Pedro Laín Entralgo

UNA Y DIVERSA ESPAÑA

EDHASA

Portada: Puente sobre la riera de Rupit. Susqueda (Gerona).

UNA Y DIVERSA ESPAÑA

Colección

EL PUENTE

Dirigida por

GUILLERMO DE TORRE

Volúmenes publicados

RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL	EN TORNO AL POEMA DEL CID *Segunda edición*
GUILLERMO DE TORRE	MINORÍAS Y MASAS EN LA CULTURA Y EL ARTE CONTEMPORÁNEOS
JOSÉ FERRATER MORA	TRES MUNDOS: CATALUÑA, ESPAÑA, EUROPA
GAZIEL	CASTILLA ADENTRO
RAMÓN GÓMEZ DE LA SERNA	EL SECRETO DEL ACUEDUCTO
CORPUS BARGA	LOS PASOS CONTADOS: UNA VIDA ESPAÑOLA A CABALLO EN DOS SIGLOS
FRANCISCO AYALA	DE ESTE MUNDO Y EL OTRO
GERMÁN ARCINIEGAS	ENTRE EL MAR ROJO Y EL MAR MUERTO. GUÍA DE ISRAEL *Segunda edición*
JULIÁN MARÍAS	EL TIEMPO QUE NI VUELVE NI TROPIEZA *Segunda edición*
MAX AUB	EL ZOPILOTE Y OTROS CUENTOS MEXICANOS
JUAN A. GAYA NUÑO	EL ARTE EUROPEO EN PELIGRO
GAZIEL	PORTUGAL LEJANO
SALVADOR DE MADARIAGA	RETRATO DE UN HOMBRE DE PIE
PAULINO GARAGORRI	DEL PASADO AL PORVENIR
CORPUS BARGA	LOS PASOS CONTADOS PUERILIDADES BURGUESAS
MARÍA ZAMBRANO	ESPAÑA, SUEÑO Y VERDAD
MERCÈ RODOREDA	LA PLAZA DEL DIAMANTE
RAFAEL SANTOS TORROELLA	DEL ROMÁNICO AL POP ART
AZORÍN	ULTRAMARINOS
RAMÓN PÉREZ DE AYALA	NUESTRO SÉNECA Y OTROS ENSAYOS

(*Continúa en la última página*)

PEDRO LAÍN ENTRALGO

UNA Y DIVERSA ESPAÑA

E. D. H. A. S. A.
BARCELONA BUENOS AIRES

IMPRESO EN ESPAÑA

© EDITORA Y DISTRIBUIDORA HISPANO AMERICANA S. A.
AVD. INFANTA CARLOTA, 129. BARCELONA. Abril 1968.

Dep. Legal: B. 11.721-196

IMPRESO POR EMEGÉ, E. Granados, 91 y Londres, 98. Barcelona

INDICE

Pág.

Introducción 7

La cultura española 19

Diversidad de la cultura española 25
Unidad de la cultura española 49
España vieja y niña 74

Guía plástica de Castilla 79

La forma de Castilla 81
El color de Castilla 86
El rostro de la tierra 90

Tríptico de Madrid

I. Paseo por Madrid 93
II. En torno al madrileñismo 106
III. Misión cultural de Madrid 114

Mi Soria pura 137

La letra de la cultura 141
La fuerza del ensueño 145
La ambigüedad de la carne 149
La fascinación del ritmo 152
La fragilidad de la historia 154
La previsión de la muerte 156
La persona que uno es 159

Pag.

TOLEDO: DISEÑO DE ALZADO 163

MI MARAGALL 171

I. EL ESCRITOR 173
II. EL CRISTIANISMO 184
III. EL ESPAÑOL 195

MEDITACIÓN DE TEOTIHUACÁN 205

LA OBRA INTELECTUAL DE LA ESPAÑA COMTEMPORÁNEA . . . 217

PRÓLOGOS, ARTÍCULOS Y FRAGMENTOS

I. LA INSTITUCIÓN LIBRE DE ENSEÑANZA 231
II. HIDALGOS Y AMIGOS DEL PAÍS 242
III. «MUERTO MANOLO...» 248
IV. CARTA A UN HOMBRE DEL AÑO 7000 252
V. LENGUA Y RAZA 257
VI. HABLAR Y DECIR 262
VII. EL PRESTIGIO DE LA CIENCIA 265

SOBRE EL DIÁLOGO Y SUS CONDICIONES 269

INTRODUCCIÓN

España, otra vez España. «Para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar —escribía Ortega en 1910—, España es el problema primero, plenario y perentorio.» ¿Sigue siendo así? Dé cada cual su propia respuesta. En mi caso la da, con su mera existencia, el hecho de que este librillo junte en sus páginas todo un manojo de escritos compuestos con posterioridad a la publicación definitiva de mi España como problema *(1956). Sin mengua de una aplicada dedicación a las dos determinaciones principales de mi oficio intelectual, la historia del saber médico y la cavilación antropológica, nunca mi irrenunciable pertenencia a la vida española ha dejado de ser estímulo —esto es, aguijón— para mi alma y mi pluma. Acaso no sea inoportuno transcribir aquí los párrafos con que no hace mucho tiempo expuse la historia de mi preocupación española:*

«El tercero de los temas que han movido mi pluma ha sido mi condición de español. No era yo ajeno a ella —no podía serlo— en los años anteriores a 1936. Mi infancia y mi mocedad se hallan jalonadas en mi recuerdo por sucesos y fechas de nuestra historia contemporánea: «huelga revolucionaria del 17», «muerte de Dato», «Annual», «Dictadura», «Plus Ultra», «Jaca», «14 de abril»... Pero fue en 1936 cuando la pertenencia

a mi país se hizo drama y exigió imperiosamente de mí lo que con otro curso de nuestra historia tal vez yo nunca hubiera hecho; porque desde 1937 hasta hoy, varios años de mi vida han ardido en el empeño de esclarecer para mí y para otros el modo de mi inserción en la desgarrada vida histórica de mi patria.

Íntimamente movido por esa triple instancia —el drama de España, mi personal situación dentro de él, la índole cavilosa de mi alma—, me propuse entender históricamente la escisión de los españoles, más sangrienta entonces que nunca, y aspiré a una concepción de nuestra cultura capaz, como entonces se decía, de «superar» radical y definitivamente las causas de esa ya bisecular divergencia. Corría, como he dicho, el año 1937. Arrollado, ya que no sorprendido, por el advenimiento de la guerra civil, yo había optado por uno de los dos bandos contendientes. Dentro de él, me afilié al grupo que más abiertamente proclamaba, en el orden político, esa actitud «superadora». Y en el seno de tal circunstancia, disconforme, igual que tantos otros, con la interpretación maniquea o táctica de la guerra española como un combate entre «buenos» y «malos» —tópica interpretación, desde entonces—, inicié la publicación de la serie de artículos «Tres generaciones y su destino», origen del libro que años más tarde había de llamarse España como problema.

No será ocioso un breve recuerdo de mi proyecto y de las varias etapas de su nunca acabada ejecución. Concebí una obra dividida en tres partes, acaso en tres volúmenes. La primera —iniciada por una visión esquemática de nuestro siglo XIX, *a la luz de lo que en 1876 fue la «polémica de la ciencia española»—*

mostraría cómo se situaron frente al problema de nuestra cultura las cinco generaciones que habían actuado en ésta durante los primeros decenios del siglo XX*: la de Costa y Galdós, la de Cajal y Menéndez Pelayo, la «del 98», la de Ortega y Marañón —«de la preguerra» la llamó éste aludiendo a la contienda europea de 1914-18— y la que apuntó cuando el centenario de Góngora. Su lema había de ser un oportuno precepto del Beato Juan de Ávila: «Metamos la mano en lo más íntimo de nuestro corazón y escudriñémoslo con candelas.» La segunda parte contaría cómo los hombres de mi edad —los más jóvenes de la última de esas cinco generaciones y los mayores de la que entonces estaba germinando— despertamos a la vida histórica de España, y había de llevar en su atrio esta sentencia de Unamuno: «Quien nunca hubiere sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí.» La parte tercera, colocada bajo un texto de San Agustín:* «Cresce de lacte ut ad panem pervenias»*, señalaría con cierto pormenor las líneas de una posible acción concreta en orden a nuestra vida intelectual.*

Contra mi animoso propósito inicial, sólo muy parcialmente llegó a ser letra escrita ese plan de trabajo. El cuaderno Sobre la cultura española *(1943) esbozó lo relativo al siglo* XIX*, hasta la conclusión de la polémica de 1876. Luego, en los libros* Menéndez Pelayo *(1944) y* La generación del Noventa y Ocho *(1945), traté como supe los temas a que sus respectivos epígrafes aluden. Más tarde, y bajo el título de* España como problema *(1949), estudié compendiosamente la peripecia española de Ortega y reduje a brevísima sinopsis los dos o tres volúmenes que hubiera exigido*

el adecuado remate de la obra antes planeada. Si a ello se añaden varios ensayos sueltos, consagrados a Cajal, Américo Castro y Zubiri, los artículos que contienen las páginas ulteriores y el largo estudio sobre la vida y la obra de Gregorio Marañón que sirve de introducción a sus Obras completas, se tendrá lo mucho y lo poco que yo he dicho acerca de mi condición de español.

Inexcusable en todo empeño biográfico o autobiográfico medianamente riguroso, el examen del curso temporal de las ideas, las opiniones y las creencias hácese imperioso y urgente cuando la circunstancia es tan crítica y violenta como viene siendo, desde 1930, la de nuestra vida de españoles. Quien compare la actitud espiritual de que en 1943 nació el cuaderno Sobre la cultura española *con la que subyace a la* Introducción *de 1963, ¿dejará de advertir que entre una y otra se ha producido un cambio considerable en el alma del autor? Para que en el juicio acerca de ese cambio sea tenido en cuenta el testimonio del cambiante y cambiado, declararé honradamente cómo lo veo y lo entiendo yo.*

En una primera etapa pensé, con ingenua ilusión adolescente —en los pueblos y en los individuos hay a veces situaciones adolescentes, sea cualquiera la edad histórica y vital del sujeto—, pensé, digo, que el problema de la escisión cultural de los españoles podía y debía ser resuelto por la asunción unitaria *de una y otra en una empresa «superadora». ¿No era acaso posible asumir en una forma cultural nueva las múltiples exigencias —tradición, actualidad, crítica perfectiva, calidad intelectual y estética— que en ambas mitades*

de España, la «reaccionaria» y la «innovadora», permite discernir un examen libre de partidismo y discretamente sensible? La primera lección de nuestra guerra civil, ¿podía ser otra que una resuelta voluntad de integrar a los españoles en una España fiel a sí misma y a su tiempo? Sin mengua de la lealtad de la pesquisa y de la objetividad del retrato, tal fue el sentido de mi visión de Menéndez Pelayo y de la generación del 98. No será muy difícil descubrirlo al lector atento.

Recibió nueva forma esta primera, candorosa actitud de mi arbitrismo cultural —en 1945, ¿no era ya candoroso el epílogo «Otra vez Castilla» de La generación del Noventa y Ocho?— *entre 1945 y 1950. La ilusión de la asunción unitaria fue poco a poco sustituida por la esperanza de un* pluralismo unitario *o* por representación. *El problema de España podría ser resuelto mediante la concorde tensión dialéctica de las diversas «alas» de un mismo «movimiento»; alas que dentro de la unidad representarían la diversidad ideológica y social —la diversidad real— del país. «En la España a que yo aspiro —dice un texto mío de 1955— pueden y deben convivir amistosamente Cajal y Juan Belmonte, la herencia de San Ignacio y la estimación de Unamuno, el pensamiento de Santo Tomás y el de Ortega, la teología del padre Arintero y la poesía de Antonio Machado; y para salir al paso de los simples, los perezosos y los terroristas..., me esforzaré por demostrar con el hecho de mi vida y con la letra de mi obra la indudable fecundidad de tener tan varia y egregiamente poblada el alma.»*

Tanto la asunción unitaria como ese táctico y convencional pluralismo me parecen hoy fórmulas mera-

mente desiderativas; inviables, en cuanto soluciones frente a la diversidad real, si uno aspira a que en la vida pública imperen de veras el juego limpio y la autenticidad. Bien: a fuerza de tacto y de buena voluntad, yo puedo hacer que en mi espíritu y en mi obra convivan amistosamente Cajal y Juan Belmonte, la herencia de San Ignacio y la estimación de Unamuno, el pensamiento de Santo Tomás y el de Ortega, la teología del padre Arintero y la poesía de Antonio Machado. Pero esto no pasará de ser el cómodo expediente de un solitario bienintencionado mientras en el mundo no existan realmente, con activa y creadora fidelidad a sí mismos, Cajal, Juan Belmonte, los herederos de Santo Tomás y San Ignacio, Miguel de Unamuno, el padre Arintero, Ortega y Antonio Machado. Esto es: mientras el mundo real no esté constituido según los principios de un pluralismo auténtico. *De otro modo, la actitud del discrepante —suponiendo que* iuris tantum *sea admitida su existencia— será tácticamente inventada desde los ocasionales intereses del imperante, y la vida pública quedará reducida a ser una mezcla de discordia invisible, avidez inmediata, indiferencia y* fable convenue. *Sin kantianos reales o posibles, la filosofía de un país será capaz de liquidar a Kant con refutaciones más o menos hábiles o amañadas, mas no de vivir en un nivel histórico ulterior al de Kant. Acaso haya en ese país algún filósofo transkantiano; pero sólo si ese filósofo es capaz de vivir inventando kantianos auténticos y poblando dialécticamente con ellos el ámbito silencioso de su personal soledad. Esto es: si, en cuanto filósofo, ese hombre no vive en su patria.*

Supuesta la dignidad moral, a los pueblos hay que pedirles ante todo eficacia y autenticidad. Eficacia en la armoniosa realización de todos los órdenes de la existencia, no sólo en los tocantes a la técnica y al poderío; autenticidad en la decorosa expresión de lo que son y quieren ser los diversos individuos y grupos que los componen. ¿Sería satisfactoria la eficacia de un pueblo si ésta se limitase, valga tan desmedido ejemplo, a la fabricación de productos químicos o de motores de explosión? Pues bien: es preciso afirmar, descubriendo una vez más el Mediterráneo, que sólo mediante el ejercicio habitual de la libertad y una constante aspiración a la justicia —sólo, por tanto, a través de un pluralismo verdadero y no meramente táctico y convencional— pueden hoy ser dignos, eficaces y auténticos los pueblos. Conseguirlo será tarea más o menos fácil, ya porque una mal entendida voluntad de eficacia aplaste la autenticidad, ya porque una mal ejercitada expresión de la autenticidad haga imposible la eficacia y hasta la convivencia; pero hacia esa meta deben moverse —por la razón potísima de que objetivamente es la mejor— el gobierno y la educación de los hombres.

Vistas desde mis textos de 1940, ¿cómo serán juzgadas estas palabras mías? ¿Se verá en ellas una traición, una veleidad, un arrepentimiento, una ingenuidad ideológica o una evolución perfectiva? Diga cada cual lo que estime justo o deseable. Yo las veo como la expresión de un cambio paulatino e irreversible de mi alma, en cuya determinación y estructura creo poder discernir los momentos siguientes:

1.° La convicción, a la vez experimental y reflexiva,

de que sólo a través de un pluralismo auténtico —cuya organización efectiva puede adoptar, claro está, formas distintas— logran su plena dignidad humana gobernantes y gobernados. Como la verdad nos hace libres —la verdad, no lo que bajo tal nombre nos es a veces impuesto—, la libertad nos hace verdaderos.

2.º La certidumbre íntima y la consiguiente pesadumbre moral de no haber denunciado con suficiente explicitud y energía todo lo que se oponía y se opone a la interpretación maniquea de nuestra guerra civil. Porque yo no he sido sólo un técnico puro, ni sólo un profesor más o menos eficazmente atenido al cultivo de su disciplina; he sido también un escritor para quien el «problema de España» se ha constituido en tema permanente. Líbreme Dios de fingir, para exhibirla, una sensibilidad moral especialmente delicada y exquisita. La real existencia de ese problema ético en el seno de mi conciencia no me ha impedido ir haciendo día a día mi vida, ni gozar o sufrir, al margen de mi recuerdo de la guerra civil, lo que esa vida mía me ha ido trayendo. Algo creo haber dicho y hecho yo, por otra parte, para combatir esa reiterada versión española del maniqueísmo. Pero nunca he podido pensar que todo ello fuese suficiente.

3.º La creciente evidencia de que la compleja e indecisa realidad de Hispanoamérica debe ser tenida en cuenta para una adecuada interlección y un recto planeamiento de nuestra cultura.

4.º El sucesivo descubrimiento de que el problema de nuestra cultura tiene, junto a sus componentes intelectuales y estéticos —si se quiere, «ideológicos»—, otros, no menos importantes, de carácter social, eco-

nómico, regional y administrativo. Así lo hará ver, creo, la «Introducción a la cultura española» antes mencionada.

5.º Una permanente necesidad del «otro» para poder ser plenamente «yo». Para muchos, tal vez sea deseable la vida en una sociedad unitaria y uniforme. Para mí, no. Y no sólo porque tal sociedad es física e históricamente imposible, sino porque la diversidad entre los hombres, además de ser sirena del mondo, *como decía D'Annunzio, es también, y más hondamente, «sal del mundo». Pasando de la doctrina a la vivencia, confesaré que en mi vida intelectual y cordial yo necesito del «otro», me siento incompleto sin él. Muy buena parte de mis libros son diálogos concordes o discordes con «otros» —Sartre, Bultmann, Lefebvre, tantos más— existentes respecto de mí como posibilidades remotas e inventados por mí como posibilidades próximas. «¿Qué sociedad considera usted deseable?», me preguntaron una vez. Y yo respondí: «Una en la cual el marxismo sea a la vez lícito e imposible.» Lo cual —ahí están veinte pueblos para demostrarlo— es todo menos una frase; es, en el sentido más fuerte del término, un programa.*

Incitada su mente por la realidad y el espectáculo del mundo moderno, cierto filósofo y teólogo español acuñó hace treinta años un precioso concepto teológico y moral: el concepto de «pecado histórico». Junto al «pecado original» y al «pecado personal», decía ese autor, habría que introducir temáticamente en la teología el pecado de los tiempos o «pecado histórico». Y añadía: «El mundo está en cada época dotado de peculiares gracias y pecados. No es forzoso que una

persona tenga sobre sí el pecado de los tiempos, ni, si lo tiene, es lícito que se le impute, por ello, personalmente.» Pues bien: yo pienso que la complacencia habitual en la institución o en el hecho de la guerra civil —complacencia expresa y proclamada unas veces, tácita o larvada otras— constituye un grave pecado histórico. Y creo que sólo sintiéndonos responsables de él, confesándolo adecuadamente —mediante un examen de la conciencia propia, no por la denuncia de la conciencia ajena— y procurando luego nuestra enmienda, quedaremos todos libres de su carga y de los subterfugios a que ésta obliga.» [1]

Tal es la actitud anímica desde la que han sido pensados y escritos los ensayos aquí reunidos; en ella tiene su fundamento mi idea de la unidad y la diversidad de España. Para exponer esta idea en el orden de la realidad concreta —la realidad de nuestras regiones y comarcas y de los varios modos de vivir, sentir, hablar y pensar existentes en nuestro pueblo—, ¿bastarán los apuntes que contienen las páginas de este libro? Mucho temo que no. Falta en ellas mi personal imagen de tantos y tantos fragmentos geográficos y vitales de la diversidad de España: el Aragón de mi nacimiento y mi estirpe, Vasconia, la Montaña, Asturias, Galicia, Extremadura, Andalucía, Valencia, Murcia... Falta asimismo una indicación, aunque fuese somera, de lo que el socialismo ha sido y puede ser en la vida española. Faltan, en suma, muchas y muy importantes cosas. Pero acaso lo poco que en ellas hay sea suficiente para mostrar cómo ve y entiende a su

(1) «El autor habla de sí mismo», en *Obras* (Editorial Plenitud, Madrid, 1965).

patria un español que con los años ha ido descubriendo esta perogrullesca verdad: que nuestros juicios acerca del «deber ser» de las cosas, los pueblos y los hombres deben atenerse ante todo y sobre todo al «ser» de éstos, a lo que éstos real y verdaderamente son.

PEDRO LAÍN ENTRALGO

Otoño de 1967.

LA CULTURA ESPAÑOLA*

Lo que en singular, y a veces con solemne mayúscula, solemos llamar «cultura» —el sistema de creencias, pensamientos, estimaciones y obras con que el hombre va realizando y mostrando su condición humana— se diversifica temporal y regionalmente en las diversas «culturas» particulares: la medieval y la renacentista, la italiana y la eslava, la inglesa y la española. Toda cultura particular posee una indudable singularidad radical: «lo español» y «lo inglés», por ejemplo, constituyen dos modos de ser hombre cualitativamente distintos entre sí, y quien mentalmente compare la idea

* El lector deberá tener muy en cuenta el riguroso carácter de «Introducción» que estas páginas tienen. Trato con ellas, tan sólo, de presentarle sinópticamente un cuadro general de la cultura española y el sistema de coordenadas y conceptos que yo juzgo más idóneo para entender la indudable complejidad de ese cuadro; en modo alguno me he propuesto brindarle una descripción elemental y compendiosa de los diversos contenidos y las distintas etapas históricas de la obra artística e intelectual de los españoles. Remito, pues, a los tratados y monografías que estudian la historia de la vida española, bien de un modo general, bien con especial consideración de alguno de sus aspectos parciales. Me permito en todo caso recomendar la lectura de R. Menéndez Pidal, *España y su historia* (Madrid, Ediciones Minotauro, 1957); A. Castro, *La realidad histórica de España* (México, Editorial Porrúa, 1954); Cl. Sánchez-Albornoz, *España. Un enigma histórico* (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1956), y el volumen «Espagne. Spain. España» de los *Cahiers d'Histoire Mondiale* de la UNESCO, vol. VI, número 4, 1961.

del *hidalgo* con la del *gentleman* no necesitará argumentos para admitirlo.

Tal singularidad no es, sin embargo, pura simplicidad. Las culturas son por definición entes complejos, y sus diversos elementos —unos más que otros, y todos tanto más cuanto más objetivamente realizados— pueden ser compartidos sin aire de extrañeza por hombres que no pertenezcan a ellas. El fútbol, elemento «típico» de la cultura inglesa durante el siglo XIX, es hoy tan inglés como español, italiano, brasileño o argentino. El toreo, espectáculo «típicamente» español, es practicado con público entusiasmo en Dax y en Mont-de-Marsan, y todos recordamos la nada andaluza figura de un espada llamado Pouly. Diremos, pues, como resultado de esta primera aproximación a nuestro tema, que lo propio de una cultura particular no depende tanto de los contenidos elementales en que se realiza —tal o cual costumbre popular, tal o cual modo de pensar, etc.— como de la integración de todos ellos en un singular modo de vivir; con palabra de Américo Castro, en una «vividura». La historia universal de la humanidad sería la sucesión armoniosa o polémica de las distintas «vividuras» en que el ser hombre se diversifica.

Esto admitido, varias observaciones vienen a la mente. La primera, que el modo singular de vivir, la vividura, no se da con la misma evidencia en todos los hombres pertenecientes a una misma área cultural. Más aún: que en algunos de éstos puede no ser perceptible y hasta no existir. Sin mengua de su real singularidad, cada cultura particular es siempre *unitas multiplex*, bien porque la vividura a ella correspondiente se rea-

liza a través de contenidos muy diferentes entre sí, bien porque en su seno haya un número mayor o menor de individuos innovadores o disidentes. Dando por cierto, antes de intentar describirla, que la vividura más propia de la cultura española seguía existiendo en el siglo XX, ¿cómo no verla auténticamente realizada en dos grupos tan distintos y aun tan antagónicos entre sí como el integrista y el anarquista? ¿Cómo no advertir, por otra parte, que esa vividura no se da, o se da muy tenuemente, en la línea «jovellanista» —templada, conciliadora, atenida a la perfección posible del presente— de nuestra cultura?

Va en lo anterior implícita la idea de que las vividuras, aun las más intensas y acuñadas, no son caracteres indelebles. Como los individuos humanos son susceptibles de conversión y de educación —muy bien saben esto los regímenes políticos de allende el «telón de acero»—, así también, a su manera, los pueblos. Aun sin conocer por dentro la cultura japonesa, no me parece ilícito afirmar que el «ser japonés» de 1962 difiere muy esencialmente del «ser japonés» de 1950. La continuidad histórica de una cultura no excluye su transformación, y ésta puede en ocasiones ser muy honda.

Debe en fin tenerse en cuenta que la singularidad radical de las distintas culturas particulares no es incompatible con su mutua comparabilidad. El justo descrédito en que ha caído la «literatura comparada» no debe hacernos olvidar, por ejemplo, que Garcilaso está más cerca de Petrarca que de Firdusi. En cuanto tales personas, en cuanto fuentes de actos individualmente originales y propios, las personas son incom-

parables entre sí; en cuanto titulares de creaciones objetivadas —lenguaje, obras intelectuales y artísticas, instituciones, etc.—, su comparación y, por lo tanto, su ordenación en grupos, son faenas tan lícitas como inevitables. Otro tanto cabe decir de las culturas. Vividas como propias por sendos individuos humanos, las vividuras inglesa y española son tan incomparables entre sí como lo sean las intuiciones pictóricas de la realidad de un Reynolds y un Goya. Lo cual no es óbice para que los cuadros de uno y otro puedan, en cuanto productos objetivos, ser comparados entre sí; y como ellos, la monarquía de los Austrias y la de los Estuardos, el teatro de Lope y el de Shakespeare, y así sucesivamente. Sea cualquiera la realidad propia de lo que los románticos alemanes llamaron *Volksgeist* o «espíritu nacional», las culturas particulares, diría Hegel, son momentos integrantes del «espíritu objetivo», y por consecuencia entidades mutuamente comparables. De esa ineludible comparación surge sin demora la agrupación de los diversos modos singulares de vivir en «familias culturales»; y así, con mayor o menor precisión, todos hablamos de culturas latinas y germánicas, orientales y occidentales, técnicas y mágicas. La historia universal es el *sistema sucesivo* y no el puro *mosaico* de los modos cardinales de ser hombre.

Analógicamente, pues, y no sólo metafóricamente, cabe hablar de un «género próximo» de las culturas. Como el gato y el tigre tienen su género próximo *natural* en la «felinidad», en el modo de ser del animal que llamamos «felino», la cultura española y la francesa, valga este ejemplo, tienen su género próximo *cul-*

tural, sin mengua de su diferencia cualitativa, en su común «occidentalidad», en ese modo de ser hombre que solemos llamar «occidental» y que tan diversa, discorde y unitariamente viene siendo realizado hoy en la Europa de ambos lados del «telón de acero» y en América.[1] Llamo «occidentales», se entiende que con una intención no geográfica, ni política, y sólo para no prescindir de un vocablo ya tópico, a las culturas que han recibido por tradición o han sabido hacer suya la posibilidad, inventada por la Antigua Grecia, de hablar al hombre en cuanto tal, a todos los hombres, cualesquiera que sean sus diferencias accidentales. El *nous* de la filosofía de Aristóteles es el del hombre; Edipo, Hamlet y Fausto hablan, en principio, a todos los hombres, y no sólo a los griegos antiguos o a los europeos modernos; y si en las culturas india, china o bantú hay elementos universalmente válidos, esa validez universal ha sido y será puesta en evidencia por hombres «occidentales» o por indios, chinos y bantúes previamente «occidentalizados».[2]

Partamos, pues, de este aserto: pese a su indudable y aun marginal singularidad, la cultura española es europea y occidental. Fernando de Rojas, San Juan de la Cruz, Cervantes, Velázquez, Goya, Unamuno y García Lorca hablan y saben que hablan al hombre en cuanto tal, a todos los hombres, aunque Don Quijote lo haga desde caminos que se parecen muy poco

(1) El área del «Occidente cultural» es más amplia que el área del «Occidente político». Cada uno a su modo, Marx y Dostoievski son figuras rigurosamente «occidentales».

(2) He desarrollado más ampliamente estas ideas en mi ensayo «Europa y la ciencia», recogido en *La empresa de ser hombre* (Madrid, Taurus Ediciones, 1958).

a los del Loira y el Rhin, y aunque las metáforas del *Romancero gitano* tengan su casa propia junto al Guadalquivir y el Darro. Pretender que Unamuno no es europeo porque a veces reniegue de Europa, es desconocer radicalmente a Europa y a Unamuno. La hondísima diferencia existente entre Paracelso y Descartes, ¿impide acaso que los dos sean europeos y occidentales?

Bien. Pero ¿cómo hablan a todos los hombres Fernando de Rojas, San Juan de la Cruz, Cervantes y los restantes grandes creadores de la cultura española? ¿Hay entre ellos algo que sea a la vez común y peculiar? Vista desde la almendra de Europa —desde el interior del cuadrilátero geográfico que forman París, Roma, Viena y Berlín—, la cultura española suele producir una fuerte impresión de singularidad, casi de extrañeza. Los toros, el canto y la danza de Andalucía y el tríptico barresiano *sang-volupté-mort* son los principales ingredientes de la imagen más habitual. Lo que en España se ajusta a ese canon, eso es lo genuinamente español; lo que no, ni siquiera existe: tal es la regla. Pero acontece que Cervantes, Velázquez, Moratín, Maragall y Ortega difieren mucho del canon tópico, y no por esto son menos españoles que Torquemada, Pepe-Hillo, Antonia Mercé y Solana. Lo cual nos obliga a plantearnos con cierto rigor intelectual el problema de la peculiaridad de la cultura española; cultura europea, sin duda alguna, pero casi extraña, a fuerza de «tipismo», para muchos hombres de Europa.

DIVERSIDAD DE LA CULTURA ESPAÑOLA

La singularidad de la cultura española tiene, descriptiva y tectónicamente considerada, una apariencia y un fundamento, una fronda visible y una raíz. Y esa apariencia se halla en primer término constituida por una llamativa, abigarrada diversidad. Estudiemos, pues, la *diversidad* de la cultura española.

Toda cultura medianamente vieja muestra en su cuerpo zonas dispares a quien desde fuera la contempla. Descartes y Pascal, León Bloy y Valéry, todos franceses, son entre sí harto distintos. Es cierto. Pero al sur del Pirineo la disparidad se multiplica, extrema y ahonda. Más aún: se dramatiza. La «invertebración» que Ortega describió en la sociedad española, ¿qué viene a ser, a la postre, sino la expresión social y política que en los siglos XIX y XX ha cobrado la interna y siempre fuerte diversidad de nuestra cultura?

Tal vez remotamente fundada sobre el hirsuto y belicoso localismo de los primitivos pobladores de la Península Ibérica —«Si les falta enemigo extraño, lo buscan en casa», decía de ellos Trogo Pompeyo—, suscitada en todo caso por las peculiaridades de nuestra geografía y por las vicisitudes de nuestra historia, esa patente diversidad se realiza según cinco motivos principales, que convendrá examinar por separado: el regional, el cronológico, el ideológico, el temático y el social.

I. Nada más patente por doquiera que la *diversidad regional*. Baviera es distinta de Prusia. Provenza difiere de Bretaña. La vida en Nápoles no se parece

mucho a la vida en Turín. Estas diferencias palidecen, sin embargo, junto a las que tan rudamente ostentan las varias regiones de España. No es preciso dar al medio geográfico la importancia determinante que le dio Hipólito Taine para admitir un influjo real del paisaje sobre la vida de los hombres que en él habitan; y así, quien ingenuamente considere la enorme distancia geológica, vital y estética que separa entre sí las rías de Pontevedra y los cerros numantinos, los glaucos valles de la cenefa cántabra, desde el Sor al Bidasoa, y los páramos rojizos o blanquecinos de Aragón, las suaves armonías del Ampurdán y la seca y llameante violencia del campo de Almería, las pedrizas de la Paramera de Ávila y los naranjales de Alcira y Palma del Río, por necesidad habrá de pensar que las gentes de España tienen que ser entre sí muy diversas. El nivel y la condición de los ingredientes económicos de la vida humana ponen en ello, claro está, parte muy principal; mas tampoco parece lícito menospreciar el papel indudable que por razones estrictamente psicobiológicas desempeña en la configuración del vivir la percepción habitual del paisaje en que se existe.[3] Únase a estos motivos la disparidad temperamental de los distintos grupos étnicos asentados en nuestra Península, porque no todo es construcción política en los esquemas doctrinales del racismo; añádase, en fin, la más fuerte y decisiva influencia de los eventos históricos acaecidos sobre esta sufrida piel de toro, y se tendrá como resultado el cuadro de la actual diversidad regional de España.

(3) Véase la «Guía plástica de Castilla» que sigue a este ensayo.

Hace a ésta patente, ante todo, la existencia de varias regiones bilingües. Va en cabeza Cataluña; y no sólo por la destacada importancia demográfica y económica de la región catalana, sino también por el mayor arraigo y extensión de su idioma propio y por el alto nivel que desde la Edad Media ha logrado su literatura. La lengua propia de Cataluña es el catalán; aserto que conviene repetir una y otra vez, aunque suene a tautología o a verdad de Pero Grullo. Pero la historia ha vinculado indisolublemente a Cataluña al resto de la Península, y esto ha hecho de ella, con todos los delicados problemas expresivos y afectivos que el bilingüismo acarrea, un país bilingüe. La utilización simultánea del catalán y el castellano es perfecta o casi perfecta en muy amplias zonas de Cataluña, al paso que en otras, principalmente rurales, es grande el predominio de la lengua propia sobre la de Castilla. El empleo literario del catalán, exclusivo en la Edad Media, escaso desde Boscán hasta Aribau y Rubió y Ors, ha ido ganando intensidad y altura a partir de estos últimos autores y a lo largo de un apasionante y apasionado proceso histórico, cuyos hitos decisivos son la restauración de los Juegos Florales (1859), la obra poética de Jacinto Verdaguer, la fundación del *Institut d'Estudis Catalans*, las reformas gramaticales de Pompeyo Fabra y la autonomía de la Universidad de Barcelona. Nunca, sin embargo, han faltado escritores catalanes que en su expresión literaria hayan usado el castellano con destreza, y hasta con maestría; bastará mencionar, para demostrarlo, los nombres de Balmes, Pi y Margall, Maragall, Ors, Riba, Gaziel, Sagarra y Pla. Algo muy semejante a

esto puede decirse respecto del bilingüismo balear. Mucho más profunda ha sido la castellanización de la región valenciana, en cuyas ciudades el idioma vernáculo de Arnau de Vilanova, Ausias March y Teodoro Llorente ha perdido grandísima parte de la vigencia social que antaño tuvo.

Bilingüe es también Galicia, con manifiesto predominio del castellano sobre el gallego en las zonas urbanas, y del gallego sobre el castellano en las más rurales. La expresión literaria del escritor gallego es de ordinario castellana, lo cual no ha sido óbice para que desde Rosalía de Castro y Curros Enríquez haya renacido una exquisita literatura gallega. El bilingüismo del País Vasco ha quedado casi exclusivamente reducido a la población campesina. Hay, es verdad, minorías urbanas que cultivan amorosa e inteligentemente el viejísimo idioma de su país, mas no parece que el vascuence esté en camino de constituirse en lengua literaria. Las variedades dialectales de Asturias y del Alto Aragón no merecen consideración especial en un examen panorámico de la cultura española.

La peculiaridad humana de Cataluña, Baleares, Valencia, Galicia y el País Vasco no es sólo lingüística; es también económica, temperamental y folklórica. La uniformidad lingüística del resto de España, con su tan notoria diversidad en la prosodia y en algunas porciones del léxico, no excluye, por otra parte, la singularidad económica, temperamental y folklórica de las regiones que lo constituyen. Los nombres de esas regiones y, dentro de ellas, de sus distintas comarcas —Asturias, León y Castilla la Vieja, Castilla la Nueva, Aragón, Extremadura, Murcia, Andalucía,

Canarias; la Montaña, la Maragatería, la Rioja, la Mancha, la Vera, Andalucía Alta, Andalucía Baja—, hablan por sí solos con vigorosa elocuencia a todo conocedor de España.

La variedad regional de la cultura española se impone a los ojos, a los oídos y a la mente. Nuestro localismo es a veces extremo, casi suicida, y no sólo por parte de los regionalistas y los cantonales. Recuerda Menéndez Pidal que un viajero francés, Bartolomé Joly, se sorprendía en 1604 observando cómo castellanos, aragoneses, catalanes, valencianos, vizcaínos y gallegos se entretienen habitualmente diciéndose unos a otros sus defectos. Más de dos siglos después, Teófilo Gautier oía en Madrid comentar con indiferencia las atrocidades de la guerra carlista: «La cosa ha pasado en Castilla la Vieja, y no hay por qué cuidarse de ella», decían impertérritos aquellos purísimos madrileños. «Eso son cosas del Norte», suelen decir hoy, aludiendo al de España, las gentes de Sevilla.

Pero más que una sumaria descripción de la evidente y mil veces comentada diversidad regional de España, importa aquí, creo yo, un análisis estructural de los elementos que integran esa diversidad, un estudio sucinto de los varios modos formales aislables en la compleja dinámica a que en la totalidad de la vida española tales elementos se hallan sometidos. ¿Cómo comparar, valga este solo ejemplo, los respectivos modos con que el idioma catalán y la sardana operan sobre la total vida de España, siendo igualmente catalanes uno y otra? Yo diría que, considerados desde este punto de vista, en las culturas regionales hay elementos tensionales, pintorescos y difusivos.

Son *elementos tensionales* aquellos cuya mera existencia suscita en el alma de los españoles cierta desazón afectiva, susceptible de conversión en tensión política si por azar o deliberadamente llega a hacerse intensa y pública. Supongamos que dos catalanes hablan catalán ante un castellano que no les entiende. Salvo rarísimas excepciones, ¿dejará de producirse alguna desazón en el fuero íntimo de las tres personas que componen la escena? Tal desazón adoptará en cada una de ellas formas distintas —el azoramiento, la agresividad, la curiosidad pura y simple—, y siempre podrá ser amistosa y saludablemente vencida; mas, como ya he dicho, muy pocas veces deja de ser perceptible. La existencia de lenguas vernáculas poco o nada inteligibles por quienes sólo hablan el idioma común —el castellano— es el primero y más característico de los elementos tensionales de nuestra diversidad regional.

El primero, pero no el único. En rigor, todo elemento propio de una cultura regional puede hacerse tensional cuando sus titulares lo practican como *posesión* exclusiva y no compartible, como forma de vida que para los demás es y no puede no ser rigurosamente *ajena*. En términos de Gabriel Marcel: cuando el *ser* algo (castellano o gallego, andaluz o catalán) es exclusivamente concebido como un *tener* en propiedad intransferible los hábitos o cualidades en que ese «algo» se manifiesta (costumbres, notas biológicas o riqueza). Puesto que ha habido y hay toreros castellanos, vascos y catalanes, no es posible la ostentación de la habilidad taurina como nota estrictamente andaluza. Pero si, a pesar de todo, un andaluz narcisista

dijese ante un aficionado manchego que «al norte de Despeñaperros no se torea, se trabaja», es muy probable que la indudable excelencia taurina de los andaluces se convirtiera entonces en «elemento tensional».

Llamo *elementos pintorescos* a los que de hecho —esto es, pudiendo ser y no siendo tensionales— constituyen el «colorido local» o pintoresquismo de cada región: pintoresquismo contemplable cuando es el del otro, y exhibible cuando es el propio. Las músicas y danzas populares, las costumbres regionales y los modos de pronunciar el castellano (el ceceo andaluz, los diminutivos aragoneses y gallegos, las peculiaridades prosódicas y léxicas) son elementos diferenciales que en España no suelen pasar de la mera singularidad pintoresca, exhibida o disimulada por unos y contemplada con afición o despego por los demás.

En las culturas regionales hay, en fin, *elementos difusivos*, peculiaridades originariamente locales, pero dotadas de tal fuerza de comunicación —por su virtud propia o por la aceptación pasiva o entusiasta de quienes las reciben—, que llegan a extenderse a la totalidad del país y acaban convirtiéndose en notas genéricas y constitutivas. Lo que comenzó siendo pintoresquismo contemplable y exhibible acaba por ser pintoresquismo asimilado; en definitiva, deja de ser cosa pintoresca. La conversión en «idioma español» del primitivo «idioma castellano», peculiaridad lingüística meramente local en tiempo de Fernán González, es el ejemplo máximo de la difusión nacional de un elemento local. La relativa nacionalización del toreo y la pelota vasca, la edificación de casas de

campo de aire vascongado en casi toda el área de la Península —hoy en franco desuso, pero frecuente entre 1910 y 1930—, son otros casos de trueque de lo pintoresco en difusivo.

El hecho de que tal o cual elemento de una cultura regional esté perteneciendo a una de las tres categorías modales ahora descritas no es, pues, consecuencia de una fatalidad inexorable, impuesta por la índole o la procedencia del elemento en cuestión, sino resultado ocasional de un proceso histórico siempre en alguna medida susceptible de gobierno o modulación. Es cierto que, una vez históricamente constituido un país, la singularidad de su vividura hace más difusivos unos elementos culturales que otros, y esto es de igual manera válido para lo meramente regional, el toreo, por ejemplo, que para lo totalmente exótico, el fútbol en su día. Mas ya nos dijo Antonio Machado a los «hombres de España» que para una voluntad reformadora dotada de inteligencia y tenacidad

no está el mañana, ni el ayer, escrito.

II. A la fuerte diversidad regional se une en España su no menos fuerte *diversidad cronológica.* En el cuerpo social de todo país suficientemente viejo, y tal es sin excepción el caso de los de Europa, es siempre posible observar la existencia de modos de vivir correspondientes a distintos niveles cronológicos. Pese a su tan despierta actualidad histórica, Francia alberga en su seno gentes cuya mentalidad sigue siendo dieciochesca, y otras que hacen y entienden su vida a la manera ochocentista de Gambetta o de

Clemenceau. Y lo que se dice de Francia podría decirse de Italia y, sin duda con más razón, de Inglaterra. Tal vez Alemania sea caso aparte; tal vez la instalación de la inmensa mayoría de los germanos en el puro presente, su extremado «vivir al día», sea una de las causas principales de la condición dramática de la historia alemana.

Todo esto es muy cierto. Mas también lo es que la gama de los distintos niveles cronológicos se extiende en España entre límites mucho más amplios, y que la adscripción personal del español a su propio nivel histórico suele ofrecer caracteres que de algún modo la singularizan. De ahí que no pueda entenderse plenamente la peculiar diversidad de nuestra cultura sin tener en cuenta la no pequeña parte que en ella pone esta ancha y honda disparidad en la cronología vital.

