgador quería y sabía no ser infiel al mandamiento de los hechos? No lo creo. Un examen atento y sereno de la conducta de don Niceto Alcalá-Zamora como presidente de la República muestra que en todo momento procedió con honestidad, constitucionalidad, ponderación y ánimo conciliador. Honestidad: pulcro e incluso desprendido empleo del erario público, comenzando por la parte de él que le estaba oficialmente asignada. Constitucionalidad: riguroso atenimiento a lo que de él exigían las leyes, en tanto que primer magistrado de la nación. Ponderación: constante observancia de su deber de moderador, a la vista de las orientaciones y actitudes vigentes en el país y en su representación parlamentaria. Ánimo conciliador: cuidado del mantenimiento del diálogo entre los grupos y los hombres doctrinal u ocasionalmente distanciados. Estoy seguro de que ningún testigo presencial de la política española desde el abril de 1931 hasta el de 1936 —algunos quedan— negará a la presidencia de don Niceto esas cuatro cualidades. Por encima de ellas operaron, sin desvirtuarlas, las incidencias de la vida parlamentaria y de la actividad guber-

namental, las simpatías y las antipatías, los piques personales, los juicios y las ocurrencias de sobremesa o de mentidero. Dígaseme si algún político se ha visto exento de ese indeclinable reato de su oficio. Y si frente al balance, tan positivo, de la gestión presidencial de don Niceto, alguien se obstinase en recordar viejas rencillas, tanto peor para él.

¿Por qué, pues, se produjo en abril de 1936 la destitución del presidente de la República? Toda la política republicana habría de ser sometida a juicio para responder a esa grave interrogación. No he de intentarlo yo; me faltan documentación y autoridad. Pero nadie puede impedirme la formulación de otra pregunta: de cuantos votaron la destitución de don Niceto Alcalá-Zamora, ¿cuántos y quiénes repetirían, si ello fuese posible, aquel voto suyo?

Tercera etapa. Valencia, abril de 1930: en un discurso que luego sería famoso, don Niceto Alcalá-Zamora se proclama republicano. En los años precedentes ha sido leal y tenaz adversario de la Dictadura del general Primo de Rivera. Anteriormente, político monárquico, parlamentario brillante, ministro de la Guerra y de Fomento bajo la monarquía constitucional de Alfonso XIII. Nueva pregunta: ¿qué debió hacerse y no se hizo por parte de la monarquía para que no se produjera el republicanismo de un político verdaderamente liberal, verdaderamente demócrata y verdaderamente honesto?

He hablado de la monarquía; por tanto, no exclusivamente de la persona de Alfonso XIII, también de todo el *establishment* de su reinado: políticos monárquicos, fuesen conservadores o liberales, generales, altos dignatarios de la Iglesia. Ese amplio conjunto de personas, con la del rey, naturalmente, en cabeza, ¿qué debió hacer entonces y no hizo?

A mi juicio, esta sencilla, elemental cosa: atenerse con leal sinceridad y con verdadera voluntad de futuro a lo que entonces era la España real. Era ésta, claro está, muchas cosas, desde los labriegos que trabajaban de sol a sol, hasta los toreros, los militares, los periodistas, los profesores y los curas. Entes reales eran también, y no entes de razón, los hombres a quienes los votos o el pucherazo hacían de cuando en cuando diputados... Pero en ese variopinto mosaico de la España real, tres fuerzas sociales apuntaban con más actualidad y mayor vigor hacia el futuro, y en ellas, sólo en ellas se hacía patente el nuevo espíritu de Europa.

Por un lado, el mundo del trabajo, con su justificada y apremiante exigencia de justicia social; y como primero y más calificado representante de ese mundo, el Partido Socialista. ¿Por qué a Pablo Iglesias no se le dio otra opción que la de seguir siendo republicano? ¿Por qué, algo más tarde, no se quiso o no se supo utilizar la aquiescencia de Largo Caballero —y por tanto, la de su partido— a formar parte del Consejo de Estado de la monarquía?

Por otro lado, el mundo de la inteligencia, y con él una estimación del saber y la ciencia acorde con lo que de un europeo exigía el siglo XX. Desde 1900 a 1930, el salto cualitativo de nuestra Universidad y nuestra vida

intelectual había sido extraordinario: Cajal y los suyos, Menéndez Pidal, Unamuno, Asín Palacios, Ortega, Marañón, Américo Castro, Ors, Cabrera, Pi y Suñer; tras ellos, una generación inédita en la vida española. Las letras: Medio siglo de Oro llamé yo hace muchos años al que transcurre entre 1880 y 1930. Y *El Sol*, y la Residencia de Estudiantes, y tantas cosas más. Ninguna de estas personas y ninguna de estas instituciones eran doctrinariamente republicanas. ¿Por qué, pues, consintió la monarquía que se pusiesen frente a ella? ¿Por qué su política no quiso o no supo atraerlas al campo del régimen imperante?

Por otro lado, en fin, los nacientes regionalismos. Todos ellos eran, además de expresión de una realidad insoslayable, puntas de vanguardia del progreso de España. Cuando un vasco pasaba de Miranda de Ebro y un catalán dejaba atrás Ribarroja, ¿no era esto lo que sentían en su alma, aunque a veces no lo dijeran? Se me hará notar que Cambó fue durante quince años importante político de la monarquía. Muy cierto; pero esa indudable vigencia de Cambó debió ser sólo un comienzo. Poco después, la política ulterior a 1923 mostraría cuál era la estimación de la Cataluña real por parte de la monarquía. A pesar de la memorable Exposición de 1929.

¿Qué monarquías han perdurado en Europa, a través de las tormentas históricas del siglo XX? Aquéllas en las cuales se han cumplido dos condiciones, una negativa y otra positiva: pertenecer a un país que no ha sufrido una derrota militar grave y haber sabido incorporar el socialismo a su *establishment*, después de otra no menos importante incorporación anterior, la del liberalismo y la ciencia moderna. Muy otro habría sido el destino de la española, en el caso de haber seguido la misma senda. No la siguió, aceptó —o promovió— la Dictadura y dio lugar a la más o menos notoria defección de los políticos monárquicos verdaderamente liberales, verdaderamente demócratas y verdaderamente honestos.

En 1920, don Niceto Alcalá-Zamora no era, desde luego, ni socialista, ni colaborador de *El Sol*, ni regionalista. Pero si la monarquía española, dentro del marco de la Constitución en que se hallaba ordenada, se hubiese movido hacia el futuro como otras lo iban haciendo en Europa, ¿no es cierto que él no habría dejado de ser político monárquico?

Nuestra excursión aguas arriba de la historia ha terminado. Vengamos ahora al día de hoy, a nuestro presente. Pese a tantos y tan grandes cambios, se diría que la situación política de don Niceto Alcalá-Zamora en 1920 de algún modo podría repetirse hoy. Bajo una nueva monarquía, España está emprendiendo una inédita marcha hacia el futuro. Inédita, sí. Pero la vanguardia de la España real se halla constituida por las mismas tres fuerzas que en 1920: el mundo del trabajo, el mundo de la inteligencia y el espíritu autonómico. A ellas se ha unido ahora, hecho nuevo en nuestros anales, una parte considerable del mundo católico. ¿Se sabrá aprender la grave lección contenida en las *Memorias*, de don Niceto Alcalá-Zamora? Cabe esperar que así sea. Las principales figuras de los partidos socialistas aparecen una y otra vez en las recepciones oficiales de la monarquía. Ningún monarca

posterior a Carlos III ha expresado una actitud ante la inteligencia española comparable a la del monarca actual en su discurso de Las Palmas. El actual presidente de la Generalitat catalana no ha llegado a Barcelona por Prat de Molló, sino por la Zarzuela. Todo parece conspirar a que no se repita hoy el destino de los políticos liberales, demócratas y honestos entre 1920 y 1930[1]...

En junio de 1940 escribía don Niceto Alcalá-Zamora: «Cuando la desesperación parece que cierra el horizonte, mi ilusión se refugia en la indestructible vitalidad española, a prueba de todas sus demencias históricas, y confía en uno más de sus resurgimientos maravillosos... Pero el esplendor lo vislumbro lejano... Mientras tanto, una sola norma: cumplir el deber sufriendo lo que corresponda a nuestro destino.» En activa espera de lo que la actual generación logre, modulando el contenido de ellas según la vocación y el oficio de cada cual, todos deberíamos hacer nuestras, treinta y ocho años más tarde, las últimas palabras de ese texto: «Mientras tanto, una sola norma: cumplir nuestro deber sufriendo —si fuese necesario, quiero añadir yo— lo que corresponda a nuestro destino.»

[1] Apenas parece necesario advertir que este texto fue escrito antes de la llegada del Gobierno socialista al poder.

EL CEMENTERIO CIVIL

El penoso y piadoso trance de presenciar la inhumación de los restos mortales de un amigo me ha llevado una vez más al cementerio civil de Madrid, y una vez más ha traído a mi alma, a través del problema de nuestra conmoriencia, porque unos junto a otros nos morimos casi siempre, el tan vivo y quemante problema de nuestra convivencia.

Fuerte, honda, compleja, la emoción de recorrer con mente despierta el cementerio civil de Madrid. Ante todo, porque es eso, un cementerio, y el golpe real o el golpe imaginario de un ataúd en tierra es algo —recordemos de nuevo al primerísimo Antonio Machado— «perfectamente serio». En segundo lugar, porque a través de unos cuantos nombres egregios —Pi y Margall, Salmerón, Pablo Iglesias, Giner de los Ríos, Besteiro, Baroja, Américo Castro...— se nos hace inmediata, punzante, la triste y escindida realidad de la España ulterior a la Guerra de la Independencia. (Casi todos los nombres que uno lee en el «otro» cementerio, García, Rodríguez, Fernández, corresponden a muertos intrahistóricos, si vale decirlo unamunianamente; no pocos de los nombres que uno puede leer en el cementerio civil, valgan como ejemplo los citados, corresponden a muertos históricos, desgarrada y desgarradoramente históricos para cualquier español sensible.) Y en último término, por las inevitables resonancias actuales que suscita el carácter conflictivo de ese más reciente período de nuestra historia.

Cementerio civil de Madrid: un patético puñado de tumbas separado por una fuerte tapia y una nada provisional carretera del inmenso mar de tumbas —patético también, cómo no— que es, no menos amurallado, el que el habla popular llama «católico» y etiquetan como «municipal» los rótulos que coronan algunas de sus puertas. Además de haber, todos los sabemos, varias Españas, la verde y la seca, la campesina, la miniciudadana y la magniciudadana, la opulenta, la trampeante y la proletaria, la castellana y la gallega, la catalana, la andaluza, la murciana y la extremeña, la muy lectora y la que, aunque sepa leer, no lee; además de esa realísima multiplicidad de tantas Españas, ¿siguen existiendo bajo todas ellas las «dos Españas» por antonomasia, esas que nombró el célebre epígrafe de Fidelino de Figueiredo —«As duas Espanhas»— y desde 1815 tantas veces se han acometido entre sí con la palabra o con las armas? Respecto de los españoles hoy vivos, que hablen los políticos, los sociólogos y los ensayistas dotados de información y menesterosos de verdad. Respecto de los españoles hoy muertos, la respuesta afirmativa no puede ser más ineludible y patente: ahí está, con la terca y seca elocuencia de los hechos, esa partición de sus huesos y sus malvas en dos recintos a cal, canto y alquitrán entre sí separados. Mientras

la cremación de los cadáveres no se haga entre nosotros costumbre —pocos la desearán tanto como yo— y mientras esa tajante separación subsista, ¿podremos honestamente afirmar que entre los españoles vivos no perdura la vigencia de aquellas «dos Españas»?

Los católicos, se nos dice, deben querer ser enterrados «en sagrado». Bien. Pero en materia de terreno sepulcral, ¿qué es «lo sagrado»? ¿Son sagradas acaso las sendas que discurren entre las filas de las tumbas? ¿Lo son las ramas verdiclaras o verdinegras de los cipreses que en casi todos nuestros cementerios han sido plantados? ¿Podrá ser tenida por «sagrada», en un sentido exigentemente católico, la tierra que cubre los restos de cada uno de los suicidas que por obra conjunta de una bienintencionada convención social y una elusiva y benevolente actitud de las autoridades eclesiásticas y civiles, con frecuencia son inhumados dentro de las tapias de los cementerios religiosos? Líbreme Dios de meterme en terrenos tan ajenos a mi competencia como el Derecho canónico. Pero una interpretación apurada y actual de sus reglas —o, lo que sería mucho mejor, una valiente e inteligente puesta al día de ella— ¿no permitiría acaso restringir la consideración de «sagrada *in iure*» a la gleba que directamente cubre la escasa y decreciente materia muerta de cada uno de los que como cristianos han querido ser enterrados?

Hablen los peritos en el tema y decidan acerca de él los que sobre él deben decidir. Pero yo —y como yo otros muchos, estoy bien seguro— no podré vivir, en cuanto español, relativamente tranquilo, mientras la ritual ofrenda de unas rosas rojas sobre la losa de Pablo Iglesias o la frecuente colocación de un solitario clavel, rojo también, sobre el nombre de Julián Besteiro, sigan siendo actos casi clandestinos, prácticas de una devoción laica que no pueden ser legalmente realizadas al lado de la tumba de mis amigos cristianos muertos y, cuando sea, al lado de mi propia tumba. O bien, más precisa y directamente: mientras esas adustas tapias y esa alquitranada carretera siga en Madrid separando un cementerio llamado «civil» de otro llamado «católico» y a veces «municipal». Y, apenas será necesario decirlo, mientras la vida en torno a esa enterrada muerte española no se corresponda de veras con el hecho de derribar para siempre los muros que ahora la dividen. En tanto no sean una y otra cosa visible y habitual realidad, hablar de que no hay «dos Españas» bajo la abirragada multiplicidad de ellas será, volvamos por un momento al habla cervantina, algo así como cantar coplas de Calaínos: un ejercicio canoro que no convence más que al que lo realiza.

LA ESPAÑA DE ORTEGA*

Como tantas expresiones en que interviene la desazonante preposición «de», el título de este ensayo puede tener sentidos distintos. Por lo menos, dos: la España oficial y real a que Ortega reaccionó con su pensamiento y su acción, su circunstancia española, y la España que unas veces como vivencia, otras como proyecto, él consideró más personalmente suya; aquélla a que en su intimidad pudo sin reservas llamar «mi España». Más atento a la segunda que a la primera, ambas voy a tener en cuenta para comprender cómo el español Ortega fue cumpliendo en su vida la más central sentencia antropológica de su pensamiento: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo.» Como nos han enseñado a decir los lingüistas y debe ser práctica común de los historiadores, procedamos diacrónicamente.

EL PUNTO DE PARTIDA

Un hombre joven —dieciocho, veinte años— inicia su vida dentro de cierta situación histórica de España. Un político inteligente y sensible, maduro ya, acaba de pronunciar sobre el cuerpo de la patria su abrumador diagnóstico: «España sin pulso». Si ese joven es, como el político, sensible e inteligente; si por añadidura quiere ser hombre de vida intensa, de los que «hacen rebotar en el espacio los grandes amores y los grandes odios» (*OC*, I, 16-17), su reacción inmediata será la amargura: como casi todos los de su generación, confiesa, «al escuchar la palabra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las victorias de la Cruz, no suscita la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor, sino que meramente siente, y esto que siente es dolor» (*OC*, I, 268). Perdura el problema de España y perduran ante la patria enferma el dolorido sentir y la crítica de la generación del 98. La amargura era entonces el sentimiento primario del español exigente frente a España, y de ahí el deber de cultivarla: «es cuestión de honradez —dirá, todavía joven, Ortega— que siempre que se pongan en contacto unos cuantos españoles comiencen por aguzarse mutuamente la amargura» (*OC*, I, 495). Y a las pocas líneas, con patética redundancia: «Gravitan sobre nosotros tres siglos de error y dolor... España es un dolor enorme, profundo, difuso.» De Larra a Basterra, cien años de «jóvenes dolorosos» entre el Pirineo y Tarifa.

* Las citas de Ortega serán referidas a la primera edición de sus *Obras Completas* (Madrid, Revista de Occidente, 1946-1969).

Individual y biográficamente matizado, este dolor de España se expresa en la común experiencia de cuantos integran la nueva generación: «Formamos parte de una generación iniciada en la vida a la hora del desastre postrero, cuando los últimos valores morales se quebraron en el aire, hiriéndonos con su caída. Nuestra mocedad se ha deslizado en un ambiente ruinoso y sórdido. No hemos tenido maestro ni se nos ha enseñado la disciplina de la esperanza. Hemos visto en torno, año tras año, la miseria cruel del campesino, la tribulación del urbano, el fracaso sucesivo de todas las instituciones...» (*OC*, I, 304). ¿Qué puede hacer un joven a quien así va mostrando el rostro y la entraña su más inmediata circunstancia, la vida política y social de su propio pueblo? Si ese joven es débil de alma y tiende hacia la imaginación y el ensimismamiento, tal vez optará por la evasión hacia el ensueño o la especulación. Pero si, como Ortega, aspira a ser «personal, fuerte, buen justador», su aventura consistirá ineludiblemente en hacerse problema, empeñado problema, de la circunstancia en que se está haciendo su persona; «acabará por comprender —son palabras suyas— que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio» (*OC*, I, 498). Puesto que España es en sí misma problema, no cabe sino tomarla como es, hacerse problema de ella.

El problema que España es quedaría definido en una primera aproximación por los adjetivos «social» y «político». Consiste, en efecto, en «transformar la realidad social circundante. Al instrumento para producir esa transformación llamamos política. El español necesita, pues, ser antes que nada político», decía Ortega en 1910 (*OC*, I, 498). Pero la acción, tal como él noblemente la entiende, requiere una previa faena intelectual. Es inmoral pretender operar sobre el cuerpo de España sin saber con lucidez y precisión qué es y qué debe ser España, cómo puede pasar de su ser actual a su posible ser futuro. De ahí las dos grandes interrogaciones del primer Ortega. Una se refiere a la entidad real de España, a lo que España es: «Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?» (*OC*, I, 360). La segunda interrogación atañe al futuro posible de España, a lo que España debe ser: «Necesitamos transformar a España, hacer de ella cosa distinta de lo que hoy es. ¿Qué cosa? ¿Cuál debe ser esa España ideal hacia la cual orientamos nuestros corazones, como los rostros de los ciegos suelen orientarse hacia la parte donde se derrama un poco de luminosidad?» (*OC*, I, 498). Sólo cuando la mente haya respondido con suficiencia a estas preguntas, sólo entonces podrá ser empleada con eficacia la energía de la voluntad. Y tras la intelección, la acción: «Que nuestras voluntades, haciéndose rectas, sólidas, clarividentes, golpeen como cinceles el bloque de amargura y labren la estatua, la futura España magnífica en virtudes, la alegría española.» Frente al problema de España, ese es el contenido del alma de Ortega cuando acaba de dar velas al viento de su primera navegación.

En torno a él, la España del «Gobierno largo» de Maura, del desastre militar del Barranco del Lobo y los desmanes de la «Semana trágica», de la prometedora y al fin fracasada tentativa renovadora de Canalejas. Entre tanto, él está franqueando el paso de los veinticinco a los treinta años y acaba de ganar la cátedra de Metafísica en la Universidad de Madrid. A los treinta años, escribirá mucho más tarde, «el hombre comienza a reaccionar por cuenta propia frente al mundo que ha hallado; inventa nuevas ideas sobre los problemas de ese mundo: ciencia, técnica, religión, política, industria, arte, modos sociales. El mismo u otros hacen propaganda de toda esa innovación e integran sus creaciones con las de otros coetáneos obligados a reaccionar como él ante el mundo que encontraron» (*OC*, V, 47). ¿Qué nuevas ideas acerca de España inventará, propagará e integrará este preclaro nauta de nuestra historia contemporánea?

PRIMERA NAVEGACION: PRIMERA SINGLADURA

Aparentemente, la inicial actitud crítica de Ortega ante la realidad de aquella España no difiere mucho de la que habían mostrado los españoles que entre 1895 y 1900 iniciaron creadoramente su comparecencia en nuestra vida pública. Pero el camino vital de un hombre no depende sólo de su punto de partida, depende también —y sobre todo— de quién y de cómo es él. Los jóvenes de la generación del 98 fueron en primer término literatos, soñadores, solitarios, hombres de intuición poética. Hablen por oficio como literatos o como profesores, los mozos de la generación siguiente serán hombres claros, reflexivos, sociales, afirmadores del rigor intelectual. Digámoslo con terminología unamuniana: a los «místicos» van a seguir los «lógicos»; si se quiere, los «intelectuales». ¿Por qué es así? La respuesta a esta interrogación nos conduciría de lleno al sutil problema de la dialéctica vital en el curso de la historia. Dejémosla, pues, intacta, y conformémonos consignando lo que de hecho sucedió.

Ortega, Ors, Marañón, Pérez de Ayala, Angel Herrera, Américo Castro, Madariaga, Blas Cabrera, Rey Pastor, Azaña, Hernando, Achúcarro, Río-Hortega, Tello, Nóvoa Santos, Goyanes, Lafora, Augusto Pi y Suñer, Juan Peset... Por diversos que sean en pensamiento y biografía, todos ellos son hombres de mente clara, almas que prefieren el concepto limpio a la oscura intuición. Por lo que a Ortega atañe, basta leer la epístola que a los veintiún años envió a don Miguel de Unamuno: «Le he de confesar —escribe en ella— que ese misticismo español-clásico, que en su ideario aparece de cuando en cuando, no me convence; me parece una cosa como musgo, que tapiza poco a poco las almas un poco solitarias como la de usted...» Quiere Ortega ser «hombre franco, bueno, justo, de aire libre», mas no cree que esto le impida hacerse «entendido, aficionado, *studiosus*, lento y calientalibros». El mismo sentido tienen sus reparos a Valle-Inclán, también fechados en 1904. Si el punto de partida crítico de la nueva generación se

asemeja al de la generación precedente, su nuevo modo de ser hará notoriamente distintos los juicios y los caminos.

Veamos sucesivamente los tres momentos que integran la primera singladura de Ortega: su imagen de la España real, su proyecto de la España deseada y el expediente con que se propone alcanzarla. Son los años comprendidos entre su primer artículo en la prensa (1902) y la aparición de *El Espectador* (1916). O, por lo que hace a la vida española, los que transcurren entre la muerte de Sagasta y la perturbación política subsiguiente al asesinato de Canalejas.

Quiere hacer política Ortega, como Fichte, declarando «lo que es», haciendo patente «aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada instante la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad» (*OC*, I, 269). Pues bien: ¿Cómo está viendo el joven Ortega «la opinión verdadera e íntima» de la sociedad a que como español pertenece? Algo le parece inicialmente claro: toda una España, la España de la Restauración, se halla entonces (1914) acabando de morir (*OC*, I, 75 y 279). Ortega bosqueja una semblanza inmisericorde de la Restauración. Denuncia su falsedad, su incompetencia; fue, dice, «un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría»; significa «la detención de la vida nacional», y con ella sobreviene, máxima doblez, la total discrepancia entre la *España oficial* y la *España vital*, «dos Españas que viven juntas y que son perfectamente extrañas»: aquélla, obstinada en prolongar los gestos de una edad fenecida; ésta, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada. Late en el alma de Ortega una secreta ternura por los hombres anteriores a la Gloriosa: «no había habido en los españoles, durante los primeros cincuenta años del siglo XIX, complejidad, reflexión, plenitud de intelecto, pero había habido coraje, esfuerzo, dinamismo». Riego, Narváez y Prim, por ejemplo, fueron «altas llamaradas de esfuerzo» (*OC*, I, 280), actores de una época de España «más heroica, más enérgica, de mayor frenesí espiritual» (*OC*, II, 11).

Mas no sólo política es la dolencia de España; es también social y psicológica. Faltarían a España minorías capaces de expresar lúcidamente el sentido de su propia historia: «España es la inconsciencia; en España no hay más que pueblo... Falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido a la vida de los muchos» (*OC*, I, 105). El español es incapaz de esforzarse por comprender al prójimo, carece totalmente de «altruismo intelectual» (*OC*, I, 165); su morada íntima habría sido tomada hace tiempo por el odio, «que permanece allí artillado, moviendo guerra al mundo» (*OC*, I, 312); con lo cual la democracia no puede ser otra cosa que «una nivelación universal» (*OC*, I, 161). Así se entiende la sentencia de Ortega acerca de los tres últimos siglos de nuestra historia: «tres siglos de error y dolor». Durante ellos, «la realidad tradicional en España ha consistido precisamente en el aniquilamiento de la posibilidad de España... Español significa para mí una altísima promesa que sólo en casos de extrema rareza ha sido cumplida» (*OC*, I, 362-363). España, «tierra de los antepasados», según el dictamen de Kant, viviría gobernada y opresa

por los que murieron, «enajenada de planear y disfrutar libremente su posible porvenir» (*OC*, I, 324). El juicio diagnóstico de la dolencia española no se hace esperar: «la raza se halla como exánime»; la España que en su mocedad contempla nuestro máximo espectador «es el inmenso esqueleto de un organismo evaporado, desvanecido» (*OC*, I, 272 y 278).

Sobre esta miserable imagen de España se levantan, como el vuelo de un cóndor, la esperanza y el proyecto de Ortega. No es pesimista el joven filósofo respecto a las posibilidades de su patria. Cree hacederas «la futura España, magnífica en virtudes, la alegría española». Su concepción porvenirista y nietzscheana de la patria —«patria es lo que no hemos sido y tenemos que ser, so pena de sentirnos borrados del mapa» (*OC*, I, 497)— le mueve irremediablemente hacia el proyecto. Prevé una España henchida de justicia humana y plenitud vital de la sociedad (*OC*, I, 290), un pueblo constituido por «la comunión de todos los instantes en el trabajo, en la cultura; en un orden de trabajadores y una tarea» (*OC*, I, 512), una comunidad española en la cual el adanismo y el impresionismo que nos distinguen y nos lacran —España, cultura de Goyas adánicos— se truequen, sin mengua de la genialidad, en seguridad, en sucesión continua de esfuerzos y obras (*OC*, I, 354-365). Esta es la hermosa España posible que, como promesa oculta de Europa, late bajo la fantasmagoría de su política visible: «España —augura Ortega— es una posibilidad europea. Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra» (*OC*, I, 138).

La visión orteguiana del posible futuro de España, ¿será puro ensueño del espíritu, como lo fue en los literatos del 98? En modo alguno. Ortega no es un soñador, es un pensador que confiesa, muy a la europea, «el ideal de la eficacia» (*OC*, I, 286). Pretende, nos ha dicho, «transformar la realidad social circundante». Decía Unamuno que la esperanza, como la fe, crea su objeto; bastaría, por tanto, predicar la esperanza para sacar a España de su atolladero. Ni Ortega ni sus camaradas de generación creen que «la fe en la utopía» pueda resolver ningún problema histórico. La esperanza entusiasta es, sí, *conditio sine qua non* del triunfo; pero éste no llegará nunca si no se le busca a través de una acción inteligentemente organizada y cumplida. Veamos sinópticamente cómo Ortega pretende organizar su acción transformadora en esta primera singladura de su primera navegación.

La eficacia exige, ante todo, límite, concreción. Ortega se halla a cien leguas del profético infinitismo de Unamuno. No quiere una España predicadora ni una España imperante; se conforma con querer imperiosamente «una España en buena salud, una España vertebrada y en pie» (*OC*, I, 300 y 304). ¿Cómo alcanzarla? Por lo pronto, echando por la borda del espíritu, hacia las tinieblas exteriores de la proyectada España ideal, eso que suele llamarse «tradición». Sus palabras son terminantes: «tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición». La expresión no es baladí. Se diría que Ortega, menesteroso de una secreta esencia de España capaz de vida nueva y actual, quiere buscarla fenomenológicamente, poniendo entre

paréntesis casi toda su historia conocida: «En un grande, doloroso incendio habríamos de quemar la inerte apariencia tradicional, la España que ha sido, y luego, entre las cenizas bien cribadas, hallaremos como una gema iridiscente la España que pudo ser.» De la España pasada no le importa salvar sino «el módulo hispánico, aquel simple temblor español ante el caos». En toda la historia de España solo habría, en efecto, «media docena de lugares donde la pobre víscera cordial de nuestra raza dé sus puros intensos latidos» (*OC*, I, 363); uno de estos lugares esenciales es Cervantes. A impulsos de lo que poco más tarde él mismo llamará su «ardor polémico» (*OC*, I, 419), ¿no habrá ido la exigencia reductiva de Ortega demasiado lejos? Pero la navegación del crítico tendrá más de una singladura.

El problema táctico comienza ahora. Ese prometedor español esencial ha de ser actualizado en el español posible. ¿Cómo? Ortega vuelve su mirada hacia el expediente que Costa propugnó: la europeización de España. «No hay palabra que considere más fecunda que ésta, ni la hay, en mi opinión, más acertada para formular el problema español», escribía en 1908 (*OC*, I, 99). Piensa Ortega, como Costa, que no puede haber regeneración sin europeización: «se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución» (*OC*, I, 513). Europa, he ahí la palabra clave; en ella «comienzan y acaban para mí todos los problemas de España» (*OC*, I, 128), dice, frente a Unamuno, el joven a quien luego llamarán «par del intelecto europeo». Por eso la usa una y otra vez «como metódica agresión, como fermento renovador que suscite la única España posible» (*OC*, I, 142). La propuesta es clara y terminante: «No solicitemos más que esto: clávese sobre España el punto de vista europeo. La sórdida realidad ibérica se ensanchará hasta el infinito; nuestras realidades, sin valor, cobrarán un sentido denso de símbolos humanos. Y las palabras españolas que durante tres siglos hemos callado surgirán de una vez, cristalizando en un canto... Sólo mirada desde Europa es posible España.» De ahí su esperanzada fórmula: «España como posibilidad» (*OC*, I, 138).

Ahora bien: ¿qué sentido tiene para Ortega la tan proclamada europeización? ¿Qué es Europa? ¿Escuela, despensa e higiene, como para Costa? En este punto, su anticostismo es taxativo: Costa no tuvo una idea clara de lo que en esencia es Europa. Europa es igual a ciencia; todo lo demás le sería común con el resto del planeta (*OC*, I, 102 y ss.). Europa es, apretando más la expresión, matemáticas y filosofía. La cultura europea moderna «no comienza en el renacimiento de la plástica o de los versos, sino en la traducción que Nicolás Cusano hizo de la mecánica de Arquímedes y en la fiesta con que la Academia florentina celebró el natalicio de Platón» (*OC*, I, 83).

En aras de su fecunda gallardía, no discutamos ahora la extremosidad del aserto. Admitida la tesis, lo importante en este ensayo es su inmediato corolario: «Si creemos que Europa es la ciencia, habremos de simbolizar a España en la inconsciencia» (*OC*, I, 104). Y el método para europeizar a España, para llevarla rectamente desde la inconsciencia a la ciencia, no

puede ser otro que la educación. «La política —dice Ortega, secuaz en esto de don Francisco Giner— se ha hecho para nosotros pedagogía social, y el problema español, un problema pedagógico» (*OC*, I, 506). Nuestro gran pensador es enemigo declarado de lo espontáneo, contra Azcárate, Costa y los casticistas del 98: «esto es romanticismo, y en mi vocabulario romanticismo quiere decir pecado», sentencia. La educación no es obra de espontaneidad, sino de reflexión y tutela: «hemos de fingirnos un yo ideal, simbólico, ejemplar, reflexionando sobre el alma y sobre el carácter europeos» (*OC*, I, 84).

La idea de Ortega acerca de la educación necesaria —de la educación más urgentemente necesaria, si se quiere mayor rigor— no coincide tampoco con la «escuela» del programa de Costa. En el orden intelectual, la educación debe comenzar por la cima: «el problema español es un problema educativo; pero éste, a su vez, es un problema de ciencias superiores, de alta cultura» (*OC*, I, 84). Con ello se esclarecería, sin desvanecerse, la tendencia castiza de nuestra mente hacia el impresionismo, hacia el sensualismo realista: «Seríamos infieles a nuestro destino —dice Ortega— si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración.» La educación de la cima y desde la cima afirmará y organizará el sensualismo de los españoles en el cultivo de la meditación, volcará claridades sobre nuestra misión en la historia, suscitará en nosotros afán de comprensión, multiplicará la superficie favorable por donde las cosas puedan refractarse en nuestro espíritu. Potenciado por Europa, transido por la luz espiritual de los conceptos, el español dejará de estar recluso en el rincón íbero de sí mismo, conquistará la plenitud de su herencia familiar (*OC*, I, 314, 356).

Equivale esto a decir que el ideal de eficacia de Ortega requiere con urgencia la organización de una minoría capaz de hacer llegar a las masas sociales la llamada a nueva vida. Sabe muy bien el incipiente reformador que en el siglo XX no hay verdadera política donde no intervienen las grandes masas sociales: «no basta con que unas ideas pasen galopando por nuestras cabezas; es menester que socialmente se realicen, y para ello que se pongan resueltamente a su servicio las energías más decididas de anchos grupos sociales»; aspira, por tanto, a que la nueva política «incluya en sí todas las formas, principios e instintos de la socialización». Pero no desea llegar a las masas mediante el grito o el halago, sino por la educación, y de ahí que ante todo quiera dirigirse «a las minorías más cultas, más reflexivas, más responsables». Para nosotros, concluye, lo primero es «fomentar la educación de una minoría encargada de la educación política de las masas» (*OC*, I, 268, 269, 276, 302). La *minoría entusiasta y eficaz;* he ahí el primer objetivo de la operación transformadora de Ortega. El periódico, la revista, el libro, la conferencia y la plática de una tertulia de nuevo género serán los instrumentos inmediatos de este germinal propósito salvador.

¿Quién no ve en todo esto una buena parte de la ulterior vida pública de Ortega? La *Liga de Educación Política Española,* la revista *España, El Sol,* la *Revista de Occidente* son nombres que hablan por sí solos. Pero Ortega ad-

vierte con lucidez la íntima dificultad de su empresa. Doble dificultad, porque lo arduo se halla tanto en la táctica como en la comprensión cabal del punto de partida. Quiere adivinar qué es «lo español puro», ese modo español de ser hombre ejemplar, tan pocas veces logrado en nuestra historia. Una de ellas es la obra de Cervantes. Al quijanismo y quijotismo de Unamuno sucede el cervantismo de Ortega. «He aquí —escribe— una plenitud española... Si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado. Porque en esas cimas espirituales reina inquebrantable solidaridad, y un estilo poético lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política. Si algún día viniera alguien y nos descubriera el perfil del estilo de Cervantes, bastaría con que prolongáramos sus líneas sobre los demás problemas colectivos para que despertáramos a nueva vida... Mas, en tanto que ese alguien llega, *contentémonos con vagas indicaciones, más fervorosas que exactas...*» (*OC*, I, 326 y 363). Por eso Ortega convoca en alta voz a la minoría intelectual de España y corre luego a meditar calladamente sobre el *Quijote* junto a la cárdena mole de El Escorial, nuestra gran piedra lírica. Es la primavera del año 1914. Pronto comenzará la segunda singladura de esta primera navegación.

PRIMERA NAVEGACION: SEGUNDA SINGLADURA

Enero de 1916. Ortega escribe un breve prólogo a *Personas, obras, cosas*, y se despide de su mocedad, diez años de ignición espiritual: «Mi juventud se ha quemado entera, como la retama mosaica, al borde del camino que España lleva por la historia... Esos mis diez años jóvenes son místicas trojes henchidas sólo de angustias y esperanzas españolas» (*OC*, I, 419). Marzo de 1916. Al borde de los treinta y tres años, Ortega inicia la publicación de *El Espectador*. No quiere evadirse de la acción política, y presiente que «el inmediato porvenir, tiempo de sociales hervores, le forzará a ella con mayor violencia». Pero, justamente por eso, «necesita acotar una parte de sí mismo para la contemplación». Como Hegel, puede decir: «el que está condenado por Dios a ser filósofo...». Ha sentido, por otra parte, la congoja de ver en torno a sí demasiados hombres a quienes no interesa percibir el mundo como es y dispuestos sólo a usar las cosas como les conviene. La acción social de la *Liga de Educación Política Española* ha sido impotente para contener el progresivo desmoronamiento de la España de la Restauración. Prosigue la disolución de los partidos políticos institucionales. En 1917 se producen tres significativos sucesos: la Asamblea de Parlamentarios en Barcelona, la constitución de las Juntas de Defensa y una huelga general revolucionaria. De ahí un ansia y un propósito en el alma de Ortega: «elevar un reducto contra la política para mí y para los que compartan mi voluntad de pura visión, de teoría» (*OC*, II, 15-17). Comienza, pues, la segunda singladura de la primera navegación. Su episodio inicial es contemplativo, teorético. Su aven-

tura final llegará, conforme a la previsión del navegante, cuando el inmediato porvenir fuerce a éste con mayor violencia a la acción política. ¿Acaecerá todo de acuerdo con la vaga previsión de 1916?

Con la publicación de *El Espectador* da comienzo Ortega al período áureo de su producción literaria e intelectual: espléndidos ensayos acerca de cuanto ofrece la vida de Europa y América, sutiles notas de andar y ver, libros que cuentan en la historia universal del pensamiento. Un idioma a la vez soberbio y delicioso, majestuoso y lúdico, sirve de piel idónea a la intelección. Qué gozo para el lector de hoy y de siempre seguir la sugestiva andadura de esta prosa joven, turgente, elástica, llena y aun colmada de una inteligencia que, como un pura sangre jerezano, siente de continuo la doble fruición del avance y del corcovo, de la evidencia y del juego. En lo tocante a la preocupación española de Ortega, única provincia de su mente que ahora importa, a esta etapa biográfica debemos su máxima interpretación de nuestra historia. Titúlase, ya sabéis, *España invertebrada.*

El propósito del autor es patente. Pretende, nos dice, «definir la grave enfermedad que España sufre». Los españoles no conocen su propia historia, no saben entenderla. «Por una curiosa inversión de las potencias imaginativas, suele el español hacerse ilusiones sobre su pasado, en vez de hacérselas sobre su porvenir» (*OC,* III, 37 y 39). Así pensó Unamuno cuando proyectaba sus ensayos *En torno al casticismo;* así Ganivet cuando intentó codificar el *Idearium español.* Dejemos, sin embargo, estos antecedentes, y tratemos de entender fielmente al nuevo intérprete de la historia de España.

Optimo punto de partida para comprender rectamente nuestra historia es el hecho de los separatismos regionales. ¿Por qué los ha habido en España? Las grandes entidades históricas se forman por lo que Ortega llama, bajo la sugestión de Mommsen, *totalización.* Un núcleo central dotado de «potencia de totalización» —la genialidad de inventar «un sugestivo proyecto de vida en común»—, logra integrar en ese proyecto las particularidades de territorios y grupos humanos diversos. Así Castilla respecto al *totum* de España. Pero si el «agente de la totalización» olvida su misión integradora y cae en el particularismo, pronto las partes recabarán su autonomía: «Castilla ha hecho a España y Castilla la ha deshecho.» A la totalización sucede su antítesis, el *particularismo,* cuya esencia es «que cada grupo deje de sentirse a sí mismo como parte y, en consecuencia, deje de compartir los sentimientos de los demás». El particularismo de Castilla ha convertido a España en una agrupación de compartimentos estancos: regiones, clases, instituciones y grupos políticos que por sí mismos, por *acción directa,* tratan de conseguir sus ambiciones propias e inmediatas.

Pero no es éste el más grave mal de España. Tres son los que principalmente la vulneran. Uno, superficial, está constituido por los abusos y errores políticos, por la llamada «incultura», etc. Otro, más hondo, se manifiesta en los fenómenos del particularismo y la acción directa. El tercero es, sin embargo, el verdaderamente radical, el más íntimo: una perpetua subversión vital, la rebelión sentimental contra los mejores y la escasez de éstos.

El daño afectaría por igual a la minoría y a la masa. Las masas españolas padecen «un plebeyo resentimiento contra toda posible excelencia», carecen de la docilidad que exige la buena salud de un cuerpo nacional. Nuestras minorías rectoras, por su parte, son y han sido siempre escasas y débiles. Habrían faltado perdurablemente a España individualidades eminentes en suficiente número: «Aquí lo ha hecho todo el *pueblo*, y lo que el *pueblo* no ha podido hacer se ha quedado sin hacer.» La tremenda indocilidad de nuestras masas viene así agravada por esa deficiencia de ejemplaridad o *ausencia de los mejores*. «La gran desdicha de la historia española —concluye Ortega— ha sido la carencia de minorías egregias y el imperio imperturbado de las masas.»

¿Por qué? ¿Cuál es la verdadera razón de esta máxima desventura? Ortega ve la clave en la singularidad de nuestra Edad Media; y más lejos aún, en la peculiaridad de la invasión germánica de la Península. España fue invadida por los visigodos; pues bien, de España a Francia va, sirva Francia como ejemplo, lo que va del visigodo al franco. El visigodo era el pueblo más viejo, más civilizado, más «gastado» de Germania; su vitalidad tenía un nivel considerablemente más bajo que la del franco. De ahí, entre otras cosas, la debilidad del feudalismo en España, la escasez de «señores» en nuestro Medioevo: «los visigodos, que arriban ya extenuados, degenerados, no poseen ya esa minoría selecta. Un soplo de aire africano los barre de la Península, y cuando la marea musulmana cede, se forman desde luego reinos con monarca y plebe, pero sin suficiente minoría de nobles». Así se explicaría también la relativa precocidad de la obra unificadora de Castilla y de los Reyes Católicos. La hegemonía española en la Europa del siglo XVI no habría sido la hazaña de una energía histórica eminente y madrugadora, sino la ventaja relativa y precaria de una totalización nacional demasiado rápida. La debilidad de nuestro feudalismo hizo fácil la unificación de España; y así, mientras Francia, Inglaterra y Alemania, países de más ásperas minorías feudales, tuvieron irresuelto su problema interno, España pudo lograr un encumbramiento más aparente que real, como de tuerto definitivo entre ciegos transitorios. Esta es la clave de nuestra historia que Ortega propone a la atención de los meditadores nacionales.

¿Qué pensar hoy de esta doctrina? ¿Qué pensó de ella el propio Ortega desde 1921, fecha inicial de *España invertebrada*, hasta los años en que, dentro del «Instituto de Humanidades», Goya y Velázquez le llevarán a penetrar de nuevo en la almendra de lo que España ha sido? Pienso que en el contenido de *España invertebrada* hay que discernir dos notas descriptivas y una tesis exegética. La descripción del particularismo y la acción directa de los grupos integrantes de nuestra sociedad me parece tan penetrante como certera. No menos evidente es, a mi juicio, la escasez y la debilidad de nuestras minorías rectoras. Pero la afirmación de tal escasez y tal debilidad, ¿puede conducir al tajante aserto final de Ortega: que en España «lo ha hecho todo el pueblo» y que «lo que el pueblo no ha podido hacer se ha quedado sin hacer»? Dos reparos me atrevería yo a formular. El primero, *ad rem*, bajo forma de interrogación: la modesta, pero muy estimable obra

científica de los españoles durante la segunda mitad del siglo XVIII, ¿no fue acaso hazaña de la minoría que promovieron, por un lado, los Caballeritos de Azcoitia y los Amigos del País, y por otro la iniciativa de Fernando VI, Carlos III y sus más inmediatos consejeros? El segundo, *ad hominem*, será un texto del propio Ortega que luego transcribiré[1]. Más delicado problema plantea la atribución de esa ineludible debilidad de nuestras minorías rectoras y, en definitiva, de la peculiaridad de nuestra Edad Media entre la de los restantes pueblos europeos, a la «vejez» histórica y vital del pueblo visigodo. Morrocotudo tema, cabría decir, como de Polibio dice una vez nuestro filósofo; tema sólo abordable hoy, si se quiere proceder con suficiente seriedad, tras haber puesto en mutuo cotejo las cuatro concepciones cardinales acerca de la total historia de España que a lo largo del siglo XX han sido expuestas: la de Ortega *(España invertebrada)*, la de Menéndez Pidal (contenida en los diversos escritos reunidos bajo el título *España y su historia*), las de Américo Castro *(España en su historia, La realidad histórica de España)* y Sánchez Albornoz *(España, un enigma histórico)*.

Dejemos no más que apuntadas tan sugestivas cuestiones y consignemos la novedad del pensamiento de Ortega en esta segunda singladura de su navegación española. A tres puntos puede ser reducida:

1.º La extensión histórica de la anomalía de España. «Hace cincuenta años —escribe Ortega— se pensaba que la decadencia tenía dos siglos de fecha. Va para quince años, cuando yo comenzaba a meditar sobre estos asuntos, intenté mostrar que la decadencia se extendía a toda la Edad Moderna de nuestra historia... Luego, mayor estudio y reflexión me han enseñado que la decadencia española no fue menor en la Edad Media que en la Moderna y Contemporánea... Venimos, pues, a la conclusión de que la historia de España entera, y salvas fugaces jornadas, ha sido la historia de una decadencia» (*OC*, III, 11). Lo mejor de nuestras grandes acciones consistiría en «esfuerzo puro, y su término irremediable es la melancolía» (*OC*, II, 550-554).

Es éste el rostro pesimista de la novedad interpretativa. Notemos el contraste entre Ortega y los hombres del 98. Estos refugiaron su «necesidad de España» en nuestra Edad Media, y desde ella, movidos por el temple

[1] Tampoco me parece aceptable en términos absolutos el corolario siguiente: «Un pueblo no puede elegir entre varios estilos de vida: o vive conforme al suyo, o no vive. De un avestruz que no puede correr es inútil esperar que, en cambio, vuele como las águilas» (*OC*, III, 113). El caso del Japón, valga su tan notorio ejemplo, es un poderoso argumento de hecho contra esa tesis, procedente, a mi juicio, de desmesurar la analogía entre la especificidad de la vida biológica y la especificidad de la vida histórica. («Vitalidad —escribe Ortega como precedente del aserto ahora transcrito— es el poder que la célula sana tiene de engendrar otra célula, y es igualmente vitalidad la fuerza arcana que crea un gran imperio histórico. En cada especie y variedad de seres vivos la vitalidad o poder de creación orgánica toma una dirección o estilo peculiar.») De un avestruz, es cierto, no puede esperarse que pueda volar; pero de un pueblo rigurosamente oriental y carente en su historia de Copérnicos y Galileos sí cabía esperar —lo hemos visto en el Japón— que un día hiciera matemática, química y electrónica de vanguardia.

espiritual de la madurez, fueron levantando a visión meliorativa no pocos de los elementos de nuestros siglos XVI y XVII que durante su mocedad habían vituperado. Ortega, en cambio, lleva la idea de la decadencia, corriente arriba del tiempo histórico, hasta el hontanar mismo de la nacionalidad española. Con el correr de los años se ha extremado la dureza de su juicio sobre nuestra historia.

2.º Pero esta novedad tiene a la vez un rostro favorable y ofrece una opción al optimismo. Ha cambiado sensiblemente en esta segunda jornada de Ortega su visión de Europa y su estimación del mundo moderno. Hasta 1914, España es el problema y Europa la solución. En marzo de 1914 advierte que «Europa entera ha ingresado en una crisis de ideología política» (*OC*, I, 301). En 1922 sospecha algo más grave: que la vitalidad histórica de Europa se halla extenuada. Europa parece haber perdido su capacidad de inventar proyectos sugestivos: «¿Es que los principios mismos de que ha vivido el alma continental están ya exhaustos, como canteras desventradas?», se pregunta (*OC*, III, 40). Al propio tiempo descubre y ensalza, contraponiéndolos a los del mundo moderno, los valores éticos y políticos de la Edad Media; léanse sus «Ideas de los castillos», fechadas en 1927.

Esta visión de Europa y del mundo moderno le hace descubrir una nueva posibilidad histórica de España: «Que España no haya sido un pueblo *moderno;* que, por lo menos, no lo haya sido en grado suficiente, es cosa que a estas fechas no debe entristecernos mucho.» Al contrario, nos concedería una oportunidad. «Tal vez ha llegado la hora en que va a tener más sentido la vida de los pueblos pequeños y un poco bárbaros», conjetura Ortega; tal vez los pueblos menores, añade luego, «puedan aprovechar la coyuntura para instaurar la vida según la íntima pauta de su carácter y apetitos» (*OC*, III, 41 y 123). Si las masas españolas se convencen de que es preferible la docilidad, si hay una minoría resuelta a ser ejemplar, si se apodera de España «un formidable apetito de todas las perfecciones», España puede resucitar. Después del radical europeísmo de la juventud, ¿no supone un entrañamiento en la peculiaridad de España esa apelación a la íntima pauta de su carácter y sus apetitos? La juvenil interpretación de Cervantes como clave y camino de España adquiere ahora sentido e importancia nuevos.

3.º Crece el aristocratismo de Ortega. Durante su mocedad, en las masas ve, antes que nada, su indigencia. No las adula, pero las busca; más aún, las necesita: «Haremos penetrar en las masas nuestras convicciones e intentaremos que se disparen corrientes de voluntad», dice en *Vieja y nueva política.* Pronto cambian las cosas. Apenas traspuesto el cabo de los treinta años, Ortega vitupera a las masas. Nunca ha visto en ellas, ciertamente, sino la materia informe sobre que la minoría debe poner su mano conformadora; pero desde 1916 esa estimación se trueca en agrio denuesto. «Los espíritus selectos —escribe, comentando a *Azorín*— tienen la clara intuición de que eternamente formarán una minoría, tolerada a veces, casi siempre aplastada por la muchedumbre inferior, jamás comprendida y nunca amada... El abismo perdura siempre, y no será nunca allanado» (*OC*, II, 165). Pocos

años después hablará de «la estulticia y el rencor de las muchedumbres», y añadirá: «si imaginamos ausente del mundo un puñado de personalidades escogidas, apestaría el planeta de pura necedad y bajo egoísmo» (*OC*, II, 229). Más tarde dirá que «la masa cocea y no entiende» (*OC*, III, 356). Sería necio e injusto, sin embargo, pensar que Ortega identifica la «masa» con el «pueblo», y entender en el sentido de «pueblo inferior» o «proletariado» el juicio que acerca de la rebelión de las masas expondrá en su famoso libro. Sólo lectores miopes o irreflexivos han podido incurrir en ese tosco error; porque los «señoritos» y los «ricos», basta leer lo que está escrito, son parte importante de esas masas cuya rebelión denuncia el filósofo.

A la vez que se aristocratiza la estimativa social de Ortega, sufre un cambio su idea de la democracia. «Un pueblo —escribía en 1910— es un grupo innumerable dotado de una única alma. Democracia. Un pueblo es una escuela de humanidad» (*OC*, I, 512). Y todavía se hará más patente este pensamiento en un artículo de 1913: «Una nueva España sólo es posible si se unen estos dos términos: democracia y competencia» (*OC*, X, 231). Pero cuando su mente se haga más serena y compleja, el pensador se verá en la obligación de distinguir entre «la democracia como norma de derecho público» y «la democracia en el pensamiento, en el corazón y en la costumbre», para poder abominar sin reservas de esta última: «En estos tiempos que cuentan con complicadas técnicas para todo, sólo se hace una cosa al buen tuntún: vivir. Así ha llegado la individualidad humana al más extremo rebajamiento, a la cultura democrática» (*OC*, II, 133 y 158). De ahí el título de uno de sus ensayos: «Democracia morbosa».

Prosigamos diacrónicamente nuestra pesquisa. Entre los años 1926 y 1929, perdida ya por el Directorio militar, tras el éxito de la campaña de Alhucemas, la ocasión de retirarse con prestigio, comienza en España el «tiempo de sociales hervores» que en 1916 había anunciado Ortega como ocasión para su regreso a la acción política. Con el progresivo achatamiento de su gestión y su creciente inclinación hacia un derechismo vulgar e inane —el que desde su raíz misma informaba a la Unión Patriótica—, la Dictadura de Primo de Rivera muestra definitiva y progresivamente su incapacidad para satisfacer la tenue y cautelosa, pero real esperanza que en tantos, Ortega entre ellos, había suscitado su advenimiento. «He de confesar —escribía en noviembre de 1923, ya a dos meses del golpe de Estado— que desde el primer manifiesto lanzado por el general Primo de Rivera mi simpatía y mi íntima adhesión a su obra arrastran una grave inquietud» (*OC*, XI, 26). Pero el fracaso mismo de la aventura dictatorial, que no ha querido ni sabido incorporar a la Monarquía las tres fuerzas verdaderamente progresivas de aquella España, el mundo del trabajo, el mundo de la inteligencia y los nacientes autonomismos regionales, ha abierto en el país la posibilidad de renacer a vida histórica nueva, y el titular de nuestra más alta voz reformadora —«una tenue voz de pedagogo político», la llamó él— no podía eludir el compromiso ético de acudir de nuevo a la liza.

Nadie piense que ante la renqueante, entristecedora andadura de la polí-

tica española de esos años ha quedado muda la pluma de quien desde 1916 se ha llamado a sí mismo «espectador» y quiere ante todo vivir dentro del reducto vital en que ejercita su firme voluntad de teoría. Cientos de páginas ocupa la edición de los artículos periodísticos que entre 1916 y 1926 consagra Ortega a la crítica de la menguada política de los Gobiernos y los Parlamentos que tan vana y lamentablemente se suceden hasta 1923; y luego, bregando con la censura, al comentario de la cada vez más decepcionante gestión de la Dictadura. La muerte de Maura (1925) le da ocasión para un soberbio examen sinóptico de lo que Maura hizo y de lo que Maura no supo o no pudo hacer. Pero no es difícil percibir, leyéndole atentamente, que a partir de 1926 va despertando en el alma del pensador la voluntad de participar en la nueva posibilidad de nuestra vida histórica y —si puede— de orientarla.

Nada más elocuente que recordar algunos de los hitos más significativos de tal proceso. En 1918, recién conclusa la Guerra Europea, ve en este trance la gran ocasión para que los jóvenes de Europa exijan su derecho a nueva vida, e incita a los jóvenes españoles a sublevarse contra la vieja política y la vieja carencia de moral; pero lo hace más como espectador sensible y entusiasta que como decidido partícipe en el empeño (*OC*, X, 463-465). Se diría que la huella de su primer fracaso como hombre políticamente activo, el del nobilísimo intento que fue la *Liga de Educación Política Española* (1914), le retiene tenazmente dentro del recinto teorético de su alma. Bien distinto será su llamamiento ocho años más tarde, en 1926. En su artículo «Dislocación y restauración de España» escribe: «La coyuntura es inmejorable para intentar una gran restauración de España... ¿Por qué las generaciones del presente no han de reunirse en torno al propósito de construir una España ejemplar, forjando una nación magnífica del pueblo decaído y chabacano que nos fue legado? ¡Jóvenes, *vamos* a ello!... Alegremente, con gentil paso de olimpiada. *Vamos* a intentar una nueva fórmula de vida española... Necesitamos jóvenes instituciones dotadas de intacto prestigio; pero, a la vez, conviene que desaparezcan las camillas y las zapatillas de orillo, que se afeiten a diario los canónigos y no den chasquidos con la lengua los viajantes de comercio cuando comen en las fondas horripilantes de provincias. ¡*Halalí, halalí,* jóvenes, dad caza al pequeño burgués!» (*OC*, XI, 93-94). Desde las instituciones el Estado y la educación universitaria hasta los miserables fonduchos de las villas campesinas se extiende —como en 1910 y en 1912— la voluntad reformadora del nuevo educador de España. Muy consciente de que se va a poner a prueba cuanto desde entonces ha hecho él por la sociedad española, se sentirá movido a presentar un balance de los logros y las posibilidades de la generación que acaudilla: «Cuando se compara el repertorio de temas que hoy transitan por la mente pública con el que frecuentaba la España de 1900 —escribirá en 1927, año en que *El Sol,* la Residencia de Estudiantes y *Revista de Occidente* están en su esplendor, en que la Universidad española empieza a recoger los frutos de treinta años de labor callada—, la diferencia es gigante. Tal vez no exista

país de Europa que en ese período haya ampliado parejamente su paisaje. Podemos decirlo con orgullo bien fundado: esa ampliación ha sido obra de nuestra generación» (*OC*, III, 517). La tesis de nuestra radical incapacidad para forjar minorías cualificadas y rectoras, ¿no se halla refutada *a radice* por esa incuestionable realidad y este animoso texto? No podía faltar un llamamiento al catolicismo español, en vista de lo que tras la Guerra Europea esta siendo el catolicismo europeo: «Se trata de construir a España, de pulirla y dotarla magníficamente para el inmediato porvenir. Y es preciso que los católicos sientan el orgullo de su catolicismo y sepan hacer de él lo que fue en otras horas: un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España *en forma* ante la vida presente» (*OC*, III, 519). Entre 1927 y 1928 publica *La redención de las provincias*, un gran proyecto de reforma de España. En 1929, Ortega acepta la petición de «dirección, ayuda y consejo» —la dirección, a la cual él cortésmente se niega, va implícita en el consejo que resueltamente concede— salida de un grupo de intelectuales jóvenes deseosos de reformar la vida española (*OC*, XI, 102-105). El mismo año renuncia a su cátedra, junto a otros compañeros, como protesta contra una torpe decisión de la ya moribunda Dictadura. El 10 de febrero de 1931 firma, con Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala, el manifiesto fundacional de la *Agrupación al Servicio de la República*. La gran ocasión para hacer de España el país soñado y proyectado entre 1908 y 1914, para crear, por tanto, «la gema iridiscente de la España que pudo ser», parece haber llegado a la Península.

Cuánta ilusión, cuánta inteligencia, cuánta noble generosidad en el Ortega que asiste a la proclamación de la Segunda República, es elegido diputado por León, invita a «pensar en grande» (*OC*, XI, 327) y, pese a la herida que le infligen las primeras decepciones —quema de conventos (*OC*, XI, 297), malestar ante lo que algunos republicanos hacen por «contraer la vida española, angostar el horizonte, dejar que triunfe la inspiración pueblerina» (*OC*, XI, 328)—, magnánima y aquilinamente habla en las Cortes Constituyentes sobre las posibilidades de la naciente República y glosa sus propias palabras en las páginas de *Crisol*. ¿Hasta cuando?

SEGUNDA NAVEGACION

En septiembre de 1931, sabiendo que expresa el sentir de «una cantidad inmensa de españoles que colaboraron en el advenimiento de la República con su acción, con su voto o con lo que es más eficaz que todo esto, con su esperanza», Ortega prefiere su «¡No es esto, no es esto!». Y con visión de futuro que hoy estremece, añade: «La República es una cosa. El radicalismo, otra. Si no, al tiempo» (*OC*, XI, 387). Poco más tarde, en el prólogo al famoso volumen naranja de sus *Obras*, dirá, mirando la línea de su propia vida: «Empieza nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama segunda navegación!» (*OC*, VI, 356). Con Marañón y Pérez

de Ayala, no tardará en firmar el manifiesto que comunica a los españoles la disolución de la *Agrupación al Servicio de la República*. Meses después, en diciembre de 1933, publicará sus dos últimos artículos políticos: «¡Viva la República!» y «En nombre de la nación, claridad» (*OC*, XI, 524-539). ¿Qué significaba esta coherente serie de decisiones y de hechos? ¿Cuáles van a ser las singladuras y los puertos de esta segunda navegación del pensador y —puesto que él no puede y no quiere renunciar a su circunstancia nacional— del español?

Pienso que la respuesta debe comenzar distinguiendo cuatro motivos complementarios:

1.º El estado de inquietud parturienta, digámoslo al modo orteguiano, a que en ese punto de su biografía ha llegado la vocación fundamental del filósofo. A sus cincuenta años, Ortega siente dentro de sí la íntima necesidad de dar definitiva forma escrita al rico y original pensamiento filosófico que a lo largo de cinco lustros ha ido elaborando. No es un azar que entre 1933 y 1936 salgan de su pluma *En torno a Galileo*, *Historia como sistema*, *Ideas y creencias* y *Ensimismamiento y alteración*, y anuncie para un futuro inmediato *Aurora de la razón histórica* y *El hombre y la gente*.

2.º La cada vez más firme decisión de apartarse de la acción política; decisión acaso nacida en él muy pocos meses después del advenimiento de la República. Basta leer la recapitulación de sus artículos y sus intervenciones parlamentarias que él mismo hace en la primera parte del artículo «¡Viva la República!», para advertir que también los vientos de la vida política habían de moverle al platónico proyecto de una segunda navegación. Contemplemos atentamente los últimos cinco años de su vida pública, el lustro que va de 1928 a 1933. ¿No es cierto que la quijotesca melancolía del «Yo no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos» debió de insinuarse con fuerza creciente en las telas del corazón de Ortega?

3.º Pese a todo, una inquebrantable fidelidad personal a la realidad y a las posibilidades de la República española. Vale la pena reproducir algunos fragmentos de los dos artículos antes citados: «Luego, si desde ahora la preparamos, España tomará la vía ascendente»; «¿Serán los jóvenes españoles, no sólo los dedicados a profesiones liberales, también los jóvenes empleados, los jóvenes obreros despiertos, capaces de sentir las enormes posibilidades que llevaría en sí el hecho de que en medio de una Europa claudicante fuese el pueblo español el primero en afirmar radicalmente el imperio de la moral en la política frente a todo utilitarismo y frente a todo maquiavelismo?»; «Nadie con sentido puede discutir el derecho de los republicanos a defender hasta lo último el régimen... *¡Amor fati!* ¡España, agárrate bien a tu sino!» Ni es lícito, ni es posible poner en tela de juicio la adscripción mental y moral de Ortega a la realidad y las posibilidades de la República de 1931, aunque discrepe de la gestión política de sus gobernantes.

4.º La tácita confianza en el porvenir del régimen republicano que lleva consigo la decisión de consagrarse a la definitiva expresión de su pensamiento. Confianza, acabo de apuntarlo, en la pacífica consolidación de la

República: para Ortega —el Ortega de 1933— España es «realmente» republicana. Confianza asimismo en la eficacia de la considerable reforma de la sociedad española que ha llevado a cabo la generación de que él es cabeza eminente. No, no puede ser obra vana lo que —ensanchando, enriqueciendo e institucionalizando el esfuerzo educativo de Giner de los Ríos, Costa, Cajal, Hinojosa, Menéndez Pidal, Asín Palacios, y pocos más— intelectual y socialmente han conseguido para España la Junta para Ampliación de Estudios, los nuevos universitarios, *El Sol*, *Revista de Occidente*, el Instituto-Escuela y las dos Residencias de Estudiantes.

Pero la historia prosigue implacable. La enorme torpeza de octubre de 1934 llena de inquietud y pesar el alma de Ortega; le quita literalmente el sueño, según el testimonio de los que entonces le trataban. Viene luego, no menos torpe, la cruel represión gubernamental de los desmanes cometidos en aquellos días. Y poco más tarde, temido tal vez, pero no previsto, el drama inmenso de la guerra civil. Ortega se siente obligado a exiliarse. En París recibe noticia telefónica de la muerte de Unamuno y escribe: «Ha inscrito su muerte en la muerte innumerable que es hoy la vida española... Se ha puesto al frente de doscientos mil españoles y ha emigrado con ellos más allá de todo horizonte. Han muerto en estos meses tantos compatriotas, que los supervivientes sentimos como una extraña vergüenza de no habernos muerto» (*OC*, V, 261). Ríos de dolor y amargura de hombre y de español corren bajo la noble, patética retórica de esa frase. En ella va también expresada la hiriente melancolía de ver cómo, pese a la esperanza que sentía cuando decidió comenzar su segunda navegación, sangrientamente se ha hundido a uno y otro lado de la línea de fuego lo que él y su generación habían hecho de una parte de España; de la España que estaba empezando a ser; de la España que pudo ser, se dirá luego. Después de París, Buenos Aires, donde repite su siembra de pensamiento y españolía. Luego, Lisboa, junto a la raya patria. Y desde la primavera de 1946, otra vez Madrid.

¿Necesitaré recordar la zafia y lugareña torpeza con que los poderes entonces dominantes desconocieron su renovada presencia entre nosotros? No será inoportuno traer a la memoria de los actuales españoles las dos partes que tuvo la personal respuesta de Ortega: la dignidad de su apartamiento del régimen y el esfuerzo por continuar, aceptando las precariedades de todo orden que la nueva situación le imponía, el ejercicio de su vocación de español. «*¡Amor fati!* ¡España, agárrate bien a tu sino!», fueron sus últimas palabras de escritor político. Bien agarrado a su sino, a su irrenunciable vocación de educador de España, Ortega —ahora, con Marías— seguirá fiel a su circunstancia española; «Instituto de Humanidades» será el nombre de su postrera empresa. Y entre el año en que funda ese Instituto y el de su muerte, viaja por España, conversa con sus amigos, triunfa en Alemania y en Estados Unidos, sigue predicando el trabajo, la inteligencia y la decencia; y como soporte anímico de todo, la calma. Que nos diga cómo la entiende él un texto suyo de aquellos días: «La calma propia del hom-

bre que él mismo briosamente crea en medio de la congoja y el apuro, cuando al sentirse perdido grita a los demás o a sí mismo: ¡Calma!» Náufrago hasta el fin, como con pensamiento del filósofo escribió una destacada pluma del actual periodismo, pero con la calma que él mismo había predicado, llegó Ortega al fin de su vida. Un fino sol otoñal doraba ese día las bardas de los pueblos de España.

EPILOGO

Siete años antes de su muerte comenté el mezquino silencio a que oficialmente era sometido entonces su nombre con un texto del *Ayax* sofocleo: «El tiempo, largo e innumerable, hace brotar las cosas ocultas» (*Ayax*, 646-647). No ha sido necesario que el tiempo se hiciese largo e innumerable para que el nombre, la memoria y la obra de Ortega hayan vuelto al centro de la vida pública española: recuérdese la celebración del centenario de su nacimiento. Este multiforme homenaje al gran español, ¿servirá tan sólo para afirmar, como ocasional y táctico consuelo, que los españoles *también* tenemos voluntad de perfección y filosofía? Esforcémonos por que no sea así. Procuremos que la actualización del nombre de Ortega sirva ante todo —repetiré sus propias palabras— para que «las generaciones nuevas se reúnan en torno al propósito de construir una España ejemplar, de forjar una nación magnífica del pueblo que nos fue legado». Porque si no es así, si nuestra vida sigue siendo la misma, todo quedará en simple ir y venir, en puro hablar. O, como nos enseñó a decir un poeta, en verdura de las eras.

LOLA MARAÑON O EL ARTE DE SER FIEL

Muchas veces había visto yo a Lola Marañón. Muchas veces había leído, firmadas por don Gregorio, algunas de las cartas que ella diariamente escribía a máquina, aquellas que por la escasa monta de la materia comunicada no exigían del firmante confección personal y manuscrita; deliciosas cartas, si uno sabía adivinar, bajo la nunca perdida inhabilidad mecanográfica de las manos tecleantes, la asidua devoción conyugal de la amorosa mecanógrafa. Pero conocer de veras a Lola Marañón, saber con cierta integridad lo que como persona realmente era, sólo a las varias semanas de su viudedad me fue posible.

Corría hacia su término la primavera de 1960. Sonó el teléfono. Era Lola Marañón; más precisamente, Lola Moya de Marañón. «Laín, ¿quieren su mujer y usted venir pasado mañana a almorzar conmigo? Sólo mis hijos estarán con nosotros.» Acepté, naturalmente. El almuerzo fue cuidado, sencillo y cordial. Durante él hablamos de don Gregorio, claro está, y comentamos alguna incidencia reciente de la vida española. A su término, se levantó ella. «¿Quiére venir conmigo, Laín?» La seguí, y me condujo al dormitorio en que había muerto don Gregorio. «Como bien sabe usted, en esa cama se nos murió.» Y tras breve silencio patético, abrió el cajón de una cómoda, sacó de él un reloj de bolsillo, de oro, y lo puso en mis manos. Sobre la tapa, grabadas por un joyero de otros tiempos, dos grandes letras enlazadas: G M. «Es el reloj de Gregorio, y yo quiero que desde ahora lo tenga usted.» No supe encontrar palabras adecuadas a mi emoción. ¿Acaso el vocablo «Gracias», incluso por mí repristinado o recreado entonces, podía expresar mi gratitud ante la generosa y entrañable delicadeza del gesto? Y sin palabras, transido cada uno por su sentimiento propio, volvimos al comedor en que se nos esperaba.

Lola quiso regalarme el tictac que durante años y años mecánicamente había pautado el tiempo personal de don Gregorio. La esfera —corona blanca, círculo central dorado— hacia la cual tantas veces habían mirado sus ojos durante esos trances en que la impaciencia hace anhelar la llegada de un determinado minuto o en que la fruición del presente mueve a constatar el «todavía» de aquél que se está viviendo. La máquina que en el fondo del bolsillo iba cumpliendo otras veces su ciego, mecánico destino mensurativo, mientras la existencia de su dueño transcurría absorta por el trabajo o por el ensueño, por el gozo o por el dolor. Concluso para siempre el tiempo de don Gregorio, la mujer que tanto le había amado, que con tan vigilante pulcritud tan continuamente había ayudado a mantener exacto el buen ritmo vital de aquel maravilloso y sofrenado artista de sí mismo —siempre recordaremos muchos su «Gregorio, que ya son las doce»—, quiso distinguirme

haciéndome poseedor y custodio del reloj en el cual, atendido unas veces, olvidado otras, ese ritmo tuvo constante e imperturbable medida. Todo el fino tesoro que bajo la impecable y discernidora cortesía de su trato social fue de por vida el alma de Lola Marañón, la intimidad personal de Lola Marañón, se me hizo patente a través de un gesto por igual elegante, sutil y profundo. El reloj de bolsillo de don Gregorio. Ante mis ojos he querido que estuviese mientras escribía estas líneas.

Durante aquel almuerzo, antes lo he dicho, comentamos amistosamente algunas de las incidencias más recientes de nuestra vida pública. Entre ellas, una huelga de mineros asturianos, reprimida con dureza por el mando de entonces, tan resuelto siempre a convertir el orden público en ídolo supremo. Aunque personalmente matizadas, las opiniones eran más bien concordes. La de Lola quedó limpiamente sellada con estas palabras: «Hablo así, porque yo estoy con los mineros.» Por debajo de todas las convenciones sociales, era entonces, ya plenamente, Lola Moya de Marañón; por esto la llamé así. Lola Moya: la hija del fundador de *El Liberal,* ejemplar periodista en la línea que designaba el título de su propio diario y político que por su amor a la libertad —representando a Cuba fue diputado— supo clamar en el Parlamento en pro de los derechos de las islas del Caribe. Lola Moya de Marañón: la fidelísima compañera de quien el 1 de mayo de 1920, oyendo pasar la ritual manifestación del trabajo —Pablo Iglesias y Julián Besteiro la encabezarían— escribió y publicó estas memorables palabras autodefinitorias: «Cuando oiga el rumor de la manifestación del trabajo, el médico alzará la frente inclinada sobre el dolor, que no descansa nunca, y la verá con una mirada de entrañable simpatía.» Congénere del padre y del esposo, Lola Moya de Marañón supo ser amante de la libertad y la justicia, y de este hondo y permanente sentimiento suyo, no de un oportunismo barato, no tan sólo del honesto antifranquismo que don Gregorio y ella profesaron siempre, surgió la expresión, tan sincera, de su solidaridad con los mineros huelguistas. Más de una vez he citado yo la frase lapidaria que cierto día, en el curso de un coloquio con personas más devotas de la justicia que de la libertad, le oí yo a Dionisio Ridruejo: «Deberá haber liberales, mientras haya hombres que deban ser liberados.» Y puesto que era en definitiva un ansia de liberación, así económica como política, lo que había movido aquella huelga, con sus protagonistas estaba en 1960, como su marido en 1920 y en tantos otros años, la que entonces acababa de perderle.

Esta era, así era la mujer que hace unos días ha muerto, y contando esos dos rasgos de su alma quiero recordarla hoy. Me han movido a ello una convicción y un deseo: la convicción de que ambos rasgos expresaron algo de lo que en el alma de Lola Marañón era más íntimo y el deseo de que la actitud ante la vida de que eran sincero testimonio —la conjunción del amor a la libertad y del amor a la justicia— no se pierda entre los hombres y las mujeres de España. Si Lola viviera y leyese esta breve necrología, estoy seguro que su respuesta sonaría más o menos así: «Es verdad. Así quise ser y así fui.»