Consideremos en primer término la amplitud de tal cronología. No parece muy grave desmesura afirmar que sobre la Península Ibérica subsisten formas de vida correspondientes a todos los niveles históricos de la cultura europea, desde el neolítico hasta la segunda mitad del siglo xx. Hay en nuestras montañas —o había hasta ayer mismo— pastores que hacen hervir la leche introduciendo piedras muy calientes en las vasijas de madera que la contienen, como sus antepasados en edades prehistóricas. No tendrán menor antigüedad ciertas formas de nuestra cerámica actual en sus manifestaciones más populares; y en mi tierra de Aragón, cuando yo era niño, seguían algunos encendiendo la lumbre con eslabón y pedernal. Todo lo cual no impide que nuestros pintores abstrac-

tos y nuestros arquitectos se hallen creadoramente instalados en la actualidad más rigurosa, o que en España se haga enzimología, o que algún pensador español —baste el nombre de Xavier Zubiri— especule con profunda originalidad filosófica acerca de las más actuales conquistas de la astrofísica y la física nuclear.

Entre el neolítico y la segunda mitad del siglo XX, todos los niveles de la historia occidental se hallan visiblemente representados en la vida española. Un arado llamado «romano» sigue en uso en algunas de nuestras comarcas. El Romancero, creación medieval, perdura con vitalidad nunca interrumpida en las almas y en las bocas de los campesinos de España. Nada más gustoso que convivir con don Ramón Menéndez Pidal, a través de sus relatos autobiográficos, el gozoso descubrimiento de un «Gerineldo» o un «Conde Arnaldos» intactos y lozanos en la viejísima memoria tradicional de las gentes de Castilla. Costumbres de los siglos XVII y XVIII y modos de entender la vida y la historia propios de la Contrarreforma —espontáneamente conservados o fanática y nerviosamente queridos por almas a la defensiva— son aquí patentes al ojo menos lince. Nuestro siglo XVIII sigue siendo visible en el folklore de no pocas regiones, pero también, y de un modo históricamente más significativo, en la vivísima actualidad de un Feijoo —recuérdese la no gastada vigencia de los textos feijonianos que hasta su muerte siguió citando Marañón— y un Jovellanos. En cuanto a la pervivencia del siglo XIX en el alma y la vida de tantos españoles, cualquier indicación probatoria sería ociosa.

No sólo es sobremanera amplia la gama de los estratos históricos en que se halla implantada la existencia de los españoles; acaece a la vez que la instalación vital de cada uno en el nivel que le es propio ofrece peculiaridades afectivas de suma importancia para la configuración total de nuestra cultura. Hay que decir, por lo pronto, que la intensidad de la afección del español a su propia forma de vida es singularmente intensa; si no, no llegaría a producirse la perduración del pasado que ahora estoy describiendo. De lo cual nacen en la sensibilidad histórica del español varias de sus particularidades más notables. Entre ellas, las siguientes: *a*) El recelo y, en ocasiones, la manifiesta hostilidad que suele ostentar el hispano frente a quienes, aun profesando las mismas creencias básicas, viven instalados en un nivel histórico distinto del suyo. Tal vez sea muestra suficiente el recuerdo de las preces de ciertos integristas españoles del siglo pasado «por la conversión del Papa». *b*) La frecuente actitud desconfiada o enemistosa ante la «novedad», tan certeramente descrita por Menéndez Pidal y Américo Castro. «*Novedad*, cosa nueva y no acostumbrada. Suele ser peligrosa por traer consigo mudanza de uso antiguo», dice el léxico de Covarrubias, declarando el sentir común de muchos hombres hispánicos.[4] *c*) La confusión, a veces pintoresca, en los juicios acerca de las realidades que no pertenecen al nivel histórico en que se vive. «El primer jacobino», llamaba hace poco a Picasso un conocido diario espa-

(4) El reciente e importante libro de J. A. Maravall *Antiguos y modernos* (Madrid, 1966) obliga a matizar la letra de este aserto.

ñol. *d*) El sentimiento de la tradición histórica como imaginación desiderativa de un pasado y como esperanza utópica de un porvenir, no como herencia continuada de vida real. *e*) La gran frecuencia de almas históricamente partidas, una mitad en determinado nivel histórico, y la mitad restante en otro nivel distinto. *f*) La abundancia de «frutos tardíos» (Menéndez Pidal) en la historia de la cultura española: creaciones artísticas, intelectuales o políticas en que egregia y sabrosamente fructifican formas de vida pertenecientes a una situación histórica anterior. *g*) La brusca transición ocasional de algunos españoles desde un nivel «antiguo» a la actualidad más flagrante, sin haber pasado por las etapas históricamente intermedias. Recuérdese lo que en 1869 fue la súbita «liberalización» de tantos campesinos que entonces vivían, como Unamuno diría, en la intrahistoria, o la repentina «socialización» de otros en el siglo XX.[5]

Erraría, sin embargo, quien pensase que todos los grupos de la sociedad española sienten del mismo modo su adscripción a un nivel histórico determinado. Acaso como secuela del carácter artificioso que tuvo la conversión de Madrid en capital de España, lo que en la sociedad madrileña es «superficie visible» muestra a cualquier observador un desarraigo y una novelería muy evidentes. El madrileño típico suele vivir atenido a lo que para él está siendo puro presente, y olvida con suma presteza el inmediato ayer.[6] Tal me parece ser la causa de la tan visible e irritante

(5) Con lo cual no quiero decir que la transformación justiciera de la sociedad española no deba ser rápida.
(6) Véase el «Tríptico de Madrid».

tendencia madrileña a considerar al provinciano como «isidro», y ahí tiene buena parte de su fundamento la tensión que de modo patente o latente siempre ha existido entre la provincia española y Madrid. Lo cual no impide que en Madrid haya hoy, como en tiempos de Larra, españoles muy hispánicamente adheridos a las múltiples formas de vida del pueblo de España.

III. Debemos examinar ahora la *diversidad ideológica* de la cultura española. La variedad regional deja a veces de ser simple folklore o «hecho diferencial», y se convierte en doctrina política y concepción del mundo; la disparidad cronológica puede en ocasiones exasperarse y politizarse; cabe, en fin, que una misma situación histórica universal —la actual, tan visiblemente partida en varias ideologías, podría servir como ejemplo— sea vivida de manera discrepante por los habitantes de un país. Cuando una de esas posibilidades cobra realidad, la diversidad interna de las culturas se hace ideológica; y basta, creo, tan sumaria enumeración para advertir que tal diversidad puede ser *sincrónica* y *discrónica*,[7] según que las ideologías dispares pertenezcan a un mismo nivel histórico-cultural o procedan de niveles culturales históricamente distintos.

Mas no es sólo esto lo que permite ordenar en tipos formales la interna diversidad ideológica de las culturas; es también posible considerar los modos cardinales de la discrepancia entre las distintas ideologías que en cada cultura coinciden. La relación entre ellas

(7) Apenas será necesario advertir que estos conceptos no tienen relación alguna con la «sincronía» y la «diacronía» del lingüista F. de Saussure.

puede ser, en efecto, *cooperativa*, cuando por debajo de la diversidad hállase viva la conciencia de pertenecer a un mismo todo y esta conciencia es sentida como fuente de deberes; *competitiva*, cuando la discrepancia se manifiesta bajo forma de conviviente rivalidad, y *agonal*, cuando la rivalidad llega a hacerse lucha abiertamente encaminada a la eliminación total del adversario.

Vengamos ahora a la diversidad ideológica propia de la cultura española. Aunque su contenido y su forma hayan ido cambiando a lo largo del tiempo, ¿cómo desconocer que esa diversidad ha sido casi siempre discrónica y agonal? Desde que la empresa de la Reconquista dio nacimiento a España, a la España histórica en que los españoles de hoy todavía tenemos nuestra «morada vital»,[8] los principales conflictos ideológicos entre los hispanos pueden ser fácil y lícitamente reducidos a una pugna de dos tendencias, una tradicional y otra renovadora, proclive aquélla a una celosa reclusión de España en *sí misma*, deseosa esta otra de alguna abertura hacia la actualidad de la historia universal y las «novedades» que cada situación histórica brinda o impone.

Con nitidez grande ha sabido mostrarlo Menéndez Pidal. Las relaciones de Alfonso el Casto con Carlomagno no serían comprensibles sin la existencia de un partido de «afrancesados» o «europeístas», valgan tales palabras, en la España del Norte. La discrepancia adoptará en el siglo XI un cariz litúrgico. En la

(8) Con Américo Castro, pienso que las «Hispanias» celtibérica, romana y visigoda no son todavía «España», si esta palabra ha de ser algo más que un rótulo inane.

Castilla de Alfonso VI y el Cid y en el Aragón de Sancho Ramírez pugnan entre sí los defensores del rito isidoriano o tradicional y los partidarios de la Reforma cluniacense. Muy resueltamente apoyados por los monarcas, son los innovadores quienes ahora se imponen. Otra vez triunfará la innovación sobre el casticismo, mas ya con sangre, cuando en Villalar se enfrenten la monarquía imperial de Carlos V y el espíritu comunero de los burgos castellanos.

Desde Carlos V hasta la Guerra de Sucesión, la discrepancia se establece entre el espíritu de la Contrarreforma, castiza y vehementemente sentido por la inmensa mayoría de los españoles, y dos grupos minoritarios muy distintos entre sí: los disidentes en materia de fe y los que, sin menoscabo de su condición católica, desean que España vaya abriéndose a lo que entonces es la cultura europea. No parece un azar que los hombres integrantes de este segundo grupo pertenezcan, bien a la época de Carlos V, cuando la vida hispánica es confiada y ascendente —basten como ejemplo los nombres de Luis Vives, Andrés Laguna y Juan Valverde—, bien a los reinados de Felipe IV y Carlos II, cuando el mundo moderno va camino de su poderoso mediodía y España, vencida y sola, descubre que el reverso de la ilusión es el desengaño: la hora de Saavedra Fajardo, Juan de Cabriada, Crisóstomo Martínez y Diego Martín Zapata. Pero el casticismo aislacionista triunfa, y las «novedades» del siglo XVII sólo en muy escasa medida penetran en la Península Ibérica. Menos mal que el casticismo hispánico tiene ahora aliento universal y puede aducir los nombres —sólo a medias «castizos»— de Cervan-

tes, Lope de Vega, Góngora, Zurbarán, Quevedo, Velázquez, Murillo y Calderón.

La contienda entre tradicionales e innovadores, pacífica otra vez, prosigue con signo diverso a lo largo del siglo XVIII. Siquiera sea módicamente, España se abre a las «luces» de ese siglo. Algo consigue, bajo la aquiescente o fomentadora voluntad de Felipe V, Fernando VI y Carlos III, el esfuerzo dialéctico de los Feijoo, Sarmiento, Isla y Cadalso; algo son, ya en el orden de los logros, Gaspar Casal, Jorge Juan, los hermanos Elhuyar, Andrés del Río, Jovellanos y Moratín. Entre 1780 y 1790 parece que la cultura española va a situarse definitivamente en el nivel histórico común a las restantes culturas europeas. Pero el perturbador impacto de la Revolución Francesa, el frívolo casticismo de la corte de Carlos IV y la invasión napoleónica encrespan la opinión tradicional, y pronto queda punto menos que en ruinas la incipiente obra innovadora de la España ilustrada. La prisión de Jovellanos en Mallorca, tan brutal como estúpida, es la primera señal inequívoca del triunfo de los tradicionales;[9] la obra de Goya, el testimonio genial de la llaga dolorosa que acaba de producirse en el alma de España.

La Guerra de la Independencia y el reinado de Fernando VII parten a los españoles en dos mitades irreductibles y excluyentes. Con nombres ocasionalmente distintos (apostólicos, absolutistas, carlistas, tradicionalistas o integristas, unos; liberales, avanzados, progresistas o republicanos, los otros), los bandos del casticismo y la innovación entran en reiterada y nun-

(9) Véase el libro *Los españoles*, de Julián Marías (Madrid, Revista de Occidente, 1962).

ca bien resuelta guerra civil. La diversidad ideológica se hace agria diversidad agonal, y un epígrafe afortunado del portugués Fidelino de Figueiredo —*As duas Espanhas*, «Las dos Españas»— parecerá dar la clave de nuestra historia contemporánea. Mas no son «dos Españas» las que en rigor contienden desde que, por los años de Godoy, comienza a romperse la convivencia pacífica entre los españoles; no son dos, sino tres. Una de ellas es la tradicional, cerrada en principio a toda innovación actualizadora, absorta en un estéril maniqueísmo político (a un lado, los «buenos» y castizos; al otro, los «malos» y extranjerizados) y tercamente atenida al «defendella y no enmendalla» de *Las mocedades del Cid*. Otra es la progresista, decidida a hacer violenta tabla rasa de todo el pasado católico de España y cada vez más inclinada a pensar que nuestra historia es desde los Reyes Católicos, o acaso desde Recaredo, un nefasto error crónico. Y entre una y otra, la tenue y sufrida España que iniciaron Feijoo y Jovellanos, desde entonces empeñada en que los españoles se instalen de modo inteligente y eficaz en el sucesivo presente histórico y convivan razonablemente entre sí: la España de los secuaces del liberalismo doctrinario, de Balmes y Larra, de Valera y Cánovas, de Cajal y el segundo Menéndez Pelayo. A este proyecto de España, tan insuficientemente realizado durante los reinados de Alfonso XII y Alfonso XIII, debe en alguna medida su existencia ese «Medio-Siglo de Oro» de las letras españolas que transcurre entre 1880 y 1930.

IV. Llamo *diversidad temática* de una cultura a la que resulta de la pluralidad de los temas en que se

emplea la actividad creadora de sus protagonistas: literatura, artes plásticas, pensamiento filosófico, ciencias puras y aplicadas, religiosidad, etc. Es harto evidente que no hay culturas monotemáticas. Toda cultura particular —la italiana o la japonesa, la inglesa o la persa— es en cierto modo un microcosmos de las distintas operaciones cardinales del hombre. Hay, pues, una poesía y una pintura japonesas, un pensamiento japonés, etc. Frente a la indudable razón del *Non omnes omnia possumus* hay que levantar la razón no menos indudable de la tesis contraria. *Omnes omnia possumus*, y ahí están los pueblos nuevos de África dispuestos a demostrarlo haciendo a su manera y hasta donde lleguen sus talentos la literatura, la pintura y la ciencia de los países occidentales. Más bien habría que decir: *Omnes omnia sed non pariter possumus*.

La diversidad temática de las culturas se manifestará, según esto, en la relativa importancia que en cada una de ellas alcancen los distintos temas de la actividad humana (hay pueblos más pintores que científicos y otros más científicos que pintores) y, por otra parte, en el modo como esos distintos temas son en cada caso realizados. Aplicando a nuestro problema una expresión hoy tópica, diremos que cada pueblo tiene su «abanico cultural» propio. La composición del varillaje es igual en todas las culturas; lo que en cada una difiere es la magnitud y el estilo de las varillas que componen su peculiar abanico. ¿Cómo desconocer que hasta Corot y los impresionistas la pintura ha sido en Francia menos importante que la ciencia? Poussin y Claudio Lorena, magníficos pinto-

res, son en la historia de la pintura bastante menos que Descartes, Fermat y Pascal en la historia de la ciencia, y el trío pictórico David-Delacroix-Ingres es a todas luces menos valioso en su oficio que el trío científico Lavoisier-Ampère-Cauchy en el suyo. ¿Quién osará comparar la filosofía alemana desde Leibniz a Heidegger con la pintura germánica de la misma época, desde el punto de vista de su respectiva importancia?

Esto supuesto, examinemos rápidamente el «abanico temático» propio de la cultura española. Hay en ella, como en todas, literatura, artes plásticas, filosofía, acción política, ciencia, costumbres sociales, religiosidad. Basta una mínima atención, sin embargo, para advertir que es muy distinto el peso relativo de cada una de esas actividades culturales. Lo cual nos permite reducir la diversidad temática de la cultura de España —procediendo, claro está, muy a vista de pájaro— al doble cuadro de sus excelencias y sus deficiencias propias.

La excelencia, más aún, la gran genialidad de nuestra cultura se halla constituida por la novela y el teatro, la poesía, las artes plásticas, la religiosidad y la acción política y militar. No parece necesario mencionar nominalmente los muchos españoles descollantes en cada uno de esos dominios de la creación histórica: desde Fernando de Rojas *(La Celestina)* y Cervantes, hasta Cisneros, Ignacio de Loyola, Hernán Cortés y fray Junípero Serra, ahí está —para decirlo con la retórica tradicional— la flor y nata de la contribución española a la historia de la humanidad. Mas, como acabo de indicar, a la estimación sopesadora de la excelencia debe seguir una cuidadosa intelección del

modo propio que esa excelencia ostenta. ¿Cómo es la pintura española respecto de la italiana y la flamenca? ¿Qué distingue al teatro español del teatro inglés y del francés? ¿Qué tiene de original la contribución española a la novela occidental? No puedo dar ahora una respuesta pormenorizada a cada una de estas interrogaciones. Debo conformarme remitiendo al lector a lo que he de apuntar en páginas ulteriores y, por supuesto, a los trabajos de los expertos en los distintos temas: Menéndez Pidal, Gómez Moreno, Américo Castro, Sánchez Cantón, Dámaso Alonso, Valbuena Prat, Lafuente Ferrari, Camón Aznar, Gaya Nuño, Caro Baroja, Chueca Goitia y tantos más.

Pero ni siquiera respondiendo con acierto a las interrogaciones anteriores queda bien tratada la cuestión de la diversidad temática de nuestra cultura. Es preciso plantearse con cierta seriedad intelectual esta nueva interrogación: ¿cuáles son las deficiencias más propias de la cultura española? En el vario conjunto de todo lo que los españoles hemos dado a los demás hombres, ¿dónde está lo menos valioso, dónde es más exiguo el nivel cuantitativo y axiológico de la contribución? A sabiendas de que el problema requiere meditación detenida, me atrevo a cifrar la relativa deficiencia de nuestra cultura en los cinco siguientes puntos:

1.° *Matemática y Ciencia natural.*—Pese al bien intencionado panegírico de Menéndez Pelayo en *La ciencia española* y de Vicente Peset en *Amemus patriam*, es evidente que la contribución de los españoles a las ciencias matemáticas y de la naturaleza ha sido exigua; mucho menos importante, en todo caso, que la

correspondiente a cualquiera de los temas en que descuella nuestra excelencia. No puedo discutir aquí las variadísimas interpretaciones que de este hecho se han dado; debo limitarme a consignar el hecho mismo. [10]

2.° *Especulación filosófica original.*—Nuestra filosofía es sin duda más valiosa que nuestra ciencia natural: bastará, para probarlo, la mención de los nombres de Ramón Llull, Luis Vives, Francisco Suárez y José Ortega y Gasset. [11] Pero no parece que el peso histórico —valga la expresión— de nuestros filósofos sea equiparable al de nuestros pintores y literatos. ¿Es posible descubrir un estilo común en la obra de los filósofos españoles? Las notas que Menéndez Pelayo creyó ver en esa obra —armonismo, criticismo, arraigo del sentimiento del yo— ¿son en rigor caracteres invariantes? No lo creo.

3.° *Intimidad lírica y confesional.*—El español ha sido poco propicio a la efusión de su propio yo mediante la expresión poética y la comunicación confidencial. Hasta Unamuno y Antonio Machado, la porción verdaderamente «lírica» de la poesía castellana es más bien escasa. «Suspirillos germánicos», llamaba el españolazo Núñez de Arce al lirismo —auténtico lirismo— de Gustavo Adolfo Bécquer. Memorias y cartas confesionales son entre nosotros escasas. El pudor en unos casos, el indumento retórico y la sed de «bien

(10) Véase mi artículo «Ciencia española» en el *Diccionario de Historia de España* de Revista de Occidente (Madrid, 1952).
(11) Remito al lector al estudio «La philosophie et les sciences humaines à l'époque moderne», del P. Ramón Ceñal S. J., contenido en el volumen de *Cahiers d'Histoire Mondiale* citado al comienzo.

parecer» en otros suelen celar en España la declaración literaria de la intimidad.

4.° *Sentimentalidad, ternura.*—Una y otra son escasas en la cultura española. La serenidad compasiva de Velázquez ante los bufones de la Corte es ennoblecedora, pero no tierna. La ironía amorosa de Cervantes frente a la realidad de los hombres en torno vale más que la ternura, pero no es ternura. Una actitud espiritual como la de fray Luis de Granada ante los «gusarapillos» —véase su *Introducción del Símbolo de la Fe*— es pura excepción en nuestras letras.

5.° *Transfiguración imaginativa del mundo natural.*—El español es poco sensible a la realidad de la naturaleza; y cuando pone atención en ella, la nombra y describe sensorial y utilitariamente —*La Celestina*, Fernández de Oviedo, fray Bernardino de Sahagún—, no la transfigura con la imaginación. Compare el lector dos ensoñaciones: la del *Sueño de una noche de verano*, de Shakespeare, y la de los *Sueños* de Quevedo.

Todo esto, bien lo veo, se halla muy lejos de resolver satisfactoriamente el problema de la diversidad temática de nuestra cultura, pero acaso no sea inútil a la hora de plantearlo —o replantearlo— con cierto rigor intelectual.

V. Queda por examinar la *diversidad social* de la cultura española, y por fuerza hay que hacerlo con una salvedad inicial análoga a la usada en los apartados anteriores. Porque desigualdades en el nivel social, a veces muy grandes, las hay por doquiera; pero esas desigualdades revisten en España matices especiales que exigen consideración atenta.

Desde los siglos XVI y XVII, la diferencia económica

y cultural entre los niveles más altos y más bajos de la vida española viene siendo extremada. No ha sido España tierra de grandes palacios residenciales, a la manera de los *palazzi* florentinos o romanos, los *châteaux* del Loira y los castillos del Rhin. Salvo en ciertos rincones, el suelo hispano es pobre, y hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX las gentes que lo habitan han solido mostrar cierto despego de las cosas terrenales: la «sobriedad hispánica» que tan bien ha glosado Menéndez Pidal. Pero el decisivo hecho de la Reconquista, con las amplias concesiones de tierras que eran su secuela, por una parte, y esa misma tradicional sobriedad del pueblo español, por otra, han desmesurado entre nosotros la distancia que separa el vivir del poderoso y el vivir del humilde. Bastará comparar *in mente* los dispendios del Duque de Osuna y la existencia cotidiana de quienes con su trabajo los permitían. Y lo que se dice del nivel económico de la vida, con igual razón debe decirse de la educación intelectual, variable en España, hasta hoy mismo, entre el analfabetismo puro de millares de campesinos y la excelente información literaria y científica de un reducido *coetus selectus*. Está por hacer la sociología de la cultura española; mas no creo imprescindible una investigación minuciosa para descubrir la exigüidad de nuestro «público» literario y la parte importante que la economía ha tenido en determinarla. El tópico «En España, escribir es llorar», de Larra, viene inexorablemente a la pluma.

Se dirá, y con razón, que no era menor en la Inglaterra victoriana la diferencia entre el nivel de vida de los grandes terratenientes y los recientes capitanes

de la industria, por un lado, y el de los trabajadores hacinados en los suburbios de Londres y Manchester, por otro. Testigos, Carlos Dickens y Carlos Marx. Se añadirá, con razón también, que en la sociedad española ha sido en alguna medida compensada la desigualdad entre poderosos y humildes con el carácter igualitario y franco de la relación interpersonal. En España, escribe Balmes, un hombre de la clase social más humilde detendrá en medio de la calle al más elevado magnate; las personas de elevada categoría apean en seguida el tratamiento, y si ellos no se apresuran, los demás se toman la libertad de hacerlo sin su permiso, para librar la conversación de trabas. Teófilo Gautier veía con sorpresa cómo a veces un mendigo encendía su cigarrillo en el puro del gran señor, y a la marquesa beber, cuando iba de viaje, en el mismo vaso que su mayoral. «De hombre a hombre no va nada», «Nadie es más que nadie», han dicho una y otra vez el pueblo español y algunos de los escritores que mejor lo representan.

Todo lo cual, siendo muy verdadero, no impide que sobre el radical igualitarismo hispánico del «Nadie es más que nadie» —relativamente cierto en el orden metafísico y moral, pero falso y perturbador en la concreción psicológica y política de la vida humana— perdure una abusiva desigualdad social, ni que la llana franquía de la marquesa viajera con su mayoral o del magnate con su visitante modesto sean tantas veces la apariencia risueña de una durísima resistencia de casta a todo conato de reforma justiciera. El español prefiere otorgar mercedes a reconocer derechos. Pero el camino hacia la justicia que desde entonces hasta hoy

ha sabido recorrer la sociedad inglesa, ¿ha querido y sabido recorrerlo en igual medida la sociedad española? «Ante quien él cree que es como él —he escrito en otra parte—, el español tiende a conducirse con solidaridad efusiva y vehemente, y más cuando vive en riesgo o bajo amenaza; con quien no es como él, con quien para él es *otro*, pero con otredad que no interfiere habitualmente su personal modo de ser y de vivir —más concisamente: frente al forastero—, el español suele actuar con amistad y generosidad ejemplares; y con quien difiere de él perteneciendo a *su misma casa* e interfiriendo de manera habitual la realización de su ser propio —bastará para ello que el discrepante no se resigne al silencio—, el español suele experimentar en su alma un amenazador, un hostil sentimiento de incompatibilidad. Lo que en España solemos llamar *amor al prójimo*, ¿no es con desdichada frecuencia una simple forma proyectiva del amor al grupo propio y, por lo tanto, del amor de sí mismo?» No creo que estas reflexiones sean del todo ociosas para entender desde dentro la evidente diversidad social de la cultura española.

UNIDAD DE LA CULTURA ESPAÑOLA

La extremada diversidad es el rasgo más visible de la cultura española: las páginas anteriores lo han demostrado de manera suficiente. Pero tal conclusión no basta, no puede bastar a cuantos quieren conocer algo más que puras apariencias. Ante el contrastado espectáculo que hemos contemplado, éstos se preguntarán

si bajo tan fuerte diversidad hay un fundamento unitario, si en el seno de la cultura española, tan variopinta en su fronda, opera a modo de raíz un modo de ser singular y determinado. Esto nos lleva a estudiar las varias respuestas dadas al tan discutido problema de la unidad de nuestra cultura y a proponer, contando con ellas, una personal visión comprensiva.

No es necesaria muy grave meditación filosófica para advertir que la unidad puede ser entendida de varios modos. Dos de ellos nos importan ahora: la *unidad cualitativa* de lo que es por modo singular y homogéneo (a ella nos referimos, por ejemplo, al decir que el color de una cosa es «único») y la armoniosa *unidad integral* que poseen ciertos conjuntos de realidades entre sí diversas, una orquesta o una compañía teatral. Según estos dos modos de entender la unidad puede ser y ha sido concebida la de la cultura de España.

I. En cuanto dotada de unidad cualitativa, la cultura española no es un simple resultado de la adición o la composición de distintas formas de vida, sino la varia y sucesiva realización de un singular modo de ser hombre, propio del *homo hispanus* y distinto de todos los restantes de Europa. Una creación literaria española y otra francesa diferirían entre sí, suponiendo que pertenezcan a una misma época y a un mismo género, por dos razones principales: la singularísima personalidad creadora de su autor y el modo típico de ser hombre —español o francés, en este caso— a través del cual esa personalidad se realiza a sí misma y realiza su obra; modo de ser al que pertenece, como primera y principal de sus manifestaciones objetivas, el peculiar idioma que él inventa y en que él se expre-

sa. Sin menoscabo de su libertad, sin merma de una última capacidad de creación original, entre el fondo de la persona y su obra se interpone determinadora y constitutivamente el modo de ser propio del pueblo en que esa persona se ha formado.

¿En qué consiste la unidad cualitativa y radical de la cultura española? Allende la posesión de un pasaporte o de la soltura en el manejo de un idioma, ¿qué es, para un hombre, «ser español»? Dos respuestas principales se han dado a estas interrogaciones. La primera dice así: es español verdadero o típico un hombre que habla como suyo uno de los idiomas propios del territorio llamado «España» —no creo que nadie niegue la españolía de quienes usan habitual o preferentemente el catalán, el gallego o el vascuence—, y en cuya vida son perceptibles, con intensidad mayor o menor, algunas de las *notas psicológicas* con que la condición hispánica se manifiesta. El modo español de ser hombre quedaría constituido por ciertos hábitos que *se tienen* y que de un modo u otro, bien como «naturaleza primera», bien como «segunda naturaleza», pertenecen a la *naturaleza psicofísica* del individuo. La segunda respuesta es ésta: verdadero español es quien, hablando como suyo alguno de los idiomas españoles, hace su vida con arreglo a una peculiar instalación de la existencia en la realidad, justamente esa que llamamos «española» o «hispánica». Más que los hábitos psicológicos y sociales que tienen, lo que ahora importa es el radical *modo de vivir* o de existir de que esos hábitos originalmente proceden. El considerador, en suma, no dirige en este caso su atención hacia lo que en el individuo humano es naturaleza «primera» o «se-

gunda», sino a una determinación primaria de la *vida personal* de ese individuo.

Al primer modo de entender como unidad cualitativa la peculiaridad de la cultura española se han atenido, cada uno a su modo, Menéndez Pelayo, Menéndez Pidal y Sánchez-Albornoz. Con arreglo al segundo han procedido, todos originalmente, Unamuno, Ortega y Américo Castro.

1. Creo haber demostrado hace años que Menéndez Pelayo —el primer Menéndez Pelayo— entendió la cultura española mentalmente regido por una creencia (la convicción, vacilante luego, de que sólo siendo católico se puede ser *auténticamente* español) y una idea (la concepción romántica del *Volksgeist*, «espíritu nacional» o «genio de la raza»). Y ya en la ineludible tarea de aislar y describir los caracteres permanentes de ese hipotético «genio español», se queda con estos cuatro: el sentido práctico y la tendencia a la acción de las gentes de España, la condición armonista de su mente, cuando filosofa, la propensión a la crítica y un profundo arraigo del sentimiento del yo. [12]

Más detenido y sistemático ha sido el empeño definitorio de Menéndez Pidal. Dos largos ensayos —«Los españoles de la historia» y «Caracteres primordiales de la literatura española»— han sido consagrados por nuestro gran filólogo e historiador a señalar con precisión las notas psicológicas y estilísticas que dan singularidad a la hazaña y la expresión de los hombres de Hispania. Piensa Menéndez Pidal que en la vida de los pueblos hay, desde su antigüedad más remota, modos

(12) Véase mi «Menéndez Pelayo» en *España como problema* (2.ª ed., Madrid, Aguilar, 1957).

de ser que bajo cambiante forma histórica perduran invariables a través de los siglos. Estas cualidades —nos dice— «son bifrontes, raíz de resultados positivos o negativos según el sesgo que tomen y la oportunidad en que se desenvuelvan»; distan de ser, por otra parte, forzosidades necesitantes: «el que aparezcan en la mayoría de un pueblo no quiere decir que determinen siempre la acción, ni que en circunstancias especiales no puedan quedar relegadas a minoría»; no son, en fin, caracteres absolutamente inmutables: trátase, más que de secuelas inexorables de un determinismo somático o racial, de «aptitudes y hábitos históricos que pueden y habrán de variar con el cambio de sus fundamentos, con las mudanzas sobrevenidas en las ocupaciones y preocupaciones de la vida, en el tipo de educación, en las relaciones y en las demás circunstancias ambientales».

El substrato celtibérico y la colonización romana constituirían, en el caso de España, «la base ética y tradicional inconmovible». A ella pertenecen ya las principales cualidades psicológicas e históricas que el español ha ostentado en la realización de su historia y en la elaboración de su cultura; cualidades que Menéndez Pidal cifra en estas cinco: 1.ª Sobriedad material y ética. De ella se derivan: el habitual desinterés de los españoles; su sosiego, que en los buenos momentos de España ha sido forma de la magnanimidad o impávido aguante del infortunio (el «No importa» de Felipe IV), y en los malos, desgana y apatía (el «No me importa», la *cansera* de Vicente Medina); la tendencia a la confraternidad igualitaria; el tradicionalismo y el misoneísmo de los hispanos más «castizos»; la

gran frecuencia con que nuestras creaciones culturales son «frutos tardíos» o «frutos precoces». 2.ª Idealidad. Esto es, propensión habitual a considerar la vida desde «más allá de la muerte» y a la confesión de una religiosidad vehemente. 3.ª Individualismo. Por lo tanto, descuido de los deberes frente a la colectividad, alta estimación de la equidad —en los casos viciosos, de la arbitrariedad— en la manera de entender la justicia, inclinación del alma a la invidencia y a la envidia. 4.ª Localismo, bajo forma de foralismo, regionalismo, federalismo o cantonalismo, y consiguiente debilidad de las estructuras nacionales unitarias, sólo vigorosas en los momentos de henchimiento y exaltación de la vida comunal. 5.ª Fuerte proclividad a la participación de la vida española en dos fracciones, una celosa de su aislamiento y su exclusivismo, y enérgicamente vocada la otra a la abertura del espíritu y a la transigencia. No es posible transcribir aquí la gran copia de textos y sucesos aducidos por Menéndez Pidal como fundamento de su tesis. [13]

Sánchez-Albornoz acentúa en sus descripciones el carácter histórico y progrediente —a la postre, dramático— de la peculiaridad de España. Esta peculiaridad sería el creciente resultado provisional del drama que

(13) En estas cualidades psicológicas e históricas tendrían su fundamento los «caracteres primordiales de la literatura española». Menéndez Pidal menciona los siguientes: sobriedad y sencillez; espontaneidad e improvisación; verso asimétrico y asonancia; arte para la vida, pragmatismo; arte de mayorías, anonimia abundante, colectivismo; colaboración y frecuencia de las refunciones; realismo, parquedad en lo maravilloso y fantástico; agudeza y exuberancia; polimetría; tradicionalismo, permanencia de los temas poéticos; frutos tardíos. No se trata, claro está, de caracteres necesarios, sino, como ya he dicho, de caracteres dominantes.

por obra de las sucesivas invasiones de la Península y de las vicisitudes ulteriores a la última de ellas, la arábiga, ha sido nuestra historia. Pero en el momento de describir panorámicamente ese resultado, el historiador lo reduce a un conjunto de notas características, y en ellas ve expresarse la poderosa y genial singularidad del *homo hispanus*, «subespecie hispánica del *homo europeus*». He aquí las más importantes: 1.ª Resistencia tenaz a las invasiones, ulterior elaboración original de lo recibido y, por fin, difusión a todo el Occidente de los bienes culturales que de ello resultan. Tal es la regla desde las culturas eneolíticas —dolménica, campaniforme y almeriense— hasta el siglo XIX. La «forja del peculiar estilo hispánico de vida» tendría su primer fundamento en la conjunción prehistórica de «lo africano» con «lo oriental-mediterráneo». 2.ª El hábito de «mirar fuera de España» en la edificación de la propia vida. Un solo ejemplo: durante la Reconquista, el árabe de Al-Andalus miraba hacia Bagdad, y el hispano-cristiano hacia Europa de allende los Pirineos. 3.ª El rápido tránsito en el siglo XVI, y acaso antes, desde la subordinación a Europa al orgullo frente a Europa. 4.ª La «salvación terrenal del individuo» a través de la hazaña personal. El yo individual se exalta y, «rompiendo sus engarces con los otros hombres, acaba formando con ellos, no una masa indistinta y amorfa, sino un pueblo integrado por una textura de personas vencedoras de lo gregario y hasta de lo meramente comunal». El orgullo, el sentimiento del honor, la resistencia a las potestades terrenales, el atenimiento gustoso a «la real gana» y la confianza presuntuosa en la eficacia salvadora de un último «punto de con-

trición» serían expresiones de este modo hispánico de sentir la propia individualidad. 5.ª El conflicto entre espíritu, razón y pasión, entendido el primero, cristianamente, como la condición de imagen y semejanza de Dios que posee el hombre. El *Quijote*, el teatro de Lope y los dramas de Calderón son, para Sánchez-Albornoz, otros tantos modos de resolver ese conflicto. 6.ª El rigor ético: perduración moderna del ideal caballeresco, escasa vigencia de la moral del éxito. 7.ª Paso violento desde la total confianza del pueblo en sí mismo, en cuanto titular de una misión excelsa, a la inactividad y el pesimismo. La historia de España sería el accidentado proceso de constitución de todas estas notas diferenciales, y la cultura española, el brillante, pero poco armonioso resultado de su manifestación artística e intelectual.

2. Pasemos ahora a los que han concebido la singularidad de la cultura española como expresión visible de una peculiar instalación del hombre en la existencia. En rigor, las descripciones de Sánchez-Albornoz son fruto de un tácito compromiso entre la «concepción notativa» y, *sit venia verbo*, la «concepción existencial» de la singularidad de nuestra cultura. Algo análogo podría decirse de la visión unamuniana de España. El primer encuentro formal de Unamuno con el tema de la cultura española —la serie de ensayos *En torno al casticismo*— se resuelve en una típica descripción notativa del término a que le parece haber llegado el casticismo castellano: dogmatismo intelectualista, espíritu inquisitorial, fosilización del espíritu religioso, concepción nacionalista del patriotismo y —en el orden de la creación artística— arrolladora

tendencia psicológica a disociar de manera recortada e irreductible los distintos elementos de la experiencia y de la acción, incapacidad para fundir unificadamente, mediante un nimbo imaginativo y sentimental, los diversos componentes, contradictorios a veces, que integran la vida del hombre. Sólo más tarde, en las páginas finales de *Del sentimiento trágico de la vida* y en otros ensayos, aparecerá lo español genuino como un modo original de vivir —la existencia quijotesca— y como una prometedora misión histórica: «hacer que nuestra verdad del corazón alumbre las mentes contra todas las tinieblas de la lógica y del raciocinio, y consuele— con la esperanza de no morir— los corazones de los condenados al sueño de la vida».[14]

Nunca se empleó Ortega en la tarea de diseñar una caracterización sistemática de la cultura española. Su *España invertebrada* es una vigorosa descripción de la vida pública de España en los dos primeros decenios de nuestro siglo (particularismo y acción directa) y una interpretación histórica de esas lacras (relativa «vejez» del pueblo visigótico, ausencia de minorías, habitual popularismo de las hazañas hispánicas). Pero en la rica obra de Ortega no faltan atisbos profundos acerca de la peculiaridad del vivir español, susceptibles de más amplio desarrollo. La tesis del radical «impresionismo» de la cultura española (*Meditaciones del Quijote*), el ayuntamiento polar del «esfuerzo puro» y la «melancolía» (*Meditación del Escorial*) y la visión de España como un país que prefiere hacerse ilusiones sobre su pasado a imaginar razonablemente su futuro

(14) Véase mi «Generación del Noventa y Ocho», en *España como problema*, ed. citada.

(*España invertebrada*) son tres elocuentes indicios de una interpretación de nuestra cultura como resultado de un modo peculiar de vivir, de una genial, pero manca instalación del hombre en su existencia.

Américo Castro ha sido quien de manera más deliberada, metódica y coherente se ha consagrado al empeño de entender y describir como «vividura» singular —suya es, como sabemos, tan significativa palabra— la acusada peculiaridad de la existencia hispánica. No menos de veinte años lleva ya, con sagacidad tan apasionada como lúcida, en la doble tarea de comprender la estructura funcional de la vida española y de interpretarla históricamente.

En otras páginas [15] he procurado exponer con cierta precisión sinóptica el conjunto de las ideas de Castro. Debo ahora limitarme a copiar de *La realidad histórica de España*, y a glosarla brevemente, la sumaria descripción de la vividura española que el propio Américo Castro nos ofrece. Esa vividura se manifiesta: 1.º Como anhelante esperanza de alzarse a cimas y destinos prefigurados en una creencia, divina o humana. Tan decisiva instalación de los españoles en la creencia y la esperanza puede, sin embargo, adoptar —y de hecho ha adoptado— dos formas distintas: la forma integral o plenaria de los hispanos cuya creencia en el logro de su alto destino colectivo es firme, absoluta, sin fisura de incertidumbre (no fueron éstos escasos durante los siglos XIV-XVI), y la forma menesterosa o zozobrante —tal habría sido el caso de Quevedo— de quienes se sienten en inseguridad acerca de la promesa implí-

(15) «Sobre el ser de España», en *España como problema*, edición citada.

cita en la esperanza. 2.° Como imposibilidad de escapar *por propio impulso* a la situación de credulidad, y de inventar nuevas realidades, físicas o ideales, forjadas por el razonamiento y la experiencia. No otra sería la causa de la discrepancia entre nuestra espléndida contribución al arte universal y la exigüidad de nuestra parte en la edificación de las ciencias de la naturaleza. El español se ve en consecuencia obligado a importar lo que por sí mismos han conseguido, mediante experiencia y razonamiento, pueblos situados en vividuras no hispánicas. 3.° Como irreprimible tendencia a expresar el complejo en que se integran la conciencia vital de la persona y sus circunstancias internas y externas. Persona y mundo se hallan indisolublemente fundidos en la vida del español genuino; éste no es capaz de «objetivar» impersonalmente el mundo y el ser, como los hombres de la Grecia clásica y de los restantes pueblos de Europa. Ahí tienen su clave el «integralismo de la persona» del español y su constante «vivir desviviéndose». El destino histórico de España es, en suma, «la historia de una inseguridad».

Así viene siendo, desde los primeros siglos de la Reconquista, la estructura funcional de la vida española. Antes de Covadonga no hubo españoles, en un sentido históricamente riguroso de esta palabra; hubo celtíberos, hispanorromanos e hispanogodos, hombres cuya vida poseía una estructura funcional distinta de la que luego llamaremos «española» o «hispánica». España y el modo hispánico de ser nacen con la Reconquista, y durante nuestra singularísima Edad Media van poco a poco constituyéndose. Tres habrían sido las causas determinantes de esta paulatina géne-

sis histórica de España: 1.ª El curso mismo de la Reconquista, la tensa vida real de los españoles durante varios siglos de combate incesante, esperanzado e incierto. 2.ª El hecho de que ese combate tuviese como antagonista al pueblo islámico; lo cual movió vigorosamente a los españoles a crear hábitos e instituciones de signo «anti», simétricos, en cierto modo, de aquellos a que se oponían: el culto a Santiago, la Inquisición al modo hispánico, la «limpieza de sangre», el *Libro de Buen Amor*. 3.ª La ineludible convivencia con musulmanes y judíos, y la consiguiente semitización de los fundamentos de nuestra cultura. Así engendrada y así configurada la vividura hispánica, en ella tendrían la raíz de su estilo propio las más altas creaciones de nuestra cultura, desde el Arcipreste y Fernando de Rojas hasta Antonio Machado y Unamuno.

A todos estos personales modos de entender como unidad cualitativa la peculiaridad radical de la cultura española podrían ser añadidos otros; por ejemplo, los propuestos por Ganivet, Maeztu, Salvador de Madariaga, Federico de Onís, Giménez Caballero, Francisco Ayala y Ferrater Mora; o el de Karl Vossler, para elegir un significativo nombre de ultrapuertos. Basten, sin embargo, los que tan sumariamente acabo de exponer.