MI ENCUENTRO CON AMERICO CASTRO

No soy historiador de nuestra literatura, ni docto en nuestra lengua, ni experto en nuestra historia general. Respecto de la obra de Américo Castro, soy tan sólo un español que en cierto trance de su vida ha sentido la íntima necesidad de entenderse a sí mismo, precisamente en tanto que español. Voy a decirles cómo sucedió esto y cómo la obra de Américo Castro me ayudó a satisfacer esa necesidad.

En los primeros meses de 1936 me desazonaba, como a tantos españoles, la vida política de mi país, y asistía con inevitable inquietud a los varios sucesos en que su creciente tensión interna se manifestaba; pero ni remotamente podía imaginar el terrible drama de nuestra sociedad y nuestra historia que muy pronto iba a comenzar. Es verdad que habían sonado entre nosotros voces de alarma, entre ellas la del propio Américo Castro. Tengo, sin embargo, por cierto que si en junio de ese año se hubiese interrogado a los españoles más zahoríes y mejor informados acerca de la posibilidad de una guerra civil entre dos mitades de España —no hablo de un simple golpe de Estado, triunfante o fallido—, la respuesta habría sido unánimemente negativa. Cuando la universidad española había llegado a ser lo que desde hacía varios lustros venía siendo, cuando la influencia social de periódicos como *El Sol,* por el lado liberal, y *El Debate,* por el lado católico, era tan considerable, cuando en la formación intelectual y ética de los españoles cultos tanto parecían pesar *Revista de Occidente* y las dos Residencias de Estudiantes, cuando los torpes y lamentables sucesos revolucionarios de 1934 tan claramente habían mostrado a todos cuáles serían las consecuencias inmediatas de una insurrección armada, ¿quién podía admitir que los campos y las ciudades de España fuesen escenario de una contienda más grave y cruenta que las guerras civiles del siglo XIX? ¿Acaso no vivíamos en el siglo XX y en Europa? Y, no obstante, muy pronto íbamos a ver y a sufrir que España se desgarraba, que las dos mitades de ella se disponían una vez más a dar razón al epitafio de Larra y que la mitad triunfante, en lugar de procurar la concordia de todos los españoles de buena voluntad, se obstinaba en perpetuar bajo nuevas formas el torpe y cruel maniqueísmo de la guerra civil.

En medio de aquel drama, y a lo largo de sucesos y actitudes que movieron mi corazón, han movido mi pluma y nunca dejarán de mover mi recuerdo, pronto sentí la íntima necesidad de que acabo de hablar. ¿Qué estaba ocurriendo en mi país por debajo de la sangre y la saña, e incluso dentro de una y otra? ¿Cómo debía ver yo lo que de España, tanto en el tiempo como en la formación, me era más próximo? ¿Cómo se me ofrecía

el futuro inmediato de la cultura española, y qué podía proponer, en relación con él, a los hombres de mi edad? Del sentir subyacente a estas preguntas nació la ingenua y osada serie de artículos que bajo el título de «Tres generaciones y su destino» publiqué en Pamplona, durante la primavera de 1937.

Ingenuas y osadas, en efecto, fueron aquellas prosas. Yo era entonces un mozo con algunas lecturas, que ocupado en la faena de conciliar aceptablemente su profesión y su vocación no había vivido de manera consciente y explícita eso que él mismo había de llamar «España como problema». Por lo demás, tal era la situación anímica de todos los jóvenes subsiguientes a la generación de Ortega. Apoyados en lo que intelectual y socialmente habían hecho por España esa generación y las dos que la precedieron, confiados, por tanto, en que nuestra deficiente vida histórica había entrado por fin en el camino de su definitiva normalización europea, ninguno había sentido en su alma lo que en la suya sentía el joven Ortega —con él, cada uno a su modo, tantos de los mejores españoles de su tiempo— ante la realidad social que sus ojos veían. Ninguno pensaba ya que «es cuestión de honradez que siempre que se pongan en contacto unos cuantos españoles, comiencen por aguzarse mutuamente la amargura». Tácitamente sustentados por la confianza de que acabo de hablar, los españoles que entre 1925 y 1940 cumplieron sus treinta abriles —literatos, filósofos, médicos y juristas, hombres de ciencia— empleaban sus vidas en adquirir una rigurosa formación a la altura de aquella Europa, en dar comienzo a su obra personal y en estrechar amistosa y lúdicamente sus nacientes lazos generacionales. Un opúsculo mío, *La guerra civil y las generaciones españolas*, expone cómo el atroz estallido de 1936 sorprendió a las cuatro que entonces formaban el entramado de nuestra sociedad —la del 98, la del 14, la del 27, la que en 1936 apuntaba—, y cómo en alguna medida se tipificó generacionalmente su reacción ante ella.

La guerra, en cualquier caso, estaba ahí. ¿Cómo debía ser históricamente entendida, cuando hasta su comienzo mismo nadie la había considerado posible? ¿Qué sentido podía tener su resultado para los que en España queríamos seguir viviendo, y muy especialmente para quienes, como yo, en el trabajo intelectual tenían su vocación y habían de tener su vida? La ingenua, osada y revisable serie de mis artículos «Tres generaciones y su destino» quedó truncada. Mi escasa formación y —sobre todo— la cada vez más clara discrepancia entre lo que yo deseaba y lo que yo veía, me movieron a interrumpirla. Pero la comezón que le había dado origen perduraba en mí; y apenas conclusa la guerra civil, ya con más tiempo y más lecturas, me propuse la confección de una nueva serie, ahora no de artículos, sino de libros, que bajo el epígrafe común *Sobre la cultura española*, e iniciados por una revisión personal de la famosa polémica acerca de nuestra ciencia, habían de conducirme a la exposición de un proyecto asuntivo y renovador para la actualización y la eficacia de nuestra cultura. *Sobre la cultura española* (1943), *Menéndez Pelayo* (1944), *Las generaciones en la historia* (1945) y *La generación del 98* (1945) dieron sucesiva expresión a mi empeño. Sucesiva, sí, pero in-

completa, porque en 1945 de nuevo hube de interrumpir el cumplimiento de mi propósito. Dos razones me movieron: una vocacional, mi deber de entregarme preferentemente a las exigencias de mi oficio universitario, y otra situacional, el hecho de que la discrepancia entre lo por mí visto, la torpe política cultural de aquella España, y lo por mí deseado, el logro de una cultura española capaz de continuar vigorosa y originalmente su brillante tradición inmediata, era ya definitivamente insalvable. Todo quedó en las cuatro conferencias que sobre el tema pronuncié en diversas tribunas de América del Sur, reunidas poco después (1948) en el librito *España como problema*. Modesta, pero muy sinceramente, también yo sentí entonces en mi alma la emoción platónica que Ortega hizo suya en el prólogo a la primera edición de sus *Obras:* «Empieza nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama la segunda navegación!»

1948: el año en que me encontré con el «segundo Castro», el Castro ulterior a la publicación de *El pensamiento de Cervantes* y a la experiencia de la guerra civil. Fue a través de su libro *España en su historia,* que vi por vez primera, recién aparecido, en el escaparate de la librería bonaerense «El Ateneo»; encuentro poco después repetido con la lectura del folleto «El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos» (*Nueva Revista de Filología Hispánica,* 1949), que él tuvo la amabilidad de enviarme.

Mi reacción ante esta segunda y definitiva etapa de la obra de Américo Castro —al que tan sinceramente admiraba yo, como tantos otros, desde que leí *El pensamiento de Cervantes*— fue ambigua, porque la admiración, la duda y la reticencia se mezclaban en ella. ¿Cómo no admirar la brillantez, la sorprendente novedad y la capacidad de convicción o de sugestión de los vigorosos argumentos con que don Américo exponía en sus tesis? ¿Cómo no advertir que su concepción de nuestra historia iluminaba de manera inédita lo que en ésta era entonces y sigue siendo para mí lo más doloroso y perturbador? Pero, por otra parte, ¿cómo romper tan definitivamente con los esquemas que me habían servido para resolver, siquiera fuese de modo provisional, el problema ante el que yo me encontraba: enlazar más o menos armoniosamente lo que me parecía valioso o estimable en las dos concepciones de la historia de España hasta entonces vigentes, la liberal y la católica, y aplicar el resultado a la intelección de mi presente, una España hondamente marcada por la más atroz de las guerras civiles, y a la proyección de un futuro social, intelectual y estéticamente satisfactorio?

Resultado inmediato de esa inicial actitud ante la innovadora obra de Castro fue el ensayo: «Sobre el ser de España», que publiqué en 1950 y fue luego recogido en la edición definitiva de *España como problema* (1956). Decía una de mis conclusiones: «La obra de Castro es desde ahora rigurosamente fundamental para una intelección profunda de la existencia histórica de España; no pocas de las más íntimas fibras de la vida española han sido descubiertas y esclarecidas con nueva luz. Su lectura es para el español motivo de muy entrañada remoción: positiva unas veces, contradictoria otras y, en último extremo, siempre edificante.» Movido por esta honda convicción,

opuse algunas dificultades menores a la deslumbradora descripción castriana de la vividura hispánica —por ejemplo: la amplia penetración de los términos «sustancia» y «esencia», ontológicos y no axiológicos, en nuestro lenguaje popular—, indiqué la posibilidad de una coexistencia no conflictiva entre la vividura hispánica tradicional y otras, nada infrecuentes desde hace un siglo entre los españoles cultos —baste pensar en la íntegra realidad personal de Giner de los Ríos, de Cajal, de los hombres que componen la generación de 1914, entre ellos el propio Castro— y propuse la tarea, todavía incumplida hoy, de componer una historia total de España en la cual la hermenéutica castriana, completada en aquello que fuese necesario, se extendiese a todos los modos de realizarse la vida humana, desde el religioso hasta el socioeconómico.

Mi ensayo complació a don Américo, mas no sin fuertes reparos. Una amplia carta suya me los hizo conocer. Entre ellos, el tocante al sesgo más axiológico que ontológico que los términos «sustancia» y «esencia» poseen en nuestro idioma —«sustancia de gallina», «caldo sustancioso», «hombre insustancial», «hombre esencial», elogio éste de tanta prestancia histórica y literaria en nuestra estimativa— y el relativo al tópico realismo español, ese «realismo de los hechos tomados en crudo» de que habló Unamuno. De ello nació una amistad que había de continuar hasta su muerte, afianzada cuando regresó a España, tanto por el mutuo trato como por la publicación del volumen colectivo *Estudios sobre la obra de Américo Castro* (1971), promovido y dirigido por mí, y de mi librito *A qué llamamos España* (1971), en el cual trato de ampliar hasta nuestro siglo la concepción castriana de nuestra historia.

Mas no quedaría completa esta sumaria descripción autobiográfica de mi encuentro con Américo Castro si no volviese a una de mis interrogaciones precedentes: ¿cómo no advertir que la concepción castriana de la historia de España ilumina de manera inédita lo que en ésta era y sigue siendo para mí lo más doloroso y perturbador? Porque, para mí, lo más doloroso y perturbador de nuestra historia se halla constituido por una nota positiva y otra negativa: la frecuente apelación a la guerra civil como recurso para resolver el problema de la convivencia política y religiosa y la exigüidad de nuestra contribución a la filosofía y a la ciencia modernas. Pues bien: ante la íntima necesidad de entender y corregir ese exceso y este defecto, sólo en la historiología y la historiografía castrianas he encontrado respuesta satisfactoria; tanto porque una y otra permiten dar razón histórica de lo que antaño fue nuestro país, como porque ofrecen el mejor camino para que España sea lo que hogaño debe ser.

Pocos han valorado tan altamente como Castro nuestra contribución a la cultura europea. «Ha habido y habrá —escribía en 1948— momentos en que Europa ha tenido [y tenga] que nutrirse de la savia hispánica... La historia de Europa no se entendería sin la presencia de España, que no ha descubierto teoremas matemáticos ni principios físicos, pero *ha sido* algo de que Europa no ha podido prescindir... El que no tenga cotización en el mercado

del conocimiento físico, no significa que la serie Fernando de Rojas *(La Celestina)*, Hernán Cortés, Cervantes, Velázquez y Goya, no signifique en el mundo de la axiología, de los valores máximos del hombre, nada de menor volumen que Leonardo, Copérnico, Descartes, Newton y Kant.» Pero la creciente importancia social e intelectual de la ciencia en el mundo moderno nos impide exhibir esa indudable grandeza nuestra sin un secreto malestar, e ineludiblemente nos mueve a la interrogación siguiente: ¿por qué cuando en nuestra patria nacieron y crecieron esos y otros titanes de las letras, las artes plásticas, la religiosidad y la acción colonizadora no surgieron, junto a ellos, hombres de ciencia y filósofos equiparables a Copérnico, Vesalio, Harvey, Fermat, Kepler, Galileo, Descartes, Newton y Leibniz?

Directamente apoyada en el pensamiento castriano, mi respuesta comprende dos asertos, punto menos que perogrullescos: 1.º Constituido durante nuestra Edad Media e intensificado por la triple empresa que tras la conquista de Granada nos embargó a los españoles —el nunca satisfactorio acabamiento de nuestra unidad política, la conquista y colonización de América y la concepción de la Contrarreforma como guerra total—, el sistema de creencias, prestigios e intereses dominante en la sociedad española concede al saber científico un lugar muy secundario; por lo cual siempre ha sido sobremanera escaso el número de los españoles realmente vocados a la tarea de hacer ciencia. Para el español tradicional, el mundo ha sido antes escenario de hazañas personales que objeto de conocimiento científico y dominio técnico. Y si alguien, como el cristiano nuevo fray Luis de León, quiere conocer el cosmos, el conocimiento a que aspira —«¡Cuándo será que pueda, / libre de esta prisión, volar al cielo, / Felipe, y en la rueda / que huye más del suelo, / contemplar la verdad pura y sin duelo!»— no será experimental y científico, sino escatológico y platónico. 2.º La férrea clausura de nuestra sociedad tradicional en la defensa interior y exterior de ese sistema de creencias, prestigios e intereses hará que sea escasa, y en consecuencia poco operante, la osadía intelectual de los no muchos españoles vocados a la ciencia. Instalada en lo que juzga «seguro», nuestra sociedad tradicional ha rechazado una y otra vez lo que considera «peligroso», y una y otra vez ha cohibido la osadía que tan ineludiblemente exige el empeño de hacer ciencia[1].

Dos situaciones históricas verdaderamente prometedoras ha conocido en nuestra historia el cultivo de la ciencia: la segunda mitad del siglo XVIII y los cincuenta años que transcurren entre 1885 y 1935.

Bajo Fernando VI y Carlos III, e incluso hasta la prisión de Jovellanos, todo hace esperar que la ciencia española logre nivel europeo. La botánica, la cosmografía y la química que se hacen en España contribuyen original-

[1] El lector atento no tardará en advertir que los párrafos subsiguientes son reproducción literal de otros pertenecientes al ensayo «El reto de Europa». Puesto que presentan dos graves deficiencias de nuestra historia —por tanto: algo que constantemente debe ser tenido en cuenta, para que España sea lo que debe ser, he decidido no suprimirlos ni modificarlos.

mente a lo que entonces están haciendo los botánicos, los cosmógrafos y los químicos de la Europa dieciochesca. ¿Lo hacen los nuestros, sin embargo, con la suficiente osadía intelectual?

En el prólogo a sus excelentes *Observaciones astronómicas y físicas* (1748), Jorge Juan se confiesa copernicano, por lo cual su libro tiene dificultades con la Inquisición. Sólo un informe del jesuita P. Burriel, en el que hace ver que Jorge Juan considera al heliocentrismo «sólo como una hipótesis», no como una verdad de hecho, salva al libro de la prohibición. Más explícito y sincero será Jorge Juan en un prefacio a la segunda edición de ese libro suyo, significativamente titulado *Estado de la astronomía en Europa y juicio de los fundamentos sobre los que se erigen los sistemas del mundo, para que sirva de guía al método en que debe recibirlos la Nación sin riesgo de su opinión y su religiosidad.* Las expresiones del copernicano y newtoniano Jorge Juan son ahora vehementes y amargas: «Hasta los mismos que sentenciaron a Galileo se sienten hoy arrepentidos de haberlo hecho, y nada lo acredita tanto como la conducta de la misma Italia... ¿Será decente con esto obligar a nuestra Nación a que, después de explicar los sistemas de la filosofía newtoniana, haya que añadir:... pero no se crea que esto es en contra de las Sagradas Letras?... ¿Dejará de hacerse risible una Nación que tanta ceguedad mantiene?» Es evidente que la sociedad española cohibía la osadía intelectual —bien módica, por lo demás— de nuestro sabio y noble compatriota.

El déficit de osadía intelectual puede también expresarse como falta de ambición para actuar en la punta de vanguardia de la investigación científica. Hasta la generación de Cajal y las subsiguientes, ¿no han sido el retraso y la negligencia en la documentación dos de los principales defectos de nuestros hombres de ciencia? La obra taxonómica de nuestros botánicos dieciochescos cuenta, sin duda, en la historia universal de la botánica. Pero ¿por qué los temas que entonces constituían la punta de vanguardia de la investigación botánica —sexualidad y desarrollo embrionario de las plantas, circulación de la savia, cambios gaseosos en la fisiología vegetal— poco o nada fueron cultivados entre nosotros? Esa deficiencia, ¿no delata acaso la poquedad de la ambición científica, y por consiguiente la escasa osadía intelectual de nuestros botánicos? A la misma conclusión llegaríamos, ya en la víspera de nuestro tiempo, estudiando la pintoresca y penosa historia de la penetración del darwinismo en España. El grito en que Kant veía el nervio de la Ilustración, *sapere aude!*, «¡atrévete a saber!», sólo muy escasamente y sólo con un sordo temor en el alma fue oído entonces por la sociedad española.

Tanto más notorio es este hecho, cuanto que en otros órdenes de la actividad humana —bastará recordar la lucha contra el Islam, la aventura de los almogávares, la conquista de América, Flandes, la guerra de la Independencia, las guerras civiles y los pronunciamientos del siglo XIX— ha sido eminente el arrojo de las gentes de España. «¿Qué hombres ha habido en el Universo que tal atrevimiento tuviesen?», escribe con ingenua jactancia Bernal Díaz del Castillo, ponderando las hazañas de Cortés y los suyos. Toda

la España tradicional haría suyas esas palabras. No: osadía bélica no nos ha faltado a los españoles; pero sí, hasta Cajal, Unamuno y Ortega, osadía intelectual. Es cierto que el propio Bernal Díaz del Castillo, como para desmentir a los que luego hablarán de nuestro misoneísmo, dice en otra página que «los españoles todo lo trascendemos e queremos saber». Con curiosidad inmediata y empírica, tal vez, y no siempre; con el denuedo intelectivo e interpretivo que la verdadera osadía intelectual debe llevar consigo, pocas veces.

Nuestra deplorable tendencia a convertir la guerra civil en recurso para zanjar el problema de la convivencia religiosa y política, ¿tendrá alguna relación psicológica e histórica con este déficit de osadía intelectual? Pienso que sí, y creo que también la hermenéutica castriana puede ayudarnos a comprenderlo.

Quiero ser bien entendido. En modo alguno desconozco que guerras civiles las ha habido en casi todo el planeta: la Rochela, la Vendée y la *Commune*, en Francia; la de los parlamentarios de Cromwell contra Carlos I y los suyos, en Inglaterra; la guerra de los Treinta Años, en Alemania; la guerra de la Secesión, en los Estados Unidos. La lucha contra el hermano, nervio de todas las guerras, en todas partes se ha hecho alguna vez lucha contra el convecino. Triste y evidente cosa, que me apresuro a reconocer. Lo que yo quiero afirmar ahora es que la reiteración de las guerras civiles y, en consecuencia, la no resolución o la solución en falso del conflicto interno que toda guerra civil manifiesta, es un desgraciado y frecuente hecho de nuestra historia; y que, por añadidura, muchas de nuestras contiendas civiles han sido en alguna medida guerras de religión.

¿Por qué? ¿Qué es lo que en la estructura de nuestra vida histórica ha determinado esta nefasta conversión de la guerra civil en hábito social y en pleito religioso? La sobra de osadía bélica que la entrega a la guerra civil delata, ¿no llevará dentro de sí, enmascarada por ella, una deficiencia de osadía civil, a la postre ética e intelectual? Así lo pienso. Porque la deliberada o indeliberada renuncia a la guerra civil, la resuelta voluntad habitual de aceptar la libertad de quien no es como uno, presupone dos cosas: una búsqueda sincera de la razón que el otro puede tener y la sincera consideración de la manquedad y el error propios; faenas ambas que —sobre todo, cuando deben ir seguidas de pública expresión— sólo a favor de una firme y serena valentía pueden ser cumplidas. «Es más fácil morir por una idea, y aun añadiría que menos heroico —escribió valientemente Marañón—, que tratar de comprender las ideas de los demás.» En mil ocasiones hemos demostrado los españoles la verdad de esta sentencia. Entre nosotros, en efecto, ha solido ser más fácil «morir por» que «vivir para». «Donde pueden tener honra de muerte, / nunca quieren tener más larga vida», dijo de los españoles el tajante Quevedo; honra de muerte que tantas veces ha consistido, y aquí de la sentencia de Marañón, en una jactanciosa adscripción al imperativo social de «no enmendalla». Vengamos a lo más próximo: ¿por qué en 1936 no se resolvió con un pacto razonable y trató de resolverse

con una horrenda guerra civil la división política y religiosa de los españoles?

Bajo formas que, naturalmente, hoy se apartan no poco de las que adoptó en los siglos XVI y XVII, el integralismo de la persona descrito por Castro, tan proclive a deslizarse sincera o tácticamente hacia el maniqueismo, puede ser, según los casos, valeroso o cobarde: valeroso, cuando se realiza según la regla del «Aquí estoy yo»; cobarde, cuando la conducta personal o colectiva exige un público examen de conciencia. Basta observar la conducta de la derecha tradicional española ante el hecho de nuestra Inquisición o ante los execrables sucesos no bélicos de nuestra última guerra civil —con los eventos bélicos, qué fácil es la arrogancia—, para percibir ese déficit de osadía ética e intelectual de que vengo hablando. La vividura del cristiano viejo, tan gallarda y coruscante en otras ocasiones, muestra así su oscuro y deprimente reverso.

La fuerte tendencia, maniquea en su entraña, a convertir en uniformidad compacta la sólo relativa y siempre múltiple unidad de las cosas humanas, el integralismo de la persona y su vehemente trasposición a la existencia de la persona en la sociedad, la visión del mundo en torno más como escenario de la vida personal que como objeto de conocimiento científico y dominio técnico, el modo español de concebir la Inquisición y la limpieza de sangre, el menosprecio de las artes mecánicas, el recelo religioso ante lo que alterase o pareciese alterar ese poderoso sistema de ideas y creencias, rasgos principales del vivir hispánico durante los años más eminentes de nuestra historia, han sido magistralmente descritos y sagazmente entendidos por Américo Castro. Entendidos en su realidad, en tanto que vigorosas formas de la vida humana, y entendidos en su génesis, en tanto que hábitos psicosociales paulatinamente constituidos durante nuestra Edad Media. Que los medievalistas discutan con lealtad las tesis de Castro acerca de la constitución histórica de España. Yo sólo sé que la descripción y la intelección castrianas del vivir hispánico me parecen tan brillantes como certeras, y que ellas y sólo ellas, con el sistema de creencias, prestigios e intereses que tan luminosamente revelan, me permiten entender cabalmente, mirando hacia el pasado, lo que de nuestra historia más me enorgullece, con la *Celestina*, Cervantes, Velázquez y Goya en la cima, y lo que en nuestra historia más me duele, el exceso de osadía bélica, tan frecuentemente realizado en forma de guerra civil, y la poquedad de osadía intelectual, con la escasez de ciencia como secuela; y mirando hacia el presente y el futuro, me hacen ver con claridad nueva el camino por el cual debe moverse, para ser de veras eficaz y prometedora, la reforma educativa de nuestros hábitos sociales. Porque, pese a la enorme distancia cualitativa que separa a la actual sociedad española de la sociedad española del siglo XVII, algo de los hábitos intelectuales y estimativos de ella pervive entre nosotros. Dramáticamente lo demostró hace bien poco el hecho de nuestra última guerra civil, y pintorescamente lo revelan tantos rasgos de nuestra más cotidiana vida social. ¿Recordáis al hidalgo toledano que Azorín pintó; aquel que paseaba por la ciudad con la biznaga en la boca, para sugerir que había sido pollo y no gachas la materia de

su almuerzo? Acaso me equivoque; pero cuando las vísperas de fiesta veo cómo nuestra mesocracia está gastando en coche y gasolina lo que dejó de gastar en proteínas y calorías, no puedo evitar que la imagen del hidalgo azoriniano surja en mis adentros. O cuando contemplo cómo la entrega al pequeño placer de ir viviendo y a la sed de lucro y renombre tantas veces anulan la promesa de una acaso muy lucida carrera científica.

¿Cómo lograr que el pueblo español, sin mengua de su fidelidad a lo mejor de su historia, viva eficazmente en el nivel histórico que el tiempo en que hoy vivimos establece y exige? «Si algún día viniera alguien y nos descubriera el perfil del estilo de Cervantes —escribía Ortega en 1914—, bastaría con que prolongáramos sus líneas sobre los demás problemas colectivos para que despertáramos a nueva vida.» Pienso que cuando fue impreso este precioso texto, un puñado de españoles egregios —Giner de los Ríos, Cajal, el segundo Menéndez Pelayo, Hinojosa, Menéndez Pidal, Asín Palacios— ya había comenzado a cumplir, en lo tocante a su oficio, la consigna que Ortega proponía a todos los españoles; creo, por otra parte, que la generación intelectual que ese año levantaba su vuelo —la del propio Ortega, la de Castro— y las que contra viento y marea han surgido luego, hasta hoy mismo, en el azaroso correr de nuestra historia, han sabido moverse de una u otra manera dentro del «perfil del estilo de Cervantes»; y tengo por cierto que nadie se ha desvivido con tantas lucidez y penetración como Castro por mostrarnos el trazado de ese perfil. Pienso, en suma, que nuestro mejor homenaje a este egregio español debe consistir en diseñar con claridad y con rigor, a la luz de lo que él enseñó e hizo, las líneas de nuestra respuesta a la interrogación precedente.

Se trata, quiero repetirlo, de vivir eficazmente en el nivel histórico de este cabo del siglo XX, siendo honradamente fieles a lo mejor de nuestra historia. ¿Qué han hecho para lograrlo, desde Giner de los Ríos, Cajal y el segundo Menéndez Pelayo, los mejores y más idóneos representantes de la inteligencia española? Fundamental y coincidentemente, cinco cosas: aceptar y valorar sin reticencia y con amor todo lo que en nuestra historia ha sido valioso; degustar con emoción y complacencia las menudas gracias —esta canción, este decir, esta costumbre— que el vivir de nuestro pueblo ha ido configurando en su seno; revisar de manera tácita o expresa la historia de España para eludir todo lo que en ella sea incompatible con lo que en este siglo ha llegado a ser la vida europea; revisar asimismo la historia de Europa, para que eventos tan atroces como las dos guerras europeas de este siglo no hubieran podido existir o no puedan repetirse; construir una obra personal que tanto por su nivel histórico como por su calidad intelectual fuera homologable con las de aquellos que en Europa —hoy, en Europa y América— mejor cultivasen la respectiva disciplina. Cada uno a su modo, todos los españoles que he nombrado o a que he aludido actuaron según estas cinco líneas maestras. Américo Castro hizo algo más, porque algo añadió a su obra como filólogo e historiador de nuestras letras: elaborar una interpretación de la historia de España capaz de dar pleno sentido, mirando

por igual hacia el pasado y hacia el futuro, a lo que había hecho o estaba haciendo la pléyade de españoles a que él pertenecía.

Le conocí personalmente en su casa de Princeton, mediado el junio de 1957. Su pasión por lo mejor de nuestra historia y por su interpretación de toda nuestra historia se hallaban en su cenit. Pero no era menos vivo su entusiasmo por lo que estaban haciendo en Norteamérica el español Severo Ochoa y el español Francisco Grande, y por lo que antes había hecho en España el españolazo Santiago Ramón y Cajal. De labios de Américo Castro oí —con qué regusto la repetía— la tan hispánica respuesta de Cajal a alguien que ponderaba la importancia de su obra: «Cuando un aragonés se decide a tener paciencia, que le echen alemanes.» Una luminosa interpretación de nuestro pasado y una ávida imaginación de nuestro futuro ocupaban entonces casi toda su alma.

No creo que disgustase a don Américo saber que en la celebración de su centenario se le adjudicaba una contrafactura de la estupenda españolada de Pizarro en la isla del Gallo. Todos la recordáis. El conquistador traza en el suelo con la espada una raya de Este a Oeste y dice a los hombres de su maltrecha hueste, señalando sucesivamente el Norte y el Sur: «Por aquí se va al descanso, a Panamá, pero a ser pobres. Por aquí, a las penalidades, al Perú, pero a ser ricos. Escoged.» Con su interpretación de nuestra historia y en representación de la tradición española a que pertenecía, Castro separa dos contrapuestas actitudes ante nuestro futuro, la rutinaria y la exigente, y nos dice: «Por aquí se va a vegetar con servidumbre. Por aquí, a vivir con plenitud. Elija cada cual el camino que considere preferible.» Así le veo y así le oigo yo.

JUAN PESET ALEIXANDRE

Mi colega y amigo el profesor Paul Diepgen, titular de Historia de la Medicina en la Universidad de Berlín, compuso en su senectud, acogido al refugio que le había ofrecido la entonces joven Universidad de Maguncia, un precioso libro titulado *Unvollendete*, «Inacabados», en cuyas páginas trazó breves y emotivas semblanzas de médicos creadores, a los que una muerte temprana impidió dar cima a la obra iniciada. *Unvollendete*, inacabados. En rigor, ¿no podría decirse lo mismo de toda persona muerta, cualquiera que fuese la edad en que terminó su vida? ¿De qué vida humana puede afirmarse que esté total y definitivamente conclusa a la hora de morir? «No hay joven que no pueda morir al día siguiente, ni viejo que no pueda vivir un año más», me dijo una vez don Ramón Menéndez Pidal, ya nonagenario, al quedarme yo pasmado ante la cantidad de los proyectos literarios que todavía tenía en planta. Sí: si aún queremos hacer algo, sea egregio o gregario el posible resultado de nuestro empeño, todos moriremos inacabados.

Pero con qué honda y patética verdad puede decirse esto de aquellos a quienes quitó tempranamente la vida, no la enfermedad ni la decrepitud, sino la saña homicida de sus semejantes; si es que los que así proceden pueden ser así llamados. Entre ellos, por modo eminente, el gran universitario que recordamos hoy, Juan Peset Aleixandre. Diré brevemente cómo lo recuerdo yo.

Desde que Ortega tan brillantemente la glosó, muchas veces ha sido repetida entre nosotros una lapidaria sentencia de Dilthey: que la vida humana es una mezcla de azar, destino y carácter. Llamamos azar a lo que sucede pudiendo no haber sucedido; y sin fatalismos ni supersticiones, podemos llamar destino a las varias instancias de nuestra constitución biológica y nuestro mundo que nos mueven, nos impelen o nos fuerzan a ser lo que en definitiva somos. *Fata volentes ducunt, nolentes trahunt*, decían los antiguos; y por mucho que creamos en la fuerza de la libertad y del carácter —esa capacidad, grande en unos, débil en otros, para vencer o gobernar azares y coacciones—, todos, al hacer el balance de nuestra vida, nos sentiremos obligados a decir algo semejante.

Dos básicos *fata*, dos envolventes hados informaron, durante los diez primeros lustros de su vida, el destino de Juan Peset: uno local y en cierto modo biológico, su estirpe; otro nacional y resueltamente histórico, su generación.

Si tenemos en cuenta que desde el siglo XVIII ha habido en Valencia «Pesets» prestigiosos, casi todos médicos, no sería desmedido hablar de «la saga de los Peset». Mariano Peset de la Raga, bisabuelo del que ahora

recordamos, fue primer médico del Hospital General de Gandía. Su hijo Juan Bautista Peset y Vidal, catedrático en la Facultad de Medicina de Valencia, honró durante muchos años a su Facultad y a su ciudad como clínico, epidemiólogo y doctísimo conocedor del pasado de la Medicina. Hijo de Juan Bautista fue Vicente Peset y Cervera, ilustre catedrático de Terapéutica, autor de un tratado de su disciplina que a comienzos de nuestro siglo podía codearse con los mejores, entre los que por entonces circulaban en Europa. Todavía le recuerdo, ya al borde de su jubilación, leyendo el discurso de apertura del curso 1924-1925: aquel entusiasta y erudito alegato en defensa de la ciencia española, en la línea de los de Forner y Menéndez Pelayo, que con devota y pedagógica intención él tituló *Amemus patriam*. Hijos de don Vicente Peset fueron Juan y Tomás, médico-legista uno y prestigioso sanitario el otro. Y la estirpe ha sido, está siendo muy dignamente continuada tanto por los hijos de aquél como por los hijos de éste.

Permitidme un breve inciso para evocar la tan valiosa y triste vida de Vicente Peset Llorca, otro eximio inacabado. Casi un niño era cuando le conocí yo, ambos como visitantes, él familiar, yo discipular, del laboratorio que don Juan tenía en la entonces plaza de Emilio Castelar, junto a la Telefónica, y como amigo suyo he tenido el privilegio de seguir tratándole hasta su muerte. Qué fina y aguda inteligencia la suya, qué minucioso rigor el de sus trabajos científicos, qué acendrada y creciente vinculación a lo mejor de su tierra, qué severa dignidad retraída en el constante sentimiento de su herida filialidad. Quedó para siempre marcado, en efecto, por el daño de ese hondo sentimiento, y así perdió la Universidad española un hombre que tanto la hubiese prestigiado. Aquí y ahora, no podía faltar el recuerdo del malogrado y eminente —ambas cosas fue él, además de inacabado— Vicente Peset Llorca.

La estirpe, poderosa instancia del destino de Juan Peset Aleixandre. ¿Acaso no la estamos viendo en el estudiante que a los veinte años ya es médico, en el médico que tan precozmente se hace investigador y casi al mismo tiempo, *per baix cama*, dirían acaso en su Godella natal, se doctora en Medicina, en Derecho y en Ciencias Químicas, y en el doctor que en 1910, todavía no cumplidos los 24 julios, gana la cátedra de Medicina legal de Sevilla? Pero no se entendería bien lo que don Juan Peset fue y cómo fue eso que fue, si junto a la influencia familiar y local de la estirpe no viésemos —aparte, claro está, su gran talento personal— la impronta nacional e histórica de una generación.

Por su edad y por su estilo vital perteneció Juan Peset a la espléndida generación que compareció formalmente en la vida pública española entre 1910 y 1915. Generación «del 12» la han llamado algunos; «prebélica» la denominó Marañón, pensando en la fecha de iniciación de la Primera Guerra Mundial; «de Ortega», por el nombre de su más notorio miembro, la llaman otros. Ortega, Ors, Pérez de Ayala, Picasso, Blas Cabrera, Rey Pastor, Américo Castro, Madariaga, Azaña y Angel Herrera son algunos de sus más distinguidos componentes, entre los no médicos; Achúcarro, Marañón, Río-

Hortega, Tello, Nóvoa Santos, Hernando, Lafora, Goyanes, García Tapia, Augusto Pi y Suñer y Pittaluga, entre los médicos. Y, por supuesto, nuestro Juan Peset, nacido en 1886, tres años después que Ortega, uno antes que Marañón, y enteramente afín, como he dicho, al espíritu común de ese estupendo grupo de españoles.

Cuatro rasgos principales veo yo en la hazaña de tal generación. El primero, su firme y consciente propósito colectivo de europeizar a España, precisamente por haber conocido desde dentro España y Europa. No era nueva, en rigor, la consigna de nuestra europeización; baste recordar la voz de Costa; lo nuevo es que la empresa se acomete ahora colectivamente y con un verdadero conocimiento personal, cada uno en lo suyo, de lo que Europa —aquella Europa— en sí misma era. Segundo rasgo, la común voluntad de fundir esa proyectada europeización con lo mejor —lo mejor real y lo mejor posible— de nuestra vida histórica y popular. La tradición a que se acogía el grupo no era la tópica «tradición tradicionalista», si se me admite esta redundancia, sino el ideal resultado de combinar lo que en nuestra cultura había sido o estaba siendo óptimo —Cervantes, Velázquez, Goya, Cajal, Menéndez Pidal—, lo que en nuestro pueblo perduraba como gracia, donaire y callada sed de justicia y, sobre todo, lo que sobre el inexplorado fundamento de ambas realidades entonces se pudiera edificar: «la gema iridiscente de la España que pudo ser», según la espléndida frase de Ortega. Tercer rasgo, la primaria concepción de aquella alineación nuestra con Europa como osada creación intelectual y científica, metódica educación para la ciencia y el trabajo y eficaz adopción habitual de la ordenada convivencia en libertad. Lo que había sido magnífica semilla dispersa en los hombres de las dos generaciones precedentes —Cajal y el segundo Menéndez Pelayo, Menéndez Pidal y Asín Palacios— se trocaba ahora, sin explícito proyecto previo, en orgánica tarea colectiva. Y todo ello, cuarto rasgo de la generación, servido eficazmente no sólo por el esfuerzo personal de cada uno, también mediante instituciones de orientación y ámbito muy diverso: la Junta para Ampliación de Estudios, la Residencia de Estudiantes, el Instituto-Escuela, el Centro de Estudios Históricos, el Instituto Cajal, la *Revista de Occidente*, *El Sol*, el Institut d'Estudis Catalans, la Escuela de Bibliotecarias de Barcelona... No sería exagerado decir que de los logros y de los fracasos de esa gran generación, de ambos a la vez, está viviendo buena parte de nuestra cultura actual.

La fusión de una estirpe y una generación, lo repetiré, configuran casi todo lo que es destino en los diez primeros lustros de la vida de Juan Peset Aleixandre. Destino que en su caso se realizó en dos líneas íntimamente conexas entre sí: su fulgurante carrera universitaria —doctorado en Medicina (1907), en Ciencias Químicas (1908) y en Derecho (1909); catedrático de Medicina legal en Sevilla y luego en Valencia (1910); maestro indiscutible e indiscutido de todos los que a partir de 1926, cuando él, en los cuarenta años de su edad, había alcanzado la entera plenitud de sus *Meisterjahre*, aspiraban en España a la cátedra universitaria de su disciplina; Aguilar,

López Gómez, López Ibor, Pérez Argilés, Pérez Villamil, Guija Morales— y, sobre todo, su incesante entrega a la investigación científica.

Así en el orden personal como en el generacional, encuentro profundamente significativo que el primer trabajo impreso de don Juan Peset —¡en 1905, a sus diecinueve años!— fuese la memoria *Luz..., más luz,* premiada por la Universidad de Valencia. La elección, como título de ella, de la célebre frase postrera de Goethe, elección que desde Valencia anuncia la «heliomaquia» barcelonesa de Ors y la también goethiana confesión vocacional del madrileño Ortega —«Yo soy del linaje de aquellos — que de lo oscuro aspiran a lo claro»—, ¿no está proclamando que esos tres hombres podían reconocerse entre sí como entre sí se reconocían en la jungla indostánica, testigo, Rudyard Kipling, los animales de igual especie; esto es, diciéndose unos a otros «Tú y yo somos de la misma lengua»?

Inicialmente formado junto a su padre y luego en Europa —es discípulo de Fresenius, uno de los padres de la química analítica, en Wiesbaden, y de los médico-legistas Ogier y Bertillon, en París—, bien tempranamente comienza el joven Juan Peset su carrera de investigador. A tres principales campos pertenecen las publicaciones científicas de nuestro autor: la medicina legal, la química y la epidemiología de laboratorio. A riesgo de pecar de farragoso, déjeseme mencionar algunos de sus trabajos.

Muévense en el primero de esos campos, el médico-legal, la tesis con que se doctoró en Derecho, *Aplicación jurídica de las ideas modernas sobre responsabilidad criminal y su atenuación por causas patológicas* (1909), las monografías *La fotografía médica de Bertillon* (1912) y *La responsabilidad atenuada* (1912) y los artículos de revista «Nuevo método de destrucción de la materia orgánica en el análisis toxicológico» (*Rev. R. Acad. Ciencias,* 1908), «Microchimie des iodomercurates alcaloïdiques» (*An. Hyg. Pub. et Méd. Lég.,* 1909), «Microquímica de los iodocadmiatos alcalóidicos», en colaboración con T. Hernando (*Rev. Clin. Madrid,* 1909), «Las sales de oro en microquímica espermática» (1910), «Tratamiento electrolítico de la intoxicación mercurial» (1910), «La fotografía médica con las cámaras ordinarias» (1910), «El obrero y la ley de Accidentes del Trabajo» (1911), «Investigación forense de la sacarina» (*An. Inst. Med. Val.,* 1911), «Datos para la investigación toxicológica de los alcaloides y algunos glucósidos» (1911), «Ueber eine neue mikrochemische reaktion des Spermas» (*Ztschr. für Anal. Chemie,* 1911), «Hematoquímica legal», en colaboración con el doctor Peset y Cervera (*Rev. Val. de Ciencias Químicas,* 1913), «Las docimasias de la agonía» (*Rev. Med. Sevilla,* 1914), «Valor diagnóstico de la presencia de albúmina en el líquido cefalorraquídeo después de la muerte» (*Policlínica,* (1914), «Docimasia pulmonar cuantitativa» (1914), «Las hemoaglutininas normales en medicina legal» (Valladolid, 1915), «Causas de error de las hemoaglutinaciones en medicina legal» (Valladolid, 1915), estos cuatro últimos títulos en colaboración con Tomás Peset, «Nuevo reactivo de coloración para alcaloides y compuestos análogos», en colaboración con R. Buendía (*An. Soc. Esp. de Física y Química,* 1916), «Un caso de hidrología médico-legal» (*Crón. Méd.,* 1928).

Entre los de carácter químico mencionaré los siguientes: *Nota experimental sobre varias sales nuevas de piridina* (tesis doctoral de Medicina, 1908), *Nuevo método general para la determinación electroquímica de los metales muy oxidables* (tesis doctoral de Ciencias Químicas, 1909), «Estudio sobre la valencia química» (*Physikalisch-Chemisches Centralblatt*, 1907), «Beitraäge zur electrolytischen Bestimmung des Wismuts» (*Ztschr. für Anal. Chemie*, 1909), «Nueva probeta para el análisis de gases» (*An. Fac. Ciencias Zaragoza*, 1908), «El agente productor de la reacción de Barberio» (1908), «Zum Nachweis des Phosphors» (*Ztschr. für Anal. Chemie*, 1909), «Ueber den Nachweis des Anilins» (*Ztschr. für Anal. Chemie*, 1909), *Estudio crítico sobre los métodos propuestos para la investigación urológica de la glucosa*, en colaboración con Tomás Peset (1911), *Análisis industrial de las cianamidas*, en colaboración con Vicente Peset (1911), *Investigación analítica de los medicamentos orgánicos* (1912), «Reactivos generales de las oxidasas» (*An. Soc. Esp. de Física y Química*, 1914), «Nuevos reactivos para la investigación del ácido cianhídrico», en colaboración con J. Aguilar (*Arch. Med. Leg.*, 1922), y «Semimicrométodos colorimétricos», en colaboración con J. Morera (*Crón. Méd.*, 1929).

No menos copiosos fueron, en fin, sus trabajos sobre temas bacteriológicos y epidemiológicos: *Valor higiénico de la presencia del colibacilo en las aguas de alimentación* (1913), «¿Auto o heterovacunoterapia antitífica?» (*Policlínica*, 1913), «624 aplicaciones de tifovacuna polivalente» (*Rev. Med. Sevilla*, 1914), «Sobre la homogeneización de los esputos por la antiformina» (*Rev. Hig. y Tuberc.*, 1914), «¿Existen los *Schutzfermente* de Abderhalden?» (*An. Soc. Esp. Física y Química*, 1914), «Vacunación antitífica en medio epidémico» (*Congr. Asoc. Esp. Progr. Ciencias*, 1915), «La vacunación mixta antitífica y antimelitocóccica parece la más adecuada para nuestra región» (*II Congrès de Metges de Llengua Catalana*, 1917), «La vacunación antitífica preventiva en Sevilla» (*Rev. Méd. Sevilla*, 1915), «Estudio experimental de la aducción de las aguas residuales de Sevilla a la ría del Guadalquivir» (*Andalucía médica*, 1916), «Vacunación y revacunación antitíficas» (*Med. Val.*, 1916), «La reacción de Wassermann practicada con humor acuoso» (*Congr. Asoc. Esp. Ciencias*, Sevilla, 1917), «Tres epidemias de fiebre tifoidea tratadas por la vacunación: acción detentiva de la misma» (*id. id.*, 1917), «Nuevo método general para análisis de esputos por la identificación específica de sus albúminas» (*Med. Val.*, 1917), «Importancia del neumococo en la actual epidemia» (*Policlínica*, 1919), «La vaccination antityphique en Espagne» (*Laboratorio*, 1919), «Resultados experimentales y clínicos para una nueva orientación de la sueroterapia antimeningocóccica» (*Policlínica*, 1925), *Mecanismo químico-coloidal de las reacciones de inmunidad* (1921).

No están en la apretada enumeración precedente todos sus trabajos científicos, lo sé; pero bastan los mencionados para demostrar hasta la saciedad la importancia de don Juan Peset como hombre de ciencia y su plenísimo, sobreabundante derecho a figurar entre los mejores de la grande y fracasada generación española a que perteneció. Con Lecha Marzo, pero con amplitud y rigor científico mayores, Juan Peset fue, en efecto, el hombre que dio nivel verdaderamente europeo a nuestra Medicina legal.

Por dos veces he llamado grande y fracasada a la generación de Juan Peset. Grande, espléndida fue por su obra, tan vigente aún para todos los españoles en cuya alma sean serias y obligantes las palabras «España», «ciencia» y «libertad». Fracasada, también, que en el fracaso quedó hundido su empeño, por culpa del enorme trauma histórico de nuestra guerra civil. Los mejores entre quienes la componían, ¿no cometieron acaso la optimista ingenuidad de pensar que «el macizo de la raza» —lo diré con la eficaz expresión de Antonio Machado, tan feliz y certeramente revivida por Dionisio Ridruejo— era ya social e históricamente configurable según el noble espíritu de que ellos eran titulares? Para mí, sin duda. Pero si nos miramos a nosotros mismos los no pocos en quienes está vivo lo mejor de su magisterio y resuenan con brío nuevo aquellas tres palabras, tal vez podamos decir, como Don Quijote a su regreso a la aldea: «Aún hay sol en las bardas.»

Volveré a mis recuerdos. Fui interno de Medicina legal en 1929, antes de ser alumno suyo, y esto me permitió tratar con cierta asiduidad y cierta proximidad a don Juan Peset. El hecho de ser yo licenciado en Ciencias químicas le hizo mirarme con simpatía, y mi celo en la preparación de las prácticas —la detección del arsénico con el aparato de Marsh, la obtención de cristales de hemina en las manchas de sangre, la visión de los espermatozoides en las de esperma, las frecuentes autopsias médico-legales— puso cierta confianza en mi trato con él; aun cuando nunca dejara de imponerme su gran corpachón, su severa mirada miope y aquella exigente e impaciente voz con que tantas veces me hacía bajar del aula, allá en el segundo piso de la vieja Facultad, hasta el laboratorio, aquel cuchitril angular camino de la sala de disección, para llevarle tal o cual cosa. Más de medio siglo ya... Afloran ahora en mi memoria una regla metódica, un consejo pragmático, una preocupación y una incitación.

La regla. Una frase, cazurra en la apariencia, seriamente científica en su meollo, que con frecuencia se le oía: «Entre buenos amigos, con verlo basta.» Esto es, el hábito de exigir evidencia para aceptar personalmente lo que se oye. Sin él, no hubiese nacido la ciencia moderna.

El consejo: «Para publicar un trabajo científico, hay que saber darle a tiempo el tijeretazo.» Sin la osadía de creerlo publicable y sin la humildad de cortarlo a tiempo, porque todo trabajo científico, si uno lo ha tomado en serio, es literalmente inacabable, ¿serían los hombres de ciencia otra cosa que autores de cuentos de nunca acabar?

La preocupación. Allá por 1930, don Juan Peset llevaba muy adelantada la redacción de un gran tratado de Medicina legal. Vi más de una vez en su laboratorio privado el creciente montón de las cuartillas mecanografiadas que un día habían de ir a la imprenta, leí capítulos de ellas, y desde entonces tengo la convicción de que allí estaba en potencia próxima el máximo *Handbuch* europeo de la disciplina. Mi preocupación: ¿qué ha sido de aquel ya tan voluminoso torso?

La incitación: la que recibí oyéndole —a él, que no era psiquiatra— sus cuidadas y sugestivas lecciones de psiquiatría, inteligente glosa personal del

manual de Bleuler, entonces reciente. Lo poco que después yo tuve de psiquiatra, de esa secreta incitación nació.

La proclamación de la Segunda República dio nueva figura a lo que en en la biografía de Juan Peset Aleixandre fue destino. El, que nunca había sido político, vio en el nuevo régimen el camino hacia la España que en su intimidad quería —otra forma del *fatum* generacional de que antes hablé—, se inscribió en Acción Republicana, el partido que consideró más afín a sus ideales, y pronto fue su jefe en Valencia. Luego, el drama arrollador de la guerra civil; y a su término —ahora, con el destino, el azar—, el suceso que le hizo caer en las manos inmisericordes de los vencedores en la contienda. A continuación, meses y meses de trato vejatorio en la prisión, la condena a muerte, la dura y fría negativa de cuantos recibieron una petición de indulto. Me cabe la amarga satisfacción de haber acompañado de despacho en despacho, implorando clemencia, a la que pronto iba a ser su viuda. Y por fin, el 24 de mayo de 1941, la ejecución.

Como todo lo que acontece en la vida de un hombre, la muerte, postrero y supremo de los trances de ella, tiene en sí factualidad y sentido, es a la vez hecho y evento.

El hecho de la muerte es lo que en ella ven o pueden ver los ojos de la cara y lo que con sus métodos y sus conceptos nos hacen conocer los hombres de ciencia. En este caso, el estremecedor espectáculo que forman el estampido de una descarga de fusilería y la visión de un cuerpo humano que se derrumba como un gran muñeco roto. Para andar con plena dignidad de hombre por el mundo, conviene, amigos, imaginar de cuando en cuando muchas cosas que nunca vimos y cuya figura no nos es cómodo evocar.

Pero la muerte de un ser humano tiene, además de su factualidad, su sentido. Y la de Juan Peset alcanza buena parte del suyo —¿quién podrá conocer el sentido total de la muerte de un hombre?— por sus dos instancias determinantes: que él era un vencido en nuestra guerra civil y que le mató la saña implacable de los que en ella vencieron. Cuidado: en modo alguno desconozco ni aminoro —¿cómo podría hacerlo?— que también parte de los vencidos cometieron horrores semejantes. Menos aún quiero entrar en ese macabro deporte —en el fondo, un larvado propósito de autojustificación, una torpe, terca y sorda resistencia a examinar la conciencia colectiva del grupo propio— consistente en comparar la cantidad y la calidad de los muertos en uno y en otro lado, y de cotejar los modos de llevar a término la acción homicida. Tampoco cederé, aun cuando alguna justificación tendría ahora este inciso, a la tentación de poner en contraste la dilatada y estentórea publicidad de que a lo largo de cuarenta años han gozado los horrores de los vencidos, y el hecho de que sólo desde hace poco y como por resquicios, acaso entre amenazas, hayan comenzado a salir a la luz pública los hasta ahora ocultos horrores de los vencedores. Ni siquiera glosaré este doble y patente hecho: que ninguno de los que a sí mismos todavía se llaman vencedores ha dicho públicamente, en nombre de su grupo, «Señor, pecamos», al paso que, desde sus respectivas creencias, no pocos de los más represen-

tativos entre los vencidos sí supieron hacerlo. Nada de esto haré, porque esa gran parte del sentido que para nosotros tiene —debe tener— la execrable muerte de Juan Peset la expresó oportuna y ejemplarmente, todavía en pleno fragor bélico, aquel en quien Juan Peset tuvo su jefe político. Recordamos y queremos recordar, sí, la muerte de Juan Peset. No podemos y no debemos olvidarla. Pero sin sombra de saña o de rencor. Porque nuestro recuerdo lleva consigo el agradecimiento a lo que durante su vida él hizo, y porque intencionalmente culmina en las hermosas palabras a que acabo de referirme: «Paz, piedad, perdón». Nuestro secreto problema es: ¿cuántos son y cuántos van a ser los españoles que, cualquiera que sea su procedencia política, en verdad quieren hacerlas suyas?

Las han hecho suyas, sí, la Universidad de Valencia, que ha tenido la valentía y el acierto de rendir este homenaje al que fue su Rector, y todos los colaboradores del libro que a su memoria ha sido dedicado. Las hacemos nuestras cuantos con buena voluntad, o al menos sin internas reticencias, hemos concurrido al acto que hoy se celebra. Y con mi gratitud personal a un gran maestro, con mi admiración a un universitario eminente y a un eximio hombre de ciencia, con mi deuda de español ante un importante miembro de la generación de que me siento hijo, las hago mías yo, que he recibido el honroso encargo de recordarle hoy y que día tras día hago cuanto puedo por lograr que esa paz, esa piedad y ese mutuo perdón sean camino —trasladaré ahora al presente la incitante y luminosa frase de Ortega— hacia la gema iridiscente de la España que puede ser. Que todavía puede ser.

CARTA INCONCLUSA A DAMASO ALONSO

Vieja, muy vieja ya, una pobre mujer ha muerto hace poco. No ha dejado más que unos trastos de escaso valor y algunos papeles manuscritos, que por razones que no son del caso han venido a parar a mis manos. Entre esos papeles había una carta dirigida al poeta Dámaso Alonso; y aunque yo no puedo dar el nombre de tal mujer, como la curiosidad de tantos y tantos eruditos desearía, he pensado que tal vez a ella no le disgustase ver publicada su epístola. Si la escribió es porque sin duda pensaba enviarla un día a su destinatario; y por otra parte, el tema sobre que versa no les pertenece tan solo a ella y al poeta, sino que —en mi opinión, al menos— interesa a toda la humanidad culta. He aquí su texto:

Sr. D. Dámaso Alonso
Madrid

Mi distinguido señor: Permítame que me presente a usted de sopetón; mejor dicho, que de sopetón le diga quién soy yo, porque usted, a su manera de poeta, parece saber de mí muchas cosas y muy hondas: soy la mujer que usted vio un día con una alcuza en la mano poco después de acabada nuestra maldita guerra civil; maldita, sí, porque no hay guerra que pueda ser bendita, y menos las civiles. Más claro: soy la persona a la cual se refiere la poesía «Mujer con alcuza» que usted publicó en su libro *Hijos de la ira*. No tardé mucho tiempo en descubrir ese retrato mío; porque yo, aunque usted, por lo que de mí dice, no parezca pensarlo así, soy mujer de algunas letras y procuro leer y rumiar los libros que se hacen famosos, como bien pronto sucedió con el suyo. De joven tuve mis principios y aprendí a distinguir lo bueno de lo que no lo es; luego vinieron las cosas mal, y si al fin me he visto como ahora me veo y como hace años me vio usted, eso es cosa larga de explicar. Más aún le diré, para que se haga cargo de lo que le razono en esta carta. Desde el momento en que leí mi retrato en sus versos y tuve noticia del revuelo que levantó por todas partes, me he ido procurando todo lo que sobre él se ha escrito, que ya no es poco, y esto ha traído mucha harina nueva a los principios de mi juventud y casi, casi ha hecho de mí lo que la gente llama una persona ilustrada. Vamos, que he aprendido a escribir un poco como ustedes, los del oficio, y a buscar en lo que leo lo que la letra lleva en su revés además de lo que enseña por su cara. Una cosa más que le tengo que agradecer a usted, sin que usted lo sospeche.

Una cosa más, pero no la primera. Porque yo, don Dámaso, le estoy agradecida. No, no es porque usted me haya hecho famosa, que ni eso ha sido

así, porque nadie sabe que la «mujer con alcuza» soy yo, y sólo puede haber fama para una persona cuando se airea su nombre, ni eso, usted lo sabe bien, es cosa que a mí me importe mucho. Nunca ha sido así, y menos iba a serlo a mis años y en el estado mío. No, no es por eso, don Dámaso. Yo le estoy agradecida a usted por dos razones principales: la primera, que usted ha sabido decir de mí cosas que yo sentía en mi interior y nunca hubiera sido capaz de decirlas; y la segunda, que me haya querido tomar como ocasión para poner en verso dos o tres verdades como puños sobre lo que, cuando bien se le mira, es este perro oficio de ser hombre, si se puede llamar oficio a un quehacer en que te han metido sin consultarte antes.

¡Qué emoción la mía, don Dámaso, cuando por vez primera me leí los versos de esa poesía suya! Yo, que hace años vivo sola, porque el único hijo que tenía me lo mataron en la guerra, y su padre se marchó con otra, y con ella anda no sé por dónde, siempre he pensado, hasta cuando aquel hombre estaba conmigo y el hijo, al llegar tarde a casa, me llamaba «madre» en la oscuridad, yo siempre he pensado, aunque sin saber decirlo, que el estar sola por dentro, el ver y oír a los demás como si fuesen animales o máscaras de otro mundo, es cosa que se va haciendo más y más cierta conforme una va metiéndose más en sí misma y conforme se le va haciendo más claro a una, o a uno, que igual será para los hombres, digo yo, lo que de verdad una es. Toda gris me vio usted, según dicen sus versos, la tarde en que se cruzó conmigo cuando yo volvía con mi alcuza de comprar un cuartillo de aceite: grises mis ojos, como de acero frío, y es verdad que son así; gris el pañuelo con que ese día me resguardaba del cierzo la cabeza y el cuello, y bien cierto es que así era; gris, en fin, mi propia alma, que usted se tomó la libertad de pintarla como si la tuviera delante de sus ojos. ¿O acaso no es así? Usted habla, de memoria me sé su poesía, del «paisaje desolado de su alma». Y yo tengo que decirle que en esto no llevan sus palabras tanta razón. Aquella tarde, si no la recuerdo mal, yo no tenía el alma gris, sino negra, porque iba pensando en mi suerte, y esta no puede ser más negra; tan negra es, que aunque yo no viese entonces junto a mi camino esas zanjas que usted nombra, y que por lo que yo comprendo deben de ser imaginaciones de tumbas recién abiertas, lo que yo sentía dentro de mí era un medio deseo, solo medio, porque de haber sido entero me habría ido derechita al Metro o al Viaducto, de que el suelo se abriera de repente debajo de mis pies y se tragase de una vez este harapo de vida que aún me queda. Por lo cual, don Dámaso, yo le digo que el paisaje de mi alma no estaba entonces gris, sino negro y bien negro, como esas pinturas de Goya que algunos domingos, si me templo un poquito por dentro y recuerdo sin amargura esos principios que antes le mencioné, voy a ver en el Museo del Prado.

Cuando de verdad se me pone el alma gris, pero gris brillante, y en esto sí que tiene usted toda la razón, es cuando por la noche me paso horas y horas sin dormir, voy metiéndome más y más dentro de mí misma y considero que esa soledad mía tiene que ser la soledad de todos los hombres,

aunque con sus idas y venidas y con su esto compro y esto vendo muchos se aturden y no se den cuenta cabal de lo que ellos son en realidad, por debajo de lo que tienen y de lo que hacen. Vamos, cuando voy viajando dentro de un tren vacío,

en el enorme tren vacío
donde no va nadie
que no conduce nadie,

si usted me deja decirlo con unas palabras que ya son tan mías como suyas.

¡Qué grandísimo acierto el suyo, don Dámaso, con la tirada de versos en que me mete dentro de ese tren! La verdad es que un tren así no lo conozco, porque no tengo en la memoria más trenes que el que va a Sigüenza, donde yo tenía una hermana, y el que cuando era niña y las cosas me iban mejor, tomaba con mis padres para veranear en Alicante; y por cierto que en esos trenes la mareaba a una el ruido de la conversación, no como en ese que usted tan bien pinta, pero como el viaje no era de noche, más se olía a fritanga y a sudor reciente que a nicotina rancia. Tengo que decirle, sin embargo, que eso que usted escribe de mi viaje en tren, del viaje en tren que todos los hombres, a mi modo de ver, están haciendo cuando sienten que pasa su vida y ellos están solos, como tantas veces ocurre en esa oscuridad de las horas de insomnio que te envuelve, te aprieta y parece que te deslumbra por dentro, eso, don Dámaso, es lo que sin saberlo declarar tan rebién como usted lo declara y sin columbrar siquiera que la comparación con el viaje y con el tren le va como anillo al dedo, yo lo he sentido muchas y muchas veces en la quietud y en la atroz soledad de mi cama. Déjeme copiar aquí lo que yo pienso que es ya más mío que de usted:

Y esta mujer se ha despertado en la noche,
y estaba sola,
y ha mirado a su alrededor,
y estaba sola,
y ha buscado al revisor, a los mozos del tren,
y estaba sola,
y ha gritado en la oscuridad,
y estaba sola,
y ha preguntado
quién conducía,
quién movía aquel horrible tren.
Y no le ha contestado nadie,
porque estaba sola,
porque estaba sola.

Enorme verdad: atroz verdad sobre mí, don Dámaso, y después de haberle leído a usted y a los muchos que le han comentado, creo que sobre todos los

hombres. Pero yo, que no soy poeta ni sabia, desgraciada de mí, que no soy más que una pobre mujer que ha aprendido a pensar sobre sí misma gracias a sus versos y a lo que desentrañando sus versos otros han escrito, yo, don Dámaso, voy a decirle algunas pequeñas cosas mías que a lo mejor completan por dentro esa gran verdad del tren. Perdóneme si esto que le digo, bien mirado por los que saben más que yo, no pasa de ser una bobada o una impertinencia.

Verá. Algunas veces, en lo más prieto de esas noches del verano que te sofocan y como que a fuerza de calor te soliviantan la piel y la sangre, y cuando más reciamente me barrenaba el alma esa soledad del tren que usted ha pintado como nadie, sucedía que al sacar yo de debajo de la sábana la pierna desnuda venía de repente una bocanadita de viento que sería tibio, pero que a mí me refrescaba; y al sentir el alivio y el gusto de ese refrescor, ya ve usted con qué pequeña cosa, me parecía de repente que el mundo no era tan malo, y que la acariciaba y la acompañaba a una, y hasta que era bueno; y entonces me venían a las mientes la voz de mi hijo muerto cuando hace años me llamaba «madre» en la oscuridad, y el abrazo de mi padre cuando yo llevaba del colegio buenas notas y me decía con aquel vozarrón suyo como de padre de otros tiempos: «¡Bravo, hija!», y hasta vergüenza y rabia me da contarlo, los besos de aquel mal nacido que me dejó por otra, y en el fondo de mi negra soledad, créame, ya no estaba sola.

Pero ¿qué le voy a decir yo a usted, si hasta estas cosas las ha adivinado en sus versos? Allá entre dos luces, usted me vio un día andar con mi alcuza en la mano, encorvada sobre el suelo, como si mi cuerpo entero, buena ocurrencia la suya, don Dámaso, no fuese más que un signo de interrogación sin respuesta o con muchas respuestas posibles. Qué quiere, hijo, los años, las hambres y las penas no dan para más. Y luego se pregunta usted a sí mismo lo que puede significar esa interrogación que en sus ojos de poeta dibujaron los huesos de mi cuerpo, y termina con algo que parece que usted quisiera que fuese respuesta afirmativa y que no acaba de ser pregunta. Así:

¿O es que como esos almendros
que en el verano estuvieron cargados de demasiada fruta,
conserva aún en el invierno el tierno vicio
guarda aún el dulce álabe
de la cargazón y la compañía
en sus tristes ramas desnudas, donde ya no se posan los pájaros?

Pues yo le digo, don Dámaso, que después de haber leído y rumiado tantas veces sus versos, cuando en las más duras noches del verano me ha venido sobre la pierna el alivio de esa bocanadita de aire refrescante, sin quererlo yo, algo dentro de mi alma ha respondido «Sí» a la pregunta de usted, y hasta me ha parecido que mis piernas y mis brazos dejaban de ser tristes ramas desnudas, y que su piel ya no era vieja y seca, y que hasta los pájaros po-

drían posarse sobre ella y sobre ella hacer nidos. A lo mejor, una simple bobada; pero yo le aseguro con toda mi verdad que así es.

¿Me deja presumir de leída y recordar unos versitos que usted sabrá mejor que yo? Son de otro poeta que a usted, por lo que he podido comprender, le gusta mucho, y que a mí, como se decía cuando yo era joven, me derrite; de don Antonio Machado:

Tengo a mis amigos
en mi soledad.

Pues mire, don Dámaso, eso es lo que me sucede cuando mi soledad no es pura llaga y consiente que pase hacia mí un poquito del oreo del mundo: que de repente, por dentro de esa soledad o por debajo de ella, dejo de estar sola, y que esos medios deseos de irme un día al Metro o al Viaducto no son más que eso, medios deseos, porque por el otro lado llevan ese otro medio deseo de vivir que da el no estar tan desesperadamente sola, aunque lo que la acompañe a una no sean más que puros recuerdos. Bien sé que don Antonio da remate a esos dos versitos con otros menos suaves, los que dicen:

Cuando estoy con ellos,
¡qué lejos están!

pero yo me atrevería a decirle a don Antonio lo que él bien sabía, que eso no ocurre siempre, cuando de verdad uno tiene amigos, cosa que a mí ahora, por mi desgracia, no me pasa, y que aun en los momentos en que los amigos están lejos de uno, no dejan de estar con uno, como la hermana que yo tenía en Sigüenza, que estaba lejos, es verdad, pero que yo sabía que siempre podría contar con ella, y esto siempre me acompañaba.

Y ahora lo más importante, y a mi parecer, don Dámaso, lo más serio: que desde que leí sus versos sobre mí, ya no me he sentido nunca enteramente sola, porque usted, mi poeta, el hombre que sin que yo pudiera sospecharlo había adivinado lo que yo soy, y si usted me apura hasta que yo soy, me estaba acompañando de lejos. Tanto, que el leerme a mí misma en su poesía, el verme, como ya le he dicho, adivinada en ella, y en definitiva el sentir que alguien a quien yo no he visto nunca me comprendía, y me compadecía y me quería por lo que soy y por lo que represento, me dio y me sigue dando ganas de vivir, y ya no me veo tan rodeada de esas zanjas y esas cruces a que usted se refiere en su poesía. Y entonces, dispénseme este atrevimiento que no sé si será una tontería o una cavilación que a usted, por ser mía, pueda servirle para algo, entonces, don Dámaso, se me ocurre pensar si todos los hombres juntos, cada uno con su riqueza o con su miseria, con su dicha o con su desventura, no tendremos quién sabe dónde, a lo mejor dentro de nosotros mismos, en ese fondo oscuro que nos parece tocar cuando estamos más solos, un enorme poeta invisible que nos com-

prenda a cada uno hasta en lo que nosotros mismos no nos comprendemos y nos quiera tal y como cada uno somos, aunque algunos, como yo, no vayamos más allá de ser pura miseria. En fin, perdóneme que haya empezado a meterme en camisa de once varas; pero es que me parece que a usted yo no puedo y no debo callarle nada.

Algo más que mi soledad y la soledad de todos ha visto usted en mí; porque en mí se ha encontrado de golpe con la injusticia del mundo, con ese «bestial topetazo de la injusticia absoluta», para decirlo copiando una vez más sus propias palabras. Yo me atrevo a pensar, rectifíqueme, por favor, si me equivoco, que esa injusticia es la de todos los hombres que sufren miseria, dolor y abandono sin haberlos merecido, la que padecen los pobres cuando lo son de veras y los desgraciados a quienes parece que su mala suerte y la mala voluntad de los otros se les han juntado para devolverles mal por bien; esa injusticia que yo llevo sobre mis carnes y que unas veces me subleva contra todo y otras me hace hundirme en una tristeza sin orillas y sin fondo. Gracias, mil y mil gracias otra vez, don Dámaso, por haberme tomado como ejemplo, como ejemplo vivo, sí, y no como simple ocasión, para denunciar en verso y de verdad la gran injusticia de este mundo.

En lo que a este punto toca, nada tengo que responderle. Pero sí quisiera decirle a usted lo que usted más adivina que sabe; vamos, el detalle de la injusticia que ahora me hace estar sola y andar gastando suela y gastando losa, con una alcuza en la mano o sin ella, camino de la ayuda que me permita seguir malviviendo un día más. ¡Ay, don Dámaso, quién me ha visto y quién me ve!

* * *

Aquí y así termina la carta que la mujer con alcuza pensaba concluir poco a poco —porque con cierta premiosidad, como cuando se usaban plumas de ave sobre papel rugoso, parece estar manuscrito lo que antecede— y remitir al poeta que la ha hecho mundialmente famosa. ¿Qué otras cosas habría seguido diciendo esa mujer acerca de sí misma? ¿Cómo, a su manera, las habría interpretado? Solo Dios lo sabe y solo Dámaso Alonso podría en alguna medida adivinarlo. ¿Me perdonará este que me haya atrevido a publicar sin su permiso una carta a él dirigida? Confío en que sí. Después de todo, ya lo dije al comienzo, la relación entre él y esta innominada mujer, como la relación entre Cervantes y Don Quijote o entre Unamuno y Teresa, es desde hace años cosa que a todos nos pertenece.

ZUBIRI Y EL PROBLEMA DE DIOS

Muchos conocen la historia. En un texto poético sobre la muerte de Cristo, Lutero habló de la muerte de Dios. «Dios está muerto», dirá Hegel en su escrito juvenil *Creer y saber*. «¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto!», escribirá Nietzsche en *La gaya ciencia*. «La sentencia de Nietzsche: Dios ha muerto» es el título de un ensayo filosófico de Heidegger. El sentido de esa afirmación no ha sido idéntico, claro está, en Lutero, Hegel, Nietzsche y Heidegger. Pero, cualesquiera que sean las diferencias en el modo de entenderla, la frase ha circulado durante los últimos decenios según su letra más cruda y escueta: Dios ha muerto.

Ahora bien: ¿es cierto que ha muerto Dios? La existencia de Dios, ¿será un tema que hoy sólo puede interesar a un grupo humano en progresiva e inexorable extinción, ese que forman los llamados «creyentes»? ¿Habemos de pensar que el recién aparecido libro de Zubiri *El hombre y Dios* no pasa de ser una tardía reflexión acerca de un cadáver? No veo que sea así. Aunque tantos, tantísimos hombres vivan hoy enteramente desentendidos de la cuestión suscitada por el tajante y resonante aserto nietzscheano, la más somera consideración de la historia de la humanidad durante los cien años transcurridos desde la publicación de *La gaya ciencia* obliga a formular un juicio harto más matizado que el expeditivo y simplificador dilema entre las tesis «Dios aún vivo» y «Dios ya muerto». Con una glosa de *El hombre y Dios*, trataré de mostrarlo.

Trasladando a la descripción sociológica las cuatro actitudes cardinales ante el problema de Dios que Zubiri distingue y analiza —el agnosticismo, la despreocupación, el ateísmo y el teísmo—, y añadiendo a ellas otras dos, una expresamente nombrada y otra tácitamente presupuesta en el análisis zubiriano, pienso, en efecto, que en nuestro mundo cabe discernir hasta seis grupos de hombres: los agnósticos, los despreocupados, los ateos, los teístas, los frívolos y los fanáticos. Con enorme respeto, mas también con enorme rigor, a todos ellos hablan las páginas de *El hombre y Dios*, y de todos exigen aquello que el verdadero filósofo, porque él a sí mismo se lo exige, debe exigir a quienes conscientemente quieran leerle: que se entiendan verdaderamente a sí mismos, que sepan dar razón de lo que dicen ser. Veamos lo que sobre estos diversos modos de ser y de vivir enseña Zubiri.