II. Pienso, por mi parte, que la singularidad de una cultura —con más precisión: lo que en la ineludible complejidad de una cultura es más propio y singular— se halla simultáneamente determinada, en su estilo y en sus mudables contenidos, por seis momentos principales: el medio físico, la condición étnica de sus creadores, la historia del pueblo a que pertenece,

la radicación social de quienes con su obra la edifican, la personal libertad del autor de cada una de las particulares creaciones que la constituyen y, por modo envolvente o abarcante, el destino general de la humanidad, eso que los hegelianos, los comtianos y los marxistas suelen llamar «sentido de la historia» y los cristianos han llamado siempre «plan de la Providencia». Más o menos visiblemente suscitado y regido por estas seis instancias, sobre el suelo de la Península Ibérica ha ido surgiendo a partir del siglo VIII un vigoroso modo de sentir y expresar con obras y acciones la relación del hombre con la Divinidad, consigo mismo y con el mundo: una cultura original. A ella pertenecen como testificadores y como artífices —tal es la doble condición de todo autor— los poetas, pintores, imagineros, santos, colonizadores, arquitectos, teólogos, filósofos, juristas y hombres de ciencia que las historias nombran y estudian, y de ella son motivos cardinales los cuatro siguientes, que voy a examinar con alguna atención: la instalación en la temporalidad de la existencia, la actitud ante la propia realidad personal y ante la realidad de las restantes personas, la posición frente a la muerte y la vivencia de la realidad sensible.

La constitutiva temporalidad de la existencia humana, el hecho de que tal existencia tenga que hallarse en todo momento referida a un presente, un pasado y un futuro, nos obliga necesariamente a considerar, frente a un hombre real —Quevedo o Descartes— o frente a un hombre típico —el español o el francés—, cómo desde su presente contemplan su pretérito y encaran su porvenir. Con otras palabras: su peculiar

modo de recordar y olvidar, de proyectar y esperar.

¿Cómo y qué recuerda y olvida el español, cómo y qué proyecta y espera? En cuanto a la segunda parte de la interrogación, Américo Castro ha dicho cosas fundamentales. Antes he aludido a ellas. En los momentos culminantes de su existencia, el español «vive de su esperanza». «Abrigo la esperanza de conseguir tal cosa», suele decir, como si pretendiese evitar que esa esperanza suya se le muera de frío. Dijo una vez Nietzsche que los españoles «han querido demasiado», esto es, que han sido hombres cuyo querer ha llegado hasta el límite de lo esperable. Y el agudo André Gide escribió en su *Diario*, viendo escritas las palabras «Sala de Espera» en el muro de una estación ferroviaria del Marruecos español: *Quelle belle langue que celle qui confond l'attente et l'espoir!* El juicio del redomado esteta no es filológicamente correcto, porque en español distinguimos la «espera» de la «esperanza»; pero su acierto estético y psicológico es tan innegable como profundo, porque el castellano es la única lengua europea en que la pura expectativa (espera) y la confianza en el futuro (esperanza) se dicen con palabras de la misma raíz.[16]

¿Cómo recuerda, cómo olvida el español? La desaforada tendencia del hombre de Iberia a la destrucción de sus archivos y al descuido de sus monumentos históricos, la frecuencia con que desconoce la suerte de los restos mortales de hispanos ilustres, su perpleja ignorancia, al cabo de siglo y medio de historicismo, frente a zonas y aspectos importantes de su

(16) Véase mi libro *La espera y la esperanza* (2.ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1958).

pasado, no constituyen, sin duda, hechos inconexos y azarosos. Ni tampoco el que la tradición haya solido ser entre españoles, más que la herencia continuada de un pasado real, la no aceptación de un presente en nombre de un pretérito más o menos imaginado y de un futuro antes hijo del ensueño que del proyecto.

Peculiar es también, en cierto modo, la actitud del español ante la realidad del ser personal. Puesto que la libertad le es constitutiva, en la persona cabe considerar lo que ella hace (su *operación)* y lo que ella es (su *entidad).* Mirada desde el primer punto de vista, la persona es *lo que hace;* considerada desde el segundo, la persona es *lo que es;* por tanto, ya en el orden de la existencia empírica del hombre, lo que para quien la considera *puede ser.* Pues bien: en el trance de optar, al español ha solido importarle más lo que él es, y en consecuencia lo que cree poder ser, que lo que él efectivamente hace. Por esto suele mostrar más recio y puro su orgullo cuando desde fuera le han derrotado, cuando su «hacer» efectivo queda coartado por el dominante «hacer» exterior de quien le venció. La vida histórica de los hispanos a partir de la paz de Westfalia tiene ahí, pienso, una de sus más secretas claves. Y tal es, por otra parte, la raíz principal del llamado «individualismo» español. La apelación castiza a la «real gana» y al «cada uno es cada uno», el consejo moral de Quevedo a quien pretenda autenticidad personal —«Vive para ti solo, si pudieres,— pues sólo para ti, si mueres, mueres—, el contraste entre el orgullo de engañar al fisco y la voluntaria sumisión *perinde ac cadaver* del novicio, la estimación de la persona por lo que ella «es, en el

fondo», la idea unamuniana del yo y tantas otras cosas de España tienen su cifra última en esa preeminencia estimativa de lo que uno puede ser sobre lo que uno hace.[17]

Debe subrayarse, en tercer lugar, la frecuencia con que la idea de la muerte se halla presente en los testimonios más genuinamente reveladores de la existencia española. El mundo moderno ha solido huir de la muerte o ha pensado en ella, como Montaigne, para mejor gozar de la vida. Para el español, en cambio —desde el Romancero y Jorge Manrique hasta Unamuno, Ortega y García Lorca, pasando por Santa Teresa, Valdés Leal y Quevedo—, la *prævisio mortis* ha sido tema constante. «La moral de la modernidad —ha escrito un hombre tan afirmador de la vida *hic et nunc* como Ortega— ha cultivado una arbitraria sensiblería, en virtud de la cual todo sería preferible a morir... Mas parece de mayor dignidad humana aprovechar el hecho y la fuerza que es la muerte, usando de ella bajo el regimiento de la voluntad. Esta moral mejor habría de advertir al hombre que posee la vida para exponerla con sentido». La gravedad española, el temple vital del hidalgo, la idea de que una conducta humana sólo puede ser digna «cuando pasa por las estrellas» y el tan comentado contraste entre la eticidad y el picarismo de los hispanos —o, por otro lado, entre San Pedro de Alcántara y Don Juan— son, creo, otros tantos modos de existir sobre la tierra «usando

(17) Sobre el problema del individualismo de los españoles, véanse las esclarecedoras reflexiones de Castro («¿Individualismo?», en *La realidad histórica de España*, y «Más allá del individualismo», de Sánchez-Albornoz, en *España, un enigma histórico*.

de la muerte bajo el regimiento de la voluntad». El hidalgo vive como decía querer vivir el poeta Francisco de Aldana, «sin que la muerte al ojo estorbo sea». Y con este ánimo miran el mundo en torno los ojos resueltos y aceptadores que se alinean en el *Entierro del Conde de Orgaz* y siembran de luceros negros tantos lienzos de Goya.[18]

Examinemos, por fin, el modo típicamente español de vivir la realidad sensible. La vivencia española del mundo material, ¿se atiene tan sólo a lo que el mundo es y puede ser para la persona que lo contempla y maneja? Pienso que lo propio de la vividura hispánica —y, por lo tanto, lo frecuente entre hispanos castizos— es contemplar y manejar la realidad del mundo según un tajante dilema: o haciendo de él una prolongación del «poder ser» de la persona (no otra cosa es, en mi opinión, el permanente hacerse-deshacerse de que habla Castro), o dejándolo, sin ulterior elaboración imaginativa o intelectual, en la concreción de su pura apariencia sensible (el «realismo de los hechos tomados en bruto» de las descripciones de Unamuno). Dos modos distintos de personalizar el mundo; porque, como

(18) Afirma Spranger que la realidad propia de un pueblo «se revela en su gran poesía trágica, y en ninguna otra cosa con tanta pureza y profundidad. Si un pueblo ya no es capaz de alumbrar una gran tragedia desde sus más íntimos penetrales, debe temerse que en ellos hay algo roto». Puesto que España no ha producido tragedias semejantes a las de Sófocles, Shakespeare y Schiller, ¿habremos de concluir que desde su nacimiento a la vida histórica «hay algo roto» en las profundidades últimas de España? La verdad es que una acción humana puede ser trágica de dos distintos modos, el de la tragedia griega y Shakespeare, y otro —menos visible, a veces—, consistente en cumplirla asumiendo deliberadamente en ella la constante posibilidad de morir. Por eso Delp pudo llamar *tragische Existenz* a la descrita por Heidegger.

ha escrito Schiller, *allen gehört was du denkst, dein eigen ist nur was du fühlst,*[19] y en el «sentir» entra tanto la «sensación» como la «sentencia» y el «sentimiento».

Esta actitud a la vez sensorial y sustantivadora frente al mundo, raíz, a mi juicio, del tópico «realismo» español, se ha expresado en la vida hispánica de muy diversos modos. He aquí algunos: 1.° La sorprendente penetración del término «sustancia» y sus derivados en el lenguaje popular español, desde la «sustancia de gallina» (el caldo de gallina) al «sustanciar» de los juristas y a las «palabras sustanciales» de San Juan de la Cruz.[20] 2.° La apariencia no sólo vigorosamente personal, sino también ricamente «sensorial» de las creaciones plásticas y literarias, cuando su tema es la figura humana. Compárese *in mente* la obra de nuestros imagineros del siglo XVI y la estatuaria del Renacimiento italiano. 3.° El énfasis sensorial, valga la expresión, del lenguaje coloquial español: «lo vi con mis propios ojos» o —a mayor abundamiento— «con estos ojos que se ha de comer la tierra», «me sabe mal», «me huele mal», uso de «tangible» por

(19) «A todos pertenece lo que piensas, tuyo propio es tan sólo lo que sientes.»

(20) Un inteligente ensayo de A. García Valdecasas, «La idea de sustancia en el Código Civil español», hace notar que los juristas españoles no emplean la palabra «sustancia» en el sentido del *hypokeimenon* griego, sino para indicar el «valor» de las cosas. Pero el pueblo español usa también esa palabra para nombrar la «posesión en grado eminente de las virtudes propias de la cosa en cuestión».

Y tampoco hay que olvidar que, aunque importada, la idea escolástico-medieval de *substantia* es lugar común del pensamiento filosófico y teológico de los españoles durante los siglos XVI y XVII.

«evidente», etc. 4.° La frecuencia y la facilidad con que en el habla más popular cobran significación concreta y material términos originariamente abstractos: «género» y «existencia» en boca de comerciante, por ejemplo. 5.° El tan extendido uso de «teórico» por «irreal»: recuérdese el «Buenas noches,... teóricamente», de la graciosa anécdota de Ortega. 6.° La intensa afición a convertir las «noticias», cualquiera que sea su linaje, en muy concretas y precisas «visiones». Baste mencionar el bulto corpóreo y la precisión sensible de los *Sueños*, de Quevedo, o la actitud visiva de fray Luis de León y fray Luis de Granada ante la esperada realidad de la bienaventuranza eterna. Cuenta un romance viejo la traslación del cadáver del Cid desde Valencia a San Pedro de Cardeña, y Alvar Fáñez quiere que pongan el cuerpo en un ataúd y lo cubran con púrpura; a lo cual se opone Jimena con estas palabras:

El Cid tiene el rostro hermoso,— los ojos muy aseados;
mientras esté desta suerte,— no hay por qué sea mu-
[dado,
que mis yernos folgarán — y mis hijas en su cabo
de verlo como ahora está,— que non su cuerpo ente-
[rrado.

La noticia se hace más acabada y convincente cuando se la puede reducir a cruda experiencia sensorial; y así viene a resultar más satisfactoria para quien la recibe, aunque sea reciamente aflictivo el hecho sobre que versa.

El tiempo del hombre, la realidad de la persona, la actitud frente a la muerte, la vivencia del mundo sensible: cuatro calas en el modo español de ser hom-

bre, a las que podrían ser añadidas varias más. Sirvan como ventanas hacia la unidad cualitativa de lo que parece ser más característico en el mapa de la cultura española.

III. Mas ya sabemos que la unidad de una cultura particular puede y debe también ser concebida como *unidad integral;* esa, decía yo, por la cual son «unas» la orquesta sinfónica y la compañía teatral. ¿Acaso no es posible que las porciones diversas de una cultura determinada sean «partes integrales» suyas, en el sentido con que la filosofía escolástica emplea esta expresión?

Vengamos ahora a nuestro tema y, de acuerdo con la razonable propuesta de Américo Castro, demos el nombre de «cultura española» sólo a la que nace y se constituye después de Covadonga. En los doce siglos largos desde entonces transcurridos, ¿cómo desconocer que sobre el suelo de la Península Ibérica se han constituido y expresado modos típicos de vivir dispares entre sí? La vividura central de la existencia hispánica ha pervivido, es cierto, desde la Edad Media hasta hoy, aunque partida desde las Cortes de Cádiz en dos fracciones, una tradicional y otra secularizada. Hace tiempo hice notar que el liberal español del siglo XIX, tan rico en virtudes éticas, no es otra cosa que un hidalgo secularizado; y con más copia de argumentos, eso mismo sostuvo poco más tarde Luis Díez del Corral. Pero junto a ella han existido en España las siguientes:

1.ª La que desde Feijoo y Jovellanos ha hecho posible la siempre débil, pero nunca extinta línea «jovellanista» de la vida española. Aparte las figuras antes mencionadas, a ella pertenecen, en el orden de la cul-

tura, Cajal y su escuela, Menéndez Pidal y la suya, nuestros arabistas, con Ribera y Asín a su cabeza, Rey Pastor y los por él influidos, Ortega y todo lo que en España haya sido y siga siendo «orteguismo», Blas Cabrera, Marañón, Pérez de Ayala, Ors, etc. Aunque la vividura común a estos hombres difiera tan ampliamente de la que animó a Hernán Cortés y Quevedo, ¿podrá hacerse la historia de la «cultura española» sin contar, y de muy deferente modo, con la obra de todos ellos?

2.ª La vividura propia del pueblo catalán. Los historiadores de este lado del Ebro —Menéndez Pidal, Américo Castro, Sánchez-Albornoz, etc.— han subrayado más de una vez, con indudable razón, la fuerte penetración de las formas de vida castellanas en las almas de Cataluña. Menéndez Pidal recuerda el éxito popular que los autos sacramentales de los poetas castellanos tenían en la Barcelona del siglo XVII; catalanes fueron, dos siglos más tarde, Ramón Cabrera y no pocos de sus soldados, y a todos es hoy notorio cómo la afición al toreo y al folklore andaluz cunde entre el Besós y el Llobregat, y no sólo entre las gentes del sur allí asentadas. Pero esto no es óbice para que la estructura funcional de la vida catalana sea considerablemente distinta de la tradicional en Castilla y en las tierras castellanizadas: los recientes análisis de Jaime Vicens Vives *(Noticia de Catalunya)* y José Ferrater Mora *(Les formes de la vida catalana)* lo demuestran con evidencia. El *seny*, el «pactismo» y la capacidad para la acción cooperativa —tómense como dos significativos ejemplos de tal capacidad el *Orfeó Catalá* y los «Coros Clavé»— son catalanes y no castellanos. ¿Hay en la poesía religiosa de Castilla una estimación del mundo sensible

semejante a la que constituye el nervio del *Cant espiritual* de Maragall? [21]

3.ª La vividura del pueblo gallego. Grande y fecunda ha sido, sin duda, la castellanización de Galicia; la Condesa de Pardo Bazán y don Ramón del Valle-Inclán lo acreditan a los ojos más ciegos. Con todo, el «alma gallega» pervive entre el Eo y el Miño con sus matices peculiares. García Sabell, Rof Carballo *(Mito e realidade da terra nai)* y otros han sabido ponerlo de relieve.

Y aunque la participación del pueblo vasco en la cultura universal haya pasado y siga pasando a través de la común cultura de España —ahí están los nombres de Elcano, Loyola, Unamuno, Baroja, Zuloaga, Achúcarro, Zubiri, etc.—, ¿puede acaso negarse que en Vasconia, desde los caseríos de Elizondo y Azpeitia hasta los escritorios industriales de Eibar y Bilbao, hay vigentes modos de vivir que no coinciden con los tradicionales en Castilla?

El problema consiste, claro está, en saber cómo han coexistido y cómo pueden coexistir en verdadera unidad integral esos varios modos de sentir y hacer la propia vida. Bajo el débil vínculo que fue la superioridad jerárquica, más nominal que política, de los monarcas castellano-leoneses, tal unidad quedó en la Edad Media establecida por la común participación de toda la España cristiana en la empresa de la Reconquista. Desde

(21) Me ocurre pensar que acaso la más próxima a ella en la literatura castellana sea la de fray Luis de Granada en la *Introducción del Símbolo de la Fe*. Con todo, la diferencia es considerable. Valdría la pena estudiar con atención el tema. Creo que el problema de la relación entre Castilla y Cataluña no ha sido aún suficientemente estudiado. Un buen punto de partida podría ser *El llibre del sentit*, de Ferrater Mora.

los Reyes Católicos hasta Felipe V, Hispania entera se castellaniza. La unidad de los españoles es entonces más bien cualitativa que integral: se impone y difunde la estructura funcional de la existencia hispánica que tan penetrante y vigorosamente ha descrito Américo Castro, y en ella tienen fundamento y pábulo la alta gloria y la indudable manquedad de nuestra cultura. Castellanizada sigue España entre los reinados de Felipe V y Fernando VII; pero dentro de ese marco común, el brillante e ineludible espectáculo de la vida moderna europea suscita entre nosotros la no por moderada menos real «modernidad española» de Feijoo, los Caballeritos de Azcoitia y Jovellanos, y en definitiva una incipiente diversidad ideológica de nuestra cultura. Esta diversificación se intensifica, hasta convertirse en verdadera escisión política, durante la época fernandina: la coexistencia entre los españoles deja de ser cooperativa o competitiva y se hace crudamente agonal. A lo cual se añadirá, pocos años más tarde, la reaparición de las culturas regionales, intencional y formalmente distintas de la ya astillada cultura común.

Yo diría que la historia contemporánea de España es la búsqueda dramática y torpe de una nueva unidad de su cultura; unidad que por necesidad debe ser ahora múltiple e integral. Algo hicieron para alcanzar esa meta la política y la sociedad de la Restauración. Menéndez Pelayo, por ejemplo, fue buen amigo de Galdós, y Giner de los Ríos, del tradicionalista Gil Robles. La reciente publicación de las *Memòries* del novelista catalán Narciso Oller (1846-1930) nos ha revelado la inteligente y cordial amplitud de miras de varios grandes escritores «castellanos» de la época —Menéndez Pelayo,

Pereda, Valera, Echegaray, Pardo Bazán y «Clarín»— frente al conocimiento y al empleo literario del catalán. Pero lo que entonces se hizo no fue suficiente; pesó bastante más lo que no se hizo y lo que se hizo mal,[22] y en el siglo XX hemos visto desmoronarse poco a poco, hasta hacerse diversidad agonal, esa incipiente unidad integral de nuestra cultura.

Dos modos hay, a mi juicio, de edificar como unidad integral una cultura: la convivencia de la *tertulia* y la convivencia de la *empresa*, la mera conversación placentera y el proyecto común. Quienes se reúnen en tertulia se limitan a conversar entre sí diciendo cada uno lo suyo en mutua competición más o menos armoniosa, pero siempre pacífica. Poco importa que la relación interpersonal sea unas veces francamente amigable y otras levemente tensa; la paz, en todo caso, no debe llegar a romperse, porque su permanencia es *conditio sine qua non* de la tertulia. La tenue y pronto desconcertada unidad integral de la cultura española que apunta entre 1880-1900, ¿no fue acaso, me pregunto, un tímido ensayo de «tertulia» entre los distintos modos de ser español —los que individualmente representaban Menéndez Pelayo, Pidal, Valera, Galdós, Cajal, Giner de los Ríos, Azcárate, Ángel Guimerá y Rosalía de Castro— entonces vigentes sobre la tierra de España?

Cuando la vida colectiva es plácida, acaso sea posible mantener bajo forma de tertulia la unidad integral de una cultura. En lo que de helvética tiene, la cultura helvética es un pacífico diálogo concorde entre suizos burgueses y suizos socialistas que hablan, piensan y es-

(22) Véase, acerca de este importante tema, mi ensayo «Las cuerdas de la lira», en el libro *La empresa de ser hombre.*

criben en alemán, francés e italiano. Cuando la vida colectiva es áspera —áspera fue la de España, por razones políticas y sociales, después de 1898—, la convivencia de la tertulia no basta, y pronto se disuelve o se trueca en abierta discordia si no acierta a convertirse en la más recia y eficaz convivencia del proyecto común. «Sugestivo proyecto de vida en común», decía Ortega que es —que debe ser— la nación; tan sugestivo, añado yo ahora, que resulte capaz de aunar amistosa y cooperativamente, no sólo los diversos «hechos diferenciales», mas también las distintas ideologías y vividuras operantes sobre el territorio nacional.

Entre nosotros ¿es realmente posible ese proyecto? ¿Cabe unir armoniosamente entre sí —aunque la armonía no sea y no pueda ser idílica— todos los modos de sentir, hablar, pensar y hacer la vida que operan en el tan diverso cuerpo de la sociedad española? Con precisión poética, tan distinta de la precisión política, y en lo tocante a la diversidad regional, el *Himne Ibèric* de Maragall ofrece una tímida respuesta positiva. Propone que las tierras litorales de España hablen a Castilla del mar: *Parleu-li del mar, germans!*, dice uno de los más decisivos versos del himno; lo cual, en el idioma poético de Maragall, es tanto como decir que le hablen de luz, vida y libertad. Y quiere que Castilla, tierra adentro, sepa unir en unidad de amor las voces diversas de los hombres que todos los días ven el mar:

En cada platja fa son cant l'onada,
mes terra endins se sent un sol ressó,
que de l'un cap al altre a amor convida
i es va tornant un cant de germanor.

El mar: el camino a cuyo término, desde California a la Tierra de Fuego, otros hombres hablan la lengua común, y en ella —agitada, dramáticamente— empiezan a decir al mundo palabras propias. Repetiré mi interrogación anterior: ¿es posible entre nosotros hacer real el proyecto hispánico que el canto de Maragall poéticamente sugiere? ¿De Castilla y Aragón, tierras centrales de Iberia, surgirá un *Himno ibérico* que dé al de Maragall respuesta oportuna y fraterna, un proyecto de vida común en que sean ensalzados a inédita unidad integral los varios modos de sentir, pensar, hablar y hacer de la diversa España? No soy profeta, y no lo sé. Sólo sé que en el logro de esa nueva unidad integral de hombres y tierras está la almendra misma del problema de España.[23]

ESPAÑA VIEJA Y NIÑA

Tierra vieja es España. No es preciso, para saberlo, leer lo que sobre su pasado nos cuentan los libros de historia. El apretado taraceo de sus zonas cultivadas, la superficie seca y rugosa de sus yermos y la severa adustez de sus berrocales y pedrizas ponen convincentemente ante nuestros ojos la vejez del país. Y más aún que la tierra, nos la hacen ver las obras de los hombres: esos muros permanentemente desconchados de las villas y aldeas de Castilla y Aragón, esas piedras

(23) Años después de escritas estas páginas, Salvador de Madariaga ha publicado, bajo el título de *Memorias de un federalista*, reflexiones y confesiones que en buena parte coinciden con estas mías. Y también Dionisio Ridruejo *(Escrito en España)* y Joaquín Ruiz-Giménez *(Cuadernos para el diálogo*, 1967).

secularmente trabajadas por la lluvia mansa de Galicia y Cantabria, ese silencio inmemorial, como tangible, de que a veces quedan empapados ciertos pueblos de la Mancha y Andalucía. ¿Cuántos siglos tenía, sobre el claro silencio de la tarde, el continuado piar de los vencejos que una vez oí yo en el aire pasmado en El Toboso? Si vais a Toledo, bajad por San Justo y San Juan de la Penitencia hacia las callejas humildes que se despeñan sobre el borde del Tajo, y descubriréis sin esfuerzo que España es país viejo, además de ser país antiguo.

¿No más que viejo? ¿Sólo como vejez se manifiesta la antigüedad de España? Pienso que no. Mejor: siento que no. Y al escribir esto no opera en mí la imagen de sus barrios y edificios recientes, de los cuales algunos poseen efectivo vigor juvenil y otros no pasan de ser afeite provisional y pasajero sobre una piel arrugada. No: lo que en mi alma se hace ahora patente es la vislumbre de niñez que entre las huellas de la senectud descubre siempre en el rostro de España todo español medianamente sensible. Permitid que me limite a mostrar esa delicada vislumbre mediante una sumarísima alusión a la experiencia de escuchar o leer un romance tradicional. ¿Por qué esa profunda y delicada sensación de enniñecimiento que nos trae la audición de un romance? ¿Por qué cruza un viento de pura, intacta y prometedora infantilidad hasta por las almas más endurecidas y adocenadas? El ritmo insistente de la asonancia, los arcaísmos de la expresión verbal, la ingenua, homérica precisión descriptiva

—siete condes la lloraban,
caballeros, más de mil—,

el libre juego de los presentes y los pretéritos, ese lirismo sencillo, sutil y como no inventado que de cuando en cuando asoma a la superficie del verso

—muerta es la enamorada,
muerta es, que yo la vi;
de ti lleva mayor pena
que de la muerte de sí—,

y, por supuesto, la índole de los varios sucesos que el romance relata, todo nos hace vivir fugazmente la vieja niñez, la niña senectud de España: el arroyo interior de una España tierna, lechal, abierta a mil posibles futuros. En los senos poéticos del romance oído laten como humana posibilidad cumplida *La Celestina*, Otumba, San Juan de la Cruz, Cervantes, Lope, Velázquez y Goya, pero también las Españas que nunca fueron —la del hijo de los Reyes Católicos, la consecutiva a la buena fortuna de la Invencible o a una victoria en Trafalgar— y la España que todavía puede ser: la que en su madurez soñó Menéndez Pelayo, la que ayer mismo encendía el alma de los hombres del Noventa y Ocho y de quienes les sucedieron, la que se hizo palabra esperanzada en el himno de Maragall. Oyendo un romance antiguo, en todos nosotros cobran vida nueva aquellos versos con que Antonio Machado saludaba al lento, ancho y turbio Guadalquivir de Sanlúcar:

Un borbollón de agua clara
debajo de un pino verde
eras tú, ¡qué bien sonabas!

¿Nostalgia? ¿Añoranza de un vivir creciendo desde un puro vivir muriendo? ¿Expresión de un modo de

existir, el hispánico, para el cual la realidad va haciéndose de nuevo al mismo tiempo que se deshace? Cuando el romance nos recrea, cuando vuelve a dejarnos como nueva una parte del alma, ¿seremos lo que un griego actual pueda ser frente al Partenón o ante los pétreos leones de Micenas? Creo que no. Esto nuestro no es nostalgia, sino enniñecimiento, íntima sensación de poder comenzar la vida otra vez. España niña, bajo la piel rugosa o afeitada de su indudable senectud. Aunque los españoles de este siglo consigamos un día dar unidad integral a nuestra cultura, quiera Dios conservarnos siempre ese desazonante tesoro secreto de la niñez perenne de España.

1962.

GUÍA PLÁSTICA DE CASTILLA

Nada más fácil que refutar con buenas razones la tentación del adanismo; nada más difícil que dejar de sentirla. El hombre es un ser en situación, y por tanto, quiera él o no quiera, un ser tradicional. Comenzar a vivir humanamente desde cero es un imposible metafísico. La sociedad a que nacemos y la lengua en que aprendemos a expresarnos ponen en nuestras almas, y hasta en nuestros cuerpos, una versión escorzada de la historia general de la humanidad, una determinada tradición. Todo esto es cosa irrebatible, y aun cosa obvia. Pero en el mundo que solemos llamar occidental, ¿es posible desde hace cincuenta años eludir la tentación del adanismo? ¿Qué persona medianamente profunda y ambiciosa no ha sentido alguna vez en los senos de su espíritu ansia de mirar con ojo intacto y de volar con ala nunca usada?

Entre las múltiples formas particulares del adanismo de nuestro siglo, dos son las que ahora importan: una de orden intelectual, la fenomenología; otra de orden pictórico, el arte abstracto. Frente a la realidad, el fenomenólogo aspira a prescindir de todo lo recibido y accidental, para descubrir y contemplar en su mente la virginal, inmutable y recién nacida esencia de aquello que él natural e ingenuamente ve, siente y piensa. Frente al mundo visible, el artista abstrac-

to trata de llevar al papel o al lienzo aquello que para su ojo de pintor es de veras esencial y primario, forma pura, emoción cromática primigenia, sensación de movimiento o materia elemental. Husserl, Adán del intelecto, es hermano histórico de Kandinsky y Mondrian, Adanes de la visión pictórica del mundo; y quien siendo hombre de este siglo piense no deber nada al uno y a los otros, tire contra ellos la primera piedra. No seré yo quien participe en esa ideal lapidación.

¿Verdad, amigos, que la plástica de Castilla está necesitada de un vigoroso, de un esencializador tratamiento adánico? El descubrimiento del paisaje castellano fue una faena estética impregnada de historicismo. Llamar «llanuras bélicas y páramos de asceta» a las tierras altas de la cuenca del Duero es sin duda honda verdad y grande y hermoso acierto literario; pero entre la mente y la pluma de quien así escribía —la altísima mente poética, la pluma de fina plata familiar de don Antonio Machado—, todo un sentir de la historia de España había interpuesto. Y como en los versos de Machado, en los versos de Unamuno, y en la prosa descriptiva de éste y de *Azorín*. Y, por supuesto, en los lienzos de los pintores que ante Castilla dieron figura y color a la sensibilidad —sólo en apariencia adánica— de los escritores del Noventa y Ocho: Beruete, Regoyos y, en lo poco que de paisajista tuvo, Zuloaga.

No creo, en cambio, que puedan ser rectamente entendidos los paisajes castellanos de Benjamín Palencia y de Ortega Muñoz —valgan estos dos nombres como ejemplo— sin advertir la esencial «deshistorificación» de ese paisaje por sus autores conseguida.

Sin proponérselo deliberadamente, y cada uno de ellos a su manera propia, más vital y briosa la de aquél, más sentimental y retraída la de éste, ambos pintores pretenden que entre la plástica de Castilla y el pincel que la representa no se interponga sino lo que en su arte es rigurosamente imprescindible: la personal sensibilidad del artista y la técnica en la realización de la mancha pictórica. Claro que el pintor no puede ser Adán; sobre él pesa, quiéralo o no, una determinada tradición; pero lo cierto es que en su visión artística de la tierra por él pintada se esfuerza denodadamente por serlo. «La tierra, yo y nada más», parecen decirnos estos hombres; y así acaece que sobre la gleba mansa exaltada de sus lienzos, pura forma cromática, no transita ya el recuerdo tácito del Cid, ni una visible figura de Don Quijote, ni la sombra errabunda de Caín. Con ello el cuadro resulta ser mucho más pictórico que literario, y no es chica la ventaja. Pero esa ascética limitación del artista a la forma y el color, ese voluntario atenimiento exclusivo a la plástica del paisaje, este honesto empeño de eliminar del alma del espectador toda emoción ajena a la visión pura, ¿no quitará al lienzo una parte importante del sentido vital que la obra de arte tan ineludiblemente exige? Desde el cubismo hasta hoy, tal es el problema central de la pintura.

LA FORMA DE CASTILLA

Entre bromas y veras, las *Notas de andar y ver* de Ortega sugieren una plástica esencial de Castilla. «Cabe una geometría sentimental para uso de leone-

ses y castellanos, una geometría de la meseta. En ella, la vertical es el chopo, y la horizontal, el galgo.

—¿Y la oblicua?

En la cima tajada de un otero, destacándose en el horizonte, es la oblicua nuestro eterno arador inclinándose sobre la gleba.

—¿Y la curva?

Con gesto de dignidad ofendida:

—¡Caballero, en Castilla no hay curvas!»

¿Es así? A este hidalgo castellano que tan austera y sentenciosamente responde a la pregunta de Ortega habría que decirle que el chopo, el galgo y el labriego arador no son la tierra de Castilla, sino elementos sobreañadidos a ella; y que, para desazón de su alma, la tierra castellana —los anchos lomos geológicos que se levantan entre el Riaza, el Duratón, el Cega, el Eresma y el Tormes, o, al otro lado del Duero, dentro de los abanicos fluviales del Pisuerga y el Esla— no tiene tantos trechos en que descanse de ser curva: es curva en las anchas navas, en las llanuras ondulantes, en la grácil ladera de los alcores, en la línea suave que sobre el azul dibujan las cimas de los cabezos y los cerros. El llano absoluto es en Castilla parva excepción. El paisaje castellano se ordena amplia y curvadamente ante el espectador, y al primario secreto vital de la curva tiene que recurrir quien de veras aspire a entenderlo.

El saber psicológico de nuestro tiempo permite ir construyendo una geometría vivencial o vital: un estudio sistemático de los sentimientos elementales que engendra la simple percepción de las formas geométricas. Pues bien, los dos conceptos fundamentales en

la geometría vital de las superficies curvas deben ser, a mi juicio, la concavidad y la convexidad; en términos paisajísticos, el hondón o valle y la eminencia o antivalle.

Quien contempla un valle sin otro interés que el puramente estético —no como geólogo, ni como cazador, ni como estratega, ni como cultivador o propietario; quien mira su terrosa o pétrea concavidad sólo por la fruición de mirarla—, pronto siente que su vida, como imitando alma adentro la exterior querencia descendente de la mirada, se recoge lentamente en sí misma y queda remansada y quieta. Por la sola virtualidad de su forma, la imagen del valle nos hace encontrarnos y poseernos, y ésta suele ser la clave psicológica y vital de las metáforas poéticas en que su nombre aparece: los «valles solitarios nemorosos» y el «valle de lágrimas» donde el alma goza o sufre el encuentro con su propio ser. «Las suaves y azules montañas —dice una aguda intuición literaria de Valle-Inclán— ofrecen desde sus cumbres la visión integral de los valles, el conocimiento gozoso de la suma, la mística quietud del círculo y de la unidad». Con cuantas limitaciones e inseguridades se quiera, la contemplación del valle nos hace vivir *la presencia*: tal es su último secreto. La más simple y eficaz representación plástica de la pura presencia, ¿no es acaso la instalación del ojo que mira en el centro de una curva cerrada? Que nos lo digan Parménides, por los filósofos, y Jorge Guillén, por los poetas.

Bien distinta es la experiencia de contemplar la tierra convexa, el antivalle, la lenta y ondulada constitución geométrica del horizonte a la manera de un

ingente casquete esférico o como fragmentario relieve de un enorme cilindro acostado. Quien así ve el mundo en torno, siente que su mirada va poco a poco ascendiendo hasta la línea en que se juntan la tierra y el cielo, para despeñarse o descolgarse luego, ya sin objeto y como menesterosa de él, al otro lado de esa línea, hacia un «más allá» saciador o decepcionante que la convexidad del paisaje anuncia y en que la manca realidad del paisaje se completa. Husserl llamó «apresentación» el acto psíquico que nos hace conjeturada o «compresente» la parte de un objeto no inmediatamente percibida por nosotros. Lo compresente, dirá más tarde Ortega, pertenece por modo necesario a la constitución real del mundo humano. Para el hombre, ver las cosas es siempre completarlas. ¿Acaso no decimos que la superficie de la naranja es esférica, aunque de ella sólo veamos el hemisferio que está ante nuestros ojos? Lo cual indica, añado yo, que en nuestra experiencia sensorial del mundo hay no sólo la relativa saciedad del «aquí» y el «allí», mas también el ansia y la incertidumbre de un «más allá»; ansia e incertidumbre que se nos hacen especialmente perceptibles cuando el mundo —la fracción del mundo que ante nosotros aparece— se nos muestra como térrea convexidad. Si el valle hace recogida nuestra vida, el antivalle la hace arrojada, la impulsa desde dentro de ella misma hacia el peligro o la promesa de lo que ella no puede ver. El antivalle, en suma, nos obliga a vivir *el presentimiento* y *la ausencia*, y tal es la cifra más íntima de su estética.

Refiramos ahora el paisaje de Castilla a la pauta de esta esquemática geometría vital. La curva super-

ficie de la tierra castellana ¿qué es, en su conjunto? ¿Es valle o antivalle, es concavidad o convexidad? Valles, verdaderos valles, sólo en su franja geográfica los tiene Castilla: al norte, entre las digitaciones de la serranía cántabra; al sur, junto al alto espinazo del Guadarrama y Gredos; al este, ya menos puros, en la bronca divisoria del Duero y el Ebro. En la meseta que esa cenefa de montes circunda, las depresiones geológicas van ensanchándose más y más, hácense pronto navas o navazos y acaban perdiendo todo carácter de valle. Lo propio del paisaje que más estrictamente llamamos castellano es en rigor el antivalle, la eminencia geológica que de alcor en alcor va componiendo fragmentos de conos y cilindros acostados. Entre las convergentes venas fluviales del Arlanzón y el Pisuerga, la tierra de Castrogeriz viene a ser como la sección triangular de un tosco cono cuyo vértice está hacia Torquemada y cuya base forman, al norte de Villadiego, la Peña Amaya y los Montes de Oca; entre el Duratón y el Cega, la comarca de Cuéllar se aproxima a ser la sección cuadrangular de un cilindro oblicuo, una espalda gigante que irregularmente redondean y coronan, de sudeste a noroeste, los Altos de la Mula; y así los restantes fragmentos que el Duero y sus afluentes delimitan.

Y si esta es la tierra de Castilla, ¿cuál será la emoción primaria de quien sensible y adánicamente la contemple? De recuesto en recuesto, de collado en collado, la mirada del espectador ingenuo camina sobre la haz de la gleba, alcanza la lejana línea del horizonte y presiente con un leve toque de íntimo anhelo lo que más allá de esa línea pueda haber; llevada por

su no acabado mirar, la vida sale de sí misma en busca de no sabe qué. Vivir es entonces pasar por un sentimiento de presencia cuasi-saciadora —el «aquí» de la tierra que uno toca y pisa, el «allí» del cerrillo que en primer término se levanta— al sentimiento de ausencia inquisitiva que promueve en el alma el incierto «más allá» de lo que tras los montes haya.

¿Acaso como tú y por siempre, Duero,
irá corriendo hacia la mar Castilla?,

preguntaba Antonio Machado al río capital de nuestras tierras altas. La verdad es que, Duero arriba o Duero abajo, el alma de quien con sensibilidad mira y mira esas tierras corre inevitablemente hacia la mar que para él es todo cuanto no tiene y no ve.

EL COLOR DE CASTILLA

Para el ojo humano, no hay forma sin color. Si la forma da a la realidad visible su esencia —genialmente supo verlo y demostrarlo el cubismo—, el color nos revela su existencia. La transparente geometría de las formas esenciales se hace opaca y resistente mostrándose como mancha cromática; de otro modo sería para nosotros realidad espectral o fantasmática, y no realidad corpórea y contentadora: tal ha sido, creo yo, el gran hallazgo plástico de la pintura *fauve*. De ahí la condición de estímulo plenariamente vital y no meramente visivo que el color posee, el efecto más o menos revulsivo que la percepción coloreada produce sobre la mayor parte de las funciones orgá-

nicas. Ante una extensa superficie roja, el corazón se exalta y el número de sus pulsaciones se eleva; ante una vasta superficie verde, el corazón se apacigua y serena.[1]

Como dando objetividad telúrica a este singular contraste vital, los dos tipos extremos del paisaje terrestre son, desde el punto de vista del color, el prado y el arenal, la pura mancha verde y la pura mancha amarilla o rojiza. Pero como no hay forma sin color, aunque éste sea el casi no-color de los cuerpos incoloros y transparentes, tampoco hay color sin forma; y así los paisajes de superficie curva pueden ser cromática y figurativamente ordenados según cuatro tipos cardinales: la cóncava amarillez del arenal-valle, la

(1) Esto explica los textos —poco comprensibles a primera vista— que acerca de la percepción del color han escrito hombres especialmente sensibles a la experiencia cromática y bien dotados para expresarla, un Goethe o un Kandinsky. «Parece ceder a nuestra mirada», dice Goethe del azul. «No nos exige nada y nos obliga a nada», escribe Kandinsky del verde. «El rojo desgarra, el amarillo pincha», declaraba un paciente de Goldstein. «Aprieto los dientes, y por eso sé que es amarillo», manifestaba, en el curso de un experimento taquistoscópico, uno de los sujetos estudiados por Heinz Werner. No hay duda: antes de hacérsenos «color» y después de habérsenos manifestado como tal, una mancha cromática es para nosotros la causa inmediata de un estado del ánimo.

No sólo sobre el estado emocional actúa el color, también sobre lo que los neurólogos denominan la «motórica»; esto es, sobre la disposición y la actitud del cuerpo respecto del conjunto de sus movimientos. Goldstein ha demostrado que el rojo y el amarillo favorecen los movimientos de actividad y dispersión, mientras que el azul y el verde incitan los movimientos de concentración y reposo. Difiere también la acción de los colores sobre el tempo de los movimientos rítmicos. Y ciertas propiedades físicas de la piel y el cristalino son igualmente alteradas por la percepción del color. No parece un azar, según todo esto, que muchos hombres hayan visto en el verde el color —y no sólo el símbolo— de la esperanza, y en el rojo el color de la pasión amorosa.

amarillez convexa del arenal anti-valle, la verdura cóncava del prado-valle y la convexa verdura del prado anti-valle. Las tierras desiertas de Arizona y Nuevo México ofrecen ejemplos de los dos primeros; los valles de Asturias y ciertas zonas de la Pampa argentina dan patente realidad al tercero y cuarto.

Y ahora vengamos a Castilla. ¿Cuál es el color del paisaje castellano? ¿Cómo este paisaje actúa, por razón de su color, sobre el alma de quien adánicamente lo contempla?

Los colores dominantes en Castilla, todos lo saben, son los propios de la gama caliente: el amarillo, el rojo, el ocre, el siena, y más aún durante el alto estío, cuando las mieses se doran y en el cantueso amarillean o se enrojecen las finas llamitas moradas de sus flores. Mas también saben todos que estos colores no son en Castilla mancha continua, como llegan a serlo en los eriales de Nuevo México y Arizona. Los montes más lejanos suelen poner en torno al paisaje una orla azul o violácea: recuerde el lector los inmortales fondos de los retratos ecuestres velazqueños; rememore luego la frecuencia con que los «montes de violeta» decoran los paisajes poéticos de Antonio Machado. A lo largo de los ríos más modestos, una larga y ondulante cinta de verdura —chopos estremecidos, breves céspedes— alivia siempre el ardor cromático de la tierra; alivio al cual se suma en primavera el que regala el verdor inquieto y tierno de los trigos de secano, y en todo tiempo el que el pinar y el soto de encinas grave y quietamente brindan. Las tintas de la gama fría —el azul, el violeta, el verde— cubren a trechos en Castilla la incandescencia del terruño y

le dan, sobre todo en los días claros y calientes de junio, su estupenda belleza visual. Pocos han cantado tan certera y eficazmente como Ortega la trémula hermosura cromática de la Castilla estival: «La plenitud a que llega cada color convierte a los objetos todos en puros espectros vibratorios... Es un mundo para la pupila que, como las ciudades fingidas por las nubes crepusculares, parece en cada instante expuesto a desaparecer, borrarse, reabsorberse en la nada. Castilla, sentida como irrealidad visual, es una de las cosas más bellas del universo».