¿En qué consiste el agnosticismo? Consiste en instalarse permanentemente en la ignorancia de la realidad de Dios, en vivir en un reiterado «no sé si Dios existe». Pero la ignorancia no es mera carencia de saber. El hombre de Altamira no ignoraba lo que es una ecuación diferencial; vivía enteramente ajeno a lo que la expresión «ecuación diferencial» nombra y

define, carecía de toda referencia a ella. Sólo el hombre a quien se le habla de ecuaciones diferenciales y no sabe de qué se le habla, sólo ese hombre ignora lo que es una ecuación diferencial; la ignorancia es desde luego un no saber, pero —en contraste con la simple carencia— un no saber sabiendo qué es eso que se ignora. En el caso del agnóstico, no saber si existe Dios, pero sabiendo que lo que él ignora es «eso que llaman Dios» y creyendo que «eso que llaman Dios» es algo enteramente incognoscible. El agnosticismo es, en definitiva, vivir la experiencia de buscar a Dios y no encontrarle, porque sólo cuando en vano hemos tratado de conocer algo, sólo cuando no hemos hallado respuesta satisfactoria a aquello por lo que nos preguntábamos, sólo entonces tenemos derecho a considerar incognoscible lo que pretendíamos conocer. Si no hay en él búsqueda de Dios, el agnosticismo no es cosa seria, queda en ser mera frivolidad intelectual. Bien lejos de ella está la situación que patéticamente expresa uno de los últimos poemas de Dámaso Alonso:

¿Estás? ¿No estás? Lo ignoro; sí, lo ignoro.
Que estés, yo lo deseo intensamente.
Yo lo pido, lo rezo. ¿A quién? No sé.
¿A quién? ¿A quién? Problema es infinito.
¿A ti? ¿Pues cómo, si no sé si existes?
. . . . . .
Mi sueño es desear, buscar sin nada.

Sin ese patetismo y en lisa o entrecortada prosa, esto sienten calladamente en los senos de su alma todos los verdaderos agnósticos, y tal es la actitud ante la realidad de Dios que filosóficamente analiza y comprende Zubiri.

Junto al agnóstico, el despreocupado de Dios, el hombre que, como dirán muchos hablantes de estos tiempos, «pasa de Dios». Incontables son hoy los que así viven. Unos, ciertamente, por no tomarse la molestia de hacer su vida en serio, por frivolidad; otros, en cambio, porque seriamente han decidido vivir así, porque con deliberación mayor o menor quieren desentenderse de la exigente actividad mental y afectiva que Zubiri llama «voluntad de fundamentalidad» ¿Quiere esto decir que Zubiri menosprecia la despreocupación, cuando ésta es seria? En modo alguno. «No se trata —escribe— de subestimar esta actitud. Todo lo contrario. Desentenderse del problema del fundamento de la vida no equivale a frivolidad.» Y puesto que la despreocupación puede ser y es con frecuencia cosa seria, seriamente la estudia Zubiri y seriamente la sitúa dentro del magno problema que da título a su libro. Aquí y ahora, debo limitarme a una sumarísima mención del resultado de su análisis. En su unidad intrínseca, in-diferencia (serle a uno indiferente el problema de Dios, desentenderse de la diferencia que exista entre las varias posturas, una de ellas la agnóstica, que ante ese problema puedan adoptarse, abandonarse a un «sea de ello lo que fuere») y des-preocupación

(ocuparse despreocupadamente de esa no-opción implícita en la indiferencia) son dos momentos de una actitud única y muy precisa respecto de la fundamentalidad de la vida, integrada por los dos hábitos del existir humano que Zubiri denomina «abandonarse a lo que fuere» y «dejarse vivir». Desentenderse seriamente de Dios no es, pues, simple frivolidad: el que seriamente se desentiende de Dios vive desde su propio fundamento, bien que conceptuado como in-diferente. Vea el lector cómo acontece esto en la concreta realidad de muchos con quienes trata, acaso en su propia realidad.

Tercera actitud, el ateísmo. «No hay sólo personas despreocupadas del problema de la realidad de Dios —escribe Zubiri—; son cada vez más frecuentes aquellas que ni tan siquiera se despreocupan de ese problema, porque jamás ha sido problema para ellas. Su vida, como la de todos los demás, está tejida de seguridades e incertidumbres, de facilidades y dificultades, de logros y fracasos. Por tanto, esta vida plantea problemas muy graves, pero dentro de la vida misma: son problemas intra-vitales. Pero tomada por entero, la vida no plantea para estas personas problema ninguno: es lo que es y nada más. Es la vida que reposa sobre sí misma...; la vida atea... en el sentido meramente privativo del prefijo *a*.»

Así inicialmente conceptuado, ¿en qué consiste el verdadero ateísmo? La respuesta debe comenzar diciendo lo que el ateísmo no es: no es mera despreocupación, ni es agnosticismo, ni, por supuesto —aunque a veces así sea vivido y entendido; piensen ustedes en el ateísmo oficial de la Unión Soviética—, es antiteísmo, actitud *contra* Dios. En su nuda realidad, ateísmo es entender el poder de lo real en las cosas, comprendidas, por supuesto, la cosa que uno es, «como un hecho y nada más que como un hecho, sin necesidad de fundamento ulterior: es la *pura facticidad* del poder de lo real..., la vida reposando sobre la pura facticidad del poder de lo real, la fundamentalidad como pura facticidad»; en definitiva, la voluntad de ser Yo de un modo relativamente absoluto, que en el ateo —a diferencia de lo que acontece en el teísta— consiste en la facticidad autosuficiente de la propia vida. En el cuadro de las actitudes cardinales ante el problema de Dios, y dentro del sistema de conceptos filosóficos con que tal problema es abordado por Zubiri, esto es en esencia el ateísmo. Aquellos a quienes interese el tema —todos ustedes, estoy seguro—, vean en las páginas de *El hombre y Dios* cómo cobra cuerpo y vigor el pobre y esquelético esquema que ahora les ofrezco. Leyendo esas páginas, don Miguel de Unamuno vería filosófica y rigurosamente expresado lo que —haciendo del ateo un agónico del Dios en que no cree— con su soneto «La oración del ateo» quiso él decir. Oíd, si no, sus últimos versos:

¡Qué grande eres, mi Dios! Eres tan grande
que no eres sino Idea; es muy angosta
la realidad, por mucho que se expande,
para abarcarte. Sufro yo a tu costa,
Dios no existente, pues si Tú existieras,
existiría yo también de veras.

«Porque existo de veras, he hecho de mí mismo eso que llaman Dios», agregaría un ateo no agónico, según el modo zubiriano de entender el ateísmo.

Pero Zubiri no se limita a decirnos filosófica y rigurosamente lo que es el ateísmo; nos dice también —ahora desde dentro de lo que el ateísmo es— lo que éste no es. En efecto: contra lo que muchos piensan, el ateísmo no expresa la situación primaria de la mente ante el fundamento de la vida humana, no es la actitud ante la cual tendría que justificarse quien de uno u otro modo admite la realidad de Dios. Como el teísmo, el ateísmo necesita justificación. Teísmo y ateísmo no son actitudes primarias ante el problema del poder de lo real, sino modos de concluir el proceso intelectivo de la mente respecto de ese problema, y en consecuencia interpretaciones en las que se cree. «El problema del poder de lo real —escribe Zubiri— es menester resolverlo, y para ello dar razones de la índole que fuere, pero dar razones. El que admite la realidad de Dios tiene que dar sus razones; pero tiene que darlas también el que ve el poder de lo real como pura facticidad.» En suma, añado yo: si uno es ateo, séalo seriamente. Porque también es posible ser frívolamente ateo.

Piénselo o no lo piense el que vive, vivir es siempre «vivir hacia». El «hacia» es una dimensión esencial del vivir, no sólo hacia el futuro del viviente, también hacia el fundamento de su vida propia, y por tanto, hacia el fundamento de su propia realidad; esto es: hacia aquello a que por el mero hecho de ser hombre y de existir, si vale decirlo así, en el elemento de la realidad, esencialmente estamos religados. El agnosticismo (buscar a Dios y no encontrarle), la despreocupación (vivir en la indiferencia de lo que ese fundamento sea) y el ateísmo (vivir creyendo que la vida es autosuficiente) son otros tantos modos de dar concreción a la inexorabilidad del «hacia». Otro modo de resolver ese problema es el teísmo en cualquiera de sus formas, monoteísmo, politeísmo, panteísmo o panenteísmo: el modo de vivir la religación al poder de lo real consistente en entender éste como «deidad», como realidad fundante a la cual, por creer que es verdadera, uno se entrega; tal es la fe del teísta. Y puesto que la voluntad de buscar, la voluntad de vivir y la voluntad de ser son momentos integrantes de la voluntad de fundamentalidad —así nos lo hacen ver, respectivamente, el agnosticismo, la despreocupación y el ateísmo—, el teísmo consistirá en una búsqueda, una vida y un ser fundados sobre la creencia en que en alguna medida se ha encontrado lo que se busca, se vive lo que se quiere vivir y se es lo que se pretende ser. No para un tranquilo y cómodo reposar sobre lo encontrado, sino, según la hermosa fórmula agustiniana, para seguir buscando y para dar razones que justifiquen esa creyente entrega a lo que se encontró.

Cuatro graves advertencias hace Zubiri al teísta, y muy especialmente al teísta cristiano. La primera, que Dios es y debe ser fundamento de la vida, no mero consuelo del fracaso o providente recurso para el éxito, y mucho menos pretexto para la opresión. La segunda, que, como acabo de decir, la

entrega personal que es la fe no exime, sino que obliga a dar las razones por las cuales se ha hecho la opción de que esa fe es consecuencia. La tercera, que la concreción de la fe adopta y no puede no adoptar modos históricos, cultural y personalmente diversos. Se puede ser teísta según los varios modos del teísmo, el monoteísmo, el politeísmo, el panteísmo y el panenteísmo; mas también hay modos distintos de seguir cada una de estas vías, aunque uno confiese sin reservas la *una fides* del cristianismo católico; porque, como Zubiri dice, «cada persona se entrega al acontecer de su propia fundamentalidad a su modo», y así, aunque la fe sea siempre «la misma», nunca puede ser «lo mismo». La cuarta, que en la fe es preciso distinguir muy netamente lo que en ella es entrega y lo que en ella es conocimiento, para advertir acto seguido que si la entrega, en cuanto tal entrega, es incondicionada, el conocimiento no lo es y no puede serlo. «Creer es ser capaz de soportar dudas», decía el Cardenal Newman. Y el mismísimo Santo Tomás, en un texto que descubrí hace años y deberían tener muy en cuenta los predicadores, enseña que «el conocimiento del creyente, en cuanto que no es el conocimiento que otorga la visión manifiesta, hace que el que cree de algún modo se aúne con el que duda, con el que sospecha y con el que opina» (*S. Th.* II-II, q. 2, a.1).

Las dos restantes actitudes que antes mencioné, la frivolidad y el fanatismo, no tienen entidad propia; son tan sólo modos de instalarse en alguna de las cuatro que antes he llamado cardinales, el agnosticismo, la despreocupación, el ateísmo y el teísmo.

Genéricamente, frivolidad es falta habitual de seriedad en lo que se dice y se hace; unas veces por simple ligereza, otras, y esto es más grave, simulando tácticamente la seriedad. Pues bien, a las cuatro actitudes cardinales ante el problema de Dios puede afectar el modo frívolo de encararlo. Hay así agnósticos frívolos, despreocupados frívolos, ateos frívolos y teístas frívolos. «La frivolidad —dice textualmente Zubiri— puede afectar a todo, incluso a la admisión de la realidad de Dios.» Oí decir a don Gregorio Marañón que un discípulo de don Francisco Giner de los Ríos preguntó a éste: «Dígame, don Francisco, ¿cómo es la vida, triste o alegre?» A lo cual respondió el maestro: «La vida no es alegre ni triste, la vida es seria.» Yo, y estoy seguro de que el autor de *El hombre y Dios* estaría conmigo, preferiría decir: «Según los trances en que nos ponga, la vida puede ser alegremente seria o tristemente seria.» Lo cual equivale a decir que, sin mengua de la seriedad de su proceder, el hombre puede ser, alegre y aún lúdicamente unas veces, grave o tristemente otras, agnóstico, despreocupado, ateo o teísta. Que cada cual se examine a sí mismo.

Fanatismo, en fin, es la voluntad de no admitir actitudes y opiniones que discrepen de la propia. No puedo analizar ahora la estructura del fanatismo; debo limitarme a indicar que en ella se mezclan la inseguridad íntima, la cerrazón mental y la voluntad de poderío. Sólo cuando real o hipotéticamente ha anulado al «otro», sólo entonces puede sentirse seguro el fanático. Sentado lo cual, ¿cómo no advertir que puede haber teístas faná-

ticos (mírese la historia de España), ateos fanáticos (mírese la historia de la Unión Soviética y de la Alemania nazi), e incluso —en la intención, al menos— agnósticos y despreocupados fanáticos?

En los antípodas de todo fanatismo vive y piensa el autor de *El hombre y Dios*. Que Zubiri hizo en su vida la opción del teísmo, que desde una fe teísta, más aún, cristiana, escribió su libro, y que cree vital y filosóficamente válido su modo de entender y razonar el acceso a Dios, son cosas sobremanera evidentes. Pero con la soberana lealtad del verdadero filósofo y el verdadero creyente, una y otra vez se apresura a decirnos que, si bien estima concluyente la vía hacia Dios que él nos propone, no por eso la considera indiscutible; y con no menor lealtad se entrega a respetar y comprender las actitudes de quienes de él discrepan. Más de una vez he dicho que el abrazo dialéctico, la mutua disposición de los discrepantes a dar razón, cada uno desde su propia actitud, de la actitud del otro, constituye el ideal de la convivencia entre los hombres. Pues bien: respecto de las varias actitudes ante el problema de la realidad de Dios, esto es lo que magistralmente ha hecho en su libro Xavier Zubiri. ¿Por qué? ¿Sólo por su modo personal de ser hombre? No sólo por esto. Platón hace decir una vez a Sócrates que el creer es «un hermoso riesgo» (*Fedón*, 114 d). Y yo pienso que entre aquellos que han querido construir su vida según esa sentencia, ninguno puede ser fanático. Tanto menos, si el que conscientemente se ha resuelto a correr ese hermoso riesgo cree que el Dios que da fundamento a su realidad es amor. Con ocasión de la muerte de un amigo, escribió Zubiri: «La bondad está anclada en el amor. Nos dice San Juan que Dios es amor. Es, por lo tanto, bien. Pero nos dice también que sólo Dios es bueno. Lo cual significa recíprocamente que todo lo bueno de la persona es, a su modo, de Dios, es divino.» Más allá de la filosofía, pero no al margen de ella, así entendió Zubiri su personal actitud ante el problema de Dios.

Con el sutil patetismo que cuando es auténtico y empeñado tiene el ejercicio de la inteligencia, con esa ascética belleza que poseen las construcciones cristalinas —no sólo las rosas son bellas—, *El hombre y Dios* nos hace ver que Dios no ha muerto. Aunque ellos no lo sepan, aunque resueltamente nieguen o desconozcan su existencia, Dios sigue viviendo en todos los hombres. ¿Cómo van a recibir este libro quienes con mente abierta lo lean? ¿Verán en él un camino para entenderse a sí mismos desde su más hondo fundamento? ¿Pensarán de él, como yo pienso, que es un hito muy importante en la historia de la teodicea y de la filosofía de la religión? Así me atrevo a esperarlo cuando *El hombre y Dios* sale al mundo, a un mundo dentro del cual tantos y tantos son los hombres en cuya realidad Dios está oculto.

ANALISIS ESPECTRAL DE MIGUEL LABORDETA

Todos sabéis lo que es el análisis espectral. Se toma una pizca de tal sustancia química, se la pone incandescente y, mediante uno de aquellos brillantes aparatos metálicos que había en el laboratorio de Física de nuestro Instituto, se averigua cuáles son los colores elementales de la luz que emite. Hagamos otro tanto con nuestro hombre. No será preciso ponerlo incandescente; él lo está desde dentro de sí mismo. Su poesía es su luz. Descompuesta en sus colores elementales, ¿qué nos dice acerca de ella misma y de quién la creó? ¿Cuáles son esos colores, y cuál la relación entre ellos y la persona de su autor?

Labordeta enunció en cierta ocasión lo que sus lectores encontrarían en él, si quisieran reducirle a sus elementos poéticos y humanos: «Analizadme: tempestad, pasión, locura, glaciar, amor, saliva, aburrimiento, ordenanzas municipales, arrasadas colinas, morir y otra vez amor impío... soledad con horchata de verano, océanos amargos y vida y juventud asesinada...» «Enorme soledad, bondad sin ira», dirá de él, en perfecto endecasílabo, su hermano y compañero. Y un amigo de juventud le recordará así: «Feroz y tierno, desgarrado, inconforme, anárquico, impaciente, cálido, burbujeante, corazón a punto de reventar, gesticulante, crítico, rebelde... Y sobre todo, libre.»

Mucho menos próximo a la persona de Miguel Labordeta que el hermano, el amigo y, por supuesto, que el propio Miguel, sólo atenido a la luz de su ser, esto es, a su poesía, yo —desde mi birrete profesoral; uno de esos que él más de una vez satirizó— me atrevo a entender su condición de poeta y de hombre, de hombre-poeta y poeta-hombre, diría Unamuno, según estos cuatro parámetros: expresionismo, epicidad, personalismo y ansia de ultimidad. ¿Pedantesca manía de ordenar y etiquetar lo viviente y cambiante? No del todo, cuando Clemente Alonso Crespo, su más autorizado intérprete, nos ha propuesto reducir la juvenil visión labordetiana del mundo —al menos, la que el poeta declara en su «Poema del antropoide» —como «un cuadrilátero cuyos vértices estarían formados por Dios, Hombre, Verdad y Amor». Veamos.

I

Entiendo por *expresionismo* la voluntad artística de hacer patente, mediante un mínimo de elementos expresivos, y a través de los rasgos en que de modo más acusado y violento pueda manifestarse la realidad de una persona, un mundo o una situación, lo que tal realidad es para el artista y lo que éste quiere que sea para quien la contemple. Recuérdese un cuadro de En-

sor, léase uno de los poemas en que Miguel Labordeta se enfrenta con lo que está viendo —por ejemplo, ese en que describe su amarga y fugaz experiencia de Madrid: «La luna se va borrando / casi ceñida por los espectros duros / de restos de humo / en horas pálidas recién fallecidas / aún desorbitadas / en la inmensidad celeste / sin floridas púas / ni guías telefónicas. / Se hace persistente una aguda quemazón / de asesinar hermosos talles de acacias / entre los lamentos de viejos gatos en celo / dominados por el ardor / de feas mujeres insatisfechas...»; tantos y tantos más, desde sus primeros poemas hasta sus ensayos de metalírica—, y se tendrá, hecho pintura o hecho palabra, un neto testimonio de voluntad expresionista.

Poco importa que los elementos descriptivos aparezcan en el poema de modo directo e inmediato, como cuando Labordeta recuerda los días de su infancia —«amarillentas fotografías tiernas», «jolgorios de aula y pelotas de trapo»—, o que, como casi siempre acontece, se nos muestren surrealistamente elaborados por su poderosa imaginación; y tampoco que el tema sea la cotidiana y tediosa realidad del pequeño mundo en torno o la apocalíptica cosmogénesis y cosmodestrucción, Eros y Thánatos compitiendo entre sí, del universo a que ese pequeño mundo pertenece. Lo esencial es, a mi juicio, la voluntad de suscitar en el lector la idea de que todo lo aparente es una trampa violentamente interpuesta entre lo que las cosas parecen ser y lo que podrían y deberían ser, y acaso no sean nunca.

Quiere esto decir que el surrealismo, motivo tan importante en la obra poética de Labordeta, es para él método y no meta, camino y no paradero. Su fuerte y reiterada tendencia a utilizar en sus poemas la resonancia subconsciente y automática de un vocablo o de una representación mental —esa «unión inusitada de palabras, metáforas y símbolos», tan frecuente en él, que Blecua consigna, y que desde *Sumido 25* tanto ha asombrado a todos sus lectores—, no es un fin en sí misma, como en los más representativos poetas surrealistas, un André Breton, por ejemplo; allende esa intención puramente estética, tal tendencia se halla ahora al servicio de una visión expresionista de la realidad y de la idea de ésta que el poeta concibe e intenta comunicar a los demás. Más que un ejercicio estético, el surrealismo de Labordeta es un camino hacia metas éticas y metafísicas. Que él mismo nos lo diga: «Poesía es Reconocimiento. Camino del corazón-mente en su vuelo nocturno de amor y de ira sobre las aguas profundas del ser incomprensible.» Y del ser deseable y no alcanzado, añado yo, con la seguridad de no traicionar su espíritu.

II

La obra de Labordeta es, por supuesto, poesía lírica, expresión poética de la intimidad personal de su creador: sus creencias y sus dudas, sus esperanzas y sus desesperaciones o sus desesperanzas, sus amores, sus odios y sus ascos. Pero también es poesía épica, porque con enorme frecuencia manifiesta lo que en torno a él acontece, tal como líricamente es por él vivido. Junto

a su expresionismo, y como inmediato término de referencia de éste, hay que destacar la *epicidad* de la obra poética labordetiana. Una epicidad no descriptiva de lo que pudo ser, como la de la *Ilíada*, o de lo que realmente fue, como la de *La Araucana*, sino de lo que está siendo, tal como lo siente y lo piensa el poeta. Existencial la llamaré, con palabra tópica cuando Labordeta escribía, pero al margen de cualquier doctrinarismo «existencialista» en su empleo. Suceder exterior honda e inmediatamente vivido por quien de él da testimonio; nada más.

Directa, alusiva, metafórica o crípticamente expresado, el mundo de Miguel Labordeta transparece una y otra vez en su obra, desde que su ciudad natal mostró a sus ojos adolescentes el horror de una guerra fratricida, la imprevisible explosión violenta del «odio trágico del español hermano», según sus propias palabras. Ve en torno a él cómo llegó la patria «al apocalíptico barranco de catástrofes, / a la infernal laguna de sangres inocentes»; y tras estos ingenuos, casi infantiles versos, la pregunta que de tantos modos se repetiría en su poesía: «¿Por qué?». Esto es: ¿para qué? Vendrá más tarde el tedio de una vida cotidiana —trabajos y diálogos rutinarios, devociones y diversiones rutinarias, retórica y canciones rutinarias—, en la cual no descubre interés ni sentido. Luego, a través de lecturas —los textos de historia de su formación universitaria, los libros científicos a que le lleva su viva curiosidad por la génesis y la evolución del universo—, el origen, el pasado y el presente del cosmos y de la humanidad le moverán a expresar, no por el camino real del relato, sino por el atajo de la pincelada conceptual o metafórica, lo que para él sucedió y está sucediendo en el mundo que contempla.

Origen: «En el principio fue la Inquietud... / En su abdomen / desgarró la Materia / y creó las palpitantes formas / de la Vida. / Más tarde surgió el Verbo, / surgió la Acción; / y al mediodía / parió la Luz, / con el Hombre / buceador de sombras.» Pasado: «La guerra civil», «Sociedad de consumo», «Segunda revolución industrial», tres títulos de su libro inédito *Soliloquios*. Presente cósmico: «Tres mil millones de años me contemplan / en el sollozo de la Entropía. / ¡Límite total de tanto cielo tangente / desbordando secretos manantiales de luz / en largas noches!» Presente histórico-social: «Muchedumbres atroces de chaquetas usadas / avanzan en silencio / hambrientas de horizonte / por las roncas avenidas / de las sirenas metalúrgicas.» Futuro, más allá de la muerte propia: «Miguel se ha ido. / Es posible que un día / dentro de millones de años / encontremos su pulpa de cuadrúpedo / en el tótem de una gota de lluvia / que ansía dulcemente aniquilarse / en el rayo de un astro fulminado.»

Miguel Labordeta, poético testigo de su mundo y del mundo.

III

Hablé del *personalismo* como rasgo esencial de la poesía de Miguel Labordeta, y debo explicar el sentido con que ahora empleo esa palabra. No

afirmo que el yo de su autor aparezca en la obra labordetiana como centro inmediato y patente de cuanto ella nos dice; no confundo personalismo y yoísmo. Es cierto, sí, que cuando un poeta habla líricamente es su íntima realidad —su propia persona— lo que expresa; mas no su yo, no la proclamación autoafirmativa de uno mismo que el pronombre personal «yo» lleva siempre consigo. Sintiendo ante el insólito retoñar de un olmo seco la esperanza de «un nuevo milagro de la primavera», y diciendo esto a su lector, Antonio Machado habla de sí mismo, por supuesto. Pero su expresión es lírica y no es autoafirmativa —no dice «yo espero», sino «mi corazón espera»—, en cuanto que da nombre a la comunidad que entre su realidad personal y la del lector establecerá la sugestiva expresión de ese sentimiento; alude implícitamente, pues, a que, por debajo de la ocasional concreción que logra cuando deliberadamente dice «yo», la realidad íntima del poeta puede humanamente actualizarse en un número indefinido de relaciones yo-tú, y hacerse así virtualmente universal. Poesía es comunicación, dijo Vicente Aleixandre; poesía es reconocimiento de uno en lo otro y en el otro, nos dice Miguel Labordeta.

No es esto, sin embargo, lo que en el personalismo de la poesía de Labordeta veo yo. El suyo es la íntima necesidad de hacerse cuestión de sí mismo, de interrogarse acerca de su realidad como hombre y como poeta, que tan frecuentemente aparece en sus poemas; la radical perplejidad que su propio existir le produce. Movido de consuno por su peculiar modo de ser —por su *idiosynkrasía,* diría un griego antiguo— y por la alienante experiencia de su vida propia —por el hecho de que su vivir no le permite plenamente ser—, el poeta siente dentro de sí, cuando hacia sí mismo mira, la radical problematicidad a que en él da lugar ser a un tiempo «este hombre» y «hombre».

Comienza el poeta su íntima aventura descubriendo su profunda soledad. Tres son los principales modos de estar solo: el psicológico del adolescente, cuando en el niño que hasta entonces ha sido se despierta la conciencia de su individual personalidad; el psicosocial de quien en silencio advierte su ocasional insolidaridad con las personas que le rodean, la soledad del paseante entre la multitud ajena; el psicológico y transpsicológico, metafísico, en suma, del que percibe que ser persona es *poder* y *tener que* existir segregado de todo lo que existe, siendo a la vez esencialmente solidario con todo aquello de que se segrega. Tal es la soledad de quien, como dijo Aranguren, desde dentro de sí mismo siente ser «solidariamente solitario» y «solitariamente solidario»; la de quien sabe que la soledad real de la persona dista mucho de la artificiosa insularidad mental que proclama el solipsismo.

A mi modo de ver, según estos tres modos de estar solo conoció Miguel Labordeta la soledad. El modo adolescente: «Mi primer descubrimiento fue el de mi soledad, al ver mi rostro, mi amado y soñado rostro, copiado sobre el manso charco.» Desde entonces hasta el fin de su vida, ¿no fue Labordeta un perpetuo adolescente? ¿No lo es acaso todo auténtico poeta, bajo los pliegues y repliegues que el curso de la vida haya impreso en su alma?

El modo psicosocial: «En mi cuarto, solo, siempre solo, aun en medio de millones de hombres», y así en cien textos ulteriores. El modo psicológico y metafísico: «Lo que ocurre a este hombre / es que está perfectamente solo.» Perfectamente solo, solo en su propia realidad, solo más allá de cualquier ocasión o contingencia. «Frente a frente / conmigo mismo / he quedado sumido / en el abandono / de una calavera y un espejo.» ¿Huella de Baudelaire? «Límpido y sombrío cara a cara / un corazón convertido en su espejo», dicen, vertidos a nuestro romance, dos de los más hermosos y patéticos versos del genial poeta francés. Dentro de esa constante, profunda soledad, qué torrente de solidaridad generosa es la poesía de Miguel Labordeta. Pronto lo veremos.

Antes es preciso consignar que esa soledad suya es anhelante en dos sentidos: hacia adentro, como incertidumbre metafísica menesterosa de respuesta; hacia afuera, como ansia permanente de ser todo lo que se puede ser.

El poema que da comienzo a *Sumido 25,* primero de los poquísimos libros que el poeta publicó —«Espejo» es su significativo título— arranca así: «Dime Miguel: ¿quién eres tú?»; y termina diciendo «Miguel, ¿quién eres? ¡Díme!» Preguntas que una página después pasan rápidamente de lo humano individual a lo humano genérico, e incluso a lo universalmente cósmico: «Señor / heme aquí despoblado surgiendo entre los pájaros. / ...Sí. Decidme: ¿para qué nacimos?» Y años más tarde, en *Autopía:* «¿Quién eres / criatura mortal / y dolorida?»

¿Resonancia nuevamente vivida del conocido lamento de Segismundo? ¿Radicalización patética y autointerrogante del sutil análisis de la persona y de la relación interpersonal que años antes habían emprendido, cada cual a su modo, Pirandello y Unamuno? No lo creo. Desde un punto de vista histórico, las interrogaciones de Miguel Labordeta son reacción personal a la vivencia, zaragozana en su caso, de la situación de la existencia del hombre a que por entonces están dando expresión parisiense Sartre y Camus. Y desde un punto de vista filosófico, una aproximación poética a dos de las más graves cuestiones que puede plantearse la mente humana, una antropológica y otra formalmente metafísica. La primera consiste en decirse uno a sí mismo: «*¿qué* soy yo, para que en lo más íntimo de mí mismo tenga a veces que preguntarme *quién* soy yo?». La segunda procede de descubrir oscuramente el horizonte de nihilidad en que por esencia existe nuestro ser. «¿Por qué hay ser y no más bien nada?», se pregunta entonces el filósofo. No como filósofo profesional, sino como poeta de los abismos de su propia realidad, Miguel Labordeta se dice una y otra vez, espantado ante la experiencia de ese descubrimiento: «¿Quién salvará al Hombre de su Nada?» Tal interrogación, ha dicho poco antes, es «ese nombre de fuego / que deshabita el corazón de los peces / cuando se llaman Yo». Es decir: cuando la animalidad se convierte en consciente hominidad.

«Yo sé quien soy», afirmó una vez nuestro Don Quijote, seguro de que en su vida estaban realizándose su vocación y su ser. No pudo decirlo de sí mismo el interrogante, el menesteroso Miguel Labordeta.

IV

Fue anhelante hacia afuera la soledad de Miguel Labordeta, decía yo, en cuanto que permanentemente suscitó en su alma el ansia de ser todo lo que se puede ser. *Ansia de ultimidad,* en definitiva, porque en lo último, en lo que real y verdaderamente para él es último, está la plenitud de lo que todo ente puede ser. De donde la clasificación de los hombres en dos grupos adyacentes: los que, como Sartre, piensan que lo último es en sí mismo absurdo, y en una forma o en otra tienen que acabar afirmando que el hombre y su vida son una pasión inútil, y los que con mayor o menor firmeza creen que lo último es una meta alcanzable, y con mayor o menor esperanza quieren moverse hacia ella. Entre estos estuvo nuestro poeta. Con atrevida metáfora dirá: «Mi soledad sólo tiene un límite inalcanzado: una gota de sangre en la palma rugosa de una rosa en cenizas.» Inalcanzado, sí, pero no inalcanzable; y, por supuesto, no insoñable.

Para Labordeta, la ansiada ultimidad tiene a veces concreciones ocasionales sólo sentimentalmente últimas, como la entre mítica y real mujer de que tantas veces nos habla, esa «Berlingtonia amada inexistente» hacia que se proyecta su «ansia mía dolorosa», o, más genéricamente, como las muchachas en flor a que canta este soñador célibe y misógino: «Canto a las dulces muchachas en flor / suavemente desvanecidas / sobre espejos desnudos y mudas ensoñaciones.»

Más reciedumbre tiene en su verso y mayor vehemencia suscita en su alma la esperada, querida, anhelada realización histórica de la ultimidad a que como hombre aspira: la hermandad humana universal, la limpia y generosa solidaridad de todos los hombres, cuando en verdad hayan aprendido a ser libres y a romper fronteras. Proclamarla e incitar hacia ella es la misión social del poeta, «mágico sacerdote de cielos secretos y conducta profética del pueblo, la poesía adelante». Desde muy joven sintió deber suyo cantar «la opinada esperanza que es de todos, / porque de todos parte y a todos va». «Por encima de los desastres, dirá más tarde a sus amigos, el poeta debe ser el eterno vigía de la esperanza humana, en su alegría creadora de un patético destino», y éste será el nervio de su personal concepción de la «poesía revolucionaria». Grita a los jóvenes: «¡Uníos, jóvenes del mundo! / Florezcan vuestros cantos heroicos sobre la Tierra. / Abrid vuestros pechos al servicio / de la vida y del hombre.»

Pero no basta al hombre Miguel Labordeta esa ultimidad histórica que como poeta proclama. Dios, un Dios más allá de todos los posibles credos, es para él el verdadero nombre de lo último, y en la teofagia de ese Dios —fuerte manera de expresar la sed de divinización que se agita en la entraña del hombre, cuando de veras quiere ser ambicioso— ve el definitivo término de su inquietud: el búfalo de recóndito origen que se esconde en su cabeza «busca su libertad, abierto contra el viento / el día de su muerte ya enteramente libre. / De mi parte irá a los cielos / a devorar a Dios.» No es, no puede ser más débil ni más fácil la meta de la libertad humana,

tal como nuestro poeta la entiende. Sólo desde tal perspectiva puede dar gracias por el hecho de existir, aunque sea en el limitado mundo con que día a día se debate: «Gracias, gracias, gracias / por cada latido de mi entraña hacia la luz / por cada humilde poro de mi ser...»

V

Pero, en el centro de todo, la inextinguible zozobra del hombre que había comenzado su oficio de poeta preguntándose «Dime Miguel, ¿quién eres tú?» Muy poco antes de morir escribía: «He de caminar / y aún no sé / el nombre de la noche. / He de vivir / y aún no sé / si la aventura / es un pretexto voraz / o es una rosa lastimada.» Quince años más tarde, cuando los poderosos del mundo disputan entre sí acerca de quién no será el segundo en destruirlo, ¿lo sabemos nosotros, cualquiera que sea nuestro modo de entender la vida propia y la vida humana?

Miguel Labordeta, poeta de su tiempo y poeta actual.

EN TORNO A LA LIBERTAD ACADEMICA*

I

Llamaré en estas páginas «libertad académica» a la libertad del profesor universitario para exponer responsablemente ante sus alumnos cualquiera de las orientaciones con que la materia de su disciplina haya sido o pueda ser entendida y cultivada. Definición en la cual el adverbio «responsablemente» significa dos cosas: que el profesor debe expresarse con la documentación, el rigor intelectual y el estilo propios de una cátedra universitaria; y que, llegado el caso, debe responder del contenido de su enseñanza ante la autoridad académica del centro a que él pertenezca.

Basta lo dicho para advertir que ni la libertad académica ni su negación llegan jamás a poseer, en el orden de los hechos, un carácter absoluto. Por amplio que en un país sea el cuadro de las libertades públicas, la constitución de la sociedad impondrá normas tácitas, y por tanto, límites, al ejercicio concreto de la libertad que nos ocupa: piénsese, a título de ejemplo, en los Estados Unidos o en Inglaterra. Y, por rígida y minuciosa que sea la ordenación ideológica de un centro de enseñanza superior, nunca el profesor carecerá de alguna libertad para orientar en un sentido o en otro sus enseñanzas. No conozco con el pormenor suficiente lo que a tal respecto ocurre en las Universidades de la Unión Soviética, pero estoy seguro de que así será.

Nunca absoluta y nunca del todo inexistente, en la libertad académica hay grados y modos. Se trata, pues, de saber cuándo su grado es suficiente para la buena salud de la institución universitaria, y cuándo su estrechez asfixia la vida de tal institución o merma gravemente la licitud del adjetivo que la distingue.

Logra a mi juicio suficiencia la libertad académica en los siguientes casos: 1.º Cuando en las normas que rigen la Universidad en cuestión no hay exclusiones o vetos de carácter ideológico; y a mayor abundamiento, cuando esas normas se pronuncian expresamente contra tales exclusiones o vetos. 2.º Cuando la constitución general del país permite compensar la unilateralidad o la restricción ideológica de alguno de sus centros universitarios con la libre existencia de otros, cuya orientación sea diferente. 3.º Cuando, pese a la existencia de restricciones de carácter legal o social, la inteligencia y la

* Aunque mi libro *Descargo de conciencia* (Barcelona, 1976) expone más ampliamente lo que en este artículo —diez años anterior a ese libro— recuerdo y comento, pienso que su reimpresión puede tener algún valor informativo y testimonial.

voluntad de los rectores y los docentes de la institución universitaria logran que en esta sea realmente suficiente la mencionada libertad.

El problema consiste, claro está, en saber cómo tal «suficiencia» puede ser alcanzada en el orden de los hechos. ¿Hay algún criterio para decidir acerca de ella? Y suponiendo que lo haya, ¿qué expedientes pueden conducir a establecerla de un modo real y efectivo?

Mi respuesta a la primera de esas interrogaciones es puramente pragmática y dice así: en el orden de los hechos, será suficiente la libertad académica cuando, dentro de una cátedra determinada, puedan ser total o parcialmente dadas las lecciones con que se enseña su materia en cualquier Universidad merecedora de este nombre. Hay una física relativista y otra —testigo, Julio Palacios— que no quiere serlo. Hay un pensamiento filosófico metafísico y otro neopositivista. Hay una historiografía, una economía y una sociología de orientación personalista —admítase, en aras de la brevedad, tan laxo epígrafe— y otras de orientación socialista. Pues bien: a mi modo de ver, habrá suficiente libertad académica allí donde todos estos modos de pensar y de saber puedan ser responsablemente profesados.

Pero ese «poder ser», dirán algunos, quedará de ordinario en pura posibilidad incumplida —en pura posibilidad teórica, según la acepción vulgar de esta última palabra—, porque no parece cosa muy hacedera tener en cada Universidad, por rica y amplia que ella sea, un representante idóneo de cada una de las orientaciones científicas e ideológicas que respecto de cada disciplina existan en el mundo. A lo cual responderé indicando que ese innegable problema puede y suele ser aceptablemente resuelto mediante dos recursos principales: por parte del profesor, la constante y eficaz apertura de su mente a lo que en relación con su disciplina pasa en el mundo, y la leal exposición didáctica de lo que este hábito suyo le vaya enseñando; por parte de la institución, la organización de actividades docentes extraordinarias —cursos, conferencias y seminarios a cargo de profesores invitados— que muestren de manera solvente todo lo que en ella falta para que el panorama intelectual del alumno sea completo. ¿Acaso un profesor de filosofía no puede exponer con lealtad y buena documentación —aunque él, personalmente, sea tomista o neokantiano— lo que un neopositivista, un heideggeriano, un sartriano o un marxista dirían o dicen en relación con su materia ? Y entre los deberes de la institución universitaria, según ésta suele ser entendida donde realmente se la estima, ¿no se halla el de invitar a quienes con su docencia esporádica pueden completarla o enriquecerla? Tres ejemplos, para que no se diga que argumento en el aire: varias de las mejores lecciones de Husserl, Gabriel Marcel y Schrödinger han sido profesadas, respectivamente, en París, Glasgow y Santander; y en los tres casos tuvo carácter universitario la instancia determinante del suceso.

Tras este breve exordio doctrinal, ¿necesitaré decir que la amplitud de la libertad académica favorece, a mi juicio, la perfección y la dignidad de la enseñanza universitaria? ¿Habré de agregar que, en mi opinión, esa libertad es viciosamente escasa en la Universidad española?

II

Al llegar a este punto, oigo levantarse ante mí dos voces —una de acento taimado, otra de tono energuménico— que me dicen al unísono: «Basta ya. Esa presunta escasez de la libertad académica en la Universidad española, ¿le ha afectado a usted en su propia actividad profesoral? Y aunque fuese real y efectiva, ¿tendría usted derecho a denunciarla, habiendo sido tal cosa y tal otra en épocas anteriores de su vida?» Y como a mí no me duelen prendas, porque entiendo que la palinodia, si para ella hay materia, es siempre un elemental deber, interrumpiré mi exposición para responder brevemente a mis dos concordes objetantes.

En efecto, digo a uno y a otro: he ingresado como catedrático en la Universidad española en 1942, esto es, cuando desde el punto de vista de sus internas libertades ella ya era lo que ahora es[1]; he pertenecido con alguna notoriedad a nuestro Partido Unico; he sido, en fin, rector de la Universidad de Madrid. Permítaseme comentar al galope estos tres innegables hechos.

Todos los que desde 1939 hemos formado parte del escalafón de catedráticos de Universidad, hemos aceptado o soportado sin protesta formal un hecho y una práctica: el hecho de la llamada «depuración», tal como esta fue realizada desde 1936 hasta 1942, y la práctica, vigente hasta hace poco, de exigir un certificado de «adhesión al Movimiento» a todos los opositores a cátedras universitarias. A ese hecho y esta práctica deben ser añadidas desde 1953, aunque nunca hayan sido aplicadas, las cláusulas del Concordato de ese año —tan arcaico ya, después del Concilio Vaticano II— relativas a la enseñanza en las Universidades civiles[2].

Debo decir ahora lo que todos saben: que ni en esa dura y torpe «depuración», ni en la instauración y la aplicación de la práctica mencionada, ni —claro está— en la redacción de ese texto del Concordato he tenido yo arte ni parte; más aún: que con mi palabra y mi conducta he procurado siempre oponerme a las consecuencias de tal «depuración» y a la exigencia, siquiera fuese no más que formularia, de esa «adhesión» política. Pero nunca hasta ahora, debo confesarlo, he protestado pública y formalmente contra todo ello. Quienes me lo imputen, digan lealmente, en relación con este

---

[1] Aunque el contacto con lo sucio manche, debo salir al paso de la afirmación hecha en un libelo anónimo titulado «Los nuevos liberales», recientemente difundido, con largueza que delata muy bien su origen, por todo nuestro territorio. Dícese en él que la cátedra de que soy titular no existía hasta 1942 y que «los gerifaltes educacionales» de entonces —júzguese de la mente por la pluma— se apresuraron a crearla para mí. La cátedra de Historia de la Medicina existe en la Facultad de Medicina de Madrid desde su primer plan de estudios, promulgado en 1843. Mi antecesor en ella fue don Eduardo García del Real, viejo socialista que se jubiló en 1941 y del que llegué a ser excelente amigo. Y ya que me veo obligado a hablar del tema, añadiré que la víspera de las oposiciones en que obtuve esa cátedra, el «gerifalte educacional» más próximo a la Facultad de Medicina, dijo a un eminente colega suyo, todavía vivo, para fortuna de todos: «¿Laín? Que se despida de ser catedrático de San Carlos.»

[2] Véase, a este respecto, el artículo de Paulino Garagorri «La libertad de cátedra», aparecido en la página universitaria del diario *Arriba*, el 3 de marzo de 1966.

tema, cuál es hoy su opinión y cuál ha sido antes su proceder. Yo me limito a decir: *mea culpa.*

He pertenecido con alguna notoriedad a la Falange. Todos lo saben. Lo que no saben todos es que desde 1936 y durante varios años, la Falange, en medio de la cerrada y vehemente hostilidad contra el pasado inmediato de España de que entonces hacían gala y granjería las restantes partes del «Movimiento», fue entre nosotros, paradójicamente, el único reducto de una actitud que acaso no sea ilícito llamar «liberalismo intelectual». Por lo menos, la fracción del falangismo en que yo figuré[3]. «Con la mente a medio formar —escribía yo hace muchos años—, la vida de España nos puso en el trance de enseñar a otros más jóvenes. ¿Cómo hacerlo? ¿Fingiéndonos Adanes, declarándonos —¡qué fácil era!— suficientes? Ni como españoles, ni como hombres nos era lícito.» Yo y otros como yo entendimos que «nuestro deber y nuestro honor» consistían, por lo pronto, en «reclamar con la palabra y la conducta el magisterio de los *seniores* de nuestra generación; y con el de ellos, el de nuestros padres históricos y el de todos nuestros abuelos supervivientes... Por lo que a mí toca, ahí quedan —locuaz testimonio de una ilusión española— los cuadernos de la revista *Escorial,* mis libros sobre la generación del 98 y sobre el pensamiento de Menéndez Pelayo, los miles y miles de palabras con que *opportune et importune* yo he predicado nuestra voluntad de integración»[4].

En páginas bien recientes he manifestado mi posición actual frente a esa actitud y ese texto[5]. Ahora debo decir que las amistades que de tal actitud han sido consecuencia directa —las que me unieron o me unen a Menéndez Pidal, Azorín, Asín Palacios, Gómez Moreno, los descendientes de Unamuno y los deudos de Baroja, Ortega, Marañón, Ors, Hernando, Américo Castro, Sánchez Albornoz, Rey Pastor, Julio Palacios, Ramón Carande, Carles Riba, José Puche, Xavier Zubiri, Dámaso Alonso, Fernando de Castro, Carlos Jiménez Díaz, Plácido G. Duarte, Vicente Aleixandre, Jiménez de Asúa y no pocos más, a ellos semejantes— son parte muy central de lo que en mi vida vale más para mí. A pesar de haber sido miembro notorio de nuestro Partido Unico, algo he hecho, cuando lo era, para que hoy no me sea ilícito defender abiertamente la libertad académica. Y si por haberlo sido no hice entonces lo suficiente, me limitaré ahora a repetir muy sinceramente las dos palabras que antes escribí: *mea culpa.*

Desde 1951 a 1956 he sido, en fin, rector de la Universidad de Madrid. Después de lo dicho, ¿puede sorprender que mi paso por ese Rectorado haya sido, ante todo, la fracasada tentativa de ir avanzando hacia una mayor eficacia de la Universidad y una más amplia libertad académica? Alguna parte

[3] Quien por indocumentación o por ceguera no tenga en cuenta este hecho, no podrá entender cabalmente la historia de España a partir de 1936.

[4] Texto publicado por vez primera en 1948 y recogido más tarde en *España como problema* (Madrid, 1956), II, p. 444.

[5] «El autor habla de sí mismo», *Obras* (Madrid, Editorial Plenitud, 1965), pp. XXIV-XXVII.

tuve yo en la reincorporación a su claustro de varios de sus profesores «sancionados»: Arturo Duperier y José Casas, entre otros[6]. Algo hice, sin duda, para que hombres como Enrique Moles y Agustín Millares viniesen más de una vez como compañeros a mi despacho rectoral. Pero acaso no sea inoportuno, dentro del marco de esta leal palinodia, cifrar el sentido intelectual de mi paso por el Rectorado de Madrid —solo de tal sentido se trata ahora— en dos pequeños sucesos: mi disputa con el Ministerio de Información y Turismo para que no fuese prohibida la publicación de cierto artículo biológico moderadamente evolucionista, cuyo autor era un sacerdote del Opus Dei, y mi visita a Ortega, poco antes de que él cumpliera sus setenta años, para que accediese a que la Universidad de Madrid le expresara en un acto público su admiración y su reconocimiento[7].

Bien. He ingresado en el escalafón de catedráticos en 1942, he pertenecido a las filas de la Falange, he sido durante casi cinco años rector de la Universidad de Madrid. Pero, ahora, soy lo que soy; y desde esto que soy, cualesquiera que hayan sido mis méritos y mis deficiencias para hablar como ahora lo hago, estimo un derecho y un deber comentar razonada y responsablemente la situación en que la libertad académica viene existiendo desde 1939 en la Universidad española.

III

A partir de 1939, de la Universidad española ha pretendido hacerse una institución ideológicamente limitada a las orientaciones no incompatibles con una concepción derechista de «los principios del Movimiento». Cuatro órdenes de medidas han sido empleadas para el logro de ese fin: una previa «depuración» del personal docente, en la cual pesó tanto la ideología del inculpado como su gestión política; la exigencia, respecto de todos los que ulteriormente pretendiesen ingresar en el profesorado universitario, del antes mencionado «certificado de adhesión»; la constitución, en las oposiciones a cátedras, de tribunales juzgadores integrados por personas ideológicamente

[6] Es de justicia recordar que el más directo titular de ese empeño fue el entonces ministro de Educación Nacional, Joaquín Ruiz-Giménez.

[7] Me acompañó en esa visita Francisco Javier Sánchez Cantón, entonces decano de la Facultad de Filosofía y Letras. «Venimos —dije a don José— para rogarle que se despida de su vida académica con un curso o un cursillo en la Facultad de Filosofía y Letras, al término del cual se celebraría un acto en que la Universidad podría proclamar su deuda con usted y su agradecimiento.» «Pero, ¿no se da cuenta de que para usted, como rector, puede tener ese acto consecuencias enojosas?», me objetó Ortega. «No las excluyo —repliqué yo—; y quiero decirle muy expresamente que desde ahora, Cantón y yo ponemos nuestros cargos en este ruego que le hacemos.» Agradeció Ortega la gestión y nuestro modo de hacerla, mas no se avino a nuestras razones. «Me duele su resolución, don José, y desearía que fuese otra —le dije al despedirnos—; pero, por supuesto, la comprendo.» Sólo después de muerto Ortega, en octubre de 1955, pudo la Universidad de Madrid expresar su agradecimiento a quien tanta calidad y tanto prestigio había dado a sus aulas.

«seguras», y el establecimiento con carácter obligatorio de una disciplina llamada «Formación política», a cargo de profesores directamente nombrados por el Movimiento.

Es cierto que algunos de los sancionados por la «depuración» —bien pocos— fueron readmitidos más tarde; que el «certificado de adhesión» se hizo pronto un trámite casi formulario; que en un determinado momento —en 1952— la buena voluntad de un ministro estableció cierto automatismo en la constitución de los tribunales de oposición a cátedras, y que la llamada «Formación política» ha venido a ser, en la mayor parte de los casos, una convención rutinaria e inane[8]. Pero todo ello ¿ha traído consigo un real aumento de la libertad académica? Solo en muy escasa medida, y esto por las razones siguientes:

1.ª En no pocas cátedras, porque la índole misma de su contenido —geometría, análisis químico o lingüística— excluye un planteamiento formal y agudo del problema de esa libertad, o quita de él toda implicación no inmediatamente científica.

2.ª En otras, porque la ideología del profesor le mantiene sin dificultad ni problema —al contrario, con personal complacencia, y a veces con personales ventajas— dentro de lo que oficialmente se estima aceptable o plausible.

3.ª En algunas, porque una comprensible tendencia a la comodidad —nada más comprensible, en efecto, que la resistencia a eso que solemos llamar «complicarse la vida»— ha impedido o ha reducido al mínimo la salida del docente hacia horizontes intelectuales que pudieran ser calificados de «sospechosos».

4.ª En muy pocas —en aquellas cuyo titular, a pesar de los mencionados expedientes, se halla ideológicamente alejado de «lo plausible»—, por obra de cierta temerosa cautela del profesor, más comprensible aún que la comodidad antes nombrada.

5.ª En muchísimas, porque la masificación y la profesionalización de las Facultades universitarias obliga a practicar una enseñanza pedagógicamente reducida al «mínimo suficiente» y, por tanto, aproblemática.

6.ª En casi todas, porque la inmensa mayoría de los alumnos acepta pasivamente lo habitual, y porque, entre ellos, la minoritaria inquietud de los inquietos muy pocas veces se expresa bajo forma de exigencia intelectual.

Dentro de ese cuadro general, no son pocos los profesores —me consta— que abnegada e inteligentemente se esfuerzan por ofrecer a sus alumnos una formación adecuada al nivel científico y a la fecunda pluralidad intelectual de nuestro tiempo. Pero, tomada en su conjunto, nuestra Universidad, sin

[8] Quienes ahora acusan a los estudiantes inquietos de «politizar» la Universidad, desconocen u olvidan que ellos se están moviendo en una Universidad institucional y unilateralmente politizada. Aunque esta politización de fondo haya llegado a ser en tantos casos inercial e inoperante. El único camino verdaderamente eficaz para evitar una inconveniente politización de la Universidad, consiste en abrir fuera de ella cauces a la legítima preocupación política de quienes están alcanzando o han alcanzado la mayoría de edad.

necesidad de amonestaciones especiales en lo tocante a la orientación de su actividad didáctica, vive habitualmente en un considerable déficit de libertad intelectual. Varias importantes corrientes del pensamiento actual no han entrado en ella o solo por vía de alusión refutativa; lo cual, además de crear en la mente de los alumnos una lamentable *ignorantia elenchi,* impide de manera irreparable que cada uno sea, en su línea, lo más que él puede ser[9]. Mas para no argüir con lo remoto, mencionaré, por vía de testimonio, dos casos próximos: el de Ortega y el de Zubiri; más exactamente, el del orteguismo y el del zubirismo.

Desde 1939, nuestras Facultades de Filosofía han vivido, si se me permite decirlo así, en permanente «noluntad de orteguismo». No se han limitado a desconocer a Ortega; es que no han querido conocerle. Más aún: es que han querido evitarle. La escandalosa reprobación de la tesis doctoral de Julián Marías en 1941 venía a ser, entre otras cosas, un rotundo «No» a Ortega, y aun a toda la Facultad de Filosofía madrileña anterior a 1936[10]. Tal actitud ¿puede ser «universitariamente» justificada? ¿Es que la filosofía de Ortega no pasa de ser ameno ensayismo periodístico, como los adversarios de ella han solido afirmar? Toda una amplia bibliografía reciente —Marías, Ferrater Mora, Gaos, Garagorri, Huéscar, Gaete, Larraín, Walgrave, Goyenechea, Senabre, Soler, Hierro, y varios más—, muestra hoy al más ciego que la «noluntad de orteguismo» es uno de los más notorios ingredientes de nuestro déficit de libertad académica.

No es menos elocuente la actitud ante Zubiri. Por razones que no son del caso, Zubiri, desde 1942, ha tenido que elaborar y exponer su pensamiento fuera de la Universidad[11]. Ahora no sería posible invocar, para explicar el hecho, razones de carácter «político» o «ideológico»; pero la ausencia de los representantes de nuestra filosofía universitaria entre el copiosísimo público que ha seguido y sigue sus cursos sorprende al más desprevenido. Otra forma —bien curiosa, por cierto— de obturar posibles fuentes de la enseñanza propia; en definitiva, de restringir el área de la propia libertad intelectual.

No quiero ser prolijo; baste, con su irrefragable fuerza probatoria, lo

---

[9] Dos interrogaciones por todo ejemplo: ¿Cuánta riqueza y cuánta vivacidad no ha dado a la historiografía francesa actual, la existencia en ella de un «ala izquierda»? ¿En qué medida ha sido presentada y discutida en nuestras cátedras la interpretación de la historia de España propuesta por Américo Castro? No puedo dar respuesta suficiente, porque me faltan datos, a esta segunda interrogación; pero temo que, desde el punto de vista en que ahora me he situado —el de la libertad académica—, esa respuesta diste mucho de ser satisfactoria.

[10] No se olvide que el padrino de esa tesis fue Xavier Zubiri. El desafuero quedó reparado años más tarde, siendo decano de la Facultad Sánchez Cantón y padrino de la misma tesis don Juan Zaragüeta. Pero la torpe actitud de que ese desafuero había sido consecuencia no desapareció. La Universidad española ha perdido así el magisterio directo de Julián Marías, que para ella hubiera sido fecundísimo. Como lo ha sido para las varias Universidades americanas —Harvard, California, Yale y Puerto Rico, entre otras— en que Marías ha enseñado filosofía.

[11] Algún día habrá que contar con cierto detalle cuál fue la actitud «oficial» frente a Zubiri, cuando éste, en 1942, se trasladó de Barcelona a Madrid.

ya expuesto e indicado[12]. Responsablemente entendida y practicada, la libertad académica es un bien: nos obliga a ser íntegros en la inteligencia y en el ánimo, y nos ayuda a ser «nosotros mismos» de la mejor manera posible. Para ser «yo», necesito del «otro», he dicho hace poco y quiero repetir ahora; mas no como sentencia privada y confesional, sino como norma objetiva y sociológica[13]. Siendo «yo» de este modo, soy también, en el más humano de los sentidos, «nosotros». Y en un orden a la vez intelectual, técnico y moral, ¿no es ésta la meta más central de una educación universitaria realmente fiel al origen de su nombre?

Nada más lejos de mí que el masoquismo o la vocación por la pintura negra. No denuncio, pues, por el gusto de denunciar, sino por estimar que la situación denunciada puede ser satisfactoriamente corregida. Se trata, lo sé, de un empeño nada fácil. En efecto: para el total y definitivo remedio de esa situación serían necesarias dos importantes operaciones: una de índole jurídica, la adecuada revisión de los preceptos legales que regulan nuestra vida universitaria[14]; otra de carácter psicológico-social, la rápida transformación de los hábitos docentes de quienes en la Universidad enseñamos. Pero, como decían los antiguos, *hic Rhodus, hic salta*. Si de veras creemos en la dignidad y en la eficacia de la libertad académica, no puede ser otro nuestro camino.

---

[12] Aunque en apariencia solo se refiera al orden público universitario, no es enteramente ajena al tema aquí tratado la sanción de que hace meses fueron víctimas cinco catedráticos de la Universidad española. En otro lugar he declarado mi posición acerca de ella.

[13] Esto me remite a la segunda de las objeciones antes consignadas: «Esta presunta escasez de libertad académica en la Universidad española, ¿le ha afectado a usted en su propia actividad profesoral?» A lo cual responderé: «En mi actividad profesoral, no. En mi actividad rectoral, cuando la tuve, sí, y las páginas anteriores lo demuestran.» Y añadiré —para que cada cual lo tome como le plazca— que desde hace algunos años vengo ejercitando en mi cátedra, en la medida de mis posibilidades, esta idea de la libertad académica. Por razones a la vez científicas y doctrinales me hallo muy distante de la historia marxista de la medicina que mis colegas Petrof y López Sánchez profesan, respectivamente, en Moscú y en La Habana. Pero ¿cómo desconocer que sin una preocupación intelectual, principalmente debida al marxismo —la consideración del ingrediente socioeconómico de la actividad científica del médico y de la ayuda médica al enfermo—, no es posible entender de manera adecuada la historia de esa actividad y esta ayuda? Vea el lector curioso una aproximación al tema en mi libro *La relación médico-enfermo*.

[14] Vengo pensando desde hace algún tiempo —y lo digo aquí, porque en alguna medida atañe al problema de la libertad académica— que acaso fuera conveniente, en España y dondequiera, partir las actuales Facultades universitarias en Escuelas profesionales y Facultades propiamente dichas, éstas consagradas, exclusivamente, a la formación de hombres de ciencia y futuros docentes. Pero esto, como se comprende, no pasa de ser un posible detalle técnico de la profunda y amplia reforma que la Universidad española necesita.

CATALUÑA:
LO QUE YO HARIA Y LO QUE YO HAGO

1. LO QUE YO HARIA

Entre los acontecimientos y conflictos que día tras día llenan las páginas de nuestros periódicos —neumonía tóxica, ingreso en la OTAN, proceso a los golpistas del 23-F, tártagos de los partidos políticos, precio y suministro de la gasolina—, un problema surge de cuando en cuando: el de las lenguas que en los próximos decenios van a hablar y a escribir los habitantes de España. Para mí y para muchos, uno de los verdaderamente importantes, si no el que más, en el nada fácil trance de configurar sobre nuevas bases el estatuto de nuestra vida colectiva.

A la cabeza de las distintas formas que adopta ese grave problema hállase, sin sombra de duda, la que atañe a la expresión hablada y escrita de los residentes en Cataluña. Me atrevo incluso a suponer que la cuestión lingüística es la que entre los autonomistas y nacionalistas catalanes más vivamente enciende los ánimos. Para mayor honra suya, si así es; porque por mucho que les preocupe el tema de las actividades y los intereses de las Cajas de Ahorros, valga este ejemplo, más debe importarles y —en cuanto yo puedo juzgar— más les importa el destino de la lengua de Verdaguer, Maragall y Espriu. Como para sus ocasionales oponentes, los que desde el uso de la lengua común con ellos polemizan, el presente y el porvenir del castellano en tierra catalana es también la cuestión fundamental.

Ante tan vidrioso y tan entrañable problema, ¿qué hacer? Conozco muy bien, claro está, la existencia de disposiciones legales que en principio pueden resolverlo. En modo alguno inconciliables entre sí, el texto de la Constitución y el del Estatuto señalan la pauta de una solución que a todos satisfaría. Un país catalán en el que todos sus residentes habituales supiesen hablar el castellano y el catalán, fueran capaces de escribir, uno de los dos con mayor familiaridad, como es obvio, ambos idiomas, y cada cual, por supuesto, conforme al nivel de su formación, y de buen grado se hallasen dispuestos a emplear uno u otro según la situación en que se encontraran, sería la meta óptima —¿utópica?— de esa solución. Pero cuando se trata de cuestiones en que la afectividad tiene parte tan importante, y cuando la ley ha de ser aplicada en países donde tanta vigencia social poseen el «Se acata, pero no se cumple», o acaso el olímpico o apicarado desprecio de ella, creo que una interrogación de índole personal debe anteceder a cualquier discusión de orden legal o de carácter sociológico: «Y yo, ¿qué haría?»

O bien, lanzada desde fuera de uno mismo: «Y usted, ¿qué haría?» Pregunta que me obliga a considerar mi personal conducta en dos situaciones distintas, una hipotética y otra real.

Supondré, mucho suponer es, que he logrado arrojar por la borda cuarenta años de mi vida, que en Barcelona se halla vacante una plaza correspondiente a mi oficio, maestrillo de Universidad, que yo he tenido la suerte de poder ocuparla y que resueltamente me decido a seguir haciéndolo hasta el fin de mis días académicos. En tal situación —y, por consiguiente, en la que hoy vive la Universidad barcelonesa—, ¿qué haría yo? Según el orden en que los vivo, iré diciendo los deberes que una respuesta decorosamente adecuada habría de llevar consigo.

Ante todo, una diaria preocupación: procurar que mis lecciones, expuestas en el idioma que me es más propio, el castellano, y con la máxima calidad expresiva que me fuera dado alcanzar, se hallasen científicamente a la altura de lo que una lección universitaria debe ser —pongo por caso— en Cambridge, en Munich, en Harvard o en Nanterre. Pienso en algunos de los docentes universitarios que a lo largo del siglo xx han representado en Barcelona «la cultura de Castilla», y se me abren las carnes. Renuncio a dar nombres. Como a la vez quiero y debo pensar en los que allí han mostrado el nivel que en contenido y en forma puede alcanzar la cultura en castellano, desde el Menéndez Pelayo que quiso y supo hablar en catalán en la Universidad barcelonesa, y el Cajal que en Barcelona creó la teoría de la neurona, hasta Dámaso Alonso en el Palau de la Música y Xavier Zubiri en el salón de la Cámara de Comercio.

A la vez que yo fuera cumpliendo mejor o peor ese primario deber, procuraría aprender catalán en medida suficiente no sólo para leerlo en la prensa diaria y en sus más destacados autores, también para, llegado el caso, dar en catalán corriente y moliente una lección de cátedra. Porque ante un auditorio inevitablemente bilingüe, y sin renunciar a mi derecho de explicar en castellano, me sentiría en la obligación de someter a votación entre los alumnos la elección entre uno y otro idioma o el uso alternado de los dos.

Sólo desde un aceptable cumplimiento de estos dos básicos deberes podría imponerme otro: clamar oportuna e importunamente para que los catalanes no cometan el dislate de renunciar a un tesoro, que tesoro es dialogar con Cervantes, Quevedo, Unamuno, Valle-Inclán y Ortega en su lengua y poder hablar con espontánea familiaridad a doscientos cincuenta millones de hispanohablantes, o caigan en la insensatez de decir que la descollante importancia de la industria editorial catalana en lengua castellana es un hecho que hay que «soportar»; procurar por todos los medios a mi alcance que en las escuelas de Cataluña se enseñe a la vez —por tanto, alternadamente— en catalán y en castellano; evitar que se pierda en tierras catalanas la tradición de los escritores catalanohablantes que, como los actuales Luján, Porcel, Gironella, Barral, Gomis, Senillosa, Sentís, Escofet, Miravitlles, Badosa, Foz Sala, Santos Torroella, Gimferrer y tantos otros, quieren usar el castellano como idioma literario.

Todo esto, ¿es pura e inalcanzable utopía? No lo es, desde luego; pero dentro de las posibilidades de mi vida no pasa de ser pura e imaginaria hipótesis.

Habré de venir, pues, a mi situación real, la de un profesor jubilado y escritor en activo que habitualmente reside en Madrid.

2. LO QUE YO HAGO

Puesto que en materia de conducta la discusión conduce con frecuencia al argumento *ad hominem* —y con frecuencia debe conducir, si es correcto el uso que de él se hace—, y puesto que materia de conducta, no sólo de principios, es el actualísimo y vidrioso tema de la relación lingüística entre castellanohablantes y catalanohablantes, a dos formas de ese argumento es preciso responder. Refiérese la primera al proceder del opinante cis-ibérico, en el caso de que su oficio le lleve a residir y trabajar habitualmente en tierra catalana: «Y usted, ¿qué haría?» Desde mi propio oficio y desde la hipótesis de una situación biográfica muy alejada de la que debo llamar mía, mi precedente artículo dio una respuesta leal a esa interrogación. Atañe la segunda a las acciones y los hábitos que de hecho ejercite el castellanohablante de este lado del Ebro, muy especialmente si tiene la ambición y la conciencia de pertenecer a la minoría culta de Celtiberia: «Y usted, ¿qué hace?» O bien, aceptando de lleno el trance en que tal pregunta pone al que la motiva: «Y yo, ¿qué hago?» Pues bien, cualquiera que sea mi deficiencia en el cumplimiento de mi propia regla, diré que ésta se halla integrada por cuatro puntos estrechamente unidos entre sí: conocer Cataluña, aceptar a Cataluña, ofrecer a Cataluña y exigir de Cataluña.

Conocer Cataluña. Por supuesto, su realidad física. Que el contacto visual del español culto con ella no se limite a las Ramblas y al Barrio Gótico de Barcelona o a las calas de la Costa Brava; que llegue hasta el corazón campesino —tan cautivador— de la tierra catalana. Varias veces he dicho que para mí, y en un orden a la vez paisajístico y cultural, los tres sumos lugares de la Romania en cuanto tal son la Toscana, la Provenza y el Ampurdán; el Empordà, si se le nombra sobre su propio suelo. Otros parajes catalanes podrían ser mencionados. Pero sobre esta realidad física, por igual campesina y urbana, hay una lengua y una cultura; y si no a la lengua misma, cuya frecuentación puede quedar reservada a los castellanohablantes que habitualmente hayan de residir en Cataluña, a la cultura sí debe llegar con verdadero empeño la voluntad de conocimiento del castellanohablante culto de aquende el Ebro. ¿Puede ser llamado culto el español que no conozca una parte sustancial de esa cultura, al menos en su vertiente literaria: Ausias March, Verdaguer, Carner, Riba, Foix, Manent, Espriu, Rodoreda, tantos más? No por cumplir un deber, sino por mi propio provecho como español y como hombre, por este camino he tratado yo de penetrar en la

rica y enriquecedora realidad de Cataluña, aunque no haya ido por él tan lejos como quisiera. Ay, el tiempo fugitivo e irreparable.

Aceptar a Cataluña. Reconocer de buen grado —con verdadero amor, si el conocimiento de ella ha sido real y no sólo turístico o negocioso— que Cataluña es y debe ser parte de España con su realidad propia, y por tanto, según los tres principales momentos que la integran: la historia (hay que revisar la óptica y la estimativa centralistas de gran parte de nuestra historiografía oficial), la lengua (el catalán es de hecho y de derecho la lengua de Cataluña, sin mengua de los deberes y los derechos inherentes al uso del castellano por quienes en Cataluña residan) y la costumbre, sea ésta jurídica, familiar o festiva. Sólo siendo fiel a su propia realidad, sólo, por consiguiente, desde lo que la expresión *Catalunya endins* significa, debe ser Cataluña parte de España, y tanto en las Ramblas como en la calle de Alcalá. Mientras el castellano —o el aragonés, o el andaluz— no se sienta en su casa paseando por Barcelona, mientras el catalán no deambule como por su casa en Madrid —o en Zaragoza, o en Sevilla—, algo seguirá siendo conflictivo en la vida española. Con arreglo a esta norma trato de conducirme yo.

Ofrecer a Cataluña. No sólo la voluntad de conocimiento y reconocimiento de que antes he hablado; algo más, bastante más. Puesto que en Madrid vivo, me limitaré a hablar desde Madrid. Mejor dicho, a preguntar desde Madrid. ¿Por qué no hay libros catalanes —los mejores y más representativos, al menos— en los escaparates de las librerías madrileñas? ¿Por qué no es mayor el número de los conferenciantes en las salas madrileñas donde la conferencia se cultiva? (La graciosa sentencia de un gran catalán, Eugenio d'Ors, me viene a las mientes: «Desde el tiempo de Adviento — al de Abstinencia — florece en los Madriles — la conferencia.») ¿Porqué no hay recitales de poesía catalana allá donde recitar poesía sea rito? ¿Por qué la cultura catalana no es suficientemente enseñada en las aulas universitarias de Madrid? Cuando pude, algo hice yo para que no fuese el puro silencio la respuesta a estas interrogaciones.

Exigir de Cataluña. Queden aparte los problemas de orden económico o administrativo que tal enunciado implica. No entiendo de ellos, y debo dejarlos a la discusión de los en ellos competentes. Quiero exclusivamente referirme a los de orden lingüístico, que éstos sí me importan muy de veras, aunque la disciplina sociolingüística me sea tan ajena. Y puesto que con alguna precisión hablé de ellos en otro artículo, los consignaré de nuevo, ahora en términos de exigencia. Con mi palabra —yo tengo y no quiero tener otras armas—, y suponiendo que los tres anteriores puntos hayan sido satisfactoriamente cumplidos, yo exigiría de los catalanes, tanto para su propia perfección como para la de su convivencia con el resto de las gentes de España: no cometer el dislate de renunciar al tesoro que aquí y en una amplia zona del orbe terráqueo es la habitual y familiar posesión del castellano; considerar muy importante el deber de que Barcelona siga siendo el centro planetario de la edición de libros en castellano; sentir con orgullo y no con resignación el hecho de que en las ciudades catalanas también exista

la ambición de expresarse literariamente en la lengua peninsular; lograr que en los establecimientos docentes, desde la escuela primaria hasta la universidad, se enseñe a la vez en catalán y en castellano. En una tierra que desde hace tantos años es para mí *dolça Catalunya*, ¿se me creerá si digo que ante todo son exigencias de amor éstas que tan apretadamente consigno ahora? Porque no es otra mi verdad.

LA GUERRA CIVIL Y LAS GENERACIONES ESPAÑOLAS

El 18 de julio de 1936, una parte del ejército español se sublevó contra el Gobierno de la República. Pocos días más tarde, lo que en la intención de quienes se sublevaron acaso no pasara de ser un fulminante golpe de Estado —no lo sé— se convertía en abierta, extensa y duradera guerra civil; la más terrible de nuestras ya crónicas guerras civiles. Con ella cambió *nolens volens* la totalidad de la vida española: nuestra moral, nuestra demografía, nuestra economía, la conciencia de nuestra instalación en la historia y hasta eso que aproximativa y tópicamente solemos llamar «carácter español». El modo de ser del español medio, ¿puede decirse que sea el mismo hoy y en 1935? No me refiero, por supuesto, a las novedades que en la existencia de todos haya impuesto la varia tecnificación de la vida; pienso en algo más profundo. Acaso un día dispongamos de un estudio en el cual todas estas cuestiones sean abordadas documentada y responsablemente. Mientras tanto, tal vez no sea inútil una rápida reflexión acerca de la incidencia de esa guerra civil y de sus consecuencias más inmediatas sobre las varias generaciones que la vivieron.

Como médico quiero actuar ahora, aunque profesionalmente no ejerza la medicina. «Quien bien diagnostica, bien cura», dice un viejo y acreditado aforismo del arte de curar. De esto, en efecto, se trata: de ayudar a un diagnóstico global y certero de nuestra guerra civil, el problema de los problemas, el mal de los males de España, para que entre todos logremos curarla de él. Tarea que exige, creo, algunas precisiones previas.

PRECISIONES PREVIAS

A los dos términos de mi enunciado conciernen: guerra civil y generaciones españolas.

Al oír las palabras «guerra civil», en lo que habitualmente pensamos es en el suceso bélico así llamado: un enfrentamiento armado y militar entre dos porciones de un mismo país. Lo que cada uno a su modo fueron la inglesa de Cromwell y sus parlamentarios contra las tropas de Carlos I, las francesas de La Vendée y la *Commune*, la norteamericana de Secesión, la rusa a que dió lugar la Revolución de Octubre y las varias españolas subsiguientes a la de la Independencia. No, no ha sido escaso el tributo de Occidente a esa espantosa lacra de la convivencia nacional que incurriendo en una suerte de *contradictio in adiecto*, porque a la civilidad no debiera pertenecer la guerra, todos llamamos «guerra civil».