Acaso seamos ya capaces de enunciar todos los diversos ingredientes que componen la emoción primaria del paisaje castellano, y de comprender la razón de su existencia. Sólo por la virtualidad de sus formas y colores, al margen, por tanto, de lo que históricamente hayan sido Castilla y España, ese paisaje suscitará en el alma del contemplador un estado afectivo complejo, en cuya estructura se mezclan la exaltación orgánica, la ternura, la gravedad y un sentimiento de la realidad en que el anhelo, la soledad y la ausencia dominan sobre la quietud, la presencia y la posesión. Nunca la belleza es vivida de un modo puro; la belleza es en cada caso terrible o reidora, exultante o melancólica, conmovedora o serena. Y así la de Castilla exalta la sangre y el huelgo con el amarillo y el rojo de sus tierras, y enternece cuando esa exaltación es quebrada por el espectáculo del tenue y tímido reguero de verdura que acompaña a sus ríos enjutos, y deja grave el ánimo con la prieta severidad que late en sus sotos de encinar y en la fosca grisura de sus tolmos y berrocales, y va lanzándonos poco a poco ha-

cia el constante «más allá» terrenal que anuncia la convexa cima de sus oteros y collados.

Mas todo esto, ¿qué es? ¿Es emoción primaria, biológica, o es emoción histórica y refleja? «A este pedazo del país —ha escrito *Azorín*— asociamos la historia, toda la historia de Castilla, y la literatura, y el arte. Envuelve ya a este paisaje un ansia de espiritualidad que no tienen otros bellos paisajes. ¿En qué país, sin historia tan larga, podremos hallar un terruño impregnado de tan denso espíritu?» Algo anterior a la historia veo yo en la emoción del paisaje castellano; algo que brota inmediatamente de la mera relación visiva entre él y el alma de quien lo contempla, si esa alma es delicada y está de veras abierta y disponible a la intuición de la realidad, aun cuando nada sepa del Cid, Berceo y San Juan de la Cruz. Pero no acierto a estar seguro de mi deliberado adanismo. El pobre aprendiz de fenomenólogo que he sido yo ahora, ¿no será más bien un fingido Adán de la tierra castellana, un Adán del siglo XX que en la pulpa de sus intuiciones radicales inyecta involuntaria e irremisiblemente toda la sensibilidad histórica que en él han ido creando sus lecturas, andanzas y experiencias? El adanismo, la gran tentación de nuestro tiempo, ¿hasta qué punto puede dejar de ser utopía?

EL ROSTRO DE LA TIERRA

La superficie del cuerpo humano se hace rostro por la virtud de las facciones que en la zona anterior se reúnen. De análogo modo, la superficie de la tierra se convierte en rostro cuando es poblada por algunas

configuraciones elementales. Y éstas, en Castilla, son por lo menos, el chopo, el haza, el camino y el poblado.

El chopo —las no pocas variedades del álamo así llamadas— es figura esencial en el paisaje castellano. Ni uno solo de los descriptores de éste ha dejado de subrayar e interpretar sus constante y expresiva presencia. «De cuando en cuando, en la orilla de algún pobre regato medio seco o de un río claro, unos pocos álamos, que en la soledad infinita adquieren vida intensa y profunda», escribe Unamuno. *Azorín*, por su parte, ve concentrarse en los chopos solitarios y vibrátiles «toda la melancolía de la llanura». «El árbol fiel a toda la meseta», llama Ortega al chopo. «Dondequiera se encuentran sus fustes gentiles, acompañando un rato la carretera solitaria, agrupándose en torno a un manantial que las palomas frecuentan. Altos, esbeltos, sacudidos de hoja, algunos como altísimas banderas enrolladas». Es verdad. Alegre unas veces y melancólico otras, grácil siempre y siempre removido por el más tenue viento, el chopo —con el ave caligráfica y piadora: esos vencejos que van llenando de líneas negras el aire azul— es el primer elemento dinámico y sonoro del paisaje de Castilla.

Por obra del haza y del camino, la geometría de la superficie —cuadros, trapecios, triángulos, líneas rectas o flexuosas— adquiere en Castilla visible intencionalidad humana. Además de dar variedad y orden comprensible al paisaje, el haza y el camino delatan el paso del hombre y ponen en el alma del espectador, azorándola, veteándola de un sentimiento indeciso entre la promesa y la amenaza, un vago anuncio de compañía. ¿Quién labró aquel campo y trazó sus lin-

des? ¿Qué pasiones encenderá, a qué proyectos e ilusiones servirá la cosecha que de sus surcos crezca? ¿A dónde llevará el caminito que araña el paisaje y ante nosotros se estira o serpentea?

Al término del camino o adosado a su vera, un compacto poblado se levanta. Es pardo, blanco y gris; es probable que esta o la otra techumbre pongan pinceladas rojizas en su estampa. Extendido sobre el llano o empinado sobre una ladera, su humilde caserío se apiña bajo el campanario de la iglesia. Allí hay seres humanos que trabajan, sueñan, aman, sufren, esperan. De ellos es la tierra que vemos. Ante el paisaje desierto éramos hombres exentos y soberanos. Con la aparición del poblado, el campo se nos hace posada. Nuestra omnímoda potestad se esfuma. Dejamos de ser soberanos y comenzamos a ser huéspedes. Hágase ahora cortés y amistosa nuestra mirada.

* * *

Jaume Pla, catalán y artista grabador, ha querido poner su sabio buril al servicio del más auténtico paisaje castellano. Desprovistas ahora de color, las formas de la tierra de Castilla se adelgazan y esencializan, llegan sutilmente a nuestra retina y suscitan en nuestro espíritu la exquisita emoción que les es propia. Grande empresa. Inédita empresa. Tal vez esta sumaria interpretación plástica de Castilla que aquí he propuesto pueda servir de guía para entender con ideas y palabras lo que Jaume Pla tan bien ha sabido decir con la línea magistral de sus grabados.

1960.

TRÍPTICO DE MADRID

I

PASEO POR MADRID

Conviene repetir lo que todo el mundo sabe y a veces olvida. Madrid es el inconsistente escenario en que se actualiza de continuo la historia regular de España. Quiero decir la historia correspondiente a los días en que el español no se ha «echado al monte». Madrid es pura actualidad viviente, vida histórica montada al aire, sin el soporte de una naturaleza vegetativa densa y mollar, sin posible reposo en una tradición aplomada y mansamente eficaz bajo las voces del tráfago cotidiano. Madrid es una ciudad artificial, construida de súbito más bien que nacida con pausa, y, por artificial, nerviosa, mudadiza. Madrid es todo eso; y sin embargo...

Llegad a Madrid desde cualquiera de los costados de España. Podéis hacerlo, porque para ser y por ser centro lo edificaron. Quienes vengáis de Levante, avistaréis Madrid largo tiempo después de haber dejado atrás el humilde hilo de verdura que dibuja el Jarama y bien ahítos los ojos de la desolación roja y amarilla que hay entre ese río y el engañoso arroyo Abroñigal. Si venís desde el Sur, los llanos terrosos y secos de

Pinto y Villaverde ya os habrán hecho olvidar —añorar, acaso— la húmeda opulencia vegetal de Aranjuez o la línea heroica del Tajo toledano. Quienes procedan del Norte deberán despedirse del árbol tan pronto como rebasen los sotillos del Guadalix, hasta el boscaje cultivado de Chamartín de la Rosa. No será más pingüe la experiencia botánica de los que lleguen de la Extremadura, una vez hayan franqueado el río Guadarrama, camino de Móstoles y Cuatro Vientos. Sólo los afortunados que se decidan a penetrar por el Noroeste, a través de la Dehesa de la Villa y de Peña Grande, sólo ellos serán acompañados hasta el mismo contorno de Madrid por la fina y triste silueta del pino castellano: «El último pino», reza[1] allí la divisa de una tendezuela, para advertencia y cautela del viandante ingenuo que se resuelva a proseguir su empeño itinerario y quiera hollar el desigual pavimento de los Cuatro Caminos. Por todas partes menos por una, esta península edificada que es el término de Madrid se halla inmersa en la aridez: «La tierra seca y desnuda do la regia Madrid tiene su asiento», dijo en verso, allá por el año 1884, el aspirante a versificador Marcelino Menéndez Pelayo.[2]

La primera impresión del recién llegado a Madrid es la sorpresa. Para algunos acabará siendo la experiencia de Madrid una sorpresa agradable; para otros, una sorpresa ingrata; para todos ha empezado por ser una desnuda e interrogante sorpresa: ¿cómo sobre este

(1) Nota en 1967: «rezaba».
(2) «Almanaque para 1884» de *El Mercantil Valenciano*. Tomo la cita del artículo «El Madrid de Solana», de *Azorín* (*«ABC»*, 28-1-1945).

erial seco y desnudo viven cientos de miles de hombres que diariamente comen, beben y se abluyen? «*Madrid, situé comme en vedette au milieu des autres villes espagnoles, mais auquel la nature a refusé presque toutes les conditions nécessaires au développement d'une grande ville*», sentencia un *Manuel du voyageur* impreso en 1908. Pero lo que no da la naturaleza lo conquistan el arte y el artificio. Contra naturaleza, voluntad; sobre el erial, el campamento.

El viajero llegado a Madrid aprende pronto, si no lo sabía ya, que esta ciudad no existe por nacimiento, sino por factura. La fundó contra natura un acto de voluntad histórica, y contra natura la sigue sosteniendo, exaltada y concorde unas veces, desfalleciente y desacordada otras, la voluntad histórica de todos los españoles: los españoles que quieren mantener diariamente el ingente artificio de Madrid, los que diariamente deciden seguir viviendo entre sus muros y los que cada otoño hacen su hatillo y vienen a conquistar su favor incierto.

El origen artificioso, hazañoso de Madrid y la condición campamental que de su origen se desprende determinan, en mi entender, la peculiaridad más destacada de su vida. Mucho más que cualquier otra capital europea —París, Londres, Roma— vive Madrid al día, en la pura actualidad de su existencia histórica; o, si se prefiere más familiarmente, de su propia «moda». Sólo el vivir de Berlín, ciudad casi tan artificial como Madrid, se aproxima a la exclusiva actualidad, al nudo presente que es la vida de los madrileños. En el diario movimiento humano de París, de Roma o de Viena, se articulan o ensamblan varios es-

tratos humanos históricamente distintos. Cuando Viena salga del trance que ahora la atosiga —baste el ejemplo vienés para ilustrar mi idea— se verán en los cafés de la *Mariahilferstrasse* viejos que visten y saludan como aprendieron a hacerlo en 1900, *in der schönen alten Zeit;* y en los cafés de la *Schottentor,* damas maduras que juegan a los naipes y se tocan como en 1916; y en los cafés del *Alsergrund,* hombres que piensan y hablan como en 1925, cuando sobre aquel distrito imperaba Freud. La vida histórica de Viena o de París es infinitamente más compleja que la de Madrid: aquí todos o casi todos, viejos y jóvenes, vivimos —vestimos, hablamos, holgamos— al día; allí, en Viena, en París o en Londres, junto a los muchos que necesariamente viven al día, hay no pocos que viven a la antigua, como en los años en que aprendieron a existir por sí mismos. Salvo unos pocos, antes movidos por voluntad diariamente ejercitada que por mansa costumbre, ¿cuántos madrileños usan hoy la capa y el enhiesto mostacho de 1915?

Teniendo Madrid tanto pasado, falta en él la tradición viva. En Madrid se vive en perpetua actualidad: casi todos los madrileños vivían en 1925 según los cánones de 1925, y en 1935 conforme a los de entonces, y viven en 1945 a tenor de los de ahora. Hasta los más nostálgicos de otro tiempo adoptan con celeridad los modos y las modas de la hora que repudian y en que viven; su nostalgia es soñada o hablada, no vivida.

¿En qué consiste la pura actualidad histórica en que por tan exclusivo modo viven los madrileños? Desde hace tres siglos, esa actualidad no es, desdichadamente, la actualidad misma de la Historia Universal,

sino una mixtura de calidad muy variable, compuesta siempre por dos ingredientes distintos: uno, el que integran las creaciones históricas autónomas —«castizas», como suele decirse— de los españoles que residen en Madrid y van haciendo la historia de España; otro, el que constituyen las reacciones de los madrileños a los mensajes que de la actualidad histórica universal a Madrid llegan. Apenas es necesario advertir que entrambos momentos se imbrican y coinfluyen indiscerniblemente, para desconcierto de casticistas y confusión de importadores.

Esta perenne y exclusiva actualidad de Madrid, tan dependiente de su origen artificioso, y tan entrañada en la constitución viviente de la ciudad, trae consigo otro de sus caracteres diferenciales: la extremada, la terrible capacidad disolvente de la vida madrileña. Es Madrid un molino de tradiciones constantemente activo. Para que los madrileños vivan históricamente en la pura actualidad es necesario que todos ellos disuelvan sin demora el pasado más inmediato. De ahí la condición olvidadiza de la vida histórica española, y el aire despegado del madrileño —la calidad «anticursi» que finamente le ha señalado Mariano Rodríguez de Rivas—, y esta consistencia líquida, más aún, espumosa de la sociedad de Madrid. En las ciudades de tradición viva muy aplomada —Barcelona, para no descubrir sino el Mediterráneo— percibe el ajeno una dúplice sensación de comodidad y de impenetrabilidad; la pisada parece apoyarse en una tierra blanda y compacta. En Madrid, ciudad con mucho «pasado», pero sin «tradición» viviente, sin intrahistoria, como un campamento, siente el que llega a la vida propia

de la ciudad una curiosa sensación —¿agradable?: tal vez sí— de facilidad, de ligereza, de acidez. Pensará que ha penetrado y se dirá para su coleto el *veni, vidi, vinci.* Lo pensará hasta que advierta con extrañado encanto que no ha penetrado nada porque está caminando sobre espuma. Si tiene recursos y habilidad para proseguir tan peregrina andadura, sacará de su continuado esfuerzo una fingida impresión —una impresión permanentemente provisional, si se me permite el giro— de seguridad, de apoyo. Si no los tiene, quedará inmediatamente despedido hacia el pasado y pronto será disuelto, digerido, reducido a sombra o a recuerdo de sombra por una sociedad que sólo como recuerdo admite su propio pretérito. La tradición en Madrid tiene un nombre tremendo: recuerdo. «¿Fulano? ¡Ah, sí, ahora recuerdo!», dicen siempre en Madrid los que viven al día de los que sólo hace meses «pasaron». Madrid, antihoraciano, podría decir en su escudo: *Nulla renascentur.* O mejor: *Nulla prosequuntur.*

Madrid, hervidero de pura actualidad. La esencia de Madrid consiste, como del carácter nacional alemán pontificó Nietzsche, en estar siempre haciéndose; y si esta sentencia conviene *in modo recto* a todo organismo viviente y real, puede también decirse *in modo obliquo*, hasta con justificación reduplicada, de las ciudades que se definen por vivir disolviendo su propia tradición. «¡A Madrid, a Madrid!», dicen cada otoño, sobre toda la haz de la inquieta y anchurosa España, unas docenas de jóvenes ávidos de eminencia artística e intelectual y unos cientos de funcionarios, menestrales y hombres de jornal, deseosos de negocio o de sol-

dada. Van, desde luego, a ensanchar un poco el cuerpo de Madrid; van también a nutrir la hirviente actualidad de la vida madrileña, espuma, superficie y espejo de la vida histórica española. Madrid es un vórtice al revés, que en lugar de tragar hacia el fondo levanta perpetuamente hacia su pura actualidad —la actualidad de la historia de España— el nombre y la hazaña de todos los españoles ambiciosos y disconformes con la calma o la estrechez de su provincia nativa. Ortega les ha dibujado un espléndido retrato: «Me parece verlos —ha escrito— en el rincón de un casino, silenciosos, agria la mirada, hostil el gesto, recogidos sobre sí mismos como pequeños tigres que aguardan el momento para el magnífico salto predatorio y vengativo.»

Esta condición campamental y actualizadora de la vida madrileña hace que Madrid arrastre hacia sí, vortiginosamente, lo mejor y lo peor de la provincia española. Todo lo cual se expresa por doble modo, un modo efectivo y otro simbólico, en la realidad material del cuerpo de Madrid. Como siempre, el cuerpo es la expresión del alma.

Muestra el cuerpo de Madrid la terrible energía actualizadora —permítanme los aristotélicos esta redundancia— que distingue a la vida histórica madrileña, y empieza por mostrarla *efectivamente*. Con otras palabras: hay algo en el cuerpo de Madrid que expresa como *efecto* la operación *causal* inherente a esa activa peculiaridad de su vida. El brío actualizador, la sed de puro presente que tiene el vivir de Madrid determinan dos efectos muy visibles en la arquitectura de la ciudad: la falta de plan en su plano y la caprichosa dispersión de sus monumentos arquitectónicos.

Mirad un momento el plano de Madrid. Veréis en él —aceptadme, os lo ruego, esa pedantería botánica— una inmensa hoja palminervia y palmihendida, la hoja de parra con que cubre su árida desnudez el cuerpo de Castilla. El pecíolo de esta hoja de parra, interrumpido por la estrecha ribera del Manzanares, está constituido por la Casa de Campo y la Plaza de Oriente; es centro u ombligo de la nerviación foliar la superficie del triángulo que se extiende entre el edificio de la Capitanía General, la iglesia de la Encarnación y la Puerta del Sol; son en fin, nervios principales las calles de la Princesa, San Bernardo, Hortaleza, Alcalá, Atocha, Embajadores y Toledo.

¿Quién ha dado a Madrid esta aproximada configuración foliar de su plano? No ha sido un plan, sino el capricho sucesivo de sus hacedores; o, si se quiere, una serie de planos, cada uno de los cuales ha buscado su primera peculiaridad —hasta ahora, cuando menos— en desconocer todo lo posible la existencia y la viabilidad de los anteriores. Si todo plan humano es, por definición, un acto en que se cuenta con el futuro, los planes de los sucesivos hacedores de Madrid fueron siempre una constante lucha, una lucha vana y dramática contra un futuro que casi por necesidad histórica había de empeñarse en desconocerlos; lo cual ha sido tanto más grave y significativo cuanto que la edificación de Madrid comenzó hace tres siglos y medio, a la hora en que ya se había iniciado entre los europeos el hábito de calcular y prever a largo plazo sus obras sobre la tierra. Madrid, por obra de su condición campamental, ha sido un permanente Adán de su propia vida. Quien sepa comparar el plano de Madrid con los

planos de París, de Viena o de Buenos Aires tendrá ante sus ojos la prueba suficiente.

La energía actualizadora de Madrid se expresa también en la irregular dispersión de sus monumentos arquitectónicos. Cada una de las situaciones históricas que ha vivido Madrid ha dejado en la figura de la ciudad algún testimonio pétreo de su capacidad creadora y de su estilo: del Madrid austríaco quedan, con la Plaza Mayor, los palacios de Santa Cruz y de la Villa; el Madrid dieciochesco e ilustrado dejó el Palacio de Oriente, el Museo del Prado, la Casa de la Aduana, San Francisco el Grande, el Observatorio, la Puerta de Alcalá; el Madrid napoleónico y fernandino, la Puerta de Toledo; el Madrid isabelino, el Palacio de las Cortes y la Biblioteca Nacional; el de la Restauración, el Banco de España. ¿Puede descubrir alguien la existencia de un plan en la necesaria dispersión topográfica de todas estas edificaciones? ¿Cuántas de ellas han sido emprendidas contando con una perspectiva posible en lo futuro? ¿Cuántas han gozado luego de la perspectiva que al planearlas se previó? Las huellas visibles del pasado de Madrid, tan dispersas e inconexas, demuestran con ello lo que antes dije: son testimonio del recuerdo de ese pasado, en modo alguno prenda visible de su tradición.

Mas no sólo se expresa *efectivamente* esa peculiaridad actualizadora, tantas veces mentada, del vivir histórico madrileño; muéstrase también *simbólicamente*. Como en la figura humana hay a la vez *efectos* y *símbolos* de la peculiar naturaleza del hombre, así los hay en la figura de las ciudades. Madrid, vórtice absorbente y actualizador de toda la vida de España, nutrido

por un constante acarreo de lo mejor y de lo peor, no es tan sólo la actualidad histórica del país; es también su compendio y su espejo.

¿No lo habéis advertido paseando por sus calles? Dejad por un momento las calles y las edificaciones que pasan por características de Madrid; dejad, sobre todo, esa pretensión cosmopolita de la Gran Vía. Un día de verano, cuando el sol hiere sin piedad el ámbito de las calles más anchas, buscaréis alivio a vuestro sudor y elegiréis las calles estrechas y umbrías. Tal vez, por azar, sean éstas las que rodean a la iglesia de Santiago: calles del Biombo, de los Señores de Luzón, de Santiago, del Espejo. ¿Estáis entonces en Madrid? ¿Contempláis un rincón de ciudad andaluza? Si la acuidad del calor ha adormecido levemente la clara vigilia de vuestra conciencia —lo cual no es insólito durante nuestro estío—, acaso no sepáis resolver ese dilema geográfico. Otra vez penetraréis en una de las angostas vías que van transversalmente desde la calle de San Bernardo a la de Fuencarral: Palma, San Vicente, Espíritu Santo. Hay en una de ellas cierta tapia baja, encalada, sobre cuyo borde asoman su follaje los impacientes arbustos de un jardinillo interior. ¿Qué ciudad estáis viendo? ¿No sentís la impresión de caminar por una de esas calles sevillanas acostadas hacia la ribera de la Barqueta: calles de Santa Clara, de San Vicente, de Teodosio?

Otras zonas de Madrid tienen el corte y la atmósfera de esos barrios porteños exentos de circulación rodada, húmedos, llenos de rumores humanos, olorosos a marisco y fritura. Tal es el mundo que sugieren al buen conocedor de España las calles de la Victoria,

de Cádiz, de Fernández y González, de Echegaray. Todas ellas representan en el mosaico madrileño otras tantas zonas urbanas de Barcelona, de Gijón, de Cartagena, de Coruña. Madrid, tan poco marinero, tan terrestre, cumple su destino de espejo y símbolo copiando como puede algo de la condición marinera de España. Más fácil le resulta adoptar la traza ancha, abierta y humilde de los pueblos manchegos, y así es tan fielmente castellana nueva y manchega la franja meridional de Madrid, desde la calle de Santa Isabel hasta la de Segovia, siguiendo el contorno de las Rondas, como es toledano el Madrid en torno a la plaza del Cordón. Y aunque pasme a muchos, confesaré que en más de una ocasión he sentido en las afueras de Madrid el pálpito de hallarme en las inmediaciones de una ciudad levantina. ¿No evoca las afueras de Valencia, por ejemplo, ese triángulo semiedificado que limitan las calles de López de Hoyos, Francisco Silvela y María de Molina, con su luz, su claro color, sus dispersas masas de verdura y una valiente palmera, tan terca y magníficamente empeñada en desconocer los seiscientos cincuenta metros que la levantan sobre el mar alicantino?

Madrid, actualidad y recuerdo de España. Madrid, también, compendio, espejo, símbolo de España. Los sentiréis en lo más vivo de vuestra alma —con honda claridad, con casi tangible delicadeza— si os decidís a una mínima excursión urbana. Elegiréis un día fresco y soleado; no es difícil hallarlo durante la primavera y el otoño de Madrid. Esperaréis la hora del crepúsculo vesperal, cuando la luz, más azul unos días, más rosada otros, todavía permite reconocer con pre-

cisión figuras y colores. Entonces os dirigiréis andando y, si podéis, en compañía amistosa, hacia el Museo del Prado. Tal vez os convenga hacer breve estación ante la fachada de la escalinata; cumplida la cual, buscaréis la puerta principal del Museo, a espaldas de la estatua sedente de Velázquez. Haced allí nuevo y más largo detenimiento. La visión de la gracia mesurada que la fábrica del edificio tiene habrá puesto en vuestro espíritu orden y armonía. Contemplaréis luego lo que resta de aquellos cuatro hermosos cedros que D'Ors puso definitivamente entre los cien mejores árboles del mundo —«¡cuán altos árboles éstos, cuán nobles, dignos y profundos!», ha dicho de ellos—, y esta contemplación de la nobleza vegetal dará nobleza al sentimiento de vuestra propia vida. Miraréis, por fin, a través de las seis estupendas columnas dóricas, la penumbra semiiluminada del pórtico central, y esa penumbra os hará sentir en vuestra alma el misterio de las cosas y vuestro propio misterio.

Así llenos —así edificados, iba a decir— de geometría, de vida y de misterio, penetraréis en el pórtico y desde él, puestos de espaldas al muro del Museo, resbalará vuestra mirada sobre el redondo cuerpo de las columnas, se enredará un momento entre la fronda de los árboles del Prado y se dispersará hacia el blanco fulgor del primer lucero. Entonces, amigos, estaréis en posesión de la emoción más secreta y propia de Madrid, compendio y espejo de España.

Descansa a nuestra espalda, sedimentado en figuras, lo mejor de la historia de España: en el Greco, la exaltada ambición mística; en Zurbarán, la densa concreción ascética; en el Tiziano, el sueño del Imperio;

en Velázquez, nostálgica ya, la quintaesenciada elegancia de las últimas victorias; en Goya, el estallido genial del alma popular. Corre ante nuestros ojos la pura actualidad, representada por esos automóviles rápidos y luminosos que se deslizan a lo largo del Paseo y en torno a la fuente de Neptuno. Junto a nuestro cuerpo, simbolizado por las seis columnas vilanovianas, está el testimonio restante de los últimos empeños vigorosos y razonables de España: vivir razonable y verdaderamente a la española y a la europea quiso, en último término, el buen don Juan de Villanueva... Llena el fondo, dando al cuadro un lecho transparente y terso, el aire de Madrid; ese aire finísimo, fresco y sedoso de los crepúsculos equinocciales, al que perfora con su brillo de plata recién creada el lucero vespertino. Y en medio, nosotros, españoles, con el corazón tan en el centro del tiempo que ha logrado evadirse de él, llena el alma de una íntima sensación en la cual se mezclan extrañamente la plenitud y el anhelo.

Entonces, y sólo entonces, Madrid nos habrá revelado su secreto. Entonces nos habrá resarcido —maravillosamente— de las heridas que acaso nos infirió su terrible energía actualizadora, su cruel despego, su acre y disolvente superficialidad, sus incómodas y brutales desigualdades, su insoportable madrileñismo casticista.[3]

1945.

(3) En el Madrid de 1967, ¿qué queda del Madrid de 1945? Que el lector dé la respuesta.

II

EN TORNO AL MADRILEÑISMO

Como en toda gran ciudad suele acontecer, y más cuando esa ciudad es la capital de un país, no pocos de los habitantes de Madrid que una consideración superficial y rápida llevaría a calificar de «madrileños» han nacido en las más diversas provincias españolas. Incluso entre los autores y glosadores del llamado «madrileñismo» es frecuente esa discrepancia biográfica. Bretón de los Herreros fue riojano; Pérez Galdós, canario; Tomás Bretón, el músico de *La verbena de la Paloma*, salmantino; Chapí, autor de *La Revoltosa*, había nacido en tierras de Alicante, como Arniches, sin el cual no sería comprensible el tipismo madrileño del siglo XX; Luis Taboada, costumbrista irónico de la mesocracia madrileña de la Regencia, vino al mundo en Galicia; Vives, con cuya música se canta «el alma del viejo Madrid», vio la luz en Cataluña; y así tantos más.

¿Quiere esto decir que en realidad no existe un modo madrileño de vivir, un madrileñismo más amplio y profundo que el que exhiben el *chispero* y la *manola* de 1800 o el *chulo* y la *chulapa* de 1900? En manera alguna. Por obra de su genérica condición española y de su localización geográfica en Castilla la Nueva, entre las cumbres del Guadarrama y las aguas del Tajo,

pero en virtud sobre todo, de la peculiaridad de su génesis, Madrid viene siendo desde el siglo XVII fábrica y escenario de un estilo vital rigurosamente propio, distinto del que haya podido configurarse en Barcelona, Valencia, Sevilla, Zaragoza o Valladolid; y mucho más distinto, claro está, del que caracteriza el vivir social de París, Londres, Roma, Viena, Berlín, Nueva York o Buenos Aires. Los hábitos sociales son siempre el resultado de una invención personal: alguien, un hombre singular, fue *verbi gratia* quien inició la costumbre de saludar a los demás hombres estrechando su mano. Pero tales invenciones surgen de ordinario en un medio que las hace posible y aun las favorece; y en el caso del madrileñismo, ese medio posibilitante y favorecedor se halla constituido, a mi juicio, por las tres diversas instancias que acabo de señalar: la histórico-nacional (españolidad), la geográfica o local (cierta zona de Castilla la Nueva) y la genética.

Consideremos con más calma esta última. Madrid, todos lo saben, nació a la historia súbitamente, por obra de un acto de voluntad real. Parece que los motivos de Felipe II para hacer de un villorrio insignificante la capital de España fueron principalmente geométricos e itinerarios: la situación central de Madrid en el mapa de la Península Ibérica y el deseo de que la naciente capital fuese punto de intersección de todos los diámetros de esa Península. En la geometría y en la estrategia, no en la economía, tuvo sus instancias rectoras el nacimiento de Madrid. Pero lo que no da la naturaleza lo conquista el artificio. Artificiosamente instalado sobre una tierra pobre y seca, Madrid ha sido durante casi cuatro siglos —veremos la razón de este

«casi»— algo así como un campamento permanente de la Corte, la Milicia, las Letras y la Administración de España. Ya tenemos el nombre de la nota que en la constitución vital de Madrid ha impuesto su génesis como ciudad: es la *campamentalidad*. Los madrileños —mejor: los habitantes de Madrid— son españoles que han regido el Estado de su país viviendo campamentalmente sobre un trozo de tierra de Castilla la Nueva; tal es, a mi juicio, la más secreta clave del «madrileñismo» en cuanto estilo de vida. Estilo en el cual veo varios rasgos principales, que sumariamente voy a describir.

Llamaré al primero *vida al día*. Quien habitualmente vive en un campamento, quien no tiene bajo sus pies un suelo en que los usos echen raíces y se conviertan en tradiciones, quien por añadidura pertenece a una casta —la española— para la cual el pasado, como Ortega y Castro han hecho ver, es antes materia de ilusión que objeto de recuerdo, ¿no se halla punto menos que predestinado a construirse un modo de vivir cuyo primer rasgo sea la actualización constantemente renovada, la cotidiana y casi total puesta al día de las costumbres? Mucho más que cualquier otra capital europea vive Madrid en la pura actualidad de su peculiar existencia histórica; si se quiere, en la fugacidad de su propia «moda». En la estructura vital de la gran ciudad europea coexisten y mutuamente se articulan varios niveles históricos distintos entre sí; y así, junto a los muchos hombres que en París, Londres, Roma y Viena gustosa o necesariamente viven al día, hay en esas ciudades no pocos que en su vestir, en su hablar y en su holgar se conducen como era costumbre hacerlo por los

años en que ellos aprendieron a existir por sí mismos. Los taxis de París son hoy, por supuesto, bien distintos de los que Gallieni movilizó para la batalla del Marne; pero en el Marais o en torno al Luxemburgo viven todavía no pocos ancianos que externa e internamente, en su indumento y en su alma, siguen de algún modo siendo como entonces fueron. Salvo unos pocos, antes movidos por una voluntad anual y ostentosamente renovada que por continuada costumbre tácita, ¿cuántos son hoy los madrileños que usan la capa y el mostacho de 1914?

En cuanto ciudad, Madrid es un inmenso y siempre activo molino de tradiciones y recuerdos. Del madrileñismo más reciente y tópico —el de *La verbena de la Paloma* y *Agua, azucarillos y aguardiente*, el ulterior de los sainetes de Arniches—, nada queda hoy con existencia social auténtica; la cafetería americana ha sustituido al café y al *tupi;* nombres ayer famosos apenas persisten en la memoria del pueblo. Frente al *Multa renascentur*, del clásico latino, Madrid podrá decir en su escudo: *Nulla prosequuntur*, en mí nada perdura.

Madrid vive campamentalmente, y por lo tanto al día. Tan permanente y extensa renovación de la existencia cotidiana determina la constitución de otro de los rasgos distintivos del vivir madrileño: su constante *estar de vuelta*. Movido a la vez por su fuerte tendencia a la constante actualización y por la no menos fuerte comezón española de «bien parecer», el madrileño, frente a cualquier tema, se siente como espontáneamente compelido a evitar en su conducta la sorpresa, y mucho más el asombro. El «estar de ida» hacia las

cosas suele parecerle signo de ingenuidad excesiva, condición de provinciano o, como en Madrid se dice —o se decía—, de «isidro»; a toda costa hay que mostrar que acerca del tema en cuestión uno sabía todo o casi todo lo que debe saberse, que respecto de él uno está, para decirlo con la frase tópica, «al cabo de la calle». Con otras palabras: dentro del vivir de Madrid, la actitud frente a la novedad consiste ante todo en «no darle importancia». Lo cual, si en ocasiones puede ser y es de hecho fuente de elegancia y simpatía, y hasta señalada virtud moral, se convierte en otras en el vicio —tan nocivo para la vida española— de pretender estar «de vuelta» sin haber estado «de ida», esto es, sin un ingenuo y entusiasta aprendizaje previo. ¿No es ésta, valga tal ejemplo, la más entrañable razón de los seudocultismos que el lenguaje popular madrileño suele contener, según la pauta que para ese lenguaje tan donosamente estableció el teatro de Arniches? Quien para saludar a otro que pasea le dice parsimoniosa y arnichescamente «Buenas y peripatéticas», ¿qué hace con sus palabras y la cadencia de su dicción sino mostrarse «de vuelta» respecto de la significación del peripatetismo, sin haber estado «de ida» hacia ella?

De ahí el habitual *despego* de los madrileños —despego respecto de los temas, no frente a las personas; éstas suelen ser en Madrid muy abierta y cordialmente recibidas—, y su tan notorio *aplomo* cuando madrileñamente se conducen y expresan. La fonética del habla madrileña —la que afectadamente suelen adoptar los actores cuando interpretan tipos populares de Madrid— manifiesta ante todo esas dos notas psicológi-

cas, el despego y el aplomo. Se dirá que todo habitante de gran ciudad es y muestra ser despegado y aplomado en sus actitudes y reacciones. Cierto. Pero lo propio del madrileño es el inequívoco carácter dominador y envolvente de ese despego y ese aplomo. Con su acento y su gesto, el parisiense de cepa quiere mostrar a su interlocutor que está «de vuelta» de las cosas después de haberlas desmontado intelectualmente; su actitud, más que envolvente, es penetrante, o al menos pretende serlo. El cuasi despectivo soplidito súbito que tanto prodiga, dice al mundo, respecto de aquello de que se está hablando: «Ahí queda lo poco que esto tenía dentro». Instalado en su acento y en su gesto, el madrileño castizo parece indicar, en cambio, que está envolviendo con su persona las cosas a que en aquel momento se refiere, y que, no obstante dominarlas y envolverlas, magnánimamente se digna dejarlas existir junto a sí. Quien conozca el habla madrileña, recuérdela *in mente* y diga si no es ésta una de sus claves.

Conexa con las notas anteriores, hállase, en fin, la peligrosa *tendencia de la vida madrileña a la «tibetanización»*. Ha dado Ortega este nombre a la extremada reclusión de Madrid en sí mismo en determinadas etapas de su historia: la segunda mitad del siglo XVII, no pocos años del siglo XIX. La vida madrileña es entonces como un enorme patio de vecindad, y las gentes parecen actuar sólo en función de lo que dentro de tal patio acontece y se habla. No siempre ha sido así. Con sus peculiaridades y sus limitaciones, Madrid —recuérdese la época inmediatamente posterior a la Primera Guerra Mundial, para no hablar de los años de Jovellanos y Moratín— ha sabido también vivir abierto a

los múltiples vientos de la historia universal; pero alguna tendencia a caer en esa «tibetanización» late siempre en su seno, y no creo que tal proclividad sea ajena a los tres momentos determinantes de su peculiaridad urbana —el histórico-nacional, el geográfico y el genético— que antes señalé. «De Madrid, al cielo, y allí un agujerito para verlo», suele decir el madrileño «tibetanizado».

Vida al día, estar de vuelta, despego y aplomo frente a los temas, tendencia a caer en la tibetanización; he aquí los rasgos más destacados del «madrileñismo», entre las diversas formas de vida urbana en que se concreta la general y habitual existencia hispánica. Apenas será necesario decir que la manera de realizarse todas ellas varía con los distintos grupos y niveles sociales de la ciudad: ni material ni estilísticamente son los mismos, por ejemplo, el «estar de vuelta» y el «despego» del menestral que los de la duquesa, el profesor o el alto funcionario administrativo. Sí parece inexcusable decir, en cambio, que el estilo de la vida madrileña está cambiando muy rápidamente; y no sólo por obra del imperativo de «vivir al día» que antes he descrito, sino, de más radical manera, por el acelerado proceso de industrialización que la «Villa y Corte» de otros tiempos viene experimentando desde hace más de cuarenta años. ¿Cuál va a ser el madrileñismo de Madrid a comienzos del siglo XXI? Pese a su industrialización y a su enorme incremento demográfico, ¿conservará la capital de España el tono gratamente ligero y espumoso que sus virtudes y sus defectos han dado hasta ahora a su vida social? Tales son las interrogaciones que inevitablemente surgen hoy

en la mente del curioso y del preocupado por la índole y el destino de Madrid, la vieja aldea carpetana que hace ahora cuatro siglos un rey eligió como capital de España.

1963.

III

MISIÓN CULTURAL DE MADRID

Hace ahora veinte años, en un libro que luego ha corrido por ahí con cierta fortuna, describía yo la llegada a Madrid de los hombres que más tarde habían de integrar la «generación del 98»; y con motivo de recordar esa llegada, diversa en cada uno de ellos y semejante en todos, bosquejaba la de tantos y tantos jóvenes españoles, desde que Madrid existe como capital de España: «Sí, cada otoño ocurre. Son diez, veinte, ciento, entre los miles y miles de muchachos que entretienen su naciente ambición y su hastío adolescente sobre el reps triste y fatigado de los cafés provincianos: esos jóvenes que en su humilde estancia familiar, después de haber leído una novela sugestiva, un clásico latino o un tratado de Patología, sueñan posibles vidas espléndidas. Diez, veinte, ciento, entre todos ellos sienten crecer en sus almas un mismo deseo, cada vez más imperativo: ir a Madrid, triunfar en Madrid... A Madrid, a Madrid. Todos hacen su breve hatillo —un poco de ropa, algunos libros, tal vez un retrato familiar o amoroso—; todos toman su billete de tercera, se instalan en su pupilaje modesto, abren sus ojos a la delgada luz castellana y emprenden, bien provistos de las cartas de presen-

tación que alguien les dio en el pueblo nativo, el albur decisivo y fabuloso de las primeras visitas. ¿Cuántos de ellos alcanzarán el lauro de vender pingüemente sus cuadros, o el privilegio de editar sus *Obras completas*, o la modesta gloria cotidiana de adoctrinar historiadores, matemáticos, médicos en agraz? ¿Cuántos de ellos volverán heridos a su provincia nativa o medirán su mediocridad, tal vez su resentimiento, en los cafés, en las viviendas sórdidas, en las covachuelas en este Madrid abierto y desgarrado?»

Quince años antes de escribir ese libro, una mañana de otoño de 1930, llegaba yo, indeciso joven provinciano, a Madrid, a este «remolino de España, rompeolas de las cuarenta y nueve provincias españolas» que cantó, o entrecantó, o refunfuñó don Antonio Machado; de las cincuenta y una provincias españolas, diríamos hoy. Desde entonces, Madrid me ha dado todo lo que podía darme. Yo, por mi parte, he enseñado en Madrid lo poco que sé, he pasado con más pena que gusto por el Rectorado de su Universidad y he consagrado a su realidad urbana, a lo que Madrid es como ciudad *sui generis*, alguna volandera reflexión. Ahora voy a hacer algo más: voy a decir, o a intentar decir, cuando menos, no lo que Madrid es, sino lo que Madrid debe ser. Más precisamente, lo que en el deber ser de Madrid corresponde a esa compleja y sutil actividad de la vida humana que solemos llamar «cultura». Voy a exponer, en suma, mi idea de la misión cultural de Madrid. Mas no puedo iniciar esta personal meditación sin algunas precisiones iniciales acerca de los dos términos que ahora

van a acercarnos a la siempre problemática realidad de nuestra capital: el término «misión» y el término «cultura».

Misión de Madrid. ¿Es que una ciudad puede tener «misión»? Las personas individuales la tenemos, y por esencia. La realidad de la persona es constitutivamente misiva, consiste —entre otras cosas— en tener misión, escribía hace años Xavier Zubiri. En la misión de cada hombre se entrelazan unitariamente su naturaleza (lo que ese hombre naturalmente es, el conjunto de sus talentos, aptitudes y deficiencias), su libertad (lo que ese hombre quiere y decide ser), su situación (el mundo en que él vive y actúa) y, en el seno de esas tres instancias, esa otra, misteriosa y no siempre bien perfilada, a que damos el hermoso nombre de «vocación». Aplíquese este esquema a la vida individual de cualquier hombre, y se descubrirá cuál es —mejor, cuál debe ser— su misión personal; misión que como zapatero o como filósofo él cumplirá fiel o infielmente, de manera egregia o de manera adocenada.

¿Puede ser aplicado este esquema a la vida de una ciudad? ¿Acaso las ciudades pueden tener vocación? Las ciudades, desde luego, tienen naturaleza. Como diría un filósofo escolástico, poseen una «naturaleza primera» (su suelo, su aire, su clima, el temperamento de sus gentes) y una «segunda naturaleza» (lo que habitualmente han llegado a ser a lo largo de su historia, los caracteres más o menos fijos y más o menos diferenciales de su vida social). París tiene su naturaleza, y Nueva York la suya, y Nápoles, y Brasilia. Y Madrid. Cuatro me parecen ser los

tipos más extremos y puros de la naturaleza de las ciudades: la caverna, el vergel, la atalaya y el campamento. Hay por naturaleza ciudades-caverna, núcleos urbanos acogidos a un accidente cósmico que les cobija y defiende. Hay también, y basta el nombre para entender la cosa, ciudades-atalaya y ciudades-vergel. Hay, en fin, ciudades-campamento, surgidas por un acto de voluntad allí donde sus fundadores pensaron que mejor convenía a sus fines históricos, a su idea feliz o descabellada de lo que esa ciudad tenía que ser. Más de una vez he dicho que Madrid comenzó siendo y ha sido durante siglos una ciudad-campamento, y esa peculiaridad de su origen ha condicionado en muy buena medida su segunda naturaleza, su modo de ser como ciudad; en definitiva, el modo de ser de quienes en Madrid vivimos.

Las ciudades tienen asimismo su libertad. ¿No dijeron los antiguos griegos que la *eleutheria*, la libertad, es una de las notas constitutivas de la vida en la *polis*? Pero al hablar ahora de la libertad de las ciudades no me refiero en primer término a la *eleutheria* helénica, sino a la parte que la libertad personal de los habitantes y regidores de una agrupación urbana tiene en la determinación de lo que esa agrupación ha llegado a ser y va siendo. Madrid ha sido, por un lado, lo que su naturaleza le ha obligado o le ha movido a ser; y por otro, lo que los madrileños —si queréis, los habitantes de Madrid— han querido que Madrid sea. Sobre la naturaleza —contra la naturaleza, a veces—, la libertad, el libre albedrío.

Las ciudades tienen, por otra parte, situación. No sólo la situación geográfica que les da su naturaleza;

también la situación histórica que día a día y siglo a siglo les va deparando el destino del país y del área cultural a que pertenecen. España, Europa, el Occidente, han sido para Madrid el escenario y la fuente de sus diversas situaciones sucesivas, comprendida la actual. Sin tener esto muy en cuenta, carecería de toda consistencia nuestra reflexión acerca de la misión cultural de Madrid. Haríamos, en la peor de las acepciones del vocablo, puro bizantinismo.

Pero vocación, en el sentido propio de esta palabra, ¿puede tenerla una ciudad? Y sin vocación, ¿es concebible la misión, la orientación más o menos determinada del quehacer que sobre la tierra debe cumplirse? En el sentido propio de la palabra «misión», las ciudades no la tienen. En un sentido analógico, sí. Porque los hombres que deciden lo que una ciudad ha de ser y ha de hacer —en cierta medida, todos sus habitantes— pueden sentir y creer que esa ciudad, la suya, «está llamada», como suele decirse, al cumplimiento de tales o cuales deberes y al logro de tales o cuales hazañas. Y tal creencia, continuada o variable a lo largo del tiempo, confirmada por los hechos o desmentida por ellos, es lo que constituye, en sentido analógico, la vocación de una ciudad.

¿Ha tenido Madrid una vocación? ¿La tiene hoy? ¿Cuál puede ser, cuál debe ser la vocación de Madrid, en orden a la cultura? Trataré de dar respuesta a estas interrogaciones. Mas no debo hacerlo sin dedicar unas palabras al segundo de los términos que integran el título de este ensayo: el término «cultural». No quiero perderme ahora en una digresión más o menos erudita —una más— acerca de lo que sea la cul-

tura. Diré tan sólo que para mí la cultura es, en sentido genérico, la forma en que se expresa —en que va expresándose— la condición verdaderamente humana de la vida del hombre; y en sentido individual, cada uno de los modos principales de esa expresión: cultura griega, cultura renacentista, cultura romántica, cultura francesa, alemana o española. Y añadiré que mi reflexión va a considerar casi exclusivamente los aspectos intelectuales y literarios en que se manifiesta la cultura —la vida humana— de Madrid. Las artes plásticas, la música, la técnica, la religiosidad, la ordenación política, administrativa y económica del vivir, las maneras sociales de éste, tantas cosas más de las que integran la «cultura» quedarán, a lo sumo, elípticamente aludidas por mis palabras.

Ea, basta de preámbulos. Misión cultural de Madrid. Dentro de lo que Madrid es por naturaleza; dentro, por tanto, de lo que en cierto modo —sólo en cierto modo— está obligado a ser, ¿cuál es, cuál debe ser, en el orden de la cultura, la misión de la ciudad que así llamamos?

No hace falta vista de lince para advertir que por naturaleza segunda —en virtud, por tanto, de los hábitos histórico-sociales que le dan su ser propio— Madrid es una realidad urbana a la que de manera eminente pertenecen tres notas descriptivas y constitutivas. Es, en efecto, capital de España, ciudad de Occidente y concapital de un determinado idioma, el castellano. Preguntémonos, pues: dentro de nuestra situación histórica, ¿cuál debe ser la misión cultural de Madrid, en relación con cada uno de esos ingredientes de su segunda naturaleza?

I

Madrid, capital de España. No me lanzaré aquí a improvisar una teoría general de la capitalidad. Menos aún debo considerar los aspectos político-administrativos de esa posible teoría, tema para el cual mi inteligencia se halla *in puris naturalibus*. Diré tan sólo que, en el orden de la cultura, la capital de un Estado sólo llega a cumplir su misión siendo a la vez espejo, modelo, casa y escenario del país a que como ciudad pertenece. Es posible concebir la idea y hasta el proyecto de una capital puramente político-administrativa: tal es el caso de Brasilia. Pero en los viejos Estados europeos, cuyas ciudades, hasta las más campamentales, han ido experimentando un lento crecimiento orgánico —y a la larga, también en los Estados americanos: ahí está la historia de Washington—, en los viejos Estados de Europa, digo, no es posible concebir una capital que no deba ser y que de alguna manera no sea espejo, modelo, casa y escenario de la cultura de su país.

Espejo de esa cultura: lugar en que la cultura nacional, toda la cultura nacional, fielmente se refleja. ¿Cómo Madrid debe ser espejo de la total cultura de España? Por lo pronto, no olvidando que España es un país culturalmente diverso. Por imperativo conjunto del idioma y la costumbre, en España hay una cultura castellana, otra catalana, otra gallega y otra vasca. Y por obra exclusiva de la costumbre hay en nuestro país, dentro de la cultura de habla castellana, modalidades —no sólo folklóricas— estrictamente cas-

tellanas, andaluzas, aragonesas y extremeñas; para no contar la expresión castellana, a veces dominante en la región, de Cataluña, Valencia, Galicia y Vasconia. La interrogación anterior debe ser más precisamente formulada: ¿Cómo Madrid puede ser espejo de la indudable diversidad de España?

No faltará quien se contente mencionando la existencia de las llamadas «Casas Regionales». La realidad urbana de Madrid haría patente la diversidad de España albergando las varias instituciones en que esa diversidad cobra existencia corporativa: el Círculo Catalán, el Centro Gallego o la Casa de Zamora. Pero en lo tocante a la vida intelectual y literaria de la región o la provincia que nostálgica y sentimentalmente representan, ¿puede decirse que esas «Casas» sean espejo suficiente? No parece que la exigencia deba ser alta para dar una respuesta tajantemente negativa.

Algo análogo cabe decir —y ahora la cosa es más grave— en cuanto a las instituciones y a las personas que más propia y autorizadamente representan la «cultura» de Madrid; las «minorías rectoras», como suele decirse, de su vida intelectual y literaria. Entre los hombres que integran esas minorías, dentro de las instituciones —Facultades universitarias, Ateneos, sociedades diversas— a que pertenecen, ¿se conoce de manera suficiente lo que culturalmente han sido y están siendo las distintas regiones de España? ¿Cuántas de las personas verdaderamente cultas de Madrid son capaces de leer un poema, un cuento o un ensayo en catalán o en gallego? ¿Cuantas son —para no salir de la expresión en castella-

no— las que realmente saben «cómo está» la vida literaria en Sevilla, en Zaragoza o en Valencia? ¿Cuántos libros catalanes o gallegos —poemas de Carner, Riba o Espriu, semblanzas de José Pla, ensayos de García Sabell y tantos más— pueden ser vistos o hallados en nuestras librerías? Responda cada cual según su propia experiencia y considere *in mente* si la realidad de que esa experiencia procede es nacionalmente satisfactoria.

Además de espejo, la vida cultural de Madrid debe ser modelo para el resto del país. En cuanto espejo, la cultura de Madrid tiene que ser reflejante; en cuanto modelo, esa cultura está obligada a ser creadora. La virtud propia del espejo es la fidelidad; la virtud propia del modelo es la eminencia comunicable. Madrid no cumpliría de manera aceptable sus deberes de capital de España si de su seno no saliesen habitualmente hacia todas las regiones del país creaciones filosóficas, científicas y literarias —la histología de Cajal, el «esperpento» de Valle-Inclán, el pensamiento y el estilo de Ortega, la lírica de Juan Ramón y Machado, la prosa de Azorín, la historiografía de Menéndez Pidal y Asín Palacios— dignas de servir de modelo a los españoles todos; respuestas ejemplares, en el orden de la inteligencia y de la expresión literaria, al hecho de vivir españolamente en el mundo y en el tiempo.

Cuidado: no trato de decir que sólo Madrid debe ser modelo cultural de España. En principio, toda ciudad puede y debe serlo, y más de una lo ha sido desde hace cuatro siglos. Modelo de España entera debió ser, en más de un aspecto, la Barcelona finise-

cular y *noucentista*, esa renacida y vigorosa Barcelona en que viven y crean Maragall, el primer Ors, Gaudí, Turró, Picasso, Casas y Nonell; y acaso hubiera cambiado la suerte de España si la eficacia real de aquel modelo barcelonés hubiese sido la que realmente merecía su eminencia.

Vengamos, sin embargo, a Madrid, a este Madrid amenazado de gigantismo en que nosotros nos movemos y somos. Es verdad: en alguna medida sigue siendo modelo de España. Serlo pertenece a su condición de capital; y dada la constitución real del país, parece inevitable que hacia éste irradie la influencia de los literatos, pensadores y hombres de ciencia que en Madrid hablan y escriben. Pero esa medida, ¿es verdaderamente satisfactoria, corresponde a la eminencia demográfica, económica y turística del Madrid actual? Más concreta y toscamente: la cultura de Madrid, su producción filosófica, científica y literaria, ¿en cuántos casos está, desde el punto de vista del magisterio que sobre España ejerce, a la altura de su industria hotelera o de la cifra de sus automóviles? De los «maestros» de Madrid, ¿cuántos lo son de veras? Conteste cada cual según su experiencia y su exigencia. Puesta la mano sobre el corazón, yo debo decir que mi respuesta dista mucho de contentarme.

Mas no sólo espejo de España y modelo para España debe ser Madrid. Debe ser también casa, la casa ocasional o permanente de todos los españoles que a Madrid quieran acogerse, cualesquiera que sean su procedencia y su lengua; y puesto que hablamos de cultura, la casa de los españoles a los que justifica-

damente pueda ser concedido el epíteto de «cultos». La virtud es ahora el ejercicio habitual de la buena acogida. ¿La posee realmente Madrid? En cierto sentido, sí, y de manera eminente. El título de «ciudad acogedora» se halla entre los que más general y complacidamente se otorgan a la antigua Villa y Corte. Pero junto a esa placiente realidad, dentro más bien de ella, ¿no hay acaso otra? ¿No es cierto que las categorías de «provinciano» y de «isidro» pertenecen con indeseable frecuencia a la estimativa cultural del madrileño? La magnificación del «casticismo madrileño» y la conversión del «tipo regional» en motivo de hilaridad, ¿no son, por desgracia, notas reiteradísimas de la vida literaria de Madrid, cuando en el artículo periodístico o en la escena esa vida se ha hecho costumbrismo? Mientras el término «provinciano» posea un dejo despectivo en la boca o en la pluma de los residentes en Madrid —tantas veces desconocedores de que respecto a Unamuno, Maragall o Rosalía, muchos de ellos han sido provincianos y aun provincianísimos—, no podrá decirse que nuestra ciudad es auténtica casa de la cultura de España.

Y mucho menos —cuarto y último de sus deberes esenciales— escenario idóneo, lugar donde todo español eminente, cualesquiera que sean su procedencia y su lengua, pueda comparecer y brillar ante todo el país. Es inevitable repetir, a este respecto, una fórmula antes usada: algo hace Madrid para ser escenario de toda la cultura española; pero eso que hace se halla muy lejos de ser suficiente. El tímido germen que años atrás fueron los cursos de Jorge Rubió, Carles Riba y José María de Sagarra en la Facultad de

Filosofía y Letras de la Universidad madrileña, ¿dónde ha quedado? No, Madrid no es en medida satisfactoria escenario de nuestra cultura. Quiero limitarme, entre tantos posibles, a un *argumentum ex silentio*, el del barcelonés Salvador Espriu. Mientras un poeta como él 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, verdadera capital de España.

Más de una vez he recordado la estrofa culminante del *Himne Ibèric*, de Maragall

En cada platja fa son cant l'onada,
mes terra endins se sent un sol ressó,
que de l'un cap a l'altre a amor convida
i es va tornant un cant de germanor.

O bien, prosaicamente traducida por mí en alejandrinos castellanos:

Deja la onda marina su canto en cada playa,
mas tierra adentro se oye sólo un eco final,
que de un cabo hasta el otro habla de amor a todos
y se hace poco a poco cántico de hermandad.

¿Resonará en Madrid, al fin, ese cántico? ¿Desde Madrid, ciudad capital de Iberia, se alzará un *Himno ibérico* que dé al de Maragall respuesta oportuna y fraterna?

II

Madrid ciudad de Europa. Más exactamente, si de veras queremos vivir en nuestro siglo, ciudad de Occidente, de Euroamérica; entidad cultural ésta a la que, no obstante el eslavismo tradicional y las actuales tensiones políticas, no deja de pertenecer la Rusia soviética. África no comienza en los Pirineos. Yo, al menos, no puedo y no quiero admitirlo. Ahora bien: ¿de qué modo debe cumplir Madrid su misión de ciudad de Occidente? Yo diría que siendo o intentando ser —dentro de su volumen, dentro de la peculiaridad que su constitutiva españolía le confiere— espejo, modelo, casa y escenario de la cultura de Occidente.

Espejo de la cultura occidental: ciudad en cuya vida intelectual y artística se refleje con viviente fidelidad cuanto en el orden filosófico, científico y literario ha sido y están siendo Europa y América. Denunció hace años Ortega la «tibetanización» de España en ciertos momentos de su historia, su «radical hermetización hacia todo lo exterior, inclusive hacia la periferia de la misma España, es decir, sus colonias y su Imperio». Y cuando España se ha tibetanizado, Madrid, alcaloide de ella hasta cuando deja de ser microcosmos suyo, ha solido vivir absorto en sí mismo, cerrado por ignorancia complacida a lo que allende el Pirineo están pensando y sintiendo los gestores de la historia, y repitiéndose tontamente a sí mismo que sólo con la garantía de entrever de cuando en cuando su figura, sería de veras deseable la gloria

eterna. Pues bien: frente al tibetanismo, la abertura. Frente a la tentación de vivirse a sí mismo como espejuelo, la resuelta voluntad de ser espejo de todo lo importante. Sólo así cumple Madrid la parte que en su misión cultural le imponen la diversidad de España y la diversidad de Europa.

No hay ciudad que en alguna medida no sea espejo del mundo a que ella pertenece. Menos aún si esa ciudad es la capital de un Estado. En tal caso, nunca faltará en ella una Universidad y, por lo tanto, un conjunto de cátedras donde en alguna forma se enseñe lo que la matemática, la filosofía, el derecho y la bioquímica están siendo a lo ancho de todo el planeta. Al lado de ella estarán —cumpliendo, a través de su probable nacionalismo inmediato, un superior designio de universalidad— los Institutos culturales de los países que se sienten protagonistas del pensamiento y el arte. Y entre la Universidad y esos Institutos culturales, una red de instituciones diversas —revistas, ateneos, sociedades científicas y literarias— en que el doble deber de «estar informado» y «estar al día» queda más o menos eficazmente atendido. El problema consiste en saber si todos estos centros, como con lenguaje geométrico-administrativo suele decirse, cumplen satisfactoriamente su congrua función especular.

Una palabra, tópica desde hace decenios, da una vez más la clave de ese deber y declara el criterio con que su cumplimiento ha de ser juzgado: la palabra «autenticidad». Una ciudad —Madrid en nuestro caso— deja de cumplir aceptablemente su condición de espejo cuando los diversos ingredientes de la cultura universal no son en ella auténticamente cultivados, o al me-

nos expuestos: la astrofísica, la enzimología, la sociología, la filología, la genética, el pensamiento filosófico, la creación literaria. Veamos, pues, cómo se llega a ser auténtico en la faena de reflejar la cultura del mundo a que se pertenece.

Tres son, a mi juicio, los requisitos de la autenticidad, cuando ésta atañe a la función del espejo: integridad, actualidad y lealtad. Integridad: que todo lo humanamente importante se halle presente en la cultura viva de la ciudad en cuestión. El hecho de que un país no sea marxista, ¿puede eximirle de conocer el marxismo y de entender lo que éste significa en la realidad y en la historia del mundo? Y lo que digo del marxismo dígase del existencialismo, del neopositivismo y de todos los movimientos intelectuales más o menos alejados de los que en España —y, por tanto, en Madrid— parecen ser tranquilizadoramente «propios», «castizos» o «sanos». Actualidad: que la versión expuesta corresponda a lo que entonces está siendo aquello que se expone. Nada más penoso que asistir a la presentación de una doctrina —y más cuando quien la presenta abriga una intención polémica—, según lo que esa doctrina era veinticinco o treinta años antes. Lealtad: que la exposición del pensamiento ajeno traslade con fidelidad y, por tanto, con rigor lo que en esa ocasión dirían sus seguidores y secuaces, y no lo que por comodidad uno quisiera que hubiesen dicho. ¿Cuántos pelagianos y cuántos maniqueos *ad usum delphini* no ha inventado la necesidad de hacer polémica antipelagiana o antimaniquea? Desde Pelagio y Manes hasta Karl Barth o Jean-Paul Sartre, pónganse cuantos nombres se quiera.

La mutilación, el retraso y la deformación por pereza o por temor hacen imposible la autenticidad del espejo. Como uno de aquellos de superficie alabeada que había en la madrileña calle del Gato —es sabido que a ellos recurrió Valle-Inclán para explicar su teoría del «esperpento»—, el espejo, en tal caso, ofrece una imagen contrahecha de la figura que está reflejando; cómodo expediente para transmutar Apolos en Vulcanos o Vulcanos en Apolos. Aunque esta segunda transformación no suela ser empeño tan fácil.

Debo aquí añadir que la cultura de Occidente no consiste sólo en ofrecer a los hombres creaciones intelectuales o artísticas originales y válidas para todos ellos, el cálculo infinitesimal, la música de Bach o el método fenomenológico. Consiste también en conocer las culturas no occidentales —las del Oriente asiático, las del continente africano, las de los altiplanos mejicano y andino— para infundir en ellas cuanto en el Occidente es universal y para extraer de ellas lo que para todos los hombres pueda en ellas ser válido. Sin orientalismo y sin etnología, la cultura occidental no es completa. Y también a este esencial ingrediente debe llegar, si ha de ser verdadera, la autenticidad del espejo.

Me pregunto si la cultura de Madrid cumple en medida suficiente esta función especular. Si su Universidad, los institutos culturales que en su seno actúan y sus distintas sociedades intelectuales y literarias procuran con el ahínco necesario que la realidad actual del pensamiento y del arte de Occidente —con la diversidad, los problemas y las excitantes tensiones internas que dan vida a uno y a otro— sea en Madrid

auténticamente reflejada y llegue a ser auténticamente eficaz en la formación espiritual de sus habitantes; en unos, con todo el rigor exigible a quienes se mueven en niveles universitarios y académicos; en otros, según el modo incitador y alusivo que por sí mismas piden las varias formas de la «extensión cultural». Me lo pregunto, y de nuevo me veo obligado a darme una respuesta poco satisfactoria. Unas veces por pereza, otras por tibetanismo, algunas por un temor más o menos bien vestido de paternalismo intelectual, Madrid no pasa de ser, respecto de la actual cultura de Occidente, espejo insuficiente; o, lo que es más grave, espejo deformador. Con lo cual deja de cumplir íntegra, actual y lealmente una parte muy importante de su irrenunciable misión cultural. Al menos así me lo parece.

No sólo espejo; también modelo, casa y escenario del mundo occidental debe ser —de algún modo, en alguna medida— la cultura de Madrid. Modelo de la cultura de Occidente. No, claro está, *el* modelo de ella, sino de uno de los que en el cuerpo plural de esa cultura deben operar. París, Londres, Berlín, Roma, Viena, Nueva York y Moscú, tanto por sí mismas como por su condición de mediadoras del país a que pertenecen, reflejan o deben reflejar —digan sus conocedores cómo Moscú cumple hoy este deber— la rica diversidad cultural de todo el Occidente; y deben, a la vez, ofrecerle creaciones intelectuales y artísticas que él pueda hacer suyas. Dentro de la *unitas multiplex* que por esencia es la cultura occidental, todos sus miembros pueden y deben ser modelos de los restantes; cada cual en la medida de su volumen y de sus

fuerzas. Así, sin la vehemente desmesura con que el genio unamuniano la propuso, plantearía yo hoy la consigna de la «españolización de Europa».

El número de libros traducidos a los distintos idiomas cultos, de dramas y comedias representados en escenarios extranjeros, de filmes proyectados allende las propias fronteras, de autores en los sumarios de las revistas de ultrapuertos y de conferenciantes en las tribunas científicas internacionales da una idea precisa acerca de la eficacia con que un país o una ciudad son modelo para los restantes. Sí, Madrid produce libros traducibles y traducidos, y de Madrid salen comedias, filmes, articulistas y conferenciantes hacia los varios países del mundo occidental. ¿En medida suficiente? ¿En la que debe corresponder a una ciudad europea de dos millones y medio de habitantes? No lo creo.

III

Madrid, en fin, concapital de la lengua castellana. Concapital, porque de ese mundo son también capitales Buenos Aires, Méjico, Santiago de Chile, Bogotá y quince ciudades más. A su condición de capital de España y de ciudad de Occidente, Madrid une la que le confiere el idioma que sus gentes hablan.

¿Qué deberes le impone esa esencial nota de su propio ser? Por lo pronto, uno: el de ser sensible a lo que histórica y humanamente representa el empleo habitual de su idioma; un idioma que de alguna manera configura el espíritu de ciento cincuenta millones de hombres. La nobleza fonética y semántica del castella-

no —la excelencia que su propia naturaleza le confiere— subsistiría idéntica aun cuando sólo lo hablasen, como en tiempos del Conde Fernán-González, los habitantes de «un pequeño rincón» de Iberia; pero además de esa intrínseca nobleza, perceptible cuantas veces se le oye dignamente pronunciado, posee otra de orden histórico, la que a lo largo de casi cinco siglos le ha añadido su creciente extensión universal.

Tal vez no sea inoportuno que yo cuente aquí mis cuatro máximas emociones de hispanohablante, los cuatro momentos en que mi sensibilidad al hecho de hablar castellano ha sido más recia y hondamente conmovida.

El primero, cuando descubrí que el castellano es *levadura;* y que, como tal, transforma sin apenas ser transformado. Tal es la experiencia lingüística que ofrece Buenos Aires. Hacia 1850, Buenos Aires era un pequeño burgo criollo junto a las aguas leonadas del Río de la Plata. Pronto llegó el aluvión de los inmigrantes; y entre ellos, al lado de los gallegos, los castellanos y los vascos, dominándoles en número, los italianos, los ingleses, los dálmatas, los polacos, los alemanes, los libaneses. ¿Qué iba a pasar con el castellano? ¿Quedaría anegado por esa descomunal inundación lingüística, sería al fin disuelto por ella? Ciertos fenómenos suburbanos —el lunfardo de la Boca, la lengua franca de «compadritos» y «malevos», la letra de los primeros tangos— así lo hacían temer. ¿Cómo olvidar, valga este solo alto ejemplo, la pretensión idiomática y estilística subyacente a *El hombre de la esquina rosada,* de Jorge Luis Borges? Pero el castellano, por obra de los criollos de Buenos Aires y de los «gallegos»

de la Península Ibérica, ha prevalecido y es cada día más vigoroso. Borges ha venido a ser un clásico en él. Y sin renegar de su estirpe, y aunque no deje de operar en ellos la sugestiva querencia porteña, los Groussac, las Storni, los Marechal, los Molinari, los Sábato, los Levene y Levillier, los Houssay, los Battistesa, Dell'Oro y Murena en el castellano común piensan y escriben. Envuelto por la sobreabundante harina de los restantes idiomas, el castellano ha actuado como levadura, y la Argentina sigue siendo patria segunda de todos los que en ese idioma tenemos, unamunianamente, «la sangre del espíritu».

El segundo, cuando el castellano se hizo ante mí, como tantas veces en cuatro siglos, *huésped de la soledad cósmica*. Fue, hace casi veinte años, en una playa de Chile, al sur de Concepción. Unos amigos me habían llevado hasta allí. Entre los Andes y el Pacífico, sólo el rumor de las olas que venían a morir sobre la arena. Todos callamos, ganados por un extraño y fuerte sentimiento de primeros pobladores del cosmos. Y en aquel momento, surgente de nunca sabré dónde ni quién, una voz que decía en nítido castellano: «¡Oye...!» Mi idioma llegaba entonces a mi oído como si fuese, sobre la haz entera del planeta, el único testimonio de la condición humana.

El tercero, en un poblado indio del Ecuador. Un grupo de españoles, congregados por una asamblea iberoamericana, íbamos de excursión festiva hacia la línea equinoccial; y el vocero de la comunidad, vestido con el poncho domingüero, nos recibió leyéndonos una inolvidable salutación que comenzaba así: «¿Te acurdais, amu de la Mama tierra Ispaña, del otro lado de

la cocha (el agua, el mar), cuando hezú de vener el patrún Crestóbal Colón, hace timpus? Le hicimos de ver lo que llegó con rupa de fierru, cun caballo asustador y cun palu que mandaba truenos...» Ahora, el castellano se me revelaba, conmovedoramente, como *agente de occidentalización*, como primera y tosca argamasa de una expresión humana que a través de él se asomaba por vez primera al ámbito de la historia universal.

El cuarto, hace pocos meses, en un programa de televisión destinado a presentar al público español los sefardíes de Jerusalén y Tel-Aviv. Un viejo hablaba con sencillez y soltura el antiguo ladino, y mediante él nos hacía llegar los recuerdos de su estirpe. A través de años, leguas y mil diversas vicisitudes —entre ellas, las terribles deportaciones y matanzas de Salónica—, el castellano mantenía indemne su sonido del siglo XV y aparecía ante mí como un viejo *aderezo familiar;* ese que a veces puede ser conservado de generación en generación, y en medio de los usos y las modas del mundo en torno es usado para dar testimonio de la pertenencia al linaje propio. Un linaje, en este caso, hecho más de lengua que de sangre, más de alma que de tierra.

¿Es Madrid bastante sensible a la diaria distinción que le da el hablar y el escribir en castellano? ¿Procura con suficiente empeño la perfección de su idioma propio? A través de él, ¿trata de ser espejo, modelo, casa y escenario del mundo que como suyo lo habla? ¿Está suficientemente informado de lo que ha sido y es la cultura de ese mundo? Y si no lo está, ¿tiene al menos conciencia de no estarlo? ¿Cuántos de los libros edi-

tados en Iberoamérica llegan hasta él, cuántos de los en él editados llegan a Iberoamérica? ¿Cuántos docentes y conferenciantes de ultramar ocupan sus aulas y tribunas? ¿Cuántos articulistas hispanoamericanos aparecen habitualmente en sus diarios y revistas? ¿Acaso los que exige su condición de concapital de una lengua planetaria?

Preguntas, nuevas y reiteradas preguntas. Contéstenlas con precisión los poseedores de datos y estadísticas; y luego de haberlas contestado, dígannos cuánto dinero y qué instrumentos inéditos serían necesarios para remediar la deficiencia. Porque deficiencia, esto es lo que ahora importa, la hay. Madrid, capital de España, ciudad de Occidente y concapital de la lengua castellana, no cumple satisfactoriamente su exigente misión cultural. Despertar entre los habitantes de Madrid esta inquietud, suscitar en algunos de ellos la ambición de ser titulares y operarios de una ciudad que en el orden de la cultura es lo que debe ser —señalar, en suma, la actitud intelectual y moral previa a presupuestos y organizaciones—, era el único objetivo de mi ensayo. Si éste es leído con buena voluntad, acaso no resulte del todo inútil.

1964.

MI SORIA PURA

Septiembre de 1917. Días decisivos para la historia del mundo y de España. Los Estados Unidos acaban de intervenir en la que hasta entonces todos venían llamando Guerra Europea: su fabulosa potencia, exclusivamente americana hasta ese año, se convertía de golpe en potencia mundial. En Rusia está triunfando la revolución bolchevique: el marxismo, internacional y subversivo hasta entonces, iba a tener en lo sucesivo patria, Estado y ejército. No son tan innovadores y estruendosos los eventos de nuestra historia doméstica. Algo muy importante, sin embargo, está acaeciendo dentro de esta singular piel de toro; porque el nacimiento de las Juntas de Defensa, la Asamblea de Parlamentarios y el auge de la subversión obrera y republicana —hace poquísimos días ha fracasado en España una huelga general revolucionaria— anunciaban a todos, aunque algunos no quisieran verla, la quiebra del sistema político de la Restauración y, en definitiva, la muerte virtual de la monarquía de Sagunto.

Mas no todo era importante o noticiable sobre la haz del planeta. Bajo la piel convulsa de la historia a voces seguía viviendo, más o menos afectado por esa convulsión, el cuerpo sin vaivenes de la historia

callada, de la «intrahistoria», como por entonces dice entre nosotros don Miguel de Unamuno. Sobre estos mismos campos de Castilla, gentes de nombre nunca impreso acababan de recoger sus parvas cosechas y esperaban con renovada inquietud secular las lluvias precursoras de la arada y la sementera. Y en toda la redondez de este grumito cósmico que llamamos Tierra, ajenos a las vicisitudes de la política y de la guerra, o partícipes en ellas sólo a través de la fotografía periodística y el cromo publicitario, miles y miles de niños estaban abriendo sus ojos al inmenso y nunca bien concertado espectáculo que forman, juntos, los libros y la vida.

Uno de ellos, un muchachito de nueve años que se llamaba como yo, se disponía ese mes de septiembre a comenzar su bachillerato. Si no lo recuerdo mal, era tímido, dócil, caviloso y asombradizo. Había crecido en su pueblo natal, uno de esos pequeños pueblos de Aragón que hacen humildemente su vida y su costumbre junto al hilo verde de una veguita en el páramo. Desde él se dirigía a Soria, la ciudad en que, por determinadas circunstancias familiares, había de recibir la enseñanza que solemos denominar «segunda». Dos horas de diligencia —«el coche», la llamábamos— hasta la estación más próxima. Descubrimiento del tren, con su pavorosa realidad mecánica e impersonal, y brusca penetración primera en el ámbito a la vez incitante y desabrido de «lo no familiar». Violento transbordo nocturno en Ariza. Sueño aterido sobre la tabla monda, como de ataúd campesino, de los viejos vagones de tercera. Nuevo transbordo, más nocturno aún y no menos violento, en Coscurita. Amanecer lechoso

y pronto brillante sobre los más altos y ásperos relieves del espinazo ibérico. Primer contacto vivo con la prestigiosa sonoridad de la toponimia castellana: Tardelcuende, Quintanarredonda, Navalcaballo... Y al fin, como una desconocida y lejanísima tierra de promisión, Soria.

Como sorprendente tierra de promisión, en efecto, iba a mostrárseme la Soria de siete u ocho mil habitantes a que llegué ese septiembre de 1917, y de cuyo vecindario yo había de ser, durante dos años, mínima parte escolar: el Collado, una Quinta Avenida con soportales; la Dehesa, con aquel árbol en que los bombardinos jugaban a ser jilgueros, un accesible Eldorado; la calle del Instituto, un *Quartier Latin*, un barrio de saberes y misterios; el Castillo, un recinto donde reiteradamente era posible la vida del templario o la del capitán de los Tercios Viejos; la bajada hasta el Duero, una excursión a las fuentes del Nilo; San Saturio, un Far-West con álamos de hojas cabrilleantes. Es verdad que el tiempo atmosférico, y más el de aquel crudísimo invierno de 1917 a 1918, hacía temblar las carnes más avezadas a la inclemencia. Bien lo acusaba una mañana y otra la Engracia, pobre mujer que trabajaba como asistenta en la casa donde yo vivía; la cual Engracia, al llegar, bien temprano, desde su mísera casita suburbana, solía decirnos con inconsciente estoicismo numantino: «Buenos días, por costumbre»; como si el deseo de felicidad sumergido en el imprescindible «Buenos días» fuera impotente para afrontar con buena esperanza la contumaz rudeza del clima. Pero el frío, que helaba de orilla a orilla el agua del Duero y hacía patinable —hasta para mí,

siempre torpe de remos— la alberca de la Dehesa, no lograba cortar las alas de aquella ilusión, y aun le añadía algún aliciente nuevo.

¿Por qué esta honda impresión magnificadora? ¿Sólo porque yo venía de una aldea terrosa a una ciudad con palacios, ruinas, casinos, confiterías, un parque de árboles centenarios y un río caudal? Algo más había en mi alma cuando yo contemplaba con pasmo la fachada del Palacio de Gómara o recorría, camino del Instituto, una calle que se llamaba y no sé si continuará llamándose de Sanz del Río. Algo en cuya raíz veo ahora dos motivos principales: mi incipiente descubrimiento de la historia y un auroral y balbuciente ingreso de mi alma en la vida personal, en la efectiva condición de «persona».

Descubrimiento de la historia, digo. ¿Por qué? El contenido de la existencia infantil, ¿no lleva acaso dentro de sí ingredientes que proceden del vivir que todos llamamos «histórico»? ¿No era expresión inmediata de la más palpitante historia aquel gran mapa de Europa en donde mi padre clavaba banderitas y del que procedían tantos nombres —Verdun, Dixmude, Czestochowa— que yo le había oído pronunciar? ¿No había sido historia viva, aunque pequeña historia casera, el discurso electoral que hacia 1915 vino a pronunciar en mi pueblo el candidato conservador don Rafael Andrade, con su solemne barba y su no menos solemne promesa de un puente que nunca llegó a ser construido? ¿O, poco tiempo antes, aquel vuelo del aviador Vedrines a que me fue dado asistir? Pero esa variopinta historia había sido para mí lo que para todo niño es la que en torno a él acontece: espectáculo que

ocasionalmente engloba y absorbe la vida, gozoso o temeroso éxtasis fugaz. Algo, en suma, respecto de lo cual el sujeto de la experiencia, el infante, no es todavía «yo», no se siente a sí mismo como realidad exenta y autónoma, agente en ciertos casos y paciente en todos.

Líbreme Dios de afirmar que yo llegara a tal meta durante mis años de Soria, los dos primeros de mi bachillerato. Niño vine a Soria y niño salí de ella. Pero en el seno de mi niñez soriana, y precisamente a través de las experiencias que esta ciudad me fue deparando, mi alma —auroral y balbucientemente, ya lo he dicho— comenzó a mostrárseme como «mía», y la vida en torno a mí, con las personas que la hacían y las calles que le daban marco, empezó a serme historia, suceso que de manera inexorable me envolvía, me formaba y respecto del cual yo, todo lo tenuemente que se quiera, me sentía obligado a «situarme», a «tomar posición». Estas páginas van a narrar y glosar varios de los minúsculos eventos en que ese decisivo proceso —decisivo para mí, bien se entiende— fue aconteciendo.

LA LETRA DE LA CULTURA

Entendida según su sentido más genérico —esto es, como la forma en que se realiza y expresa la condición más propiamente humana del hombre—, la cultura tiene espíritu y letra. ¿Cuál es el espíritu de la cultura? ¿Qué tiene en su vida el hombre que dentro de su peculiar modo de serlo, europeo, norteamericano, islámi-

co o bosquimano, merece el apelativo de «culto»? Con sólo abrir el índice de materias de las «Obras» de Ortega, cualquier lector capaz de sacramentos podrá apilar las notas más esenciales de la respuesta. Cuando es lúcidamente poseída, la cultura, dirá, brinda al hombre claridad, ordenación, precisión y seguridad; una seguridad que se manifiesta —puesto que la vida humana es constitutivamente insegura— como problematismo en un nivel superior. En una primera instancia, el hombre «culto» está más seguro en la vida que el «inculto», puede dar más y mejores respuestas a las interrogaciones que la vida propone. En última instancia, se halla tan inseguro como él, sólo que en un nivel más alto de la existencia.

Pero, además de espíritu, la cultura tiene y debe tener letra; y desde que los hombres inventaron la escritura, tiénela y debe tenerla en el más riguroso y material de los sentidos, porque en la palabra escrita posee desde entonces la cultura su vía regia. Palabras grabadas en Assur, palabras pintadas en China, en Egipto, en Grecia y en la Europa medieval, palabras impresas en el mundo entero, a partir del Renacimiento europeo: sólo a través de ellas —por tanto, de la letra— llega a operar en el alma del hombre, desde hace varios milenios, el espíritu de «la» cultura y de «su» cultura.

Para el escolar, y no contando lo que la calle le va enseñando, la letra de la cultura adopta doble forma: la forma impresa, a veces miserable, de los libros de texto, y la forma oral y sonora de las lecciones de cátedra, de las «clases», como con viejo término guerrero solemos decir los latinos. El Instituto soriano

de 1917 —un Instituto al que desde nuestro tiempo bien podríamos llamar post-machadiano y pre-gerárdico— me puso en contacto con el nivel secundario de la letra de la cultura y me permitió entrever, o comenzar a entrever, la claridad, la ordenación, la precisión y la insegura seguridad que componen y manifiestan su espíritu. Y lo hizo, claro está, por obra de los cuatro profesores que ese curso me enseñaron.

El de Gramática se llamaba don Jerónimo. Era hombre corpulento, jovial e ingenioso, que sabía hacer amable su disciplina y que a través de su condición profesoral y de una barba nada imponente lograba aunar en su persona, para todos nosotros, la natural autoridad del que podría ser padre y la picante sugestión del que quiere seguir siendo compañero. Por su amistad con mi familia pude tratarle fuera del Instituto, y a él debo —pronto diré por qué— algunas de las diversas perplejidades con que mi infancia iba dejando de serlo. Más serio y menos accesible era mi profesor de Aritmética y Geometría, al cual, bien significativamente, no llamábamos por su nombre, sino por su apellido, Cabrerizo. Me parece recordar que su prestigio entre los alumnos era menor que el del otro profesor de Matemáticas, don Pelayo Artigas; pero nos enseñaba su materia con rigor, método y eficacia. Titular de Geografía fue ese curso cierto don Juan Antonio, hombre pálido y enfermizo —había de morir muy pronto—, cuyo desvaído y lento ademán cuando nos preguntaba los ríos de Francia o los países del Imperio Austro-húngaro creo estar viendo. Y en cuarto lugar —porque su asignatura, la Religión, era voluntaria, aunque nadie dejase de cursarla—, don Felipe

Andrés, un canónigo bajito, regordete, afable y hábil para transitar por las sendas del mundo, que nos recibía en su casa el 1 de mayo, día de su santo, y que si bien no hacía de nosotros teólogos en agraz, sí sabía mostrarnos —no es poca cosa— que los doctores en teología pueden ser hombres sonrientes y simpáticos.

En las aulas del primer curso del bachillerato, ¿puede la cultura ser espíritu, además de ser letra oída o leída? El niño de nueve o diez años que las puebla, ¿puede sentir en su alma la claridad, el orden, la precisión y esa problemática seguridad que la cultura otorga a quien la posee? Tal vez no, o sólo de tenuísimo modo. En todo caso, el profesor de segunda enseñanza comienza a ser verdadero maestro sólo cuando se esfuerza por conseguir que el niño realice en su incipiente existencia los saberes que en la cátedra aprendió, y haga viviente hábito de ellos; aunque —reconozcámoslo— no sea empresa fácil lograr que una personita de dos lustros «viva» el sentido de las preposiciones de ablativo o del teorema de Pitágoras, además de «saber decir» de memoria aquéllas y éste. Pero si el niño llega al Instituto desde un medio rural y vuelve transitoriamente a él, pasado su primer curso en un Instituto de Segunda Enseñanza, el contacto con el mundo que antes fue suyo le hará vivir en su alma, siquiera sea de manera vaga y germinal, todas o casi todas las notas que en el hombre de carne y hueso dan realidad al espíritu de la cultura.

Esto me aconteció a mí cuando en junio de 1918 regresé de Soria a mi pueblo natal y reanudé el trato con los que habían sido mis compañeros de escuela

primaria. Yo volvía con toda mi fabulosa experiencia soriana, la adquirida en las aulas del Instituto y la conseguida en una ciudad con templos románicos, plaza de toros, teatro y Audiencia, y desde ella veía con claridad y orden nuevos, pero también con nueva perplejidad —¿por qué las gentes de mi pueblo andarán descalzas o con abarcas?; ¿por qué harán los diminutivos en «ico» y no en «illo», siendo esto último harto más fino?—, la vida en torno a mí, el mundo de una primera infancia cien leguas por debajo, en mi sentir, del alto nivel a que Soria me había levantado. Lo cual quiere decir que, con las tácticas humildes y los sinceros arrepentimientos de rigor, mi recién estrenada condición de «hombrecito culto» me había hecho a la vez dubitativo y petulante. Todavía recuerdo el celo con que mi padre se apresuró a borrar de mí esta deplorable lacra infantil —porque infantil es siempre la petulancia, aunque sea ya machucho quien la ostenta— que en ocasiones trae consigo la primera vivencia consciente de la «cultura». Pero bueno será volver a Soria y contar otra de las hondas, inolvidables experiencias que Soria me deparó.

LA FUERZA DEL ENSUEÑO

¿Qué es el ensueño para quien en su alma lo vive? En el caso del adulto, imaginar con precisión mayor o menor algo que para él puede ser, aunque objetivamente sea imposible lo soñado. En el caso del niño —queden aparte los niños geniales—, realizarse imaginativamente en el mundo que la vista o el oído le

están ofreciendo o le han ofrecido. El adulto, soñando, crea mundos; el niño que sueña —oyendo un cuento, leyéndolo o recordando lo oído o leído— queda absorto en el mundo imaginario que la vida le presenta, se disuelve en él.

Antes de mi primer viaje a Soria, tres habían sido los mundos principales de mi ensueño infantil: los libros de cuentos, las novelas de Salgari —un tomo con las aventuras de Sandokan que había en la escuela de mi pueblo natal— y, entre los libros de mi padre, los gruesos volúmenes de la edición castellana de la *Historia del Consulado y el Imperio*, de Thiers. Más de una vez acompañé yo a Napoleón, allá por mis ocho años, en su fulgurante primera campaña de Italia. Pero la experiencia que me condujo a más altos niveles del ensueño y me hizo vivir toda la fuerza de éste fue, ya en Soria, la del cine.

La aventura comenzaba la tarde del sábado o la mañana del domingo, y tenía como primer escenario el trozo final —poco más allá del Casino de Numancia— de los soportales impares del Collado. Era así porque una de aquellas pilastras servía de soporte al anuncio de la sesión dominical de cine, única que entonces se daba en Soria. ¡Qué indecible y completo deleite, el de verlo colocado allí! Ante todo, por la seguridad de que la nieve no había impedido en Torralba o en Coscurita la llegada de la película: el «episodio» estaba ya en la ciudad, y la tarde del domingo habría proyección. En segundo término, porque, como más tarde había de decir el poeta Pedro Salinas, el gozo comienza siempre —depurado, incluso, por la esperanza— la víspera de él. Y en tercer lugar, por

la contemplación del cartel mismo. Era éste una gran tabla rectangular forrada de hule negro, sobre la cual, pintado en varios colores, y con caracteres que por un lado heredaban el ya extinto *modern style* y por otro presagiaban la aún nonnata *neue Sachlichkeit*, aparecía el título de la película en cuestión —«Los misterios de Nueva York», «La mano que aprieta»—, con las demás pertinentes indicaciones. A mí, que ese curso me estaba debatiendo con las planas de caligrafía, aquel encerado me parecía todo un prodigio de estética epigráfica.