Pero el suceso bélico de la guerra civil no tiene por qué convertirse en hábito psicosocial, como el violento acceso palúdico no tiene por qué trocarse en larvado paludismo crónico, aunque a veces lo haga. De la guerra civil como suceso bélico —una dolencia espasmódica que puede no repetirse, si es convenientemente tratada la causa que ocasionalmente la produjo— debe ser distinguida, por tanto, la guerra civil como hábito psicosocial. El cual consiste en la disposición anímica, a la vez consciente y subconsciente, deliberada y conativa, a creer y pensar que sólo con la eliminación del adversario, bien por la muerte, bien por el silencio, es posible una vida ciudadana verdaderamente aceptable y eficaz.

En modo alguno fueron tortas y pan pintado los incidentes de la guerra inglesa entre los hombres de Cromwell y los de Carlos I, y mucho menos los de la norteamericana entre los Estados del Norte y los del Sur. ¿Puede decirse, sin embargo, que en la Inglaterra y en los Estados Unidos ulteriores a esas guerras civiles haya perdurado el hábito psicosocial que acabo de describir? No lo parece; y todo hace suponer que, aparte la indudable prosperidad de ambos países —cuya fuente principal, no lo olvidemos, es el trabajo—, esa no perduración se debe a que los ingleses y los norteamericanos se han aplicado a corregir la causa que dio lugar a sus respectivas contiendas internas.

No ha sido este el caso de España. Soterradamente alentado por causas inherentes a la constitución de nuestra patria como nación moderna —no poco nos ayudarían a entenderlas las ideas de Américo Castro—, el hábito psicosocial de la guerra civil se instauró entre nosotros cuando, a raíz de la Guerra de la Independencia, el liberalismo comenzó a poner en peligro la instalación de la España tradicional en sus creencias y sus privilegios seculares; en las creencias y en los privilegios de los titulares y beneficiarios de esa España. Agrio fruto de tal hábito han sido todas nuestras contiendas civiles, las anteriores a la primera de las carlistas, sólo incipientes, y las posteriores a 1836. El triunfo del liberalismo, al parecer definitivo, en la de 1872 a 1876, pudo dar la impresión de que tan nefasta instalación en la vida política había desaparecido por completo de las almas españolas. Pese a las nada leves incidencias de nuestra historia —Desastre de 1898, Semana Trágica de Barcelona, huelga general de 1917, Dictadura de 1923, revolución de octubre de 1934—, con esa tácita convicción vivimos los españoles, en efecto, desde la Restauración hasta 1936. Pero el hecho tremendo de la que para nosotros es por antonomasia «la guerra civil», la de 1936 a 1939, iba a poner en dolorosa evidencia que el hábito psicosocial en que esa contienda tuvo su causa profunda seguía operando en los senos de nuestra sociedad. Con la voluntad de contribuir a erradicarlo definitivamente de ella escribo estas páginas.

Algunas precisiones requiere también el segundo de los términos de mi enunciado, «generaciones españolas».

En modo alguno fue un suceso generacional la guerra civil de 1936. Aunque la cosa sea obvia, conviene declararla abiertamente. Con su iniciativa

o con su adhesión, algunos españoles quisieron la sublevación militar de julio de 1936. Con su iniciativa o con su adhesión, muchos de esos españoles quisieron que, puesto que fracasó como golpe de Estado, esa sublevación pasase a ser abierta, extensa y duradera guerra civil. Por una exigencia de lo que la dinámica de la vida histórico-social es en sí misma, entre quienes quisieron una y otra cosa predominaron cuantitativamente hombres de dos generaciones, de las cuatro que entonces constituían el cuerpo de nuestra sociedad. Pero, con todo, en modo alguno puede llamarse «suceso generacional» a la guerra civil de 1936. Convendría que no olvidasen esto quienes hoy piensan o dicen: «Aquello fue una bestialidad de nuestros padres y nuestros abuelos.» Una bestialidad, por tanto, de la cual dos generaciones y sólo ellas habrían sido las responsables. Ojalá hubiese sido así.

Otra breve nota previa. En países donde es grande la nivelación histórica y social de la cultura, veo muy plausible la idea de extender a toda la sociedad el cambio a que en su acepción social o histórica da nombre el término «generación». En países como España, donde la cultura muestra tan enormes desniveles sociales e históricos, la cosa parece mucho menos convincente. El analfabeto de Villarrubia de Abajo que en 1936 cumpliese 72 años, ¿podía decirse que perteneciese a la misma generación histórica que su riguroso coetáneo don Miguel de Unamuno? ¿Adscribiremos ese intrahistórico villarrubiano a la generación del 98, no obstante la fecha de su nacimiento? ¿Qué notas descriptivas de su personalidad nos autorizarían a hacerlo? Si a estas interrogaciones puede darse una respuesta afirmativa, no veo cómo. De ahí que en lo sucesivo me limite a llamar «generaciones» a los grupos en que existen notas distintivas más o menos perceptibles y dependientes de la coetaneidad histórica de los individuos que los componen; muy especialmente a los subgrupos que, dentro de aquéllos, expresen ostensiblemente tales notas y —de uno u otro modo— tengan conciencia expresa de su carácter generacional.

Tratemos ahora de ver y entender cómo la guerra civil de 1936 y sus más inmediatas consecuencias operan sobre las distintas generaciones a que afectó.

INTERMEDIO PERSONAL

Actuó directa e inmediatamente nuestra guerra civil sobre cuatro generaciones de españoles: la del 98, la del 13, la del 27 y la que, en forma todavía muy balbuciente, en 1936 estaba asomándose a la vida histórica. Hecho éste bien patente hoy, para mí y para todos, a cuyo conocimiento yo había de llegar —confieso mi retraso— ya iniciada la guerra civil misma. En julio de 1936 era yo un mozo provinciano que tardíamente iba penetrando en el meollo histórico de la cultura española y totalmente exento del hábito psicosocial de la guerra civil, pero sobre cuya vida, como sobre la de la

inmensa mayoría de los españoles, tan grave, diversa y decisivamente había de actuar la que a poco comenzó.

La fórmula o rótulo «generación del 98», a cuyo contenido tantas horas había de dedicar años más tarde, creo haberla conocido yo en las páginas de *La Gaceta Literaria;* al menos, al de un desmitificador artículo de Bergamín va unido mi primer recuerdo de ella. Pero sólo con posterioridad a ese hallazgo fui descubriendo a sus hombres y la, aunque relativa, indudable comunidad histórica entre las más significativas figuras del grupo. Unamuno, escritor y pensador cuya insólita religiosidad en carne viva me atraía y perturbaba a un tiempo. Hoy sé comprender el cuasicristianismo agónico de Unamuno, y le echo de menos como pieza importante de la vida espiritual de España. Baroja: qué fuerte impresión la que sobre mí produjeron *Zalacaín* y *El escuadrón del Brigante,* allá en mi adolescencia. ¿Fue la delicada sutileza de *Una hora de España* o fue el encanto impalpable de su *Don Juan,* recién aparecido, lo que me inició en la amistad lectiva de Azorín? A la vez me llegaba la multiforme, genial, siempre renovada y sorprendente maravilla de Valle-Inclán, desde el camafeo irónico *Sonata de estío* hasta el removedor aguafuerte de *Luces de bohemia.* Entré en la obra de los Machado por su teatro; aún recuerdo el gozo de oír al antoniomachadiano Heredia y a la manolomachadiana Lola los finos y hondos decires de la España andaluza. Más afín, sin duda, en el orden de las creencias últimas, pero mucho menos sugestivo en el orden de la expresión y la incitación fue para mí el Maeztu de *Defensa de la Hispanidad.* Los artistas de la generación, Falla, Zuloaga; con ellos, una extraña sacudida en mi oculta entraña ibérica de aprendiz de intelectual. Sus sabios, admirados a distancia, porque las disciplinas que cultivaban no eran las mías: Menéndez Pidal, Asín Palacios, Gómez Moreno; luego, para mi privilegio, en tan amistosa relación conmigo. «A Pedro Laín, uno del 98», me dice don Ramón en la dedicatoria de un retrato suyo. Fue el menos removedor, *et pour cause,* Benavente, de tan parcial y discutible pertenencia literaria e histórica a la generación de sus coetáneos, pasadas las primeras comedias. Y tanto como los anteriores, Maragall, el catalán más próximo al 98 de Madrid y Salamanca, cuando años más tarde pude penetrar en el bello soto de su obra. Lectivamente primero, convivencialmente luego, así fui conociendo a los hombres de la entonces ya hecha y derecha generación famosa. Mas ya he dicho que la existencia de ella, con su realidad y con su problema, sólo iniciada la guerra civil apareció con nitidez ante mis ojos.

Algo análogo debo decir respecto de la generación subsiguiente, la del 13; a la cual llamo así porque entre 1913 y 1914 se producen las primeras manifestaciones claras de su acceso al pavés de nuestra cultura: homenaje a Azorín en Aranjuez, conferencia «Vieja y nueva política», de Ortega, poema «Una España joven», de Antonio Machado, política *noucentista* de Ors en la Mancomunidad de Cataluña. Como lector conocí y admiré, estudiante y joven graduado, una parte de Ortega; de Ortega y Gasset, que así le llamábamos en la provincia. Fue el grueso volumen naranja de sus obras, sin embargo,

el que de lleno puso dentro de mí el torso de su rica y fecundante lección. De la mano de Ors, de la mente de Ors, más bien, aprendí a ver el Museo del Prado, y en las páginas de *Cuando yo esté tranquilo* tuvo un breviario ético-estético «el que fuí yo a los veintidós años», para decirlo con el recuerdo de un verso de Unamuno. Pronto me fue asimismo familiar, clara e iluminadoramente familiar, la obra ensayística de Marañón. Literalmente me deslumbró el descubrimiento de la prosa de Pérez de Ayala, cuando yo tenía catorce o quince años. Conocí a Angel Herrera allá por 1930; pero bien lejos de pensar que poco más tarde, y en virtud de razones que me parecieron y siguen pareciéndome válidas, había de ver en él un insospechado miembro de la generación a que cronológicamente pertenecía. Otro tanto me sucedió con la manera estética del pintor Vázquez Díaz, a quien sus frescos de La Rábida estaban haciendo famoso. Ante la altísima obra poética de Juan Ramón Jiménez, a caballo entre el 98 y el 13, sólo fría admiración he sentido siempre; no así ante su prosa, que pongo entre las más egregias y originales del idioma. Al primer Castro, el de *El pensamiento de Cervantes*, llegué más tarde, como a Salvador de Madariaga y al Azaña escritor. Blas Cabrera, Rey Pastor, Tello, Río-Hortega, Augusto Pi y Suñer, Antonio Madinaveitia, Enrique Moles: hombres de ciencia a cuya obra, más próxima a mi formación, podía fácilmente asomarme. Para un joven deseoso de actualidad intelectual, qué innovadora delicia *La unidad funcional*, de Pi y Suñer. Nóvoa Santos, el patólogo de quien tanto aprendí. Mi maestro Juan Peset. Juan Zaragüeta, que trajó a Madrid la Lovaina del cardenal Mercier. Carande, el gran historiador de nuestra economía. El prehistoriador Bosch Gimpera. El monstruo Ramón, anfibio entre esta generación y la siguiente, como Melchor Fernández Almagro, a su discreto modo de erudito y crítico, y como los historiadores Sánchez Cantón y Sánchez Albornoz. Los juristas Jiménez de Asúa y Sánchez Román. Los médicos Rodríguez Lafora y Goyanes. ¿Y por qué no, junto a ellos, Picasso, aun cuando sólo desde lejos conviviera históricamente con sus camaradas de acá? A don Teófilo Hernando le traté con amistad, verdadero regalo para mí, cuando mi idea acerca de su generación ya se hallaba enteramente configurada.

Entre 1931 y 1936, el quinquenio de la República, «engrameaba la tiesta» un nuevo grupo generacional, ese a que llamaron «del centenario de Góngora» y hoy todos llamamos «del 27». Generación de la cual con sobradísima razón se recuerda y pondera su ala literaria, desde Pedro Salinas y Jorge Guillén, los decanos, hasta Luis Cernuda y Rafael Alberti, los benjamines; pero a la cual asimismo pertenece una no menos importante ala intelectual y científica. La mención de unos cuantos nombres lo demostrará: los filósofos Zubiri, Gaos, García Baca y Xirau, los romanistas Dámaso Alonso y Rafael Lapesa, el histólogo Fernando de Castro, el bioquímico Severo Ochoa, el farmacólogo Méndez, el anatomopatólogo Costero, el anatomista Orts Llorca, los médicos Jiménez Díaz, Trueta, Pedro Pons, Casas, Rof Carballo, Alberca, Ajuriaguerra, Valenciano, Gay Prieto, González Duarte, Vara López, Vega Díaz y López Ibor, los físicos Palacios, Catalán y Duperier, el arabista

García Gómez, los historiadores del Arte Lafuente Ferrari y Camón Aznar, los juristas Joaquín Garrigues, Alfonso García Valdecasas y Emilio Gómez Orbaneja, el historiador del Derecho Luis García de Valdeavellano, el arquitecto Sert, el sociólogo —luego literato— Francisco Ayala. En uno u otro grado, con casi todos he tenido y sigo teniendo amistad, y a casi todos les considero miembros de un mismo grupo generacional en la historia de nuestra cultura. Incipientemente me lo hicieron entrever tres dispares experiencias intelectuales: mi sucesivo encuentro con los artículos de Zubiri en *Revista de Occidente* y en *Cruz y Raya*, con las lecciones de cátedra de Jiménez Díaz y, aparte un luminoso ensayo suyo, con las conferencias que en un aula valenciana oí a Dámaso Alonso, conmemorando a Lope de Vega. Dispersa y multiforme, una gran generación estaba tomando el gobernalle de nuestra inteligencia y nuestras letras cuando comenzó —para tantos, estalló— la Guerra Civil por antonomasia, la de 1936.

Por entonces lanzaba al aire sus primeros balbuceos una posible generación nueva. Dos jóvenes poetas, Miguel Hernández y Luis Rosales, estaban dando testimonio del suceso. Bien poco después fue ésta la generación más inmediatamente movilizada por la guerra civil, y en consecuencia la más tajantemente partida, la más duramente quebrantada por nuestra atroz contienda. *Bella plus quam civilia*, dice una sentencia de Lucano. Durante nuestro año en Burgos, de Antonio Tovar la aprendí yo; y aunque los dos estuviéramos entonces con uno de los bandos de la España en guerra, como definitoria de la nuestra, del sangriento *bellum civile* a que día a día asistíamos, comúnmente la vimos y sentimos ambos. ¿Era esa, es esa mi propia generación? Así lo pienso, y luego diré por qué.

UN MAÑANA NO SUYO

Salvo Valle-Inclán, muerto cuando empezaba 1936, todos los miembros de la generación del 98 vivían y escribían en julio de ese año. Se trata de indagar cómo la guerra civil incidió sobre sus vidas, a juzgar por lo que de ellas sabemos, y si en esa varia incidencia puede advertirse algún rasgo común, por tanto generacional.

Individualmente tan diversos en su mocedad, literariamente tan distintos en su madurez, algo semejante hay en todos ellos, en tanto que hombres de España y ante España. La investigación reciente —Tuñón de Lara, Blanco Aguinaga y Valverde, entre otros— nos ha hecho conocer con penetrante minucia la rebeldía social y política del Unamuno joven y del Azorín mozo, de signo marxista la de aquél, de aire anarquista la de éste. Menos incisivo que Azorín, algo se le parecía el primerísimo Maeztu. No fue tan manifiestamente combativa la actitud de Valle-Inclán, Baroja y Machado frente a los problemas sociales de aquella España, no obstante la íntima independencia y el radical inconformismo de los tres. En cualquier caso, la rebelión tuvo como forma constante la palabra, no la acción política. Más aún. Salvo en el

caso de Unamuno y en el de Maeztu, que nunca quisieron renunciar al arma del artículo volandero, y por tanto a la lucha contra lo inmediato y al empeño de reformarlo, todos darán expresión puramente literaria a su visión de la realidad española; expresión en la cual, y de manera cada vez más clara y dominante, con la dura crítica va fundiéndose un ensueño consolador: el desvelamiento imaginativo de una España posible, limpia de sus lacras tradicionales y fiel tanto a la entraña de sí misma como al nivel histórico de la humanidad entera, según ellos lo entendían entonces. Páginas y páginas he consagrado al empeño de demostrar esta tesis.

Fidelidad de la patria a una intimidad suya todavía no realizada, limpieza moral, actualidad de la vida histórica europea —admitida en parte y en parte rechazada— durante el último decenio del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX; tales fueron las tres coordenadas de la común exigencia. Y ante ella, más o menos explícitamente formulada en cada uno, la respuesta común fue un mito, en el sentido soreliano del término: la tercera salida de Don Quijote a la arena de la historia; la cuarta, si se cuenta aquélla en que el hidalgo fue armado caballero y libró de los azotes de su amo al criado de Juan Haldudo. Desde el fondo de sus posibilidades históricas, en buena parte inéditas, España-Don Quijote, ahora sin armas, sólo con su alto ejemplo, saldría al mundo para señalar a éste un norte nuevo.

En todos ellos puede ser percibida la expresión de tal ensueño, hasta en los que por la vía de la ironía o del sarcasmo parecían más radicalmente desmitificadores de la realidad histórica de España. Muy claramente en Unamuno: recuérdese su epílogo a *El sentimiento trágico de la vida*. No menos claramente en Azorín, si uno sabe leerle con atención, y en Maeztu, cuyo proyecto de una «nueva Hispanidad» tan clara raíz quijotesca posee. ¿Y por qué no en las barojianas páginas de *César o nada*? Quijotesco asimismo es el ánimo español de Valle-Inclán. Quien lo dude, ponga en conexión la última gesta de don Juan Manuel de Montenegro, aquélla en que el golpeado vinculero se constituye en redentor de los pobres, y la tácita empresa de liberar a la sociedad española de los vicios y deformaciones que dieron origen a la invención del esperpento. Quijotesco, en fin, tras la rabiosa poesía civil de «Campos de Castilla», fue el ensueño de Antonio Machado, tan vivo en los últimos años del poeta: su entrañamiento como ciudadano y como cantor en un pueblo cuya vida colectiva fuese la realización de un socialismo amoroso y cristocéntrico, según la machadiana manera de entender al Cristo.

Cuando llegó el decisivo trance de 1936, ¿cuál era la situación de los miembros de la generación del 98 ante el ensueño de la España posible que, vario y común a un tiempo, latía en el hondón de sus almas? Por él sigue luchando Unamuno bajo la anécdota de su brava pelea contra la Dictadura de Primo de Rivera. A él llega lo mejor de Maeztu, en el seno de su dorada acomodación a la política del Dictador. Apenas parece vivirlo el Antonio Machado de *La Lola se va a los Puertos* y de Guiomar. Acaso sin muy clara conciencia de ello, dentro lo llevan Valle-Inclán, en su tránsito de la «comedia bárbara» al «esperpento», y el Baroja que escribe sobre las an-

danzas de Avirancta y las guerras carlistas, pese a su aparente intención de reducir a vivaz espectáculo literario la materia de sus novelas. Pero yo estoy seguro de que en todos ellos y en ese hondón de sus almas late y de cuando en cuando pincha la conciencia de fracaso —como reformadores de la vida española, no como descomunales creadores de literatura— a que tan hermosa y patética expresión había dado en 1914 el poema «Una España joven», de Antonio Machado.

Vale la pena analizarlo al galope. Empleando un significativo plural, y después de un sombrío apunte expresionista de la vida española a que históricamente despertaron, el poeta proclama la varia y comunal empresa de su generación: «Dejamos en el puerto la sórdida galera...» Cada cual a su modo, todos se dispusieron a hacer suyo el futuro, y en el ánimo de todos lució, incitadora, la chispa de la esperanza: «Mas cada cual el rumbo siguió de su locura... y dijo: El hoy es malo, pero el mañana es mío». El mañana: el «alba de oro» que en su incipiente madurez decía esperar Rubén. Pero el mañana de aquel hoy, ese a que personal y mancomunadamente habían de llamar suyo los aludidos en el poema, ofrece al autor de éste un rostro todavía más penoso que el apenas remoto ayer: la España que vomita sangre de su propia herida. Otros vendrán, en ellos hay que esperar. Antonio Machado, que siempre se sintió más viejo de lo que a su edad correspondía —a los treinta y nueve años escribió estos versos—, entrega la antorcha a otra generación; sin duda, la que en Aranjuez acaba de festejar a Azorín, ya reaccionario «por asco de la greña jacobina». Así lo declara la última, famosa estrofa: «Tú, juventud más joven, si de más alta cumbre — la voluntad te llega...» Tan alto vuelo como la juventud de los que doce o quince años antes dejaron la sórdida galera en el puerto, ninguna otra voluntad histórica lo tendrá. ¿Cabe vuelo más alto que el de un nuevo Don Quijote cabalgando sobre un nuevo Clavileño?

Cierto: el advenimiento de la República galvanizará —parecerá galvanizar, más bien— la ilusión de los fracasados que soñaron esa España posible, o que, como Unamuno, siguen luchando por ella, además de soñarla. Pero el Unamuno de los discursos de su regreso del exilio o de su defensa de la lengua española, en las Cortes constituyentes, ¿es acaso el mismo del epílogo a *El sentimiento trágico de la vida*? Valle-Inclán va a la Academia de Roma y Antonio Machado —gran prebenda— pasa del Instituto de Segovia a un Instituto de Madrid; Azorín, el antiguo ciervista, y Baroja, que por nada del mundo renunciaría a dárselas de escéptico, no dejan de encontrar más grata su instalación en la nueva vida española. Por la vía de la más resuelta oposición a la República, hasta el propio Maeztu siente en su ánimo cierta reviviscencia; después de todo, luchar rejuvenece. Menéndez Pidal vive serenamente la esperanza de ver al fin resuelta la dolencia nacional que en el pórtico de una gran *Historia de España* él mismo ha diagnosticado. Y a pesar de la alarma que en todos producen los sucesos de 1934, inesperadamente llegará para todos el comienzo de la guerra civil. Veamos cómo ésta afectó a sus vidas.

Conocemos la pronta adhesión de Unamuno a la sublevación militar; pero quien lea con atención el texto de su mensaje, no verá en la letra de éste esperanza en aquello con lo que su autor cree estar, sino temor de aquello contra lo que su autor está hablando. Las primeras semanas de la guerra civil muestran a don Miguel la verdadera realidad del mundo que le rodea, y el 12 de octubre de 1936 da pública y patética expresión a su modo de sentirla. Desde entonces vive aislado, herido, atormentado; «entre los hunos y los hotros», según lo que en sus unamunianas y unamunescas cartas postreras dice al escultor Quintín de Torre, y —como tan bien revelan los últimos poemas— en la agonía de su permanente problema íntimo, sólo en apariencia serenado pocos años antes. No tardará en matarle su dolor de España.

El servicio a la causa del pueblo enciende el alma de Antonio Machado. El, sí, está resueltamente consigo mismo y con lo suyo, y esta sincera convicción le llevará luego a morir en exilio y soledad. No le mató la enfermedad, pese a lo que diga el certificado de su defunción; porque en la raíz misma de la dolencia de su cuerpo estaba, haciéndola mortal, el enorme drama de su patria. «Se canta lo que se pierde», dice uno de sus versos finales. Después de lo que él vivió, ¿dejaría de estar entre lo perdido y al fin no cantado la utopía quijotesca de una España titular, con la Santa Rusia, del socialismo amoroso y cristocéntrico que como español, como poeta y como amante de su pueblo él había soñado?

Por ser fiel a su ensueño de España y a sí mismo mataron a Ramiro de Maeztu, e íntimamente fiel a ese ensueño debió de morir. No es fácil adivinar lo que piensa un condenado a muerte, cuando en la fidelidad a las propias creencias tiene la muerte su causa. La conciencia de no ser sino ensueño la «nueva Hispanidad» que desde hacía años venía dando ideal a su vida española, ¿cruzaría entonces por su alma? Y de haber pervivido, de haber conocido lo que iba a ser la victoria de aquellos a quienes entonces él llamaba «los míos», ¿habría quedado ileso ese colosal ensueño? Me permito responder con un «sí» a la primera de estas dos interrogaciones, y con un «no» a la segunda.

Unamuno, Machado y Maeztu, víctimas del drama de nuestra guerra civil; Azorín, Baroja, Menéndez Pidal y Falla, supervivientes de ella. ¿Cómo? Azorín, intentando redimir con su aislamiento exquisito, su invisible ironía esencial y la evasión literaria hacia nuevos «otros» de sí mismo —«Equisana», vida de «Equis», es el significativo título que para la etopeya propia había elegido—, su visible acomodación a los vencedores y la inconveniencia de alguna de sus palabras de ocasión. Fiel-infiel Azorín, Azorín permanente. Tras el riesgo de los primeros días de la contienda, tras el ulterior exilio en París, Baroja, retirado, socarrón, siempre insobornable, recibe en su casa de Madrid a la gavillita de sus leales, respira en su casa de Vera y oye cómo en el mundo que le rodea se mezclan sin confundirse el elogio y el dicterio. Cuando Baroja y Azorín se hayan encontrado en los Campos Elíseos, ¿cómo habrán comentado sus respectivos entierros, tan distintos el uno del otro? Menéndez Pidal sigue trabajando serenamente. Su dolor de España y la

penosa decisión de dejarla no quebrantan el ánimo de quien tan egregia y ejemplarmente supo hacer del trabajo la norma de su vida. Pero la consigna ética y política que expuso en el pórtico de la *Historia de España* presidida por su nombre, ¿quién quiere entonces seguirla? No, por supuesto, el Jefe del Estado, que ni siquiera un representante ha enviado a su casa, con motivo de su muerte. Falla, en fin, huye de lo que vio en Granada, y en la Córdoba argentina se extingue poco a poco, luchando en vano por dar término a *La Atlántida*, ambiciosa versión musical del quijotismo hispánico de su generación.

«Pero el mañana es mío», dijeron a una los hombres de la generación del 98, allá por los primeros años de su madurez. No fue de ellos el mañana; todos murieron en un hoy al que de ningún modo podían llamar suyo. Pronto su obra personal, tan originalmente propia en cada uno, había de hacerles gloriosos; pero su total fracaso como soñadores de Españas posibles les emparejó a la hora de la muerte. Les unía de nuevo, ahora por la vía del fracaso, aquello por lo cual tuvo sello característico su generación. Quisieron demasiado. Más que elaborar una reforma, soñaron una transfiguración; por eso fue tanto más intensa en ellos la soledad individual, y tanto más recio el fracaso colectivo. ¿Quién seguía entonces, quién seguiría más tarde los varios caminos de su ensueño? El hecho mismo de la guerra civil, ¿no fue ya, por sí solo, una terrible, brutal negación de todos ellos? Y, sin embargo...

UN IMPERATIVO: SEGUIR

La necesidad de la incorporación de España a la Europa moderna empezó a sentirse tan pronto como la gran ciencia que esa Europa estaba creando fue más o menos conocida entre nosotros; es decir, en los últimos lustros del siglo XVII. La conversión de ese sentimiento en consigna expresa —«europeización de España»— se hizo contante y sonante por obra de Costa y sus compañeros de generación. Pero a estos beneméritos europeizadores cabía hacerles una objeción básica: que no conocían suficientemente la Europa a cuyas formas de vida debíamos atemperarnos. Habrá luego, por supuesto, españoles perfectamente documentados acerca de lo que en sus respectivas disciplinas estaba haciendo la mejor vanguardia europea: Cajal, Hinojosa, Menéndez Pidal, Julián Ribera, Asín Palacios. Más aún: respecto de algunos de ellos —Cajal en primer término—, el estar al día en su ciencia obligaba a los sabios de Europa a contar con lo que en España se hacía, a «estar al día de España». «La luz nos viene esta vez de la luminosa España», dijo el venerable histólogo Kölliker ante los hallazgos y las ideas de Cajal. Pero el bien fundado empeño de hacer de España un país normalmente europeo en todos los órdenes de la vida colectiva —ciencia y filosofía, ética civil, convivencia política, conciencia histórica, encarnación social de la religión, etc.—, sólo con la generación de 1913 tuvo formal realidad. Europeizar de tal modo a España, que los hábitos nuevos se fundan unitariamente

con lo mejor de su vida popular y con el desarrollo de sus no más que esbozadas capacidades; tal es el objetivo común. Es preciso dar nueva vida a «la gema iridiscente de la España que pudo ser», dice una expresiva fórmula de Ortega. Pauta inicial y suprema, el estilo de Cervantes. El quijotismo adquiriría real eficacia transformadora haciéndose —no, desde luego, en el sentido que a la palabra suelen dar los eruditos— cervantismo. «Si algún día viniera alguien y nos descubriera el perfil del estilo de Cervantes —escribe el mismo Ortega—, bastaría con que prolongáramos sus líneas sobre los demás problemas colectivos para que despertáramos a nueva vida.» La imaginación creadora, la documentación correcta, el trabajo metódico y una bien ordenada educación deberán ser, en consecuencia, los recursos principales para el logro de la meta a que se aspira.

No es preciso un conocimiento muy riguroso de nuestra historia contemporánea para advertir que tales consignas y tales métodos no son novedad absoluta en nuestra vida colectiva. El ejemplo de Cajal y Menéndez Pidal, lo que en uno y en otro era modelo y no mito, estaba ya en la atmósfera de nuestra cultura. La Institución Libre de Enseñanza venía proclamando y practicando devotamente el mandamiento de la educación. Creada antes de que la generación del 13 iniciase su vigencia histórica, la Junta para Ampliación de Estudios —a la cual, dicho sea en inciso, había de dar su plena eficacia Castillejo, hombre de esa generación— a ese mismo designio debió su nacimiento. Todo lo cual, creo, en modo alguno invalida mi aserto precedente.

Educación de España, de toda España, para una vida españolamente europea; hacia ella se mueve el esfuerzo de los que en torno a 1913 inician su madurez. «Liga para la Educación Política» llama Ortega a la más temprana de sus empresas públicas. Educación es asimismo lo que en Cataluña se propone la primera heliomaquia de Eugenio d'Ors. Ya no basta la obra personal; ahora es necesaria la institución formativa y reformadora. Reformar y educar son las metas principales de *El Sol*, órgano periodístico de buena parte de la generación. Marañón quiere enseñar en su Instituto medicina al día, por supuesto, mas también convivencia ciudadana. Con *El Debate* y la Asociación de Propagandistas, aunque ni de aquél ni de ésta fuese él fundador, Angel Herrera se propone europeizar nuestro catolicismo, demasiado enquistado y tradicional hasta entonces. Cultura europea actual y vida española se combinan en las novelas y los artículos de Pérez de Ayala. Ciencia a la europea hace en Barcelona Augusto Pi y Suñer, tras el valioso, pero poco metódico, un tanto anarquizante prólogo de Turró. Para ser españoles a la europea se prepara a los pupilos de la Residencia de Estudiantes. Todo ello sin mengua de la admiración por Antonia Mercé, de la amistad con Juan Belmonte y de una nueva estimación, ya no puramente noventayochesca, de nuestro inagotable paisaje campesino.

Crítica, pues; dura crítica de las viejas, consuetudinarias lacras de la vida social española. En este orden de cosas, la continuidad con la obra de los hombres del 98 es patente y declarada, aun cuando no sea tan intensa la

acritud; a este respecto, casi todo estaba dicho. La novedad viene a la hora de pasar de la censura al remedio. En lugar del ensueño, el proyecto. No la transfiguración, sino la reforma. Obra personal creadora, desde luego; mas no imaginada y labrada en escotera soledad, sino arraigada en el seno de una institución y atenta siempre al imperativo de la educación. Ahondar en los senos de la realidad de España, sí; más no para proclamar la oculta e inmaculada virginidad de ellos, como Ganivet, o para desde ellos mover la cruzada de la españolización de Europa, como Unamuno, sino para entender nuestra historia y, sobre este fundamento, edificar a continuación una España eficaz y europea. Frente al quijotismo, el cervantismo. Cervantismo como tríaca propone Ortega; concebido como en *El pensamiento de Cervantes* o como, varios lustros más tarde, en *Hacia Cervantes*, cervantismo prescribe Castro; y tengo por seguro que, con las variantes personales de rigor, todos sus compañeros de generación se hallaron tácitamente acordes con la propuesta. Sólo a través de Cervantes podría ser históricamente eficaz Don Quijote. La soñadora ambición hispánica de la generación del 98, ¿ha quedado empequeñecida y alicortada en los ideales de la generación del 13? Quién sabe. «Todo es conforme y según», diría el sofista Manuel Machado.

Ahora bien: la proyectada europeización, ¿a qué Europa se refería? En un primer momento, a la anterior a 1914. No poco cambiará la vida europea con la Primera Guerra Mundial; pero la Alemania de Weimar, la Francia de Proust y Valéry y la Inglaterra de Oxford y Cambrigde continúan siendo el modelo. Pasan los años. Casi todos ellos —Ortega, Pérez de Ayala, Marañón, Castro, Besteiro, Pi y Suñer, Cabrera, Hernando, Madinaveitia, los discípulos de Cajal— verán en la República de 1931 la gran oportunidad para la realización definitiva del proyecto común. Hasta el propio Angel Herrera, cuando las elecciones de 1933 abran ante él y los suyos la posibilidad de hacer anchamente real en España su manera de entender la encarnación social y política del catolicismo. Acaso sea Ors el único en torcer el gesto, aun cuando no comparta y no pueda compartir la postura de *Acción Española*. ¿Se cumplirá por fin aquella ilusión? El «no es esto» de Ortega indica que la decepción va ocupando en su alma el lugar de la esperanza; me atrevo a pensar que también en el alma de casi todos sus conmilitones. No creo, sin embargo, que la idea de no seguir y el temor de no alcanzar lleguen a quebrantarles por completo el brío. Y así, sin sospecharlo, reciben el golpe atroz de la guerra civil; el evento que más ruda y abiertamente podía oponerse al objetivo de la generación entera. Vista desde julio y agosto de 1936, qué tenue, qué frágil, qué limitada en su área era, respecto de la total y ensangrentada realidad de España, la película social que constituían el círculo de *Revista de Occidente* y *El Sol*, la obra de las Residencias de Estudiantes y de la Junta para Ampliación de Estudios, el Institut d'Estudis Catalans, la nueva Universidad, la Asociación Católica de Propagandistas; las instituciones que esa generación creó o en que tuvo eficaz actividad rectora. En sólo unos días, todo lo echó por tierra la ferocidad de las dos Españas que entre sí luchaban a muerte.

Cualquiera que fuese el grado de su última afección a la España republicana, y no contados los más directamente comprometidos en la acción política, como Azaña y Besteiro, apenas hay uno que no opte por el exilio voluntario: Ortega, Marañón, Pérez de Ayala, Hernando, Castro, Río-Hortega, Madariaga, Madinaveitia, Cabrera. La saña de los que en modo alguno querían educación europea y reforma de los viejos hábitos, comprendido el de la guerra civil, les segó a otros la vida. Y luego, salvo aquellos a quienes su participación personal en la contienda, su arraigo en otras tierras o un puntilloso imperativo de conciencia vedaron el retorno, todos van regresando a la tundida piel de toro de su origen. ¿Para qué? Este es el problema.