La víspera del gozo tenía su momento final, ya con alguna impaciencia en la expectativa, cuando el maestro Ballenilla, poco antes de la proyección, ejecutaba al piano la pieza que los programas llamaban «sinfonía»: casi siempre «Pastora vuelve», «Alma trianera» u otra composición semejante, cuyo son, en aquel aire, cantaba sin palabras el prestigio mítico que el garbo, el ingenio y la tibieza de las tierras del Sur han disfrutado siempre entre los hombres de las tierras altas del Norte. Y luego, en el fondo de la más densa oscuridad y sobre el sordo zumbido de la máquina proyectora, la figuración visual del ensueño: aquella apasionante serie de imágenes en blanco y negro —o en verde pálido y negro, cuando la escena acontecía en noche de luna— que nos contaba y ofrecía la siempre inminente y nunca lograda victoria de una pandilla de malos poderosos y astutos sobre un puñadito de buenos animosos e inermes. «Fin», decía la pantalla cuando la emoción había alcanzado su fastigio. Y los espectadores, dibujando con nuestro aliento el aire helado de la primera noche, nos dispersábamos por

la Plaza Mayor, tensa el alma hacia lo que pudiera traernos el episodio del domingo próximo.

¿Qué fue para mí aquella primera experiencia del cine? ¿Qué es el cine para la vida de quien como niño lo descubre? De manera inmediata, una intensísima realización de la forma infantil del ensueño. El niño —yo, en aquel caso— siente que su existencia se dispara hacia la acción que la pantalla le presenta, y se disuelve en ella. Como si tal acción fuese una corriente de agua tibia y su vida anímica un cuerpo soluble dotado de conciencia, el infante espectador existe, mientras dura la proyección, disuelto en lo que ve, reducido a ser la estremecida, expectante o jubilosa vivencia de algo que él, más que «ver» o «mirar», en el sentido fuerte de estos términos, «está siendo». Porque ante el espectáculo del cine, cuando éste es idóneo para la sensibilidad infantil, el niño «es» lo que ve.

Pero a partir de los nueve o los diez años —a la edad, por lo tanto, en que yo lo descubrí en Soria—, el cine comienza a ser algo más. Tras la disolución anímica a que conduce la proyección del filme, el niño se encuentra, respecto de ésta, tenso entre el recuerdo de lo que vivió y la expectativa de lo que vivirá. Y en tal situación, «ve» desde su yo incipiente, ya sin fundirse con ellas, las imágenes precisas que su memoria conserva y las imágenes inciertas que su imaginación crea. Desde lo recordado descubre lo posible. Empieza a ser, en suma, un pequeño creador, y poco a poco va conociendo íntegra la fuerza del ensueño. De manera tenuísima, casi insensible, el cine va haciéndole verdadera persona. Su personeidad, diría Zubiri, va realizándose como personalidad. Así veo yo ahora la sutil

y apasionada operación que los episodios de «La mano que aprieta» iban efectuando en mi alma cuando ésta, pasada la sobria cena dominical, vivía su fugaz y ensoñador duermevela en una alcoba de la soriana calle de los Estudios.

LA AMBIGÜEDAD DE LA CARNE

Nadie espere, leyendo este epígrafe, un relato más o menos detallado y sincero de mis primeras emociones genuinamente sexuales. Según mi recuerdo, éstas fueron posteriores a aquel primer año de Soria. Lo que durante él descubrí, en relación con el paulatino despliegue de esa oscura y honda fuerza de la vida humana a que Freud dio el nombre de «libido», fue algo que sólo en cierta medida han descrito los psicoanalistas y que yo propongo denominar «la ambigüedad de la carne». Esto es, el hecho de que la carne tenga, previamente a su resuelta transformación en objeto libidinoso, una significación vital indefinida y azorante.

En su iluminador cotejo entre el «cuerpo» y la «carne», Ortega nos hace advertir que al ver carne —esto es, al percibir el cuerpo del hombre en su realidad inmediata; anteriormente, por tanto, a cualquier abstracción anatómica, física o química de esa inmediata realidad suya— «prevemos algo más de lo que vemos». Prevemos, en efecto, un sentido entre oculto y patente, algo que el mineral nunca nos hace descubrir. «No vemos nunca el cuerpo del hombre —dice Ortega— como simple cuerpo, sino siempre como car-

ne; es decir, como una forma espacial cargada, cuasi eléctricamente, de alusiones a una intimidad... En el cuerpo del hombre el verbo se hace carne; en rigor, toda carne encarna un verbo, un sentido».

Haciendo mía tan certera doctrina, quiero completarla diciendo: primero, que el sentido de la carne comienza siendo ambiguo; segundo, que la determinación ocasional de esa ambigüedad, el hecho de que «tal» carne sea para mí «tal» cosa o «tal» otra, no sólo depende de lo que su sentido en sí y por sí mismo sea, mas también de lo que con deliberación y libertad mayores o menores haya puesto en aquélla el contemplador; y tercero, que las líneas en que primariamente se concreta y manifiesta la ambigüedad del sentido de la carne son la caricia, la huida y la destrucción. En el hombre, enseñó bien tempranamente Demócrito, actúan de continuo los impulsos de la naturaleza; pero un impulso —por ejemplo, el sexual— no llega a ser verdaderamente «humano» mientras no ha sido configurado por *nómoi*, por convenciones, como la de estimar que la descendencia es ventajosa, o la de juzgar que conviene tener pocos hijos.

Muy lejos todavía de poder pensar en la vieja enseñanza de Demócrito y la reciente de Freud, y más lejos aún de poder vaticinar las reflexiones de Ortega, dos minúsculos sucesos de mi primera experiencia soriana pusieron dentro de mí la realidad psíquica a que aquéllas y éstas se refieren y me hicieron vivirla según lo que entonces podía ser ella para mí; esto es, como pura y desazonante perplejidad.

El primero tuvo su protagonista, bien que paciente, como Ifigenia, en Rosario Y. Era ésta hija de un ins-

pector de primera enseñanza que vivía en la misma casa que yo, y a la sazón andaría entre los doce y los catorce años. Natura y nurtura, como diría el biólogo Fuller, constitución y alimentación, si se prefiere mayor llaneza expresiva, habían dado a su cuerpo precoces y abultados relieves; los cuales se hacían especialmente perceptibles, bajo el borde de la falda, todavía corta, y dentro de las usuales medias de algodón, en las dos solemnes pantorrillas sobre que ese cuerpo se apoyaba. Carne, opulenta y escandalosa carne adolescente. Tan opulenta y escandalosa, que —teniendo en cuenta la estética femenina entonces vigente— podía dudarse si aquella poderosa redondez era natural o era postiza. Y así debieron de pensarlo los tres o cuatro mozalbetes, gamberros *avant le lettre*, que una tarde, mientras ella paseaba por el Collado con una prima mía, quisieron decidir entre una y otra hipótesis pinchando las realidades en cuestión con una gruesa aguja amarrada al extremo de una larga caña, en medio de la indignación y la algazara de los circunstantes, yo entre ellos.

El segundo de estos sucesos fue puramente verbal, y consistió en oír un día el sentencioso juicio con que don Jerónimo, mi profesor de Gramática, resumía ante mi tío la mezclada experiencia de contemplar durante el paseo callejero a cierta profesora de la Escuela Normal: «Con la X. (aquí un apellido que no hace al caso), ya se sabe: por detrás, tentación; por delante, arrepentimiento».

Con toda nitidez he recordado siempre aquel espectáculo y este dicho, y con precisión pareja la mezcla de perplejidad y desazón que uno y otro me produje-

ron. ¿Por qué la persistencia y la limpidez de mi recuerdo? ¿Por qué, sobre todo, la perplejidad y la desazón que ambos sucesos causaron entonces en mí? Más tarde, sólo mucho más tarde había de atinar yo con la respuesta. Dice así: porque ambos, cada uno a su modo, me hicieron descubrir infantilmente la ambigüedad de la carne, la punzante y múltiple indecisión con que el cuerpo humano se nos presenta cuando —antes de hacerse objeto de la anatomía o de la química— se limita a poseer para nosotros, suave o intensa, una vaga significación vital.

LA FASCINACIÓN DEL RITMO

En los soportales del Collado, muy próxima a la puerta del Casino de Numancia, había entonces y acaso siga habiendo ahora una importante relojería: la relojería de Pastora. El amplio escaparate permitía ver, siempre en marcha, la gran copia y diversidad de los relojes que Pastora tenía en venta; y a través del fondo de vidrio, la nunca ausente figura del dueño de la oficina, un hombre de edad más que mediana, barba gris y amplia nariz achatada. Aunque jamás hablé con él, siempre he tenido la convicción de que era excelente persona; acaso a impulsos del parecido que poco más tarde descubrí entre él y Pasteur. Por las razones que pronto he de decir, yo solía detenerme y quedar largo rato absorto ante el escaparate de esa relojería. Y era frecuente que al volver a mi casa después del paseo vespertino, me dijese mi tío en son de broma: «¿Qué, ya vienes de mirar las narices de Pastora?».

Pero yo no miraba las narices de Pastora. Mi mirada no pasaba del escaparate de su relojería, quedaba prendida allí por los muchos relojes en marcha: uno presidencial, de gran péndulo oscilante; varios despertadores, uno de ellos con dos ojos pintados y movibles, cuyos iris se desplazaban de un lado a otro al compás del tic-tac; otros de mesa y adorno; muchos de bolsillo. Salvo los de bolsillo, todos o casi todos en marcha: tic-tac, tic-tac, tic-tac, y así indefinidamente. El de péndulo, con su majestuosa oscilación; el despertador de los ojos pintados, con su inquietante guiño continuo; los restantes, cada uno a su respectiva manera: tic-tac, tic-tac, tic-tac.

¿Qué me absorbía a mí, hasta quedar punto menos que extático, en el escaparate de la relojería de Pastora? Simplemente lo que acabo de decir: el sonoro espectáculo de un conjunto de relojes en marcha. O bien, en términos de vivencia y no en términos de espectáculo: el descubrimiento empírico de la eficacia vital del ritmo, la peculiar y penetrante fascinación que produce el paso del tiempo cuando le vemos hacerse rápido y periódico retorno al instante de origen.

Algo muy radical queda afectado en nuestro ser por la percepción del ritmo. ¿Por qué? ¿Porque tal percepción nos permite adivinar el componente cronológico de ese radical orden del mundo que los antiguos pitagóricos llamaron «armonía de las esferas»? ¿Porque nos concede la experiencia, a medias real e ilusiva, consciente e inconsciente, mental y biológica, de un «volver a empezar»? No, no voy a exponer ahora las varias implicaciones psicobiológicas, cosmológicas, estéticas, metafísicas e incluso religiosas —pensad en el

periódico ir y venir de las fiestas en todas las religiones— de una teoría del ritmo. Ahora sólo debo decir que la relojería de Pastora, convirtiéndome de cuando en cuando en pasmado o embobado pitagórico, haciendo de mí un pitagórico pueril e inconscientemente limitado al puro asombro, me hizo descubrir un día, ya que no la cabal significación del ritmo, sí, al menos, su indudable eficacia vital, la secreta y vigorosa fascinación que él produce en la raíz orgánica del alma humana.

LA FRAGILIDAD DE LA HISTORIA

Por aquellos años llevaba pocos de existencia el Museo Numantino; y en una Soria cuyo censo no rebasaba la mitad del actual, la visita a ese museo era todavía más inexcusable que ahora. Secundadas por el talento y el celo de nuestros arqueólogos, las excavaciones de Schulten habían permitido reunir en aquel reciente edificio —gracias a él supe por qué la plaza de Herradores llevaba oficialmente el nombre de Benito Aceña— una estimable cantidad de antigüedades numantinas y romanas: ánforas, hierros de lanza, fíbulas, utensilios diversos. No puede extrañar, pues, que yo, sintiéndome, como devoto soriano de adopción, un poco heredero de aquel tesoro, llevase a mi padre a contemplarlo, tan pronto como éste vino a Soria para ver a mis tíos y verme a mí.

Mi padre con la honda afición a la historia que siempre tuvo, yo como mínimo representante ocasional del prestigio numantino, los dos recorríamos silenciosa

y atentamente las salas del museo. Y cuando estábamos saliendo de una de ellas después de admirar un ánfora trozo a trozo reconstruida, he aquí que la tal ánfora, herida por la vibración que nuestras unánimes pisadas imprimieron al pavimento, se desmoronó con estruendo y quedó hecha añicos sobre la tarima. La brava elasticidad del pino de Navaleno —de allí o de lugar cercano provendría el maderamen del suelo— pudo más que la tenue argamasa de los arqueólogos. Una vez más, la naturaleza vencía al arte.

Todavía estoy viendo el gesto de consternación con que don Blas Taracena, director entonces del museo, entró en la sala y contempló la causa del ruido insólito que le había alarmado. Y todavía estoy sintiendo la confusión de mi padre y mía, a pique de ser tenidos por directos causantes del estrago. Pero don Blas aceptó comprensivamente nuestras explicaciones; y muertos él y mi padre, sólo este recuerdo mío queda hoy de tan pequeño como estrepitoso y destructor evento. *Periit memoria cum sonitu*, dice una sentencia antigua que mis elementales latines sorianos habían de enseñarme poco más tarde. Pero esta vez no ocurrió así: extinguido el sonido, aún perdura la memoria.

Años, muchos años más tarde he podido yo entender la lección que simbólicamente me dio el súbito desmoronamiento de aquella vasija numantina. Tal desmoronamiento ¿no era acaso una demostración *ad oculos* de la fragilidad de la historia? Vivimos los hombres conservando o conquistando fragmentos del pasado, jactándonos de ser herederos suyos y proclamando con ésta o la otra retórica nuestra adhesión a la historia que tenemos por más propia: para algunos, toda la

historia que ellos conocen; para otros, la que mejor les sirve para afirmarse en su particular bandería. Tanto más ocultos y nobles nos sentimos, cuanto más firme y documentada parece ser esa adhesión nuestra a los vestigios del pretérito.

Pero tan ostentosa firmeza, ¿no se está quebrando de continuo? En el curso de pocos decenios, la calle que se llamó de Fulano, pasa a ser de Mengano, y ésta de Zutano. El incendio o la piqueta de los violentos y la astucia implacable de los taimados arrumban y reducen a veces al olvido instituciones que antes fueron motivo de gloria. Parece recordarse el *Quijote*, porque todos lo nombran, y apenas hay un bachiller que se decida a leerlo. El sabio ayer famoso es hoy nombre sepulto bajo el polvo anónimo de los archivos. Sí: la historia es frágil, hasta cuando parece haberse hecho costumbre. El pasado que informa nuestro presente hállase siempre en peligro de ser destruido por él. Como las ánforas trozo a trozo reconstruidas por la devoción de los arqueólogos, siempre en trance de desmoronarse, quebradas por cualquier intempestiva vibración del pavimento que las sostiene.

LA PREVISIÓN DE LA MUERTE

¿Cómo llegan a nosotros la noticia y la experiencia de la muerte? Para quienes hemos nacido y crecido en un medio rural, de la manera más natural y llana. He dicho en otro lugar que, en cuanto tipo *sui generis* y *sui iuris* de la existencia humana, el «niño» es una creación de la cultura burguesa de los siglos

XVIII y XIX. Donde ha habido y sigue habiendo burguesía, o donde la burguesía ha abocado a modos de existir ulteriores a ella, hay niños. Donde eso no acontece, hay hombrecitos o aprendices de hombre; niños, lo que se dice niños, no. Tal es el caso del medio rural, y muy singularmente del nuestro.

Para que el párvulo se haga «niño» han de serle ocultados la muerte, el amor carnal y las lacras morales del mundo. Si el padre enferma gravemente y va a morir, se traslada al niño a casa de sus tíos, y así en lo demás. Bien otro es el caso de los infantes campesinos. La muerte —de sus convecinos, de los diversos animales en torno— se ofrece a sus ojos tal cual ella es. El ayuntamiento sexual de las bestias domésticas quita tempranamente todo cendal al amor entre hombre y mujer. Los odios, las malas pasiones y las trapacerías de la vida pueblerina entran sin rodeos ni veladuras por los ojos y los oídos de todos. La figura psíquica y social del «niño», según el sentido que a esta palabra suele darse, ¿es así posible?

Nacido y crecido en un ambiente entre pequeño burgués y campesino, que esto viene a ser el hogar del médico rural, yo fui en mis primeros años, como tantos en mi caso, un centauro de niño y hombrecito: niño en casa, hombrecito en la calle. Y en la calle, viendo de cerca entierros y carroñas, oyendo una y otra vez el «golpe de ataúd en tierra» del conocido poema de don Antonio Machado, tuve yo inicial contacto con la muerte. Pero, sea niño u hombrecito, el párvulo no pasa de vivir el hecho de la muerte como un evento más de los que acontecen en su pequeño, preciso y mágico mundo. Para él, un difunto es tan sólo un hombre que

«está muerto», que «ya no vive» o, cuando ya definitivamente ha desaparecido, que «no está». Si no fuera por la influencia de los adultos en torno, el niño, campesino o urbano, admitiría como la cosa más natural el retorno de los muertos al mundo de que se fueron, su resurrección.

Pienso que la experiencia de la muerte como suceso realmente humano y la personalización de la idea de morir, sólo acaecen cuando el niño, acaso ya adolescente, es capaz de ejecutar dos actos psíquicos sólo en apariencia dispares entre sí: la previsión más o menos explícita de la muerte ajena y de la muerte propia, esto es, el contar con una y otra como efectivas posibilidades de la existencia, y la conversión del «ya no vive» o el «no está» en una doble interrogación estrictamente metafísica: «¿es que ya no existe, es que ya no *es*?» Lo cual, apenas será necesario indicarlo, acontece en el alma de un modo prediscursivo, meramente «vivido»; y, por supuesto, sin necesidad alguna de ser bachiller en filosofía existencialista ni en ninguna otra filosofía, siendo tan sólo —no todos llegan a serlo— bachiller en vida humana.

En mi primera entrevisión personal de aquella realidad y de este problema tuvo parte importante una frase —para él, sin duda, trivial; para mí, enigmática primero e inquietante luego— de don Jerónimo, mi profesor de Gramática. Conversando él con mi tío, le oí decir, a propósito de no sé qué proyecto: «Después de todo, ¿qué más da, si al final vamos a dejar la raspa en El Espino?». Yo sabía lo que en Soria era y sigue siendo El Espino, aunque todavía no hubiese leído los versos machadianos que cantan la airosa realidad y el

incesante oficio funeral de tan alto recinto; pero, con ingenuidad preacadémica, sólo en el nada macabro esqueleto de la sardina o del besugo era yo capaz de pensar oyendo la palabra «raspa». ¿«La raspa en El Espino»? ¿Qué sentido podría tener tan extraña frase? ¿Qué «raspa» era esa, en cuanto nombre alusivo a la viviente y nada ictiológica realidad de don Jerónimo y de mi tío? Y cuando al fin descubrí la oportuna respuesta, nuevas y más graves preguntas en mi alma. ¿Es que don Jerónimo vive pensando que se tiene que morir? ¿Es que todos, yo mismo, nos tenemos que morir? Esa raspa, entonces, ¿no podría ser la mía? ¿Es que...? Sencillamente, inevitablemente, estaba yo comenzando a hacer la previsión de mi propia muerte. En el primer curso de mi bachillerato, todavía muy infantilmente, había comenzado a ser bachiller en vida humana.

(Entre paréntesis, don Jerónimo no dejó su raspa en El Espino. Del Instituto de Soria pasó, sin duda buscando sol, al de Almería, y más tarde a uno de Madrid; y en Madrid, creo, reposa al fin su raspa, después de haber sentido sobre ella, y sobre todo el ser ingenioso y jovial de que ella era parte, el peso de una palabra penosa e irritante: la palabra «depuración».)

LA PERSONA QUE UNO ES

¿Qué es una persona, qué es «ser persona»? Desde Boecio hasta Zubiri, los filósofos nos han propuesto sus diversas fórmulas definitorias; véalas por su cuenta el lector curioso. ¿Cómo se comienza a ser persona? La personita o persona en potencia que es el niño,

¿cómo se convierte en la persona en acto que ya es, aunque por modo bien desorientado e impreciso, el adolescente? Los literatos y los psicólogos —Dickens y Joyce, entre aquéllos; Mendousse, Spranger, Carlota Bühler y Piaget, entre éstos— han dado varia y documentada respuesta. En la línea de ella y de la doctrina metafísica de Zubiri, yo me limitaré a decir que el niño comienza a ser persona en acto —y, por lo tanto, a adquirir personalidad— cuando en su alma apunta la vivencia subyacente a dos tópicas expresiones verbales: la que dice «yo mismo» y, sobre todo, la que dice «mí mismo». Y añadiré que esa vivencia suele comenzar siendo una no formulada pregunta —en definitiva, una duda— acerca de la propia realidad personal. Como en todo orden de cosas, el niño empieza a descubrir que es persona asombrándose o extrañándose —en este caso, de su propia realidad— y formulando preguntas más o menos precisas y atinadas acerca de lo que le ha asombrado. Así, al menos, sucedió en mí. Voy a relatar cómo, escogiendo, entre otros posibles, dos minúsculos acontecimientos de mi vida soriana.

El primero tuvo por marco el salón de actos del Instituto, y por fecha el 1 de octubre de 1917, día en que entonces, con regularidad y puntualidad hoy añorables, se celebraba en toda España la apertura del curso académico. La presidía aquel año, junto al Gobernador, don Ildefonso Maes, catedrático de Agricultura y director del Instituto de Soria; por tanto, Muy Ilustre Señor, según la letra del protocolo administrativo. Yo, que pocos días antes había obtenido el premio de ingreso en el Bachillerato —nunca fui, debo confesarlo, estudiante pigre—, tenía que recibir en ese acto el

diploma que acreditaba mi hazaña; y en dicho salón estaba bien temprano vistiendo mi mejor gala, un traje ya confeccionado para mí fuera del pueblo. «Sube al estrado cuando te llamen», me habían dicho. Ocuparon la presidencia los que debían ocuparla, y entre ellos, con su muceta azul, don Ildefonso. Éste, entonces, dijo con voz bien perceptible: «¡Pedro!»; y yo, venciendo mi casi invencible timidez, ascendí tembloroso al estrado. ¿Para recibir mi diploma? No. Para descubrir, anonadado por la confusión, que el Pedro llamado no era yo, sino un bedel cuyos servicios iban a ser solicitados. Durante mucho tiempo he sentido sobre mí la losa y la vergüenza de esa precoz torpeza mía.

El segundo acontecimiento, harto menos espectacular que el primero, se repitió más de una vez y tuvo como constante protagonista a don Pelayo Artigas, el catedrático de Matemáticas que antes nombré. Era don Pelayo alto, de tupida barba negra y dotado de una voz a la vez resonante y grave, como de bajo cantante. Su prestigio era grande entre los alumnos del Instituto. Iba yo un día con mi tío, y entre el Collado y Zapatería nos encontramos con él. Saludó a mi tío, me miró luego, y con aquella imponente voz suya me dijo: «¡Hola, bribón!». Y así, ulteriormente, en alguna otra ocasión, para mi siempre renovado y nunca leve azoramiento.

«¡Pedro!», oigo decir; pero ese Pedro, que podía haber sido yo, resulta que no soy yo. Llamado desde fuera de mí, o creyendo ser llamado, yo puedo llegar a ser un personaje que al fin no seré, que quizá nunca llegue a ser, si la llamada no se repite. Entonces, ¿qué

soy yo, quién soy yo? «¡Hola, bribón!» ¿Por qué me llaman bribón? ¿Es que realmente lo soy? ¿O bien, no siéndolo, puedo cobrar ante los demás apariencia de serlo? ¿Qué soy yo, quién soy yo? ¿Qué clase de realidad es la mía, cuando respecto de ella, ante ella, desde dentro de ella, tengo que preguntarme por lo que ella es?

No, no pretendo decir que yo me formulase todas estas preguntas *prout sonant*, a raíz de mi confundente experiencia del salón de actos del Instituto y de mis encuentros con don Pelayo Artigas. No, no trato de afirmar que yo, de golpe, me convirtiese entonces en un personaje cervantino —recuérdese el «Yo sé quién soy» de Don Quijote— o en una criatura unamuniana o pirandeliana. Digo tan sólo que mi confusión infantil y mi ulterior rumiación de ella me hicieron vivir auroral y problemáticamente mi condición de «yo mismo» y de «mí mismo»; y añado que la penetrante vivencia de tal confusión llevaba en su entraña nebulosa esa turbadora serie de interrogaciones, a un tiempo personales y metafísicas; existenciales, como ahora es tópico decir.

¿Qué soy yo? ¿Quién soy yo? En Soria, una Soria ya remota, que en mi intimidad ha sido siempre recuerdo y leyenda, comencé a hacerme, sin darme cuenta de ello, esas dos radicales preguntas. Y todavía sigo haciéndomelas, porque, para mi desazón, aún no he logrado darles respuesta suficiente.

1966.

TOLEDO: DISEÑO DE ALZADO

Traed a vuestra imaginación la portentosa «Asunción de la Virgen», del Greco, y observad el despliegue vertical, ascendente, de los varios mundos que en ella aparecen. En la parte inferior del lienzo, la naturaleza, amorosamente representada ahora por ese estallante manojo de rosas y azucenas y por el boscaje que como un fantasma de vegetación, todavía indeciso entre ser pura luz y ser fronda tangible, flanquea la obligada alusión pictórica a Toledo. Muy poco más arriba, la historia, la aventura terrenal del hombre, de que son testimonio delicadísimo ese sumario esquema de Toledo —el puente de Alcántara, San Servando, la Catedral— y la nave que desde un invisible más allá, acaso la lejana Creta, se acerca hacia los ojos del contemplador. Y por encima, señoreando la generosa superficie del cuadro, el triunfo espléndido de una sobrenaturaleza cristianamente concebida: la Virgen ascendida a la gloria, ángeles a la vez voladores y poderosos, una paloma que irradia lumbre y fuerza divinas.

¿No es esa, me pregunto, la estructura de toda realidad humana, hombre, ciudad o país, que seriamente aspire a ser lo que desde el fondo de sí misma debe ser? Y viniendo a lo nuestro, a la compleja, fascinante realidad de Toledo, ¿no es esa la pauta descriptiva que mejor puede darnos la clave de la ciudad española que

sin necesidad de engolar la voz se llama a sí misma «Imperial»?

Como cimiento, la naturaleza, que en la ciudad misma —no en ese mirador suyo que son los cigarrales— se compone de tres elementos principales, la roca, el agua y la luz.

Roca, pura roca es la materia que da su solidez a la naturaleza toledana; bien lo sabía Cervantes cuando en su conocido canto llamó «peñascosa pesadumbre» a la que Toledo pone en la superficie del planeta. Hay tierra sobre las raíces de los olivos, almendros y albaricoqueros que crecen al sur del Tajo, entre las tapias de los cigarrales, y la hay también, más abierta y pródiga, al norte del río, dando suelo cultivable al paisaje ondulado de La Sagra. Pero sólo rocoso es el fundamento de los templos, alcázares y viviendas que se apiñan y mutuamente se ensalzan entre la Puerta Visagra y la ribera de las Tenerías, y así lo descubre sin demora el espectador que desde la Virgen del Valle contempla el pasmoso paisaje urbano sobre ese cerro edificado. Roca: la forma que adopta la tierra cuando de veras quiere ser tierra pura, tierra firme; la materia que más intuitivamente nos hace descubrir la índole planetaria, la condición de astro caduco y frío de este grumito cósmico en que habitamos.

En torno a la roca, abrazándola con su corriente, el agua del Tajo, que todas las noches levanta hacia el poblado su voz viejísima y misteriosa. Las aguas quietas, los pantanos y estanques, son lugares donde la vida se hace muerte; tal es la razón profunda de ese aspecto como funeral que tienen los lotos inmóviles y flotantes, y ahí está la verdadera causa de la extraña

melancolía que los marjales suelen engendrar en el alma, y el fundamento psicológico del asco elemental que en nosotros suscita la contemplación de las ciénagas. Con su movimiento y su canción, el agua corriente, regato o surtidor, viene a ser, en cambio, un tránsito visible y audible de la naturaleza muerta a la naturaleza viva. Entre las cosas diversas que la historia de Toledo y la vida del que escucha puedan añadir al sonido nocturno del río, esa constante aspiración dinámica de lo inerte hacia lo vivo es tal vez el carácter primario del agua toledana, agua que corre y canta, que se va y acompaña.

Y sobre el agua y la roca, la luz, cambiante de color con la hora del día y la estación del año, dosel de la ciudad real, cuando ésta se hace ante los ojos materia recortada y compacta, materia a lo Zurbarán, y argamasa etérea de la ciudad irreal o soñada, cuando el sol transfigura el cuerpo de Toledo y éste se hace, más allá del fondo de nuestra retina, en el fondo de nuestro espíritu, materia sutil y penetrable, materia a lo Turner.

Sobre esa escueta naturaleza se alza la historia de Toledo, la sucesión concorde o discorde de las distintas civilizaciones y las múltiples acciones humanas de que todavía son firme testimonio puentes y palacios, templos y albergues, tallas y lienzos pintados, joyas y pergaminos. No hay devoto de España ni turista azacanado que no se haya llevado en su alma, hecha recuerdo para siempre, la imagen de los preclaros monumentos toledanos en que los romanos, los godos, los árabes, los judíos y los cristianos medievales y modernos nos están diciendo algo acerca de lo que fueron y tanto

o más acerca de lo que quisieron ser. Y a quienes no contente la impresión fugitiva del momento que se ve y hay que abandonar una vez visto, este libro les ofrecerá copia fiel y decorosa de algunos de los documentos donde la rica historia de Toledo se ha hecho palabra escrita. Aquellos en quienes sea viva la fe religiosa se estremecerán muy adentro leyendo el texto por el cual en 1086 se restaura el culto cristiano en la Iglesia Catedral. Cuantos tengan un corazón blandamente sensible a los afectos humanos, quizá se conmuevan reviviendo el perdón de Carlos V a los comuneros, a instancia de la esposa de Juan de Padilla. Los estimadores de la ordenación nacional de la vida, sea tal ordenación gobierno de la naturaleza o regimiento de la convivencia humana, sentirán, en fin, un secreto y delicado goce mental descubriendo cómo Alfonso el Sabio regula las medidas de pan y vino y cómo Felipe II establece las cualidades que habrán de tener los regidores de Toledo y su escribano mayor.

A través de momentos y documentos, ¿qué nos enseña la historia de Toledo? ¿Cuáles son su cifra y su lección? Nadie, creo, ha sabido decirlo tan bella, certera y precisamente como Gregorio Marañón. Tres notas principales serían, según este insigne toledano por vocación, esto es, por amor, la cifra histórica de la ciudad en que él más complacidamente reposó y soñó: su orientalismo, su condición de testimonio del espíritu, su mensaje de tolerancia. Lejos del mar, entre el Mediterráneo de sus orígenes y el Atlántico de sus afanes —ese Atlántico misterioso y distante a que va, cuando traspone el puente de San Martín, la canción nocturna del Tajo—, Toledo es una ciudad oriental anclada en

el corazón de Castilla la Nueva. En el borde mismo de la Europa cristiana, puerta de comunicación entre un Occidente europeo todavía infantilmente rudo y un mundo genuinamente oriental, el islámico, en la cima de su vida intelectual, Toledo nos enseña a través de sus piedras, ladrillos y yesos que «cuando todo parece que en el mundo terrenal va a perecer, lo que subsiste y lo que ata al pasado con el porvenir para que la vida siga corriendo, es el espíritu». Casa dulcemente vividera de tres religiones, la cristiana, la musulmana y la rabínica, Toledo, con la realidad a la vez perdurable y arruinada que hoy en él contemplan los turistas, es como una muda exhortación a la tolerancia, un recuerdo vivo de aquellos «cenáculos en que los hombres de las facciones enemigas se reunían y olvidaban sus diferencias, porque por encima de todo les impulsaba el saber».

Pero la historia de una ciudad no queda agotada por sus monumentos y sus documentos. Historia de ella son también las vidas egregias o adocenadas de los hombres que por sus calles y plazas pasean ocios o cumplen tareas: el artista y el médico, el magistrado y el comerciante, el canónigo y el menestral. ¿Cómo pervive en ellas la historia de Toledo? ¿Qué incitación para su vida presente y futura les ofrece o les dispara el pasado que día a día contemplan? Escribí hace años, a la vista de la cronología de sus edificios nobles —sólo en ellos se hace de veras patente una voluntad de historia—, que Toledo ha dormido históricamente desde el siglo XVIII. Sus habitantes, decía yo, han vivido desde entonces en el tráfico cotidiano y en el recuerdo, no en la empresa creadora y en la esperanza histórica. Y veía

como un símbolo de todo esto en el hecho de que la huella arquitectónica que en Toledo ha dejado ese siglo —el «Transparente»— se define más por el hueco que por el bulto, más por fosa que por monumento. Una y otra vez he vuelto a hacerme aquellas preguntas, inconforme con mi diagnóstico, en mis reiteradas visitas a Toledo. La ciudad se ha aderezado para recibir con dignidad suficiente el abigarrado aluvión humano del turismo: esa granjería que los países de historia actual regalan a los países de historia antigua. Pero esto no acaba de ser auténtica «voluntad de historia». Seguiré, pues, preguntándome cavilosamente: ¿cómo la historia de Toledo late y opera en los empeños personales de los toledanos que llenan de vida afanosa Zocodover y la calle del Comercio y de vida deleitable o nostálgica cualquiera de los miradores sobre la ascendente maravilla de su ciudad? Debo decir, con la más ingenua y menesterosa de las ignorancias, que no lo sé.

Hay ciudades, como Nueva York o Brasilia, en las que la mirada del viajero sólo descubre naturaleza e historia. Hay en ellas, por supuesto, sobrenaturaleza, porque el hombre, de una manera u otra, la lleva siempre consigo, pero en ellas está semioculta y como agazapada entre árboles y edificios civiles. Junto a la mole prodigiosa del Rockefeller Center —la construcción arquitectónica en cuyo seno más intuitiva y plásticamente he sentido mi condición de hombre del siglo XX—, ¿no es ésa la impresión que produce la filigrana mimética y edulcorada de la catedral de San Patricio? No es éste el caso de Toledo. Como en otro cuadro del Greco, ése en que la Virgen, rodeada de ángeles, desciende sobre la ciudad para imponer la casulla a San Ildefonso,

la sobrenaturaleza campea en Toledo sobre el bien trabado conjunto que forman la naturaleza y la historia. Una realidad transmundana —una sobrenaturaleza cristianamente entendida— envuelve y empapa tal conjunto. Pero a través de las violencias y los dramas que la vida del hombre, aunque se llame cristiano, lleva siempre consigo, yo diría que aquella realidad cumple en Toledo esta función envolvente y traspasadora asumiendo todo cuanto de sobrenatural hubiese en las almas de los árabes y los judíos de buena voluntad que de tan eficaz modo contribuyeron a dar a la ciudad su figura y su estilo. *Gratia non tollit, sed perficit naturam;* y habría que añadir: *et historiam.* Sobre la roca, el agua y la luz de su naturaleza, sobre una historia hecha de contrastes violentos y salvadoras armonías, la aspiración del hombre hacia un bien que trasciende su propio ser, y con él todo lo meramente natural e histórico, corona, circunda y perfecciona ese cautivador prodigio urbano a que seguimos dando el hermoso nombre de Toledo.

1963.

MI MARAGALL

Estas reflexiones sobre la figura y la obra de Juan Maragall, que para mí venían siendo íntimo deber, se me han constituido al fin en causa de muy sincera pesadumbre. Por ignorancia y apresuramiento, dos pecados nada veniales en quien con alguna seriedad aspire a llamarse «intelectual», omití la consideración de Maragall en el libro que hace más de quince años consagré a la obra y al ensueño de la generación del Noventa y Ocho. Involuntariamente, cometí una grave injusticia. ¿Acaso el gran poeta de Barcelona no fue, y por más de un motivo, la insigne figura catalana de esa generación insigne? Grave era, pues, mi deuda literaria y moral con el autor de la *Oda a Espanya*.

Pero he aquí que sólo venciendo un fuerte sentimiento de pesadumbre puedo ahora pagar esa deuda mía. Había sido encomendada la confección de este prólogo al español más calificado para escribirlo: a Gregorio Marañón. «Una de mis grandes ilusiones literarias», llamaba él, pocos días antes de morir, a esta honrosa tarea. Mas la ilusión no logró cumplimiento. Marañón, tan capaz todavía de altas empresas, murió sin escribir su prólogo a la obra castellana de Maragall, y todos los españoles hemos quedado sin la compañía de su luminosa persona —un poco *orfes de llum sota del sol que crema*, como la vaca ciega del poema mara-

galiano*— y sin la lección conmovedora y hermosa que aquí y allí esas páginas suyas hubieran sido. ¿No es así comprensible mi pesadumbre: el aprieto intelectual y moral de quien con mejor voluntad que mérito se ve en el trance de hacer como buenamente pueda lo que un amigo suyo, muerto ya, óptimamente hubiese hecho?

Bien; pero ni lágrimas quebrantan peñas, ni lamentaciones sacan de tártagos. Haré de la necesidad virtud, según la áspera e inmortal costumbre española, pondré de nuevo mis ojos aficionados en la obra de Maragall y diré llanamente cuanto se me alcance de lo que en su compleja integridad fue el hombre que día a día la compuso.

* *Advertencia.*—Siguiendo una tendencia fonética y ortográfica del castellano, no escribo *maragalliano*, sino *maragaliano*, como se escribe *luliano* y no *lulliano*, aun terminando en *ll* el apellido de Llull.

I

EL ESCRITOR

No debiera llamarse a sí mismo escritor quien no haya sentido alguna vez en su alma la definitiva verdad de estas palabras de Maragall: «Hablar es cosa sagrada...: es expresarse, dar el alma a nuestros hermanos, cuando el alma necesita darse y es esperada». Hablar es dar a los otros la propia alma, sintiendo en ésta la imperiosa necesidad íntima de tal donación; escuchar es estar esperando el alma de quien nos la regala hecha verbo. Sólo hablando y escribiendo así dejaría de ser sacrilegio el menester profesional del escritor, ese azorante o cínico oficio de «hacerse pagar las palabras».[1]

Tan grave modo de sentirse escritor —a él se atuvo hasta el fin de sus días la pluma de Juan Maragall— había necesariamente de fundarse sobre una altísima idea de la palabra, de la vida humana y, en último término, de la realidad. ¿Necesitaré decir que esa idea de la expresión verbal fue la que el *Elogio de la palabra* y el *Elogio de la poesía* tan explícitamente proclamaron? En 1903 confesaba el poeta a su amigo Pijoan su «irresistible propensió a suggerir un món amb una

(1) Escritor, II, 218.

sola paraula intensa», y en esto veía él «l'ideal de la poesía». Pocos meses después, en su prólogo a un libro de poemas de Francesc Pujols, llamaba «paraules sagrades» y «paraules de vida» a las que los poetas emplean cuando de veras llegan a serlo. En el alma de Maragall está germinando la doctrina de la *paraula viva* que luego expondrá abierta y encendidamente su *Elogio de la palabra.*[2] En ésta, en la palabra —dirá entonces—, «se abrazan y confunden toda la maravilla corporal y toda la maravilla espiritual de nuestra naturaleza». El hombre, criatura en quien la naturaleza visible logra su cima y su flor, «usa toda la fuerza de su ser para producir la palabra»; y así, «habiendo en la palabra todo el misterio y toda la luz del mundo, deberíamos hablar como encantados, como deslumbrados». No siempre puede ocurrir esto, porque hasta los hombres que menos dilapidan y prostituyen sus decires se ven día tras día obligados a usarlos en servicio de muy dignos fines utilitarios; pero esto es sin duda lo que ocurre cuando la palabra llega a ser —juntaré los varios adjetivos que Maragall dispersamente emplea— «verdadera», «viva», «absoluta» y «llena». Más concisamente, cuando es «poética».

¿Qué significan ahora todos estos epítetos? ¿Qué es, para Maragall, una *paraula viva?* En principio, el habla del hombre puede ser «utilitaria» o «viva». En el primer caso sirve para *comunicar* a otros lo que ella comúnmente declara, y con este fin la usan —la usamos— tantos y tantos hombres de pan llevar, desde el gacetillero hasta el apóstol. «No hay por qué condenar —es-

(2) II, 44-56.

cribe Maragall— al hombre de ciencia, que se vale de la palabra, hablada o escrita, para comunicar el resultado de sus investigaciones; ni al abogado, que la usa noblemente para exponer en justicia los hechos; ni al gacetillero, que informa al público de lo que pasa... Veneremos a aquellos otros que teniendo el don de ver en el fondo de la vida y de expresar su visión, hablan, palpitantes aún de ellas, a sus hermanos...»[3] Pero hay ocasiones en que el sentido de la palabra no es el decir utilitario, sino el *puro decir*. Antes que a comunicar con ella una significación convencional y tópica, quien la escribe o la pronuncia aspira tan sólo —acaso sin saberlo y como gratuitamente— a infundir dentro de un símbolo gráfico o sonoro toda su personal intuición de lo que para el espíritu humano sea la realidad a que ese símbolo se refiere. Cuando esto acaece, cuando la palabra, directa o metafórica, llega a ser un signo personalmente exhaustivo de la realidad intuida, cuando entre la realidad y el espíritu locuente no hay más vínculo que la expresión verbal, entonces ésta es intensa, verdadera, llena, viva, absoluta, sacra; en definitiva, poética. Los grandes pensadores —decía Maragall a Pijoan— «sempre em fan l'efecte de grans poetes incomplets, que tenint una visió de l'ànima del món, però sense el do de la paraula viva per a dir-la, inventen paraules fosques i turmentadores de l'enteniment per a donar-se a entendre: substància, atributs, causa, principi, esperit, matèria, etcètera. Tot això *vol* dir realment quelcom. Però, aquest quelcom, la poesia el veu i el diu vivament. Escolti a Novalis: la poesia és la

(3) Escritor, II, 218.

realitat absoluta. Aquest és el germen de la meva filosofia. Quan més poètic, més ver.»[4]

Trata el autor de *La Divina Comedia* de expresar lo que en realidad es —o debe de ser— el tránsito del purgatorio al paraíso; y a la vuelta de varias metáforas ineficaces, acierta genialmente a comparar tan soberana experiencia con la de quien desde la cima de un monte logra al fin ver el brillo tembloroso del mar: *Connobbi il tremolar della marina*. Esto es la palabra viva, esto es verdadera poesía. Mas tampoco hay que ser Dante o Novalis para decir palabras vivas. Desde una punta de la costa cántabra, Maragall contempla el atardecer de un día estival. «La gente venía sólo por ver poner el sol en el mar. Venían hablando; pero al llegar todos callaban ante el mar que mudaba a cada instante de color. Llegaron dos hombres de mar silenciosos, y se pararon ante la inmensidad; y por mucho tiempo, uno al lado del otro, callaban. Después el uno, sin volverse al compañero, dijo simplemente: "Mira". Y todos los que lo oímos miramos de frente, allá... Cada uno vio su maravilla propia.»[5] *Mira*... He aquí otra palabra viva, una de esas palabras «con canto en la entraña» que a veces dice el pueblo inocente, y que el poeta —«con otra inocencia más intensa y mayor canto: con luz más reveladora»— luego redice y hace brillar. Porque éste es el secreto del poeta verdadero:

(4) I, 1.018.
(5) «Elogio de la palabra» (II, 46). Debió de suceder esto en Portugalete a fines de agosto de 1903. Véase la carta a Pijoan de 6-9-1903 (I, 1.021).

que, sin proponérselo, hace máximamente comunicativa una palabra nacida en su alma como «puro decir». [6]

Tal es, a mi juicio, la concepción maragaliana de la palabra viva, tan resonante cuando fue expuesta —octubre de 1903— y tan discutida pocos años más tarde, cuando la incipiente poética de Maragall pareció ser demasiado romántica, acaso demasiado mística. Que esta filosofía de la palabra sea germinal e insuficiente, ¿quién podrá hoy dudarlo? Pero, a la vez, ¿quién negará hoy que esa doctrina es certera y radical? Quienes atenta y sensiblemente sigan el curso del pensamiento contemporáneo, ¿podrán desconocer que Juan Maragall dice inflamada, poética y religiosamente de la palabra viva lo que fría, filosófica y no religiosamente afirman de ella Jean-Paul Sartre y Martin Heidegger? La palabra viva es «sacra», sostiene Maragall, y quien acierta a pronunciarla se trueca en «mágico prodigioso»; «la palabra es *sagrada* cuando soy yo quien la utiliza, y *mágica* cuando el otro la oye», enseña Sartre. [7] La palabra viva brota del silencio, léese en *Elogio de la palabra*. Cuando el espíritu silencioso de un hombre queda saturado de realidad viva, nacen de él palabras absolutas; cuando una rama no puede más con la primavera que lleva dentro, brota de ella una

(6) «Cuando habláis olvidados del ritmo ruin de vuestra vanidad —dice Maragall a los poetas—, yo he visto a las gentes que antes distraídamente os escuchaban iluminarse sus ojos, encendérseles las mejillas, alentar sus bocas entreabiertas y sonreír con beatitud entre lágrimas, rindiendo sus cuerpos para ser el espíritu llevado a la divina esfera. Les he visto mirarse unos a otros maravillados y dichosos de verse juntos, redimidos de toda contingencia por el encanto, que les era desconocido, de la palabra absoluta...» (II, 45).

(7) *L'être et le néant*, pág. 442.

flor. El Heidegger de *Holzwege* y de *Unterwegs zur Sprache*, ¿no suscribiría con gozo esta feliz metáfora?[8]

No será desmedido decir que, en cuanto poeta, Maragall se veía a sí mismo como un sacerdote y un celador de la palabra verdadera. Y más aún —casi es ocioso añadirlo— si esa palabra era catalana. «La sangre de mi espíritu es mi lengua», dijo él, con Unamuno, su entrañable amigo, para rebatir una opinión de éste sobre la posible acción española de Cataluña. Poeta catalán fue Maragall, y vehemente enamorado de su lengua, y figura eminentísima en el vigoroso esfuerzo colectivo que desde Verdaguer hasta Espriu ha llevado el catalán literario a la cima de su calidad y su prestigio. Pero este gran poeta, este escritor integral no fue sólo el creador del *Cant espiritual* y *La vaca cega*, y el traductor de Homero, Novalis y Goethe a su idioma materno; fue también el autor de centenares de artículos y ensayos escritos en la lengua de Castilla, y hasta de algún poema también en claro y limpio castellano, como aquél que a los veinte años, recién descubierto su ya inexorable destino poético, enviaba epistolarmente a su amigo Joaquín Freixas.[9] Todo lo cual nos plantea de frente y sin escape el vidrioso tema del bilingüismo.

En pocas regiones de Europa constituye el bilingüismo un hecho social tan real y patente como en Cataluña. Descartada una muy exigua fracción de la población rural, todos los catalanes son capaces de usar

(8) Sobre la relación entre el silencio y la palabra pueden leerse muy finas cosas en el libro de Rof Carballo así llamado: *Entre el silencio y la palabra* (Madrid, 1960).

(9) I, 975. La inspiración becqueriana de ese poemilla es para mí innegable.

fluida y correctamente, con su propio idioma, el que Castilla inventó y hoy es de todos los hispano-hablantes. Pero a todo esto, ¿en qué consiste el bilingüismo, cuando es hábito de un país entero, y no habilidad privada de tal o cual individuo?

Un país es bilingüe cuando puede usar como propias dos lenguas: una materna o troncal y otra sobreañadida o injertada. Aprendida de labios de la madre, la lengua troncal dará forma sonora y gráfica a la expresión espontánea de la verdadera intimidad: ella será, por tanto, el cauce más idóneo de la efusión de amor, del grito de entusiasmo o de angustia, de la plegaria; y si por añadidura ha sido literaria e intelectualmente cultivada, permitirá decir, con arreglo a su peculiar genio, todo lo que para el hombre sea decible, desde el relato histórico o novelesco del vivir humano hasta la intuición filosófica o poética de la realidad. Tal es el caso del catalán, después de su gloriosa etapa medieval y, sobre todo, después de la espléndida resurrección literaria que en el siglo pasado inició en Barcelona la *Renaixença*. En octubre de 1898 se representó en un jardín del Marqués de Alfarrás la traducción maragaliana de la *Ifigenia* de Goethe, y poco después escribía el traductor a Joaquín Freixas: «Per la *high life* que va assistir al Laberinto —tal era el nombre del jardín—, alló fou com una espècie de revelació de que el català, aplicat a coses grans, no és ordinari». Pertenezca o no a la *high life*, nadie tendría hoy necesidad de semejante «revelación».

Y en tal caso, ¿cuál podrá ser la función vital de la lengua que antes llamé «sobreañadida» o «injertada»? Más concretamente: ¿qué papel puede representar el

castellano en el actual bilingüismo de Cataluña? ¿Habrá de ser tan sólo un instrumento útil para la expresión social de cuanto en la vida del hombre parece más tópico y negocioso? Los catalanes verdaderamente fieles a su idioma propio, ¿son acaso incapaces de pronunciar y de escribir en castellano «palabras vivas»? ¿Deberán renunciar, en consecuencia, al empleo literario del habla de Castilla?

Cuando alguna exasperación —justa, en más de un caso— ha operado en los senos del alma, no pocos escritores catalanes han sentido la tentación de responder afirmativamente a estas últimas interrogaciones; y entre ellos, sería necio ocultarlo, nuestro Maragall. «¿Podremos hacer nuestra, injertar en nuestra garganta y en nuestro corazón la gloriosa lengua de Castilla?», preguntaba el poeta con herida vehemencia, pocas semanas antes de morir, a don Miguel de Unamuno; y ese mismo había sido su sentir frente al artificioso casticismo cervantino de Pi y Molist, y ante la poesía castellana del leridano Magín Morera, y en tantas otras ocasiones.

«Escriure en castellà, per a un català, és tan difícil i complicat com escriure i estudiar qualsevol llengua estrangera», ha dicho hace bien poco un escritor tan inteligente y avisado como José Pla. [10]

Pero la excelente prosa castellana de Maragall y de Pla, ¿no contradice acaso con el más irrefragable y

(10) «Joan Maragall. En el centenari», en *Homenots* VI (Barcelona, 1960). Lo mismo, con más visible ironía, en otra página de este libro: «El bilingüisme ha tingut sempre aquest mal: crear una tercera llengua, una llengua de pobrets i alegrets, modesta però honrada, un simple fracàs expressiu, un fracàs ple de bona voluntat...»

terco de los argumentos —el argumento *de facto*— la coincidente opinión negativa de entrambos? La diversa maestría con que Ors, Miguel S. Oliver, Turró, Riber, Riba, Sagarra, Pla y *Gaziel* han manejado en nuestro siglo uno y otro idioma, ¿puede dejar dudas acerca de la posibilidad catalana de un fecundo bilingüismo literario? Frente al apresurado parecer de los escritores catalanes cuando alguna razón les ha forzado a la polémica, yo me atrevo a poner, junto al peso incuestionable de los hechos, el bien ponderado criterio de quien con la doble autoridad de la inteligencia y la distancia más certeramente ha enfocado este pleito del bilingüismo de Cataluña: el filósofo Ferrater Mora. «El castellà és avui un dels idiomes *universals*. ¿No sería una niciesa abandonar-lo? Cultivem-lo, doncs, però cultivem-lo amb pulcritud, sense malmaridar-lo amb un català progressivament deteriorat, moviment invers, però complementari, al de cultivar un català sense barreges monstruoses amb la llengua castellana... En cert sentit, el conreu intens de la llengua catalana és a Catalunya una de les condicions per al desenvolupament normal de la llengua castellana —i viceversa. El bilingüisme cultural és pertorbador només quan se'n perd totalment la consciència— i es perd, de retop, el sentit de l'ús correcte d'ambdues llengües.» [11]

(11) «Catalanització de Catalunya», en *Les formes de la vida catalana* (Barcelona, 1960). Algo semejante vino a decir —ya más sereno— el propio Maragall: «Ahora (los catalanes) nos damos a entender en ella (en la lengua castellana) porque la otra está dentro; y cuanto más firme y más fuerte la hagamos dentro, más nos daremos a entender en todas las lenguas.» (Véase el artículo «Catalunya i avant».)

¿Qué ordenanzas serían hoy necesarias para que ese «conreu intens de la llengua catalana» llegue a ser real y efectivo? No es éste el momento de estudiarlo. Pero como el problema tiene dos caras, y una de ellas afecta a cuantos hablamos castellano como lengua materna, tal vez sea ésta la ocasión de decir que la inteligencia entre Madrid y Barcelona nunca será cabal mientras los escritores y los lectores cultos de este lado del Ebro no sigamos con alguna suficiencia idiomática el curso vivo de la literatura catalana. Menéndez Pelayo leyó en catalán un discurso suyo en la Universidad de Barcelona; pese a sus amistosas discrepancias lingüísticas y políticas con Maragall, Unamuno supo traducir al castellano *La vaca cega;* Ortega, en 1915, ejemplificó su teoría de la metáfora glosando el verso en que López Picó dice del ciprés que éste «és com l'espectre d'una flama morta». ¿Por qué esa significativa apelación a un texto catalán no se repite en la ulterior obra del gran filósofo? ¿Por qué los jóvenes literatos del Madrid actual no leen ni comentan a Riba y a Carner, a Triadú y a Espriu? [12] ¿Por qué la catalana voz poética de Sagarra no ha vuelto a sonar, desde hace más de seis años, en la Facultad de Filosofía y Letras madrileña? En modo alguno sería inútil una seria meditación en torno a estas preguntas.

Volvamos, sin embargo, a lo nuestro, al escritor de la *paraula viva,* y aunque la poesía catalana sea in-

(12) El inteligente proceder de Melchor Fernández Almagro, reciente comentarista de *Castella endins,* de *Gaziel,* constituye una consoladora excepción. Otro tanto cabe decir del número que *Insula* dedicó hace algún tiempo a las letras catalanas.

cuestionablemente la cima de su obra literaria —para mí y para muchos, el *Cant espiritual* es una de las más altas cumbres de la lírica española de todos los tiempos—, contemplémosle ahora como prosista castellano. Afirma José Pla que Maragall escribió «un castellà una mica pobre, traduït i enravenat, desproveït d'aquell *gracejo* que agradava tant a la gent del seu temps». No puedo hacer mía esta opinión del admirable autor de *Homenots*. Es sin duda cierto que en los artículos periodísticos de Maragall, castellanos o catalanes, no hay el «gracejo» que la ironía de Pla finge echar de menos; más tampoco lo hay, para bien de todos sus lectores, en los artículos de Unamuno, Maeztu, Salaverría, Menéndez Pidal y Marañón.

Como no es mal toreo el rondeño, aunque en él la severidad tan decisivamente prevalezca sobre la gracia, no es mal castellano aquel en que la sobriedad y la fuerza de la expresión excluyen las volutas estilísticas del gracejo. Y, por otra parte, ¿es justo tildar de «pobre, traduït i enravenat» el castellano de Maragall? Releo *La escuadra que va a Filipinas, El maestro y el padre, La espaciosa y triste España* y *Los vivos y los muertos* —basten estos cuatro ejemplos—, y una y otra vez descubro una prosa castellana severa, vigorosa, expresiva y, por supuesto, rica, tan rica como las que los oteros del Guadarrama nutren y crean. Cuando se componga una antología exigente del ensayo periodístico castellano, no podrá en ella faltar el nombre del catalán Juan Maragall. El cual, contra lo que de sí mismo opinaba, supo usar «como lengua propia» la lengua de Castilla y dar un altísimo ejemplo literario a la tierra bilingüe de Cataluña.

II

EL CRISTIANO

Esa tan sincera concepción sacral de la «palabra viva» había de tener como fundamento una visión religiosa de la realidad. No sería *res sacra* el verbo del hombre si no poseyesen cierta condición «divina» las dos realidades que conjuntamente lo engendran: el espíritu humano y el mundo. Esto, ¿no es panteísmo? Más de una vez lo ha sido en la historia del pensamiento. Pero en el caso de Maragall, todos lo saben, no fue sino cristianismo muy puro y hondo.

Mil veces se ha dicho y repetido, con el Salmista, que «los cielos narran la gloria de Dios»; y con San Pablo, que las propiedades invisibles de Dios se hacen de algún modo visibles e inteligibles —*intellecta conspiciuntur*— por medio de las cosas creadas. Pues bien: estas dos sentencias de la Escritura, tópicas, consabidas e inoperantes para la mayor parte de los cristianos, fueron permanente agua de vida en el alma de Juan Maragall. Ante el mundo, el movimiento primero y último de su espíritu fue siempre la veneración, una veneración entre intelectual y estética; y así se entiende que para él, como para los vates arcaicos y para el autor del *Cántico de las criaturas*, fuese exigente y purísimo oficio religioso el ejercicio de la

creación poética: poesía, nos dice, es «el ritmo de la creación vibrando a través de la tierra en la palabra humana; un camino de Dios, entre tantos que la complejidad del caos necesita...» [13] La palabra viva del poeta, tal sería el verdadero fundamento de esa «vida» suya, es *itinerarium a Deo in Deum*, camino de Dios a Dios, a través del espíritu de quien la concibe y expresa.

Frecuentemente se ha escrito, y con razón no escasa, que Maragall era un místico de la realidad sensible; pero la fórmula no acaba de ser exacta si no se añade que esa «mística» de nuestro poeta fue, en primer lugar, cristiana, y en segundo, expresiva, vocada del modo más resuelto y claro a la expresión verbal. Dios, para Maragall, fue siempre una realidad infinita, personal, creadora y fundamentante, y la relación con Dios a través de la hermosura y la consistencia del mundo, una experiencia susceptible de verterse más o menos íntegramente en el molde de nuestras palabras, y hasta apetente de ello. El *sanctum silentium* de la mística maragaliana fue gestación o fruición de palabras poéticas, no turbia ni confusa inefabilidad.

Con esto, sin embargo, no queda dicho lo que ahora realmente me importaba decir; porque yo no sólo me había propuesto afirmar que Maragall fue un místico cristiano y expresivo de la realidad sensible, sino estudiar, además, siquiera sea muy somera y concisamente, cómo esa peculiar condición del cristianismo de Maragall se manifestó concretamente en la trama de su vida personal. Y a riesgo de esquematizar

(13) «Elogio de la poesía», II, 56.

con exceso lo que nunca podrá ser reducido a esquema —la intimidad religiosa de un hombre—, trataré de cumplir mi empeño distinguiendo en la religiosidad del poeta los cuatro rasgos que en ella considero principales.

Acerca del primero —la radical *efabilidad* de la vida religiosa de este hombre, la honrada y constante tendencia a manifestar con palabras verdaderas y poéticas, y no sólo con obras, su medular condición de cristiano—, escrito queda lo suficiente. Ser cristiano fue siempre para Maragall íntima y externa «confesión», en el sentido más literal y etimológico del término. Ampliando con alma de poeta el alicorto dicho tradicional, vivió y murió pensando que si obras son amores, también las buenas razones pueden —y deben— serlo. Quien lo dude, lea el relato de lo que fueron los tres últimos días de su vida en la tierra. [14]

Al segundo de tales rasgos le llamaré *festivalidad*. La religiosidad de Maragall fue profundamente festival, muy cordialmente afecta a la vivencia de las fiestas. Frente a tantos y tantos cristianos que sólo llegan a serlo de veras cuando su ocasional sed de Dios o una vicisitud de su personal existencia les mueven a ello, Maragall, envuelto y no disuelto por la vida de una gran ciudad —*Barcelona, nostra! la gran enciseral*—, supo sentir y decir como pocos la esencial significación de la fiesta y de su ritmo en la visión cristiana del tiempo. No será ilícito escribir que el gozo

(14) Esta «efabilidad» de la vida religiosa de Maragall no sólo no excluye la misteriosidad última de las verdades cristianas, sino que la supone, y aun la exige.

literario de «cantar las fiestas» fue para él parte muy sustancial del precepto divino de santificarlas.

Ved, si no, los temas de sus versos y sus prosas: *Quaresma, Corpus, Nadal, Dimecres de Cendra, Lo divi en el Dijous Sant, La nit de la Puríssima, Diumenge, Fi d'any, La diada de Sant Jordi, Carnestoltes, El dia de Sant Josep, L'alegria de Pasqua, La Virgen de Agosto*... ¿No es esto significativo? Si el templo, para un espíritu religioso, es la forma suprema de la relación espacial de Dios con el mundo, la fiesta —la rítmica sucesión de las fiestas— es el relieve aparente de la conexión temporal entre el mundo y Dios, el ideograma de la penetración de Dios en el tiempo cósmico. A través del templo y de la fiesta se implanta visiblemente el mundo en la realidad invisible que le fundamenta y corona. ¿Puede entonces sorprender que Maragall, místico cristiano de la realidad sensible, viviese el día de fiesta de un modo tan intenso y expresivo? Hasta las fiestas profanas tenían en su alma un último sentido cristiano: «En el fondo —escribió— todas las fiestas son religiosas, porque arrancan del sentimiento de un origen común y divino de los hombres, y tienden más allá del bien particular de cada uno; y este más allá de todos, esa finalidad del mundo, llámese como se quiera, es el cielo.» [15] *Festa naturaliter christiana*, pensaba Maragall, como Tertuliano pensó del alma; y tal fue, sin duda, la más honda razón del gozo que en él producían los fastos de la liturgia cristiana en cuya raíz histórica hubiese una festividad del paganismo antiguo: «No sé por qué deleitan tanto esos

(15) «Pequeña fiesta, gran fiesta».

vivos reflejos de paganismo en nuestro culto», dijo una vez.[16] Nosotros, en cambio, lo sabemos: en el alma de Maragall, esa fruición nacía de la radical festividad con que él sintió su condición de cristiano.

Esta fuerte vivencia religiosa y cósmica del día de fiesta provenía, a la postre, del tercero de los rasgos esenciales del cristianismo de Maragall: su vigorosa y profunda *encarnación natural*, la poderosa tendencia espiritual del gran poeta a la amorosa afirmación y a la asunción cristiana de todo lo que naturalmente es. La mano y el ojo del hombre —y también la mente humana, en cuanto de ellos necesita— tiene su raíz y su término inmediato en la realidad natural del mundo: en la tierra y la nube, en el mar y la flor, en la roca y la estrella. En las criaturas de este mundo hallamos los hijos de Adán nuestro más próximo y seguro deleite. ¿Podremos entonces renunciar a ellas sin dejar de ser hombres? Y puesto que el cuerpo del hombre —mano y ojo, piel y entraña— de modo tan inexorable muere y se corrompe, ¿será posible asumir y conservar humanamente el mundo en torno sin que éste, y nosotros con él, nazcamos de nuevo hacia más alto modo de ser? Tal es el problema —mejor: tal es el drama— a que dan expresión poética los versos del *Cant espiritual*, ésa es la situación del espíritu que con tanta agudeza incita a Maragall a pedir lírica y religiosamente una muerte terrenal que sea a la vez *una major naixença*. Y como el realísimo autor de *Cant espiritual*, sus más diversas criaturas literarias: Adalaisa, en el «Escòlium» de *El comte Arnau*, y hasta el

(16) «La Virgen de Agosto».

arrepentido En Serrallonga, tan menesteroso de una gloria eterna en que los gozos del cuerpo tengan su parte congrua:

—Moriré resant el Credo;
mes digueu an el botxí
que no em mati fins i a tant
que m'hagi sentit a dir:
«Crec en la resurrecció de la carn».

Un día de 1903, cuando en la mente del poeta estaba cobrando forma la doctrina de la palabra viva, discutieron Maragall y Gaudí acerca del sentido que en la existencia terrena del hombre tiene el trabajo. En éste, en la lucha por dar realidad material a la idea, el arquitecto —tal vez porque su oficio le hacía debatirse con la inerte dureza de la piedra— sólo era capaz de ver un castigo, y procuraba defender su opinión con obvias razones teológicas. A Maragall, en cambio, le repugnaba un sentido de la vida tan pesimista y negativo. ¿Castigo la brega creadora y laboriosa con la realidad del mundo? Bien, digámoslo así, si tal es la costumbre, pero no nos dejemos confundir por ese tradicional modo de hablar: «Si al treball, al dolor, a la lluita humana li volent dir càstig, això és una qüestió de paraula. Però, ¿no és veritat que el sentit d'aqueixa paraula sembla enterbolir la vida humana en sa font mateixa? A mi em sembla que a mesura que se sent més fort el regne de Déu en la terra *(Adveniat regnum tuum, sicut in coelo et in terra)*, un mira menys endarrera i no li cal saber si tot ve d'un càstig, perquè està fascinat per la glòria que té al davant i l'amor que sent al dins.»[17] Indudablemente, el

cristianismo luminoso de Maragall estaba más dentro del Nuevo Testamento —y del siglo que entonces nacía— que el cristianismo pesimista de Gaudí. «Este mundo es para alguna ocasión de bien, pues sin ocasión de bien no podría ser un mundo tan hermoso como éste», escribió Ramón Llull. «Ocasión de bien» fueron para Maragall, tan amante de su humana encarnación en la tierra, el esfuerzo de trabajar el mundo y la delicia de contemplarlo. Después de todo, ¿no es cristianamente posible sentir lo divino

en el camp, en el vent, en les plantes? [18]

Pero el mundo del hombre no es sólo naturaleza cósmica; es también —y hasta más en primer término, cuando el rumor de una ciudad le envuelve— naturaleza humana, sociedad e historia. De ahí que la cuarta nota del cristianismo maragaliano fuese su resuelta *encarnación histórico-social*, la firme y constante voluntad de afirmar y asumir en la propia vida lo que históricamente pasa en torno a ella. Sin tener esto muy en cuenta, no podría entenderse la vida de Maragall. Este católico «oficial», este amigo y comentarista de obispos y religiosos (Torras y Bages, Casañas, Morgades, el P. Casanovas), este cantor de las fiestas y solemnidades litúrgicas, no vaciló en elogiar cálidamente a Salmerón, ni en simpatizar con Giner de los Ríos, ni en buscar y sostener amistad leal con Unamuno, Canalejas, Baroja, Manuel B. Cossío, Luis Bello, Zulueta y tantos hombres más, tan ajenos como éstos a la ortodoxia católica. ¿Por qué? ¿Porque su catala-

(17) I, 1.017.
(18) I, 122.

nismo le impulsaba a buscar la compañía de quienes se oponían a la política española entonces vigente? ¿Por su ingénita afición a estimar la calidad, dondequiera que ésta se encontrase? La verdad es que tales explicaciones son tan parciales como penúltimas.

La clave de la conducta histórica y social de Maragall debe ser inquirida de nuevo en su personal actitud de cristiano frente a la realidad y al valor de este mundo. Comentando epistolarmente la acogida del *Cant espiritual* entre los críticos de Barcelona, escribía su autor: «Jo crec que els *blancs* em tenen per *negre*, i el *negres*... potser també per *negre*. Déu meu, i pensar que tot és de color de carn!» [19] *Tot és de color de carn*. La expresión es feliz, porque el «color de carne» es el verdadero color natural del hombre, cuando uno sabe mirar allende los tintes —blanco o negro, rojo o azul— que las convenciones humanas inventan y disciernen; y mirando a los hombres, a todos los hombres, según ese color suyo, no es preciso abdicar de los principios morales y religiosos más severos para ver en ellos una cambiante y peregrina mixtura de mal y de bien, de acierto y de error, de lumbre y de tiniebla. Quien así quiera contemplar la realidad humana, ¿podrá renunciar, si es cristiano, al deseo y a la esperanza de un vivir —tal vez de un sobrevivir— en que todo ese bien, todo ese acierto y toda esa lumbre, vengan de donde vinieren, sean cristiana y armoniosamente asumidos? La propia biografía, la trama de las relaciones y los afectos que uno día a día va tejiendo en su trato personal con los demás hombres,

(19) I, 1.056.

no será entonces, de un modo u otro, activa pretensión terrena de esa vida asuntiva y totalizadora?

Pero aquí, precisamente aquí está el nudo dramático del problema. Asumir estéticamente la belleza de una flor y humanizar técnicamente la potencial fecundidad de un trozo de tierra no son faenas que por sí mismas pongan en conflicto moral a quien las ejecuta, porque la flor y la tierra vegetal no son realidades donde el bien y el mal se mezclen y pugnen entre sí. ¿Podrá decirse lo mismo cuando se trate de una vida humana, esto es, de un drama siempre complejo, en el cual la pasión homicida e incendiaria puede fundirse con la abnegación y la sed de justicia, y la cobardía con el genio, y la crueldad con la distinción social? Quien cristianamente haya hecho de su vida esa pretensión asuntiva y totalizadora de que antes hablé —y no otro fue el caso de Maragall— ¿podrá no sentir de continuo una irresoluble tensión dolorosa en los senos de su alma? Aun cuando su fe sea firme y robusta, ¿dejará de vivir en permanente conflicto religioso? Maragall, burgués acomodado, vivió socialmente comprometido con la burguesía catalana de su tiempo y combatió con lealtad en los combates de ésta; pero en el seno de su intimidad, allá donde uno sólo consigo mismo y con Dios se compromete, él fue todo menos burgués. «Sota una aparença d'estabilitat i d'equilibri, Maragall tingué un fons tràgic», ha escrito José Pla, dando versión propia a un juicio de Francesc Pujols.[20] Gran verdad la de este «fondo trágico»

(20) *Op. cit.*, pág. 112. Lo mismo viene a sostener Carles Riba: «Maragall es representativo de un heroísmo menos corriente. El que se requiere para aceptar la dicha patriarcal,

de Maragall. Sería inoportuno exponer y discutir aquí la cuestión académica de si es o no es posible hablar de una «tragedia cristiana» en el mismo sentido en que se habla de la «tragedia griega». Cualquiera que sea la respuesta, parece sin embargo evidente que sólo de un modo más o menos «trágico» puede ser cristianamente vivida la colisión entre el bien y el mal, sea la intimidad visible de una conciencia, o el visible o tangible ámbito de la historia, el campo donde esa áspera lucha se entable y manifieste. El maniqueísmo, la concepción de la vida terrena como pugna entre un Bien y un Mal sustancial y sensiblemente discernibles, hace de la historia universal una gesta épica tan fácil como falsa. La cristiana negación de una realidad sustantiva al bien y al mal, la visión de los hombres y de las instituciones humanas como realidades donde la excelsitud y la abyección se mezclan de una manera inextricable, confiere carácter trágico a la historia e impide *a radice* ser «burgués», aunque el marco externo de la vida individual conceda a ésta una apariencia burguesa, y aunque la fe y la esperanza cristianas impidan que el sentimiento de esa tragedia se trueque

---

la holgura económica, el respeto unánime como ciudadano y portavoz de la ciudad, sin por ello avenirse a embanderar la construcción de sí mismo en cuanto a entidad humana personal» (Prólogo a *Vida escrita. Antología de ensayos de Juan Maragall*, Madrid, 1959). «Em repugna tota negació que no estigui inspirada en una afirmació més poderosa», escribió Maragall a Corominas; y poco antes le había dicho: «Les inquietuds internes les pateixo tant com un altre, però no em sento amb dret a parlar sinó en els moments d'equilibri i serenitat» (I, 957). En estas breves frases —padecer inquietud interna, hablar sólo en momentos de serenidad, necesitar siempre afirmaciones capaces de «envolver» vitalmente la negación a que ellas se oponen— está la clave de la vida social del gran poeta.

en desesperación. ¿Podrían entenderse, si no, el nervio espiritual y el talante de *L'iglésia cremada*, aquel estremecedor y cristianísimo artículo con que Maragall comentó los incendios sacrílegos de la Semana Trágica?

Fue Maragall hombre natural y cristianamente bueno. Pocos han merecido este adjetivo tanto como él, y así lo pensaban y decían cuantos en vida le trataron. «Tothom em té per un bon noi de Sant Gervasi», escribió él una vez, irónico ante su propia fama, a su amigo José Pijoan. Pero hay muchos modos de ser, «en el buen sentido de la palabra, bueno». Dos hay, por lo menos, correspondientes a los dos modos cardinales de entender y realizar la vinculación entre la vida personal y el mundo. Hay, por una parte, la bondad «en» el mundo, la de aquellos que en la gran ciudad o en el yermo sólo por conseguir su perfección individual se esfuerzan. Hay, por otro lado, la bondad «con» el mundo, la de quienes sólo en ancha comunión vital con la realidad en torno —con las luces y las sombras, con la belleza y la miseria de ese mundo suyo— saben y quieren ser buenos.[21] De éstos fue Maragall, y de ahí el secreto drama de su alma cristiana y el mérito singular de la humanísima y siempre abierta bondad de su vida.

(21) A cada uno de estos dos modos de la bondad humana corresponde —no será ocioso añadirlo— una específica manera de ser bueno «para» el mundo.

III

EL ESPAÑOL

La recta descripción de la españolía de Juan Maragall —dramática también— exige referirla a dos coordenadas, una cronológica y otra geográfica o local. Nacido en 1860, dos años antes que Ganivet y cuatro antes que Unamuno, Maragall debe ser considerado como el primogénito de la generación del 98. Barcelonés de cepa y casa, cordial, verbal y socialmente arraigado en la historia y en la vida de su tierra, Maragall es la versión catalana y catalanista de esa egregia generación española.

Todos los motivos que dan unidad espiritual al grupo literario «del 98» se concitan, catalana y mediterráneamente matizados, en la obra del poeta de Barcelona: la primacía de la vida y el sentimiento sobre la inteligencia razonadora, el culto de la sinceridad, la expresividad y la precisión del idioma —que en Maragall recuerda unas veces a Unamuno, otras a Maeztu y algunas a Antonio Machado—, el gusto por el paisaje, la radical actitud antiburguesa del alma —fuertemente disimulada ahora por la innegable «burguesía» de una cómoda instalación social. A nadie le será difícil encontrar buena copia de textos probatorios. Por mi parte, me contentaré mostrando escuetamente

la forma en que Maragall hizo suyos dos de los temas cardinales de la hazaña generacional: la crítica de la España real y el ensueño de la España posible.

«Feroz análisis de todo», llamó *Azorín* a la empresa crítica de la generación que él mismo había bautizado. Desde su Barcelona nativa —sólo tres veces estuvo él en Madrid, si no me falla la cuenta—, Maragall censura con energía cuanto en la España de entonces y en la España pretérita le parece vituperable. La imprecación contra «el viejo espíritu de la España muerta» (*La patria nueva*, 1902), ¿no pudo ser entonces firmada por Unamuno, *Azorín* o Maeztu? La fuerte diatriba de *Hamlet*, *La Escuadra que va a Filipinas* y *La espaciosa y triste España* contra la mentalidad, la rutina y la inconsistencia de la España castiza, ¿no es acaso típicamente «noventayochista»? «Toda la fuerza de España está en su alma, y ésta nadie en la tierra se la gobernará. Toda su fuerza está en el hombre que cría, en el individuo pequeño, seco, oscuro, reconcentrado, pero que estalla violentamente en luz, en genio, en santidad, en valentía. Lo mismo puede ser un mendigo que un duque de Osuna, un loco que un profeta, un tahúr que un Velázquez, un bandido que un santo: todo puede serlo menos un ciudadano.» ¿De dónde proceden estas líneas? ¿De *En torno al castellcismo*, de *La voluntad* o de un artículo del Brusi? Y si los escritores castellanos del 98 sintieron en sus almas, cada uno a su modo, una fuerte querencia por la España medieval, ¿qué decir del escritor catalán que leía en alta voz a sus hijos la *Crónica* de Muntaner? Malamente castellanizada por mí, he aquí la *Oda a Es-*

panya, máximo testimonio literario de la españolía noventayochista y catalana de Maragall:

Escucha, España,—la voz de un hijo
que te habla en lengua—no castellana;
hablo la lengua—que me regala
la tierra áspera:
en esta lengua—pocos te hablaron;
hartos, en la otra.

Harto te hablaron—de saguntinos
y de los muertos por la patria:
tus altas glorias,—tu alto pasado,
pasado y gloria—sólo de muertos;
triste has vivido.

Yo quiero hablarte—muy de otro modo.
¿Por qué verter sangre baldía?
Vida es la sangre—si está en las venas,
vida presente—y porvenidera.
Vertida, muerte.

Pensabas, siempre,—siempre, en tu honor,
y te olvidabas de vivir;
hacías, trágica,—morir tus hijos,
sentías hambre—de honras mortales,
los funerales—eran tus fiestas,
¡oh, triste España!

Yo vi los barcos—en que enviabas
a que muriesen—hijos sin número:
iban rientes—hacia el azar,
y tú cantabas—en la ribera
como una loca.

¿Dónde, hoy, los barcos?—¿Dónde, los hijos?
Pregúntaselo al Poniente, a la ola brava.
Todo perdiste—y a nadie tienes.
¡España, España,—vuelve hacia ti,
llora como una madre!

Sálvate, sálvate—de tanto mal,
que el llanto te haga nueva, alegre y viva;
piensa en la vida que te rodea,
alza tu frente,
sonríe al iris que en las nubes brilla.

¿Do estás, España?—No logro verte.
¿No te hiere mi voz atronadora?
¿No entiendes esta lengua—que te habla entre peligros?
¿No sabes ya comprender a tus hijos?
¡Adiós, España! [22]

Pero la crítica maragaliana no tuvo como único objeto la España castellanizada y caduca que los hombres del 98 contemplaron. Su amor de perfección a Cataluña no fue sólo complacencia tierna o entusiasta —el paisaje, la lengua, el espíritu de libertad y de empresa, la danza del pueblo—, fue también cólera y amargura. Le dolía la tendencia de la gente catalana al individualismo anárquico. Le vejaba la afición de tantos de sus coterráneos a la parodia grosera y zafia: «¡Cuánta risa de ésta, cuánta risa mala tiene entre pecho y espalda nuestro pueblo y, cómo hay que hacérsela arrojar, aunque sea estran-

(22) En mi traducción he conservado rigurosamente el ritmo del texto original. Se ha perdido en ella, en cambio, la vigorosa rima de alguno de sus versos.

gulándolo, si se quiere llevar a Cataluña a lo alto!», escribía en 1902.[23] Le hería, en fin, el mediocre provincianismo en que a veces quería encerrarse Barcelona, contra el sentido ascendente de su estrella. A la vuelta de un viaje a Cauterets, San Sebastián, Bilbao, La Coruña y Madrid confiesa a Pijoan: «I aquí em té altra vegada en aquesta Barcelona que trobo un xic petita. Només amb la poca perspectiva d'un mes d'absència veient terres i gent del món, trobo que aquest món del *Brusi* i *La Publicidad* i *La Veu* i *L'Ateneu* és una espècie de Perpinyà, amb grans homes i glòries i passions de Perpinyà; és dir, tot petit i un bon xic brut.»[24] Sólo trabajando el alma catalana «pel cel directament» —¿no es esto lo que han querido hacer siempre los reformadores de la vida española?—, sólo así encontrará alivio a su desencanto.

Como la de sus hermanos de generación, más visiblemente aún que la de ellos, la crítica de Maragall se halló siempre al servicio de un proyecto de vida española; fue, si se quiere, la negación que previamente exigía su personal ensueño de la España posible. El advenimiento de la patria «feconda, alegre i viva» que él esperaba y por cuya posibilidad movía semanalmente su pluma de escritor civil, ¿era acaso compatible con la realidad política y social que en Romero Robledo y en «La marcha de Cádiz» tuvo su símbolo? Pero, sin quebranto del invisible vínculo generacional, es aquí donde surge la principal diferen-

(23) «Por el alma de Cataluña». Recuérdese, por otra parte, el tono iracundo que a trechos hay en la *Oda nova a Barcelona*.
(24) I, 1.022.

cia entre el soñador de San Gervasio y los noventayochistas de Madrid y Salamanca. Componían el ensueño de éstos —sálvense las no escasas diferencias individuales— una tierra y un tipo humano: la «hermosa tierra de España», tan diversa en cada una de sus regiones y comarcas, y un español ideal, más o menos próximo al «hombre quijotizado» de Unamuno o al que César Moncada, el reformador barojiano, imaginó en Castro Duro. En el proyecto de Maragall, en cambio, sobre la diversidad geográfica y paisajística de las tierras españolas habita y trabaja la indudable diversidad vital —armoniosa, pero fuerte— de los hombres de España. Él es catalán, ama con lúcido entusiasmo su lengua y su costumbre, participa en la aventura histórica de una Cataluña que desde dentro de sí misma se ha propuesto un ideal de vida «moderno» —en la obra escrita de Maragall, nunca esta palabra es objeto de ironía—, y sólo como catalán de esa Cataluña quiere ser español: «Potser algú em diria —escribe en su elogio del Ampurdán— que encara fóra millor dir-se espanyols d'una vegada: responc que estaria bé, perquè ho som; però és que avui per avui, dir-se catalans és dir-se espanyols d'una manera més viva, més eficaç i més plena d'esperança que no pas amb aquesta paraula mateixa.» [25] En prosa o en verso, líricamente unas veces, dialéctica y aun polémicamente otras, idéntico sentir declaran *Visca Espanya!*, *El ideal ibérico*, *Himne ibèric*, *Catalunya i avant!*, el diálogo epistolar con Unamuno y tantos otros textos de este gran español de Cataluña.

(25) «Per l'Empordà», I, 748.

Mas no sólo en cuanto al contenido del ensueño difirieron entre sí el poeta barcelonés y sus cofrades castellanos; entre aquél y éstos hubo además una diferencia que podríamos llamar «de instalación». Unamuno, *Azorín*, Baroja, Machado y el primer Maeztu fueron individuos solitarios y escoteros, hombres montados al aire; hombres «montados al verbo», cabría decir, porque sus vidas no tuvieron más suelo que su propia palabra. Se les discutió con cierta viveza, y sus nombres aparecieron con alguna frecuencia en la prensa diaria; pero por debajo de la tenue y vulnerable piel que en torno al cuerpo de España forman las hojas del libro y el periódico, todos ellos fueron radicalmente, desoladoramente impopulares, y de manera bien patente lo ha demostrado la ulterior historia de su pueblo. Maragall, en cambio, nació a la historia y vivió siempre sólidamente instalado en una empresa colectiva muy real y concreta. No fue y no quiso ser político. Cuando Prat de la Riba y Cambó quisieron comprometerle en la política activa, supo renunciar con firmeza; la política activa no era su camino. Pero en ningún momento dejó de servir a su *polis* —aquella Cataluña tan llena de vida y esperanza— como consejero y como cantor. Hasta su muerte, precedida por un último grito de optimismo religioso y civil —«Amunt, amunt!»—, Maragall fue el oráculo de su gente, y rodeado por el fervor de ésta vivió y escribió su ensueño de una España en que las diversas regiones exteriores, encabezadas por la fuerte y rica Cataluña, hablasen a Castilla del mar, esto es, de vida y libertad. «Parleu-li del mar, germans!» En este decisivo verso del *Himne ibèric*

tuvo su nervio más íntimo la españolía del catalanísimo Juan Maragall. [26]

Hasta su muerte fue Maragall oráculo de su pueblo. ¿Sólo hasta su muerte? Al cabo de tantas y tan graves tormentas, ¿volverá a serlo de nuevo? «Avui —acaba de escribir un vigía tan avizor como José Pla— l'obra de Maragall està per damunt de qualsevol forma de reacció passional. És un fet de la realitat.» Y en *La pell de brau*, Salvador Espriu, el hombre más representativo de la joven poesía catalana, habla así a todos cuantos con limpia voluntad hoy vivimos y esperamos sobre la tierra de Sepharad:

Diversos són els homes i diverses les parles,
i han convingut molts noms a un sol amor.
La vella i fràgil plata esdevé tarda
parada en la claror damunt els camps.

(26) Muy significativo es el contraste entre dos visiones poéticas del mar: la castellana de Antonio Machado y la catalana de Maragall. Aquél, manriqueñamente, hace del mar símbolo de la muerte: «Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar.» Éste, mediterráneamente, ve en el mar un símbolo de vida y libertad. Pero el entusiasmo marinero de Maragall vino a ser meramente platónico después del suceso que graciosamente relata una carta suya a Pijoan: «Breus moments vaig fruir de l'alta mar a l'entrar la nit; de seguida l'angúnia inexplicable del mareig m'ajagué a la llitera sense poder ni alçar el cap. Vaig sentir fins a quin punt el mar no em volia, i renyírem per a sempre més; me'n restarà l'amor verament platònic, és dir, des de les platges adoraré el mar en idea» (I, 1.021).

Sobre la matizada pertenencia de Maragall a la generación del 98, véanse los artículos de Dionisio Ridruejo («Complacencia en los límites», en el libro *En algunas ocasiones*, Madrid, 1960, pág. 36) y de J. M. Corredor («El epistolario entre Unamuno y Maragall», en *Cuadernos*, n.º 45, noviembre-diciembre de 1960). El excelente *Joan Maragall* de este último autor, con el agudo prólogo de *Gaziel* que le precede, ha llegado a mis manos después de compuesto este ensayo.

La terra, amb paranys de mil fines orelles,
ha captivat els ocells de les cançons de l'aire.
Sí, comprèn-la i fes-la teva, també,
des de les oliveres,
l'alta i senzilla veritat de la presa veu del vent:
«Diverses són les parles i diversos els homes,
i convindran molts noms a un sol amor.»