A riesgo de incurrir en excesiva simplificación, me atrevo a dar una breve respuesta: volvieron para seguir cumpliendo el designio de su generación; más concisamente: para, sin detrimento de su dignidad, seguir. No podía ser su caso el de los hombres del 98. A diferencia del ensueño transfigurador, sometido por esencia a la ley del todo o nada, y condenado, por tanto, a que sea total su fracaso cuando la desventura sobreviene, el proyecto reformador siempre tiene ante sí alguna posibilidad. Tres casos, a modo de ejemplo: Ortega, Marañón, Américo Castro. Cincuenta y tres eran los años de Ortega al iniciarse la guerra civil, y apenas ha rebasado los sesenta cuando de nuevo se instala en Madrid: la edad de la «melada plenitud frutal», como en tiempos en que la vejez llegaba mucho antes que hoy dijo de la madurez el poeta Keats. ¿Para qué ha vuelto Ortega? Para esto: si le es posible, en la medida en que le sea posible, quiere seguir siendo en su patria el mismo que veinte años antes fundó la *Revista de Occidente*, un educador intelectual y civil de su pueblo, a la altura de lo que entonces pide el nivel de la historia. ¿Fue acaso otro el designio del malogrado Instituto de Humanidades? Más joven es Marañón cuando regresa a España y reconstruye su Instituto de Patología Médica. ¿Para qué lo hace? Para seguir siendo el mismo que en 1935, año en que sus discípulos le dedicaron el libro *Veinticinco años de labor*. Más humanamente, si cabe, que entonces, sabia y elegantemente desasido de artificiosos propósitos extraclínicos, Marañón enseña otra vez medicina clásica y actual a los médicos españoles; como en su vida no hospitalaria sigue enseñando a todos, médicos o no, conducta española y liberal. Américo Castro vino más tarde, tras haber triunfado como docente en Princeton y cuando aún le era posible prolongar su magisterio en Norteamérica. ¿Para qué vino Castro? Para enseñar a los españoles una visión de su historia que, además de permitirles entenderla con luz inédita, les instalara con alma más lúcida en el presente y hacia el futuro. Con otras palabras: para, tras el de *El pensamiento de Cervantes*, predicar un cervantismo nuevo, más profundo y completo que el antiguo, más radicalmente sanador.

Destino común de estos tres proseguidores de sí mismos y del espíritu de su generación: el fracaso. No el de su respectiva obra personal, claro está, sino el de su empresa europeizadora y educativa. Contra lo que algunos pretendimos, la España imperante —al fondo, la guerra civil, de cuyos presupuestos nunca quiso salir esa España— hizo imposible la continuación del

magisterio de Ortega, y en digno y recatado aislamiento hubo de morir el filósofo. El homenaje popular a Marañón el día de su entierro fue imponente; pero en la suerte final de su Instituto, ya antes de que él muriese, ¿pudo no ver el gran médico un signo del fracaso de su obra reformadora? ¿Y qué sino fracaso ante el rescoldo social de la guerra civil y ante otras incomprensiones fueron, respecto de su personal empresa, los años postreros de Américo Castro?

Fracaso terminal, en suma, de la generación de 1913; más grave que el de la generación de 1898, porque, cada uno a su manera, los hombres de aquélla continuaron sirviendo al propósito común. Oigo la objeción inmediata: «¿Y Ors? ¿Y Herrera?». Vale la pena examinar brevemente la almendra de uno y otro caso.

«Esta es mi hora», debió de pensar Eugenio d'Ors al venir de Francia a España, a comienzos de 1937. Así pareció demostrarlo su paso por Pamplona y su gestión en la Dirección General de Bellas Artes; y más aún la acogida a su invención del Instituto de España. Ors, sin embargo, no podía ser «el» intelectual de la España de Franco, y menos todavía «el» mandarín de la cultura del nuevo régimen. Para ello le sobraban inteligencia a la europea, ironía expansiva («Yo no seré Goethe, pero tampoco él es Napoleón») y orsianismo doctrinario («Soy el alejandrino de mí mismo»). Así iba a demostrarlo su expulsión de la secretaría perpetua del Instituto de España, empujado por muy genuinos representantes de la cultura oficial. Qué melancólica y significativa confirmación de su fracaso, no obstante haber sido nombrado poco antes catedrático extraordinario de Ciencia de la Cultura, su retirada a Cataluña, para en ella acabar de morir.

Otro *trompe-l'oeil* veo yo en el aparente triunfo político y social de Angel Herrera, después de ser ordenado sacerdote. Fue obispo, pudo fundar nuevas instituciones, tuvo a algunos de sus más fieles en el Gobierno y brindó a Franco el sabroso tanto de imponerle la birreta cardenalicia. Pero el régimen que había impedido la pervivencia de *El Debate,* la más personal y acaso la más querida de las creaciones seculares de Herrera, ¿podía admitir *de veras* la europeización de nuestro catolicismo que tan tenazmente él había propugnado? La tan invocada «doctrina social de la Iglesia», ni siquiera ella, ¿cabía *de veras* en la España franquista? Pese a la granjería del posibilismo colaboracionista, a cuya seducción tan notoriamente cedió, el europeizador Angel Herrera murió en secreto fracaso. La vida religiosa ulterior al Concilio Vaticano II lo hace patente hasta para aquellos cuya mirada no sabe traspasar la piel de las cosas.

Quienes con tanto ahínco habían tratado de educar a los españoles para que la guerra civil no fuese entre ellos posible, murieron —o debieron morir— con la amargura de ver cómo una guerra civil, la más cruel de todas, arruinaba muy buena parte de su obra; tanto más, si la muerte tuvo como suelo el del exilio. ¿Puede un ideal noble, sin embargo, fracasar por completo y para siempre? El horaciano *non omnis moriar,* ¿les estuvo enteramente vedado a los hombres de la generación de 1913?

CRECER EN OTRO SUELO

Al comenzar la guerra civil, los treinta y cinco años eran, entre los miembros de la generación del 27, el promedio de la edad; la sazón en que, ya bien pasados los años de aprendizaje y peregrinación, empiezan a dar fruto granado los de maestría y magisterio. Mostraré concisamente cómo la guerra civil incidió sobre sus vidas, en tanto que unidades integrantes de una generación histórica. No poco se ha escrito sobre el ala literaria de ella, bien que dejando ordinariamente de lado el modo de su pertenencia a la general historia de España y desconociendo que junto al grupo de sus egregios poetas hay toda una serie de importantes prosadores y pensadores. A todos ellos voy a referirme[1].

Poetas, prosistas, pensadores y hombres de ciencia de la generación del 27. Considerada ésta según su plural y compleja totalidad, ¿cuál es su carácter propio? Respecto de la generación que la precede, ¿cómo debe ser diferencialmente descrita? Más acotadamente, incluso: en tanto que suceso literario, ¿en qué consiste la comunidad generacional de su grupo poético? Salvo algunos intentos definitorios —Vivanco, Valverde—, no creo que haya respuesta válida a tales interrogaciones. Yo desde luego, no la tengo, y no puedo detenerme ahora en el arduo trabajo de buscarla. Pero, limitando el área de mi visión al rico conjunto de sus pensadores y hombres de ciencia, tal vez logre ofrecer alguna idea aceptable.

Puesto al lado de las generaciones que inmediatamente le preceden, dos notas principales, una positiva y otra negativa, distinguen a ese amplio conjunto.

La nota positiva: constituir en tanto que tal conjunto la primera de las generaciones españolas cuyos miembros, como consecuencia de una formación intelectual bien planeada, inician su madurez en plena posesión de las técnicas y los saberes que exige un cultivo «europeo» de sus respectivas disciplinas. En ellos empieza a ser anchamente perceptible la obra educativa de la Junta para Ampliación de Estudios, y bien pronto lo verá quien sepa comparar la

[1] Considerada como generación histórica, y no sólo como generación poética, la del 27 se halla integrada por los siguientes cinco grupos: 1. Poetas *stricto sensu:* Pedro Salinas, Jorge Guillén, Gerardo Diego, Federico García Lorca, Vicente Aleixandre, Dámaso Alonso, Rafael Alberti, Luis Cernuda y pocos más. 2. Pensadores y hombres de ciencia: los filósofos Zubiri, Gaos, García Bacca, Xirau y Granell; los filólogos Dámaso Alonso, García Gómez y Rafael Lapesa; los historiadores del Arte Lafuente Ferrari, Camón Aznar y Diego Angulo; los físicos Julio Palacios, Miguel Catalán y Arturo Duperier; los médicos Jiménez Díaz, Trueta, Pedro Pons, Casas, Rof Carballo, González Duarte, Vara López, Gay Prieto, Vega Díaz, Alberca y López Ibor; los juristas Recasens Siches, Garrigues, García Valdecasas y García de Valdeavellano; los biólogos Ochoa, Ors, Castro, Costero y Méndez; el sociólogo Francisco Ayala; los arquitectos Sert y Cabrera. 3. Prosistas, narradores y poetas no incluidos en el grupo antes mencionado: Francisco Ayala, Rosa Chacel, Carmen Conde, Gil Albert, María Zambrano, Sender, Barea, Sánchez Mazas, Jarnés, Giménez Caballero, Montes, Foix, Carles Riba, Larrea, Pemán, Halcón, Pla, Sagarra, Zunzunegui, Espina. 4. Humoristas: Jardiel, Mihura, Tono, Neville, López Rubio. 5. Artistas no literatos: Dalí, Miró, Palencia, Buñuel, los dos Halffter *seniores*, Bacarisse, Pittaluga, Mompou.

Universidad española de 1935 con la de 1900. ¿Será necesario decir que sin la acción de la generación del 13 —y, antes aún, sin Giner, Cajal, Hinojosa, Menéndez Pidal y Asín Palacios— esa realidad no hubiera sido posible? Creo que tiene validez general un expresivo texto del Marañón médico: «Cuando mi generación empezó a trabajar en sentido moderno —escribió en su prólogo a *Veinticinco años de labor*—, estábamos en la situación de Robinson Crusoe, que tuvo que ser albañil, cazador, cocinero, maestro y público de sí mismo. Si los que vienen detrás pueden tocar un solo instrumento y afinarlo hasta la perfección, para bien de la ciencia, algo nos alcanzará a nosotros de su mérito.» Así pudieron iniciar su magisterio como *pares inter optimos*, incluso mirados desde Europa, los mejores de nuestra generación del 27.

La nota negativa: en tanto que tal conjunto, no es perceptible en el grupo la existencia explícita de un propósito de reforma de la vida española. A la generación entera puede extenderse la observación. Españoles son todos, y en España han recibido su formación primera. Conocen al dedillo, por supuesto, las vicisitudes de nuestra historia remota, y hasta 1936 conviven discipular o adversariamente con las dos generaciones que les anteceden. La crisis de la monarquía constitucional, tan patente desde 1917, acaece durante su ya despierta mocedad. El episodio de la Dictadura opera sobre todos ellos, y, más o menos activamente republicanos, casi todos ven con abierta esperanza el advenimiento de la Segunda República. Por la cultura española trabajan, y lo saben, y lo quieren. ¿Por qué, entonces, a diferencia de lo que venía siendo regla, esa ausencia de ánimo crítico y reformador en el grueso del nuevo grupo generacional? A mi modo de ver, por esta razón básica: porque hasta la inminencia o la realidad factual del hecho decisivo de la guerra civil, los hombres de la generación del 27 viven con la tácita convicción de que el problema de España —su retraso científico y técnico, sus grandes desigualdades sociales, las corruptelas de su vida política, la ruda incultura de buena parte de su pueblo; en el hábito psicosocial de la guerra civil, ni siquiera piensan— va siendo resuelto con paso recto y seguro. Dicho de otro modo: porque, sin hacerse de ello cuestión, confían en la continuidad y en la eficacia de la empresa educativa iniciada por sus abuelos y sus padres; empresa a la cual está dando cauce más ancho y apoyo más firme el naciente régimen republicano. La del 27, en suma, se constituye como una generación fundamentalmente apolítica, y de ahí la «pureza» o el juvenil ánimo lúdico con que se trabaja intelectualmente, se adoptan «ismos», se hace poesía, se pinta o se empieza a hacer cine. También Dalí, Miró, Palencia y Buñuel son parte de esa generación.

Minoritariamente, algo cambiarán las cosas durante los años finales de la República del 31. El proceso de la política republicana, por un lado, la seducción de dos grandes novedades surgidas en la historia europea, por otro, determinarán que una pequeña parte de la generación —Alberti, Roces, Balbontín— se oriente hacia el comunismo, y que un subgrupo de ella —Giménez Caballero, Ledesma Ramos, Sánchez Mazas y, por supuesto, José

Antonio Primo de Rivera— se incline resueltamente hacia el fascismo. Con los matices que nuestra peculiaridad nacional pueda imponer, el ideal de una España comunista y el ideal de una España fascista se levantan a uno y otro costado de la generación. La mayor parte de ésta, sin embargo, perdura en su apoliticismo y en la básica disposición liberal de sus orígenes. Así la sorprende el drama enorme de la guerra civil.

Todos conocemos la varia acción de ese drama sobre tan gallarda y prometedora generación. Para algunos, la alevosa ejecución en la retaguardia; que el nombre de Federico García Lorca les represente, cualquiera que fuese su color. Para otros, si el azar se lo permitió, el servicio entusiasta a la causa en que creían. Para no pocos, ya terminada la contienda, el exilio. Para los restantes, la dura e ineludible prueba de seguir haciendo su vida en la España ulterior a 1939; porque tras la incierta esperanza de los primeros días —doble esperanza: que el vencedor convocase generosamente a todos los «restantes» a la tarea de rehacer España; que la obvia regla de llamar con especial instancia a los mejores, y ellos lo eran, cada uno en lo suyo, fuese entonces cumplida—, fallida bien pronto esa inicial esperanza, dura e ineludible prueba fue el trabajo para quienes a todo evento quisieron permanecer en la tierra materna.

No exagero. Para no repetir lo que otras veces he dicho —*véase* mi artículo «Más sobre la ciencia en España», en el libro colectivo *Once ensayos sobre la ciencia* (Madrid, 1973)— me limitaré a presentar una breve lista de nombres, instituciones y disciplinas. Filología románica: ausente don Ramón Menéndez Pidal, en España estaban Dámaso Alonso y Rafael Lapesa. Filosofía: pudo contarse con Xavier Zubiri desde 1939, y con Ortega pocos años después. Física: Palacios y Catalán, a los que pronto se hubiese unido Duperier, y quién sabe si, llamado por ellos, el propio don Blas Cabrera, quedaron ostensiblemente preteridos. Histología: Instituto Cajal: aparte Tello, en España estaba Fernando de Castro. A su llegada a Madrid, tras sus servicios en San Sebastián, Jiménez Díaz tuvo que soportar dos expedientes de depuración, uno de Responsabilidades Políticas y otro en el Colegio de Médicos. Luego se le ayudó, es cierto; pero Ochoa, Bielschowsky y otros ya no podían estar con él; y cuando al fin de su vida le vejaron en su propia casa, sólo al recurso de apretar los dientes pudo apelar. Casas, tan brillante estrella juvenil de la medicina interna en los años inmediatamente anteriores a la guerra civil, fue «depurado», y su carrera académica sufrió con ello quebranto definitivo. Rof Carballo y Vega Díaz no han podido dirigir con libertad un servicio hospitalario. La posibilidad cierta del gran docente de Patología quirúrgica que había en Plácido González Duarte, quedó implacablemente yugulada. El carácter sacerdotal y el altísimo prestigio de Asín Palacios pudo salvar la continuidad del arabismo; no logró otro tanto para la filosofía el nobilísimo don Juan Zaragüeta, también sacerdote y también prestigioso. ¿Para qué añadir nuevos datos? No; de ningún modo exageraba yo al decir que fue dura prueba el trabajo de los que prefirieron la permanencia al exilio.

Qué delgada había sido aquella película de vida europea sobre una parte, sólo sobre una parte del cuerpo de España. Qué engañoso espejismo, aquella creencia tácita en la eficacia de la obra reformadora de las generaciones precedentes. Cuantas veces hayan quedado solos consigo mismos y con el recuerdo de su vida de españoles, así lo habrán pensado, estoy seguro, los miembros de la del 27. Reciente el enorme trauma histórico y moral de la guerra civil, en la faena de seguir —en el deber de moverse, dentro de lo posible, en la línea del antiguo empeño— tuvo su imperativo categórico la generación de los europeizadores. Más que un imperativo, crecer en otro suelo fue, en cambio, la forzosidad biográfica y el destino personal de los titulares de la generación del 27. Crecer, porque todavía no habían llegado a la plenitud; en otro suelo, porque cuando no, crudamente, el del exilio, otro y ajeno para ellos era el suelo histórico de la España triunfante en 1939. Fueron todos y siguen siendo los que viven agonistas y operarios de una España que pudo ser. ¿De qué modo este forzoso crecer en suelo ajeno ha modificado —mermándola en algunos casos, alterándola siempre— la espléndida obra de cada uno? ¿Cómo hicieron lo que han hecho, qué hubiesen dado a la cultura española siendo plenamente lo que en 1936 estaban empezando a hacer? Algo tendrán que decir sobre esto los historiadores del futuro. Porque si el historiador es cabal, en la conjetura de «lo que hubiera podido ser» tiene siempre invisible aureola el recuerdo de «lo que he hecho fue».

NOSOTROS

Inmenso, ilimitado es el número de los modos de la realidad humana a que puede dar expresión verbal —pronombrar— el pronombre «nosotros»: «nosotros, los españoles», «nosotros, los cristianos», «nosotros, los marxistas», «nosotros, los socios del Real Madrid»... Salvo el de quien, como Don Quijote, dice «Yo sé quien soy», o, como Santa Teresa, afirma de sí misma «vivir sin vivir en sí», todos los posibles modos de ser hombre admiten o requieren un «nosotros». El mío, en este caso, atañe en primer término al aspecto generacional de mi realidad. ¿De qué «otros» me declaro «nosotros», según el feliz neologismo unamuniano, cuando me veo o me siento miembro de una generación?

Puesto que nací en 1908, la aplicación estricta de la cronometría generacional al curso histórico de la cultura española afirma mi pertenencia a la generación del 27. Rafael Lapesa y yo seríamos los ultimísimos de ella. Considerando ante todo, no la fecha de mi nacimiento, sino el estilo y el contenido de mi vida de español, otros, en cambio, prefieren ver en mí un miembro de la generación subsiguiente. Con ellos estoy. Me miro a mí mismo, contemplo mi sentir y mi hacer de español, y sólo así puedo entenderme de manera cabal. Por razones biográficas, tal vez haya sido un poco retrasada mi incorporación activa a la historia de mi pueblo. Después de todo, y aunque para ellas posea cierta validez la cronometría, las determinaciones

históricas de la vida personal no tienen una horma inexorable en el calendario.

¿Cómo debe ser llamada la generación española que en 1936 se disponía a comparecer en la escena de nuestra historia? Para nombrarla, si es que temáticamente se la nombra algún día, ¿se empleará una fecha o se recurrirá a un suceso? No lo sé, y creo que a estas alturas nadie lo sabe aún. Sé tan sólo que para quienes estábamos entre los veinte y los treinta años al comienzo de la guerra civil, ésta cayó sobre nosotros como una espada tajante, como un molde imprevisto o como una llamada al combate, sentido unas veces como propio y otras no. El azar para algunos, la previa orientación de la vida para otros, una invencible presión exterior para no pocos, decidieron el destino y marcaron para siempre —hasta en el caso de aquellos que luego han revisado más a fondo su pensamiento y su conducta— a los entonces jóvenes o jovencísimos componentes de esa nueva y sólo posible generación con nombre propio.

En dos series que ahora —en mi sentir, al menos— no son opuestas entre sí, sino entre sí complementarias, nombraré algunos de sus miembros. Cualesquiera que fuesen los modos y los grados de la adscripción, cualquiera que fuese el campo de la procedencia, en el lado de los vencedores estuvimos o estuvieron pronto, entre otros, Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar, Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco, Gonzalo Torrente Ballester, José Luis Aranguren, Leopoldo Panero, Rodrigo Uría, José Antonio Maravall, Paulino Garagorri, Javier Conde, Carlos Ollero, Luis Díez del Corral, Joaquín Ruiz-Jiménez, José María de Areilza, Primitivo de la Quintana, José Antonio Muñoz Rojas, Ignacio Agustí, Martín de Riquer, José Botella Llusiá, Sixto Ríos, Camilo José Cela, Miguel Delibes, Pepe Caballero, José R. Escassi, José María García Escudero, Federico Sopeña, Alvaro Cunqueiro, José García Nieto, Fernando Castiella, Pedro Gamero, Antonio Hernández Gil, Manuel Díez Crespo, Juan Ramón Masoliver, yo mismo. Fueran los que fuesen el lugar de su residencia, el matiz de su afección y el ulterior comportamiento, de entre los vencidos proceden, por lo menos, Miguel Hernández, Julián Marías, José Ferrater Mora, Eduardo Nicol, Salvador Espriu, Gabriel Celaya, Ricardo Gullón, Alonso Zamora, María Josefa Canellada, Rodríguez Huéscar, Sánchez Barbudo, Serrano Plaja, Germán Bleiberg, Pablo Serrano, José Manuel Blecua, Francisco Giral, Manuel García Pelayo, Juan Marichal, Joaquín Sánchez Covisa, Dionisio Nieto, Fernando Chueca, Antonio Buero Vallejo, Domingo García-Sabell, Ramón Piñeiro, Antonio Flores, Francisco Grande Covián, Antonio Gallego, Carlos Castilla del Pino, Juan Antonio Gaya Nuño, Manuel Tuñón de Lara, Juan Goytisolo, Guillermo Díaz-Plaja, Faustino Cordón, Julio Caro Baroja; y como hombre-quicio entre esta generación y la anterior, la del 27, Rafael Lapesa. La guerra civil nos contrapuso; luego, poco a poco, las consecuencias de la guerra civil nos han juntado. Dionisio Ridruejo y yo concebimos la idea de reunirnos en torno a una mesa veinte o veinticinco hombres procedentes de uno de los dos bandos de la contienda con otros tantos venidos del opuesto. No, desde luego, para formar un partido o prepartido político, sino para afirmar la voluntad

y el hecho de nuestra real convivencia y mostrarnos así como los más genuinos superadores de la guerra civil; para, en definitiva, declararnos todos vencidos por la España que en 1939 triunfó —pareció triunfar, si la miramos desde 1978—. Vicisitudes diversas fueron retrasando la ejecución de esta idea. Luego murió Dionisio, y el luto por él me hizo olvidarla.

Aquí comienzan mis problemas; los problemas que me plantea este ensayo, quiero decir. Varios veo. Supuesto el carácter generacional de ese amplio y dual conjunto, ¿pueden ser descritas las notas estilísticas en que tal carácter se manifieste? A manera de ejemplo: ¿qué analogías generacionales cabe establecer entre la poesía de Rosales y la dramaturgia de Buero? No sé qué responder. Restrinjamos el área de nuestra visión, contemplemos tan sólo una de las dos series anteriores. En el seno de la que se elija, ¿existirán tales notas? Las figuraciones poéticas de Miguel Hernández y las ideas estéticas de Fernando Chueca, ¿muestran una semejanza de estilo que, además de acercarlas entre sí, las distinga cualitativamente de aquello por lo que la obra de la generación del 27 se singulariza? Tampoco veo respuesta que me satisfaga. Y, en último término, la pregunta que ahora es principal: en la incidencia de la guerra civil sobre cada una de las series precedentes y —esto es lo decisivo— sobre la que resulte de juntar una y otra, ¿es posible señalar rasgos a la vez comunes y característicos?

Dejando de lado la índole y el contenido de las varias conductas particulares, tan distintas a veces entre sí, y el posible sello que sobre el comportamiento común de cada una de las series imprimiese su pertenencia al bando con que sus componentes estuvieran, pienso que ante la última de estas tres interrogaciones algo aceptablemente satisfactorio cabe decir.

El curso de la vida española durante los meses anteriores a la guerra civil y, *a fortiori*, la guerra civil misma, dieron lugar a que en nosotros de nuevo se hiciera problema ineludible el destino histórico de España, y a que, en consecuencia, otra vez fuese urgente cuestión ética la participación personal —a la postre, política, según el más amplio sentido de la palabra— en la posible resolución inmediata de ese problema. La esencial unidad que como expositor de su pensamiento estableció Aristóteles entre la ética y la política se hizo en nuestras almas vivencia intensa. «De nuevo» y «otra vez» he dicho, porque, en situación harto menos dramática, eso mismo había acontecido en los años que siguieron a 1898 y en los que precedieron a 1913, y porque un comprensible espejismo hizo luego que esa conexión no fuera vivida como acuciante problema personal. Si quiere entenderse en su sentido más amplio el término «política», diremos que, tras el apoliticismo inicial de la generación de 1927, la siguiente tuvo que comenzar su vida politizándose.

Esta fue, creo, nuestra primera nota generacional. No será necesario insistir en la enorme diversidad de su realización concreta; no sólo por la división de España —y de nosotros con ella— en dos mitades sangrientamente contrapuestas, también porque un hombre puede politizarse de muchos y muy distintos modos: ocupando un puesto de gestión, mandando una sección de

infantería, escribiendo poemas, soñando utopías o pensando acerca de la vida histórica de su país; y en definitiva, porque cada uno es cada uno. Sobre la letra del verbo antes transcrito —también político— de Antonio Machado, este otro podría escribirse ahora: «Mas cada cual el rumbo siguió de su ventura.» Ventura como modo ilustre o gregario, venturoso o desventurado, impuesto o elegido, de cumplir el destino personal, gozarlo o padecerlo y recoger el fruto que al fin ofrezca.

Se trata de saber si en el vario seguimiento de esa ventura y en la diversa ejecución de esa pauta biográfica general —la enunciaré de nuevo: sentir como apremiante problema ético la participación en la faena de rehacer España, una España que entonces sangraba— hubo rasgos comunes; si, por tanto, la tópica y coincidente clasificación de los contendientes en «Nosotros» y «Ellos» pudo ser pronta y lícitamente sustituida, entre los integrantes de esas dos series de nombres, por esta otra fórmula: «Nosotros» y «Nosotros, sólo que de otro modo». Unamunianamente: si en verdad éramos dos «nos-unos» de un mismo «nos-otros» español y generacional.

Mirando no más que hacia el grupo de los que me fueron más próximos, los siguientes rasgos comunes veo yo: 1) Ya durante la guerra civil, nuestra voluntad de romper la fanática estrechez de miras o la actitud incipiente y rencorosa que frente a buena parte de la cultura española más reciente tantas veces adoptaron los promotores y gestores de la contienda. Sin Antonio Machado, por ejemplo, nosotros no podíamos sentirnos españoles completos. 2) Apenas pasada la guerra en acto, un deliberado esfuerzo por mantener la continuidad de nuestra cultura, tanto con su zaherido ayer inmediato —generaciones del 98, del 13, del 27—, como con los restos vivientes que de esos tres grupos generacionales habían quedado dentro de nuestras fronteras. 3) Poco más tarde, intento de vinculación con cuantos desde el exilio aceptasen un diálogo leal, y por tanto, una efectiva convivencia con nosotros. 4) A lo largo de todo este proceso, vario y más o menos preciso acercamiento a un ideal de nuestra vida histórica en el que quedaran fundidos y actualizados los de las generaciones anteriores, muy en especial la del 98 y la del 13. 5) A bandazos, a retazos, sin la menor opción a la continuidad, elaboración entrecortada, por parte de cada uno, de su respectiva obra personal. 6) Convicción cada vez más clara y firme de que, dentro del régimen de Franco, era totalmente inviable una política en la cual todo lo que precede, con sus presupuestos y sus connotaciones, entrase en vías de realización. 7) Como consecuencia, revisión y rectificación de la propia conducta y de la inconsistente e infundada ilusión sobre que se apoyó. En mi caso, tal revisión cobró al fin forma impresa; es el libro titulado *Descargo de conciencia*.

¿Tiene alguna validez colectiva este sumario esquema biográfico? Para el grupo de la generación procedente del campo que a sí mismo se llamó «nacional», pienso que sí; para quienes al término de la guerra se consideraron más o menos afines a nosotros, creo que también. Carezco de documentación y de autoridad, en cambio, para discutir si una revisión de algún

modo complementaria de la nuestra se ha producido o no se ha producido dentro de los vencidos en 1939. La experiencia y el recuerdo de la guerra misma habrán suscitado la autocrítica en más de uno, al menos en el seno de su intimidad; pero cuando las razones profundas del vencido no han llegado a ser abolidas por la victoria del vencedor, más aún, cuando en tan buena parte han sido una y otra vez confirmadas o reforzadas, encuentro perfectamente lícita y comprensible la resistencia a revisiones muy expresas del pasado propio. Esto, sin embargo, creo poder decir: en lo tocante a las exigencias primarias y los imperativos básicos de la vida y la cultura de España, el «nosotros» entre la mayoría de los integrantes de ambos grupos es tan verdadero como real. Una auténtica comunidad en el presente y hacia el futuro ha surgido de nuestro doble y concordante fracaso. Los decanos de ese definitivo «nosotros», ¿podremos ver hechas vida algunas de las metas a que tan menesterosamente aspira el hecho de pronunciarlo? Piense o no piense en dicha interrogación, de ella nace la avidez con que por las mañanas miro los titulares de los diarios.

Mas no sólo a los miembros de mi generación se refería el «nosotros» que encabeza este apartado; también a los hombres de las generaciones anteriores, tan eminentes algunos, que todavía viven y trabajan, y sobre todo a cuantos, más jóvenes que nosotros, constituyan grupos generacionales distintos del mío. Si no se conforma uno con aplicar una pauta cronométrica al curso de la vida ulterior a 1939, ¿qué generaciones españolas pueden ser descritas en ella, quiénes las representan y caracterizan? Me falta tiempo para emprender la investigación metódica que esa pregunta pide; y aun cuando cierta patente o larvada influencia de la guerra civil haya perdurado a lo largo de cuarenta años —entre las preocupaciones más reales y constantes de Franco y los suyos, ¿no fue precisamente ésta la que daba apoyo a todas las restantes?—, sólo de las generaciones directamente afectadas por el hecho mismo de la guerra he querido ocuparme en este rápido examen. Pero una ojeada fugaz sobre el fluyente panorama que ofrecen nuestras letras, nuestro pensamiento y nuestras artes de los últimos decenios, y, por supuesto, también sobre los eventos históricos que les han servido de marco, tal vez sea suficiente para delinear algunos rasgos importantes.

La derrota total del Eje en 1945 hizo saber a todos, aunque muchos se resistiesen a reconocerlo, más aún, aunque tal realidad tardase años y años en patentizarse, que la orientación de la historia universal había de convertir en vencidos a los vencedores de 1939. Pese a la adopción de disfraces políticos, vencidos estaban ya, desde entonces, en el gran teatro del mundo. A la vez, el régimen de Franco iba mostrando su verdadero esqueleto intelectual y moral. Si a esto se añade el ostensible deterioro físico del propio Franco a partir de 1970, se tendrá a la vista el cuadro histórico dentro del cual hemos ido existiendo y actuando cuantos españoles seguimos con vida. Inversión profunda del resultado de nuestra guerra civil *versus* prosecución visible y crispada de la vigencia de éste: tal ha sido el hecho fundamental de los treinta y cinco últimos años de nuestra historia.

Sobre él, dentro de él, era inevitable una creciente desmitificación de la contienda que muchos seguían llamando «Cruzada». Un poco esotéricamente, acaso *La octava de San Camilo*, de Cela, constituya el más notorio signo de ella. La desmitificación de la guerra civil era sin duda deseable, y en sí misma constituye, por tanto, un plausible evento. Con un riesgo, sin embargo: que se convierta en causa o motivo de olvido irresponsable o de recuerdo pintoresco, para el caso igual da, de la contienda misma. Porque bajo el cómodo olvido o el recuerdo sólo literario de ella puede seguir operando, apenas visible, el hábito psicosocial de la guerra civil que al comienzo denuncié. Entre 1876 y 1936, y pese a que en la vida interna de España no faltaran traumas y dolencias, ¿cuántos pudieron sospechar que en los senos de nuestra sociedad perduraba intacto ese hábito?

Con tal desmitificación y con el sano recelo frente a la retórica política que indisolublemente lleva consigo, algo menos defendible creo notar: cierta merma de ambición, respecto de la obra propia, entre los que por su talento deberían sentirla; merma de ambición que acaso en algunos —antiunamunianamente— haya ido unida a sobra de codicia. La primera estrofa del poema «Una España nueva» dice así:

Dejamos en el puerto la sórdida galera,
y en una nave de oro nos plugo caminar
hacia los altos mares, sin aguardar ribera,
lanzando velas y anclas y gobernalle al mar;

y yo me pregunto si, prescindiendo del énfasis un poquito oratorio —pero, eso sí, hermoso— que en estos versos campea, han sido muchos durante treinta años los jóvenes españoles en quienes latiera la ambición histórica y personal de que tales versos proceden; y sigo preguntándome si algo de ella no será deseable en nuestros políticos, pensadores y escritores que todavía no han cumplido los sesenta.

Todo este ensayo viene a ser el relato o la pública confesión de un cuádruple fracaso sucesivo: el que, sin menoscabo de lo que por sí misma valga la obra personal de cada uno, tantísimo en tantos casos, hemos sufrido los miembros de cuatro generaciones de españoles radicalmente hostiles al hecho y al hábito de la guerra civil. Llamamos fracaso a la inanidad factual de lo que se hizo o se pretendió hacer. Recogiendo una vieja y graciosa frase de nuestro lenguaje familiar, solía decir don Américo Castro ante la ruina irreversible de algo: «Y ahora, un padrenuestro por las cosas que no tienen remedio.» Nuestro reiterado fracaso en tanto que españoles sedientos de una satisfactoria reforma de España, ¿estará entre las cosas sobre las cuales ya no cabe sino el responso y la despedida de un padrenuestro de trámite? Me atrevo a pensar que no. Subjetivamente, porque, con Karl Jaspers, pienso que cierto fracaso es el reato inexorable de toda existencia auténtica. Nadie alcanza en su vida todo aquello que creyó poder alcanzar. Objetivamente, también, porque no me resigno a admitir que la confesión

honesta de un fracaso y el honesto análisis de él sean por necesidad histórica y socialmente ineficaces; aunque, como bien sabemos todos, la experiencia vital de los viejos no suele ser admitida por los jóvenes, cuando es de su propia vida de lo que se trata. Otra vez con Antonio Machado, ahora el poeta gnómico y oracular:

Doy consejo a fuer de viejo:
nunca sigas mi consejo.
Pero tampoco es razón
despreciar
consejo que es confesión.

Estamos rehaciendo España, levantando una España que a un tiempo sea actual y nueva. A través de las incidentales contrariedades que el empeño sufra o depare, por encima del chapado escepticismo de muchos, tal es —o así me lo parece— el sentir de los más. En esa arquitectónica faena, ¿puede ser ceniza lanzada al viento la exposición analítica de los cuatro fracasos que ante los males de su patria conocieron algunos españoles de buena voluntad? Me resisto a admitirlo.

En 1900, bien reciente, por tanto, la dolorosa herida que para los españoles fue el Desastre de 1898, don Santiago Ramón y Cajal recibió un importante premio internacional, la llamada Medalla de Moscú; de Moscou, como entonces se escribía. El paraninfo de la casa de San Bernardo fue escenario del homenaje que con ese motivo le rindieron la Universidad de Madrid y el Gobierno de la nación. En él, nuestro gran sabio propuso a los jóvenes de entonces una consigna para el ánimo, «A patria chica, alma grande», y otra para la acción, «Aumentar el número de ideas españolas circulantes por el mundo». A las ideas habría que añadir las formas de vida, las creaciones literarias, musicales y plásticas, las instituciones políticas y administrativas. Con menos no podemos conformarnos quienes en España hemos vivido el fracaso reiterado de tantas nobles esperanzas, de tantos nobles empeños.

VARIAS veces ha declarado el autor de *En este país* (Pedro Laín Entralgo, 1908) que el tema de España —su historia, sus hombres, su cultura, sus problemas, sus posibilidades— ha sido central en su vida de escritor. Desde 1943, año en que publicó *Sobre la cultura española*, toda una serie de sus libros lo demuestra: *Menéndez Pelayo, La generación del 98* (reunidos luego en el titulado *España como problema*) *Las cuerdas de la lira, Una y diversa España, A qué llamamos España*. En esa línea se sitúan los ensayos reunidos en *En este país*. Varios de ellos están consagrados a españoles eminentes en la vida y la cultura españolas de los últimos cien años: Federico Rubio, Ramón y Cajal, Menéndez Pelayo, Unamuno, Baroja, Azorín, Alcalá Zamora, Ortega, Américo Castro, Juan Peset, Dámaso Alonso, Xavier Zubiri. Otros tratan temas de estricta actualidad: el reto que para la España actual constituye su ingreso en la Comunidad Económica Europea o la visión de la guerra civil de 1936 según lo que ella fue para las cuatro generaciones que ese año convivían en la sociedad española. Escribe Laín en su prólogo a este libro: «Su título dice *En este país*, pero también podría decir *En mi país*. Tanto más, cuanto que en él predomina ampliamente el recuerdo de personas, obras y conductas que de manera eminente contribuyen a que *este* país, España, entrañablemente, sea *mi* país».

tecnos