«Son diversas las lenguas y diversos los hombres —y convendrán mil nombres a un solo amor»; así dice la alta y sencilla canción que suena en el aire nunca viejo de Iberia. Aún hay sol en las bardas. A uno y otro lado del Ebro, en la meseta y en las marinas, encuentra nuevos ecos y levanta nuevas voces —voces vivas, plurales, sedientas de armonía nueva— la voz no extinta de Maragall, hombre bueno que en una hermosa ciudad de España tan altamente supo sentir, cantar y soñar.

1960.

MEDITACIÓN DE TEOTIHUACÁN

Para Carlos Prieto, que en el corazón de México sabe ser fiel a España y a Occidente.

Al pie de la pirámide del Sol, la voz de un poeta rubio dice en limpio castellano: «España no nos trajo la cultura; nos trajo tan sólo una cultura.» Es verdad. Cuando los españoles llegaron a la meseta de Anáhuac, los palacios y los templos de Tenochtitlan daban brillante testimonio de las culturas chichimeca y azteca. Y cuando los duros cazadores chichimecas alcanzaron, desde el Norte, la meseta central del actual México, allá en Teotihuacán les esperaban, tan imponentes y misteriosas como ahora, las pirámides que esa radiante mañana daban eco a la voz castellana del poeta: «... tan sólo una cultura».

Esa cultura que España llevó al Anáhuac, ¿será, por añadidura, un aderezo prescindible? Las piedras que allí labraron españoles y criollos, ¿serán para el México del futuro algo semejante a lo que para los actuales egipcios son las que Tutmosis y Ramsés hicieron esculpir junto al Nilo? El idioma con que Hernán Cortés dijo su amor a la Malinche, ¿quedará en ser el sistema de señales sonoras y gráficas con que los mexicanos

de una futura «era atómica» o «era espacial» expresen la ciencia propia de esa edad y elaboren las intuiciones de la realidad que antes de la llegada de Cortés habían logrado aztecas y toltecas? Con su mudo lenguaje de formas, así vendría a decirlo en el Parque de Chapultepec el recientísimo edificio del Museo de Antropología, una de las joyas arquitectónicas de todo el Nuevo Mundo. Ese espléndido monumento, ¿qué es, sino el felicísimo intento de combinar unitariamente la arquitectura más actual, la que se admira en la Park Avenue y en Brasilia, con las que mayas y aztecas idearon siglos antes de que los franciscanos españoles levantasen los muros impacientes de Huexotzingo? Perdido entre la inmensa multitud que llenaba el patio central de ese museo el día de su inauguración, yo, viajero de España, descendiente de españoles que no vinieron a América y de criollos que no sé cuándo arraigaron en Cuba, me sentía como debajo de un puente vigorosa y deliberadamente tendido entre las culturas prehispánicas y la cultura actual. Y sin querer recordaba y rumiaba en silencio las palabras castellanas del poeta rubio: «España no nos trajo la cultura; nos trajo tan sólo una cultura.»

Bien. Vengamos ahora a la verdad más tópica y experimentable. España, se nos dice, llevó a América sangre, religión, lengua y costumbres. Nada menos cuestionable, nada más real y patente. Pura en unos casos, mezclada con la indígena en otros, ahí está la sangre española. Desde los marineros andaluces que acompañaron a Colón hasta los emigrantes forzosos de 1939, ¿cuántos son los iberos que han echado raíz permanente en América? Entre Nuevo México y la Tierra de

Fuego, la sangre española es una importante realidad. Y con la sangre, la religión. Cualesquiera que sean los resultados a que pueda conducir la investigación sociológica, nadie podrá negar que el cristianismo católico es una realidad importante en la vida hispanoamericana y nadie discutirá la tan decisiva parte de España en su implantación y desarrollo. Y entre la sangre y la religión, la lengua y la costumbre. En puro castellano se dio ayer el «grito de Dolores», ha escrito luego Alfonso Reyes y siguen diciendo su sentir los poetas. En castellano se comercia, se dialoga o se disputa con el «gringo». En castellano se ensalza o se vitupera la hazaña del matador de toros, y en castellano cantan los miembros del prodigioso *ballet* mexicano que he visto en el Teatro de Bellas Artes. ¿Dónde acaba lo indígena y dónde empieza lo español en los trajes, en los movimientos, en la música, en la gracia y el drama de ese espectáculo inolvidable?

La vida entera de la que fue Nueva España sigue atestiguando la razón de ese viejo nombre. Pero la sangre puede hacerse soporte biológico de una cultura muy distinta de aquella a que en su origen perteneció. ¿Quién más romano que el escritor Séneca? ¿Quién más francés que el político Schumann? La religión cristiana puede, por otra parte, atenerse muy escuetamente a lo que en ella es universal y sobrenatural —a lo esencial de ella—, y abandonar sin pena y hasta con cierta fruición las formas históricas del ayer inmediato. Entre los actuales clérigos hispanoamericanos, ¿cuántos son los que en el orden de su vida religiosa se confesarían «hispánicos»? Y aunque la lengua no sea tan sólo un código de señales, aunque sea principio in-

formador de la vida anímica, y por tanto de la total existencia del hombre, ¿no es cierto que puede convertirse en vehículo expresivo de intuiciones, sentires y conceptos enteramente ajenos a los que en su nacimiento expresara? ¿Acaso Pí y Margall y Nocedal no hablaban y escribían la misma lengua?

Sepamos ser radicales en nuestro pensamiento. En la medida de lo posible, evitemos por igual el sentimentalismo y el razonamiento tópico y ocasional. Porque de lo que ahora se trata es de saber si los mexicanos de mañana van a hacer su vida, toda su vida, expresando con acciones y palabras una ciencia, una técnica, una economía y una administración que apenas tendrán que ver con España, y dando actualidad inédita, por otra parte, a la visión del mundo propia de sus culturas prehispánicas. En definitiva: si los tres siglos de su pasado hispánico van a ser para el México del futuro sólo un paréntesis pintoresco y turístico; si la realidad histórica y social de Mesoamérica, como ahora se dice, va a tener precursor espejo en ese espléndido Museo de Antropología del Parque de Chapultepec.

Dejemos ahora intacto el problema de si en la ciencia y en la técnica de mañana tendrán o no tendrán algún papel España y su idioma; pensemos tan sólo en las posibilidades actuales y universales de las culturas mesoamericanas anteriores a Otumba. Yo creo muy sinceramente que los mexicanos del siglo XX, hablen o no hablen náhuatl, descubrirán y extraerán del seno de esas culturas tesoros hasta ahora inéditos —estéticos unas veces, intelectuales otras—, susceptibles de vivencia y utilización por parte de los hombres to-

dos. Así lo demuestran y anuncian la pintura mural del actual México y, más entrañable y delicadamente, los fragmentos del Chilam Balam y del Cancionero de Huexotzingo que en alado castellano y con nobilísima grafía he visto allí grabados sobre la piedra de los muros más recientes. Pero la causa eficiente de esa vigorosa actualización de lo autóctono, ¿de dónde ha salido? ¿Sólo de un indigenismo sentimental y políticamente hostil contra España? ¿Sólo de una secreta voluntad de prescindir a toda costa de la cultura que España llevó al Anáhuac? Este es el problema.

¿Qué llevó España a México, qué llevó España a América? Conocemos la irrefragable respuesta tradicional: aparte los caballos y la rueda, España llevó a América su sangre, su religión, su lengua y sus costumbres. Ahí está, para demostrarlo, el espectáculo vivo de Hispanoamérica. Pero yo creo que España llevó algo más al Nuevo Mundo, algo necesario para entender cabalmente la historia presente y futura de éste. Yo creo que, además de esas *realidades*, España fue portadora de una fundamental *posibilidad* histórica, sin la cual no sería imaginable la faena de actualizar y universalizar todo lo que de actual y universal —en una palabra: de humano— lleven en su seno las culturas prehispánicas. A su manera hispánica, con los extremeños, andaluces y castellanos que en Salamanca o en Alcalá habían aprendido los silogismos de Aristóteles, el nominalismo de Durando y la anatomía de Vesalio, con *La Celestina*, Fray Luis de León y el *Quijote*, con sus singularísimas e intransferibles realidades, España implantó en América la permanente posibilidad de ser hombre que en su esencia es Europa.

Esto es: la egregia y comunicable posibilidad histórica engendrada por la fusión del legado helénico, el cristianismo y la germanidad.

Grecia enseñó a los hombres, a todos los hombres, aunque éstos no sepan de quién han recibido tal enseñanza, el hábito de obrar y pensar con la mente atenida al «qué» de las cosas, al ser, a lo humano en cuanto tal. Déjeseme explicarlo apelando a mi disciplina académica, la historia del saber médico. Frente a la enfermedad, el hombre usa remedios a los que atribuye cierta acción curativa. ¿De qué depende tal acción? Antes de que Grecia inventase el pensamiento técnico y científico, los hombres usaban empíricamente sus remedios o creían que la eficacia curativa de éstos dependería de «quién» los aplica (el mago, el chamán, el *medicine-man*, el médico-sacerdote), de «cómo» se les aplica (el rito terapéutico) o de «dónde» son prescritos y aplicados (el lugar privilegiado para el buen éxito de la curación). Pues bien: superando resueltamente el puro empirismo y todas esas formas de la mentalidad mágica, los pensadoress jónicos y los médicos hipocráticos afirmarán para siempre —esto es lo decisivo: para siempre— que la eficacia de un fármaco no depende primariamente de ese «quién», ese «cómo» y ese «dónde», sino, ante todo, del «qué» del fármaco, de lo que éste por sí mismo *es*, de las propiedades de su naturaleza. Los europeos del siglo XVII no podrán contener la sonrisa oyendo a los médicos de Molière que el opio hace dormir *quia est in eo virtus dormitiva;* y tendrán razón, porque siempre es cómico el espectáculo de quienes convierten en meta el punto de partida. Pero es lo cierto que la sentencia del doctor molieresco tuvo

que ser penosamente conquistada en la costa jónica cientos de miles de años después de que el hombre existiese sobre el planeta.

Grecia, en suma, aprendió y enseñó a pensar y a obrar mediante el atenimiento de la inteligencia a la naturaleza y al ser de las cosas, a lo que las cosas pueden hacer y son por sí mismas; con otras palabras, a lo que es válido para todos los hombres, a lo universal. El humanismo y el cosmopolitismo, frutos tardíos de la cultura griega, se hallaban potencialmente incluidos en el esfuerzo mental de Tales y Anaximandro por entender la realidad de las cosas desde el punto de vista de su «naturaleza». Heredando a Grecia, Europa, y luego el Occidente, se han sentido y se sienten en la obligación mental de instalar su existencia en el ámbito de lo humano en cuanto tal; por lo tanto, y como diría Hegel, en el «elemento del ser».

La mentalidad helénica no hubiese sido nunca mentalidad europea —y luego occidental— sin la ingente novedad del Cristianismo. «Sin la Biblia no habría Europa», ha escrito Jaspers. Privada del Antiguo y del Nuevo Testamento no sería la historia lo que es, aunque haya pueblos desconocedores de uno y otro u hostiles contra ellos. Es verdad que desde la Ilustración se puede ser europeo y occidental sin ser cristiano; pero el europeo no cristiano, llámese Marx, Nietzsche o Sartre, se ve históricamente forzado a ser hombre asumiendo en su vida modos de ser procedentes del Cristianismo. Cristiano o no, el «occidental» no ve en el hombre sólo un ser viviente capaz de hablar, pensar, levantar edificios y construir utensilios; ve en él, además, un ente dotado de libertad íntima y creado-

ra, exigente de libertad exterior, inmerso en una historia irrepetible, que unas veces le perfecciona y otras le degrada, y constitutivamente abierto a un horizonte al que no sólo pertenecen el ser y el no ser, mas también la nada y el infinito. *Je ne vois qu'infini par toutes les fenêtres,* exclama una vez Baudelaire. Con una u otra concepción de ese «Infinito» —el Dios cristiano, el Dios de los deístas, la Realidad Material del marxismo o el imposible y absurdo En-sí-Para-sí de Sartre—, eso mismo vienen pensando todos los hombres de Occidente desde que el Cristianismo se infundió en el seno de la mente griega.

La Antigüedad clásica cristianizada, ¿hubiese llegado a producir por sí sola la entidad histórica que hoy llamamos Europa? No lo creo. Justino es griego y cristiano y Ambrosio de Milán es cristiano y romano; mas ninguno de los dos es europeo, en el sentido que tendrá esta palabra después de la invasión del mundo antiguo por los pueblos germánicos. La crónica de la victoria de Carlos Martel sobre los árabes —Poitiers, año 732— termina así la descripción de la batalla: «*Europenses vero... in suas se leti recipiunt patrias*». Estos hombres no son ya griegos ni romanos, son algo auroralmente nuevo en la historia del mundo: *europenses,* europeos. Son cristianos, como Justino y Ambrosio, y hasta han heredado su modo de serlo; pero a esta herencia se añade en sus almas el joven y arrojado ímpetu fáustico de los pueblos que han derribado el Imperio de Roma. La permanente insatisfacción del alma, condición esencial del ser humano, y la conciencia de hallarse por encima de la naturaleza cósmica, tan central en la fe y en el pensamiento de los cristia-

nos, ganan un potencial altísimo y un sentido inédito cuando la Antigüedad clásica y el Cristianismo se funden con la sangre de sus invasores. Tomás de Aquino y Escoto, Maquiavelo y Leonardo, Descartes y Pascal, Cervantes y Velázquez, Shakespeare y Newton, Kepler y Kant van a ser, entre tantos otros, los frutos humanos de esa exaltada insatisfacción de las almas. Los griegos llamaron *hybris*, desmesura, al pecado de los hombres que, rebasando su límite propio, tratan de medirse con los dioses. Pues bien: desde su nacimiento mismo, Europa viene siendo la empresa histórica y cósmica de la *hybris* cristiana. «De tal modo me elevas, que yo soy más que yo», dice un verso del Dante (*Paraíso*, XVI, 19). Ser más en la tierra, ser siempre más, ser cada día otra cosa, sin dejar de ser pábulo y modelo para todos los hombres; nunca en las almas europeas ha dormido este soberbio impulso.

A la vez que se va haciendo a sí misma, Europa descubre el mundo y, por vía educativa o colonial, lo europeíza. Pero hay un vastísimo continente en el cual Europa pasa pronto de ser potencia colonizadora a ser principio informante. A partir del siglo XVI, y sin detrimento de lo que a través de la cultura europea puedan aportar las poblaciones indias al acervo común de la humanidad, América entera va a ser una prolongación de Europa. Surge así una realidad histórica nueva, a la cual podríamos llamar Euroamérica si no hubiésemos comenzado a llamarla «Occidente». Benjamín Franklin, Walt Whitman, Sor Juana Inés de la Cruz, Andrés Bello, Rubén Darío y Diego Rivera son tan «occidentales» —tan europeo-americanos— como Hegel, Goya, Pasteur, Darwin, Dostoievski y Marx. Nombro delibe-

radamente a Dostoievski y a Marx para indicar que el llamado «telón de acero» no constituye en modo alguno la frontera del Occidente. Pese a las actuales tensiones políticas, la realidad cultural de Occidente no termina en el Elba, ni en el Vístula, ni siquiera en los Urales.

Con sus deficiencias y sus torpezas, tanto como con sus singularidades y sus excelencias, España supo implantar en América la posibilidad europea y occidental que acabo de describir. Se dirá que la temprana incorporación del arte indígena al plateresco español y luego al barroco español y europeo no dio la medida de lo que esa faena actualizadora y universalizadora de las culturas prehispánicas pudo y puede todavía lograr. Se añadirá, con no menos razón, que los españoles del siglo pasado y de éste, los de hoy mismo, hemos olvidado hartas veces tal planteamiento «europeo» de nuestra condición. Indigenistas o no, no faltarán hispanoamericanos —lo sé— que en su fuero interno añoren el futurible de haber sido europeizados y occidentalizados por ingleses, franceses, italianos o alemanes. Pero la verdad es que la ambición genéricamente «humana» de los que han concebido y edificado el Museo de Antropología del Parque de Chapultepec no hubiera sido posible sin la condición radicalmente europea de los españoles que convirtieron Tenochtitlan en México, y sin la humana posibilidad que para todos los mexicanos —blancos, mestizos o indios—, ellos hicieron vigente y prometedora entre California y el Yucatán. España no llevó a México *la* cultura; llevó tan sólo *una* cultura. Es cierto. Pero esa cultura que llevó España iba a hacer posible que los mexicanos

cultivasen un día en términos de cultura universal el legado de las culturas prehispánicas. En definitiva, que su pensamiento y su sentimiento acerca de sí mismos fuesen los que hoy son.

Adivino la respuesta de muchos sutiles mexicanos; acaso la de todos los que aman tanto a los vestigios de Teotihuacán como a las palabras del *Quijote*. Dirán: «Y ustedes, los españoles, ¿qué hacen para actualizar y universalizar su condición de tales españoles? En el orden de los hechos, ¿cómo están cumpliendo en su país esa permanente posibilidad que es la esencia de Europa? ¿Cómo, por otra parte, colaboran con nosotros en la faena de actualizar aquí y ahora tal posibilidad?». Y yo —debo ser sincero— les acompañaré en sus preguntas.

1965.

LA OBRA INTELECTUAL DE LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

Hace varios años —en 1961—, una revista norteamericana me pidió la confección de un sencillo panorama de nuestra vida intelectual desde los últimos decenios del siglo XIX *hasta la actualidad. Por razones que ahora no son del caso, ese panorama quedó inédito. Pese a su carácter deliberadamente «escolar» y, por lo tanto, para muchos de nosotros obvio o consabido, pienso que su publicación en España puede tener alguna utilidad. ¿Acaso no es el desconocimiento del pasado inmediato una de las mayores deficiencias, si no la mayor, de nuestra juventud? El lector deberá tener en cuenta la fecha antes mencionada para explicarse ciertas omisiones; entre ellas, la del libro «Sobre la esencia», de Xavier Zubiri, publicado en 1962.*

Muchas veces se ha dicho que España es un país *sui generis* entre los que componen el llamado mundo occidental. Todos ellos lo son, porque alguna diferencia hay entre el *esprit* francés y el *Geist* alemán, y entre la cultura de Italia y la de Suecia. La peculiaridad nacional parece extremarse, no obstante, en el caso de España; y algo muy cierto debe de haber en esta común opinión, cuando tantos españoles egregios se han planteado el problema de si su pueblo —el pueblo a que nuestra singular Edad Media concedió figura histórica y social— se halla o no se halla bien dotado para el cultivo de la ciencia.

Este pleito de «la ciencia española», viejo en la historia del pensamiento hispánico, cobró actualidad viva en el último tercio del siglo XIX. Es costumbre llamar «polémica de la ciencia española» a la que en torno a este tema sostuvieron, entre 1876 y 1878, unos cuantos escritores muy representativos de las tendencias ideológicas entonces vigentes en nuestra vida intelectual. He aquí, sinópticamente, los grupos que participaron en la polémica y la tesis que cada uno de ellos sustentó:

1.° Los representantes del *progresismo*, fuese su pensamiento krausista (Salmerón), positivista (Revilla), o afecto al doctrinarismo francés (Azcárate). «En la historia científica no somos nada», dice por todos ellos Manuel de la Revilla. La Inquisición habría sido la causa principal de tal indigencia.

2.° Los titulares de un *tradicionalismo «medievalista»*. Para éstos (el P. Fonseca, Pidal y Mon) el problema debatido tendría muy escasa importancia, porque la obra intelectual ulterior a la Edad Media —la

cultura del mundo «moderno»— apenas sería algo más que la consecuencia de un inmenso y radical descarrío de la inteligencia.

3.° Los defensores de un *tradicionalismo «moderno»* (Menéndez Pelayo y Laverde). Éstos conceden valor positivo a la obra de los pensadores europeos posteriores al siglo XV o, cuando menos, a una parte de ella; de ahí su afán por demostrar con «datos positivos» la participación de España en la historia universal del pensamiento.

En su libro *La ciencia española,* Menéndez Pelayo adujo una considerable cantidad de nombres de teólogos, filósofos, juristas, historiadores, matemáticos, cosmógrafos y naturalistas españoles; pero con ello no hizo otra cosa que replantear más precisamente el viejo problema. Ciñamos ahora nuestra mirada al área de las ciencias de la naturaleza. ¿Por qué España, patria de Cervantes, Velázquez, Hernán Cortés, Lope de Vega y Calderón de la Barca, no engendró durante el siglo y medio de su máxima grandeza un hombre de ciencia comparable a Kepler, Galileo, Fermat o Descartes, o por lo menos a Vesalio, Tartaglia o Vieta? El libro de Menéndez Pelayo no fue una solución, sino un punto de partida. En algunos españoles suscitó el deseo de completar y depurar la documentación en ese libro aducida; en otros —Cajal, Unamuno, Ortega y Gasset, Marañón, Américo Castro— despertó el propósito de enfrentarse de nuevo con el problema de nuestra nacional capacidad para las hazañas del pensamiento.

Ramón y Cajal consagró al tema una amplia parte de su Discurso de Ingreso en la Academia de Ciencias (1897); y después de un examen de las opiniones aje-

nas, redujo la suya a estas dos tesis: 1.ª La indudable deficiencia de nuestra producción científica no procede de una incapacidad física —geográfica o racial— de la nación española. 2.ª La razón principal de esa deficiencia consistió en nuestro aislamiento, en nuestra «segregación intelectual». «España —escribe Cajal— no es un pueblo degenerado, sino ineducado»; el «enquistamiento espiritual de los españoles» sería la causa principal de nuestro retraso.

La posición de Unamuno ante este vidrioso problema pasó por dos fases. En su mocedad deploró la escasez de nuestra ciencia y la atribuyó al predominio del «casticismo castellano» en la constitución de la vida histórica de España. Más tarde cambió la actitud de su espíritu, y concedió un valor mucho más alto a la obra no científica del pueblo español. De ahí su célebre consigna: «¡Que inventen ellos!».

La «actitud Cajal» y la «actitud Unamuno», han sido los quicios de todas las opiniones emitidas en nuestro siglo. Ortega proclamó con energía el imperativo de la educación europea y científica de España, tanto para producir ciencia de calidad como para potenciar y esclarecer «la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado». No dista mucho de este pensamiento el de Marañón. Castro, en cambio, sin mengua de una profunda estimación de la «ciencia europea» valora e interpreta muy vigorosa y originalmente la peculiaridad de la cultura española. La índole propia de nuestra Edad Media —ocho siglos de Reconquista y de vida puesta en el futuro, convivencia con árabes y judíos— habría hecho a los españoles poco aptos para el fuerte atenimiento racional a la realidad

que la ciencia exige. Pero esto no excluye otro modo de eminencia espiritual. En el mundo de los valores máximos del hombre —concluye Castro—, Fernando de Rojas *(La Celestina)*, Hernán Cortés, Cervantes, Velázquez y Goya no significan menos que Leonardo, Copérnico, Descartes, Newton y Kant.

Bajo este largo rosario de opiniones críticas, ¿cuál iba siendo realmente la obra intelectual de España? Por el solo hecho de existir, la «polémica de la ciencia española», antes descrita, indicaba que hacia 1870-1875 la ciencia comenzaba a interesar en España con alguna seriedad después de muchos decenios de grave indigencia intelectual. La Guerra de la Independencia (1808-1814) y una triste serie de sangrientas contiendas civiles inflaman y consumen casi toda la energía espiritual de los españoles durante casi setenta años. ¿Puede haber ciencia estimable cuando la preocupación máxima de las gentes consiste en aniquilar con las armas al adversario? Sólo con la Restauración de la Monarquía (1875) y con la relativa pacificación de los espíritus que ella trajo consigo, podrá ir surgiendo en España una vida intelectual continuada y decorosa.

En la historia cultural de España puede muy bien llamarse «generación de la Restauración» al grupo de los hombres que en el último cuarto de siglo XIX fundan la ciencia española contemporánea. Deben ser mencionados, muy en primer término, S. Ramón y Cajal (1852-1934), creador de la doctrina de la neurona y máximo pionero de la actual morfología microscópica del sistema nervioso, y M. Menéndez Pelayo (1856-1912), titánico investigador de la historia literaria de España

y de las ideas estéticas del mundo occidental. A la misma generación pertenecen el historiador Eduardo de Hinojosa (1852-1926), eminente en la investigación de las instituciones jurídicas de la Edad Media, el gran arabista Julián Ribera (1858-1934), el bacteriólogo Jaime Ferrán (1852-1929), que introdujo en Medicina la vacunación con gérmenes vivos, el cirujano Alejandro San Martín (1847-1908), uno de los iniciadores de la moderna cirugía vascular, el biólogo Ramón Turró (1854-1926), autor de una original doctrina sobre la significación biológica de la nutrición (a su lado comenzó a formarse Durán-Reynals, el gran investigador de Yale hace poco fallecido), el naturalista Ignacio Bolívar (1850-1944), el matemático Eduardo Torroja (1847-1918), el químico José R. Carracido (1856-1928), el fisiólogo José Gómez Ocaña (1860-1919) y el anatomista y antropólogo Federico Olóriz (1855-1912).

Todos estos hombres, unos más y otros menos, contribuyeron al progreso de las ciencias que personalmente cultivaron. Pero el mérito de su obra rebasa, a los ojos del español culto, el que pueda otorgarles esa varia contribución suya al saber científico universal. A ellos se debe, en efecto, la demostración de que el español *también* es capaz de hacer ciencia original cuando seriamente se lo propone; ellos son, por otra parte, los fundadores de las escuelas en que nacerá, ya en el siglo XX, gran parte de la vida científica de España: las escuelas de Histología, de Filología Románica, de Arabismo, de Historia del Derecho.

La siguiente generación de nuestra vida intelectual —comúnmente llamada «generación del 98»— es, como

todos saben, mucho más literaria que científica. No habrá un solo aficionado a las cosas de España que no conozca los nombres de Unamuno, Ganivet, «Azorín», Baroja, los Machado, Benavente, Valle-Inclán y Maeztu. Pero sería error grave ignorar el lado no estrictamente «literario» de esta generación ilustre. En primer término, porque la obra de todos estos escritores ha contribuido decisivamente a la formación de la mentalidad intelectual de la España contemporánea; en segundo, porque Miguel de Unamuno (1864-1936), genial escritor, también debe ser considerado como filósofo: fue uno de los primeros en descubrir a Kierkegaard y, a su original, no «técnica» manera, está entre los grandes iniciadores del movimiento filosófico que hoy solemos llamar «existencialismo»; y en tercer lugar, porque junto a los escritores «puros» hay en esa generación unos cuantos hombres de ciencia de primer orden. Descuella Ramón Menéndez Pidal (nacido en 1869), Néstor de los romanistas del mundo entero y autor de importantísimos trabajos sobre la épica medieval (*Cantar de Myo Cid, Chanson de Roland, Romancero,* concepción «tradicionalista» del origen de la poesía épica europea) y sobre el origen del español; y con él, Miguel Asín Palacios (1871-1944), arabista eximio (fuentes árabes de *La Divina Comedia,* estudios de mística y teología musulmanas); Manuel Gómez Moreno, gran arqueólogo; el filósofo y teólogo M. Amor Ruibal; el naturalista Eduardo Hernández Pacheco, los historiadores Elías Tormo y Zacarías García Villada y el químico A. de G. Rocasolano.

En torno a 1910 empiezan a dibujarse en la cultura española los contornos de una nueva generación. En

contraste con la que la precede, ésta es preponderantemente intelectual y científica. Los hombres que la integran se han formado en Europa; y en Europa o al lado de sus maestros españoles —así acontece en las escuelas de Cajal, Menéndez Pidal y Asín Palacios—, han sabido hacer suyas las técnicas que el trabajo intelectual tan imperativamente exige. Citaré, entre otros, a tres discípulos de Cajal, histólogos de universal prestigio: Nicolás Achúcarro, Pío del Río-Hortega y Jorge Fr. Tello; al gran filólogo e historiador Américo Castro, autor, como ya dije, de una original e iluminadora interpretación de la historia de España; al matemático Rey Pastor; al medievalista Cl. Sánchez Albornoz; a Ramón Carande y a Francisco Javier Sánchez Cantón, historiador aquél de la Economía, y este otro del Arte; al filósofo Juan Zaragüeta, al patólogo R. Nóvoa Santos, a los químicos Obdulio Fernández, Antonio Madinaveitia, Enrique Moles y Emilio Jimeno, al fisiólogo Augusto Pi y Súñer, al físico Blas Cabrera, a los historiadores P. Bosch Gimpera y A. Ballesteros, al historiador y ensayista Salvador de Madariaga.

La más destacada figura de esta generación intelectual es, sin duda, el filósofo José Ortega y Gasset (1883-1955). La eficacia de Ortega en la vida intelectual española ha sido extraordinaria. Ante todo, por la virtud de su obra personal y de su magisterio inmediato. El filósofo Ortega está, en efecto, entre los más importantes del siglo XX: con su doctrina de la «razón vital» ha superado la antítesis entre el idealismo y el realismo y ha abierto una fecunda vía, parcialmente recorrida por él mismo, para tratar filosóficamente los diversos temas que ofrece al estudio de la vida humana: el his-

toriológico, el sociológico, etc.; y entre sus discípulos directos hállanse los filósofos Xavier Zubiri, Manuel G. Morente, José Gaos y Julián Marías, y el jurista Luis Recasens Siches. Pero en la vida de España no ha sido Ortega sólo un filósofo; fue además un espléndido escritor que en la prensa diaria trataba luminosa y sugestivamente mil cuestiones distintas, y un promotor de empresas intelectuales, como la «Revista de Occidente», la editorial de este mismo nombre y el Instituto de Humanidades. La plena instalación de la clase culta española en el nivel y en los temas del siglo XX ha sido en buena parte obra de Ortega.

Con él deben ser citados Eugenio d'Ors (1882-1954) también filósofo y escritor, y el médico e historiador Gregorio Marañón (1887-1960). La sugestiva obra de Eugenio d'Ors —cuyo motivo principal es la descripción sistemática de dos modos polar y complementariamente contrapuestos en la actividad del espíritu humano: el «clásico» y el «barroco»— ha tenido como campos principales el Arte y la Historia de la Cultura. Gregorio Marañón, como he dicho, ha sido médico, gran médico, y ocupa un puesto importante en la historia de la Endocrinología; mas también ha alcanzado eminencia como historiador y como moralista, en el sentido que los franceses suelen dar a esta palabra. La general manifestación de duelo que promovió su muerte mostró con evidencia lo mucho que para el pueblo de España era Marañón.

La acción conjunta de estas tres generaciones ha concedido a la cultura española contemporánea su mayoría de edad. Gracias a ellas, el nombre de España

cuenta otra vez en vida intelectual de Occidente; y pese al grave trauma histórico que nuestra última guerra civil ha sido, así lo demuestran la obra y el prestigio de los españoles que hoy, en el solar patrio o en los países de Europa y América a donde el exilio les ha llevado, dedican su vida a las tareas del pensamiento. Permítaseme, en gracia a la brevedad, que en mi enumeración me limite ahora a unos pocos de los que aquí y allí, en España o en América, han rebasado ampliamente el cabo de los cincuenta años.

Nombraré, en primer término, a Xavier Zubiri, de cuya obra intelectual, genialmente filosófica y científica, expuesta oralmente en sus cursos, sólo muy parcial idea ofrece el libro *Naturaleza, Historia, Dios*. Zubiri, en efecto, es autor de una vasta y profunda doctrina filosófica, en la cual se integran rigurosa y sistemáticamente una elaboración personal del pensamiento metafísico y los más actuales resultados de la investigación científica positiva. Coetáneos suyos son los filósofos José Gaos, David García Bacca y Eduardo Nicol, de tan calificado y fecundo magisterio en México y en Venezuela. El romanista Dámaso Alonso y el arabista Emilio García Gómez, profesores ambos en Madrid, son hoy figuras ilustres en las disciplinas que cultivan; y otro tanto cabe decir de los médicos Carlos Jiménez Díaz y Agustín Pedro Pons, jefes, en Madrid uno y en Barcelona el otro, de importantes escuelas de medicina interna; de los físicos Julio Palacios y Miguel Catalán, del histólogo F. de Castro, del prehistoriador L. Pericot y el arqueólogo A. García Bellido, de los historiadores del Arte J. Camón Aznar y E. Lafuente Ferrari, de los matemáticos Rodríguez Bachi-

ller, Santaló, Flores y San Juan. Y aunque hoy trabajen fuera de España, en España se formaron Severo Ochoa, premio Nobel en 1959 por sus investigaciones bioquímicas, el histólogo R. Lorente de No y el cirujano y fisiólogo J. Trueta.

Tal es, muy a grandes rasgos, el balance intelectual de la España contemporánea; balance que habría podido ser bastante más amplio si para componerlo hubiesen sido consideradas la literatura propiamente dicha, la ingeniería y las ciencias jurídicas y sociales.[1] Frente a él, y desde dentro de la historia viva de España —tal es mi caso—, ¿qué es posible decir? Dos breves conclusiones me atrevo a ofrecer al lector.

La primera concierne al *estilo* de la vida intelectual española. A lo largo de tres cuartos de siglo, los españoles se han mostrado muy capaces de especular intelectualmente sobre la realidad y de hacer ciencia positiva técnicamente especializada. No hay, para los hijos de Iberia, una fatalidad étnica, geográfica o histórica que nos impida cultivar con seriedad y eficacia la investigación científica. Pero, con todo, un examen atento de nuestra vida intelectual tal vez permita advertir en ella algunos rasgos peculiares. Para bien y para mal de nuestro rendimiento científico, no es infrecuente entre nosotros una resuelta primacía del

(1) La omisión de estas últimas es sin duda grave. Tal vez haga disculparla mi alejamiento académico e intelectual del mundo del Derecho. Otro tanto debo decir respecto de la Ingeniería y de ciertas disciplinas técnicas, en que tan brillante ha sido la contribución de algunos españoles. Me conformaré citando los nombres de Torres Quevedo, La Cierva, Torroja, Artigas, A. García Tapia, Barraquer y Arruga.

hombre sobre la obra; en definitiva, el íntimo sentimiento de que la persona vale siempre más que lo que ella hace. La nota psicológica y cultural que en su análisis de la vida española ha llamado A. Castro «integralismo de la persona» sigue existiendo atenuadamente —solapadamente a veces— entre aquellos a quienes más obliga el imperativo de la «objetividad», y, por tanto, el deber de subordinar y aun sacrificar la existencia propia al conocimiento y al reconocimiento de las verdades que, como suele decirse, «están ahí». A este rasgo suele unirse otro, muy conexo con él: la frecuencia de lo que en otra ocasión he llamado yo el «totalismo» del intelectual. Junto al intelectual «especialista» —el que sólo a una parcela del saber se atiene— hay el intelectual «totalista»; aquel cuya inteligencia, bien por su nativa peculiaridad, bien por la educación que ha recibido o por la índole de la sociedad en que actúa, se siente solicitada por todos o casi todos los modos de operación de la existencia humana. En cualquier país pueden surgir intelectuales «totalistas», y ahí están para demostrarlo Nietzsche y Scheler, Emerson y William James, Bergson y Sartre; pero son las sociedades política e intelectualmente poco «hechas», valga esta expresión, aquellas en que este género de intelectuales se da con frecuencia mayor. Por lo que hace a España, ¿será suficiente la mención de Feijoo, Balmes, Menéndez Pelayo, el propio Cajal, Unamuno, Ortega, Marañón y Ors?

La segunda de mis conclusiones atañe al *rendimiento* cuantitativo de nuestra vida intelectual, a la cantidad de ciencia producida por las testas españolas. Teniendo en cuenta, como a la larga será ineludible,

la obra científica de todos los españoles, residan dentro o fuera de España, parece indudable que esa cantidad ha ido paulatinamente creciendo desde 1875 hasta hoy. Pero tal afirmación, a primera vista consoladora, no puede quitar del ánimo una preocupación grave. El número de los españoles efectivamente consagrados al cultivo del saber, ¿es acaso el que corresponde a un país europeo de treinta millones de habitantes? Y, por otra parte, ¿resulta lícito apreciar sólo cuantitativamente el fruto del trabajo intelectual? Observemos que junto a la «cantidad» de la producción científica debe ser considerada, y con más alta estima, su «calidad». Pues bien: tanto la cantidad como la calidad de nuestro rendimiento intelectual correrán grave peligro si en España siguen siendo tan exiguos como hoy los tres requisitos sobre que —supuesta la paz— principalmente se basa la fecundidad efectiva de la inteligencia: la libertad, la dotación económica y la estimación social. Sin suficiente libertad en la vida pública, la inteligencia abandona pronto la animosa conquista de la verdad, para limitarse, en el mejor de los casos, al cultivo del saber «oficial» o a la pesquisa de técnicas y datos meramente «útiles» e intelectualmente «neutros». Sin dotación económica suficiente, sólo con una abnegación personal más o menos heroica, y sólo en disciplinas científicas cuyo cultivo exija poco dinero, será posible dedicarse íntegramente a la ciencia. Mientras en España no cambie muy a fondo la estructura de los presupuestos del Estado, la dotación económica del trabajo intelectual distará mucho de ser la deseable, y así lo vienen proclamando una y otra vez —en la medida en que pueden— las voces más ca-

lificadas. Sin suficiente estimación social del trabajo científico y sin el clima de asistencia y exigencia que tal estimación acaba produciendo, el hombre de ciencia vive bajo la impresión de actuar en un desierto, y —salvo cuando su vocación es arrolladora— pronto acaba rindiendo menos o consagrándose a otras actividades social y económicamente mejor atendidas. Sólo mediante una tenaz e inteligente acción educativa del Estado sobre la sociedad podrá en España lograrse este general interés por la ciencia. ¿Cuándo y cómo dejarán de ser tan exiguos en España estos tres principales supuestos de la fecundidad intelectual? La respuesta a tan grave interrogación yace, como diría el historiador Huizinga, «entre las sombras del mañana».

1961.

PRÓLOGOS, ARTÍCULOS Y FRAGMENTOS

I

LA INSTITUCIÓN 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 menéndez-pelayina, 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 total-

mente «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 Mademoiselle 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 de 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 cuáles 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]

(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, olvidan-

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

---

do 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?

desmesuras 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 el año 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 nota-

ble 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 Libre de Enseñanza, el reconocimiento de esa riografía 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

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

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 considerable 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 re-

visión? 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.

1967.

II

HIDALGOS Y AMIGOS DEL PAÍS

Georges Demerson, que para fortuna nuestra dirige el Instituto Francés en España y ha consagrado un libro fundamental a la figura de Meléndez Valdés, nos ofrece ahora, como inteligente y delicada labor de filigrana, un estudio histórico de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Ávila, desde su fundación, en 1775, hasta su definitiva extinción, en 1857. La ya estimable bibliografía sobre las Sociedades Económicas se enriquece así con un capítulo rigurosamente nuevo, y los aficionados al conocimiento minucioso de la vida española pueden contemplar, hecha de datos precisos, una viñeta de ella muy elocuente y sugestiva. Las páginas de este fino estudio de Georges Demerson ¿qué son, en su nervio, sino el relato sobrio y contenido de un drama sin gritos, sin sangre derramada, sin dramatismo aparente, pero decisivo en la configuración de nuestro destino de españoles: el sucesivo fracaso histórico de los Amigos del País?

Dos tipos destacan, a mi modo de ver, en la sociedad secular de nuestro Antiguo Régimen: el Hidalgo y el Amigo del País. El Hidalgo es el hombre de Pavía, de Lepanto, de Flandes; el varón avellanado y magro que, tizona al cinto, paseará más tarde su dignidad,

su ensueño, acaso su hambre, camino de la pretensión cortesana que le permita vivir sin la humillante servidumbre del trabajo mecánico. ¿Recordáis el hidalgo toledano de *Azorín,* cuando a las seis o a las siete de la mañana deja para ir a misa su mísero lecho? «Coge la espada; y ya a punto de ceñirse el talabarte, la tiene un momento 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 sufrimiento silencioso, altanero.» Todo lo que en nosotros hay de adolescente se va, 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 toledano, pariente pobre de los que en el lienzo egregio de Santo Tomé entierran al Conde de Orgaz, pongamos a don Jacinto Bejarano, el cura castellano de «Un pueblecito» —«hombre delicado, fino, inteligente, sensual: sensual como Montaigne»—; y a don Pablo, el caballero segoviano de «Doña Inés»; y para venir ya a lo nuestro sin salir apenas de ese don Jacinto y ese don Pablo azorinianos, contemplemos los varones que entre 1775 y 1857 consagran su ilusión y su esfuerzo intercadente a la abulense Real Sociedad Económica de Amigos del País. Porque el Amigo del País es, sin el brillo antiguo y el prestigio constante del Hidalgo, el segundo de los grandes tipos históricos de nuestra sociedad secular anterior a la Guerra de la Independencia.

Ahí están don Joaquín Miguel Agüero, don Francisco Solernou, don Juan Lorenzo Fernández y tantos otros, nobles algunos, clérigos no pocos e incipientes burgueses los demás: los miembros de la Sociedad Económica de Ávila, los Amigos del País de la tierra de Santa Teresa. ¿Cómo son todos ellos, qué pretenden, con qué sueñan? Leamos los estatutos de la institución que les reúne. 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, o para entablar correspondencia». Él 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 «nadie interrumpirá al que diserta, pues 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 ultrapuertos, aficionados a la perfección laboriosa del mundo y, para colmo, enemigos de disputas, personalismos y jactancias. Santo Dios, ¿qué España es ésta?

El Amigo del País, tipo histórico que pretende su-

plantar al Hidalgo, es una criatura del siglo XVIII. Hay tenues raíces suyas en los pocos hombres que en la España fantasmal de Carlos II aspiran a que los españoles, sin dejar de serlo, vivan entonces realmente, esto es, europeamente: Saavedra Fajardo, Cabriada, Zapata, Crisóstomo Martínez, los fabricantes de lentes de Barcelona, los médicos que en torno a don Juan Muñoz de Peralta se reúnen en Sevilla. Pero sólo después de Feijoo, ya en los reinados de Fernando VI y Carlos III, llegarán esos levísimos gérmenes a cuajar en el bien determinado tipo social que propongo llamar «Amigo del País». Intégranlo, como he dicho, nobles y clérigos ilustrados, burgueses incipientes, artesanos distinguidos: todos aquellos para los cuales el pasado de España —el recuerdo glorioso de la España que murió en Rocroy y volvió a morir en Almansa— debe ser, ante todo, «pasado». ¿No es por ventura posible que una gloria sea pasada sin dejar de ser gloria?

El Hidalgo, héroe principal y figura representativa de ese pasado, fue vencido por la Europa moderna. «Todavía me pone en recelo pensar si la pólvora y el estaño me han de quitar la ocasión de hacerme famoso», dirá por todos ellos el más ilustre, ejemplar y tundido de los hidalgos españoles. La pólvora y el estaño; esto es, la técnica moderna, la modernidad hecha ciencia y poder. Tenía que ser así, y todo lo que no sea admitir esto y obrar en consecuencia, no pasará de ser falsa adolescencia o resentimiento soterraño, avena loca o cizaña. ¿Por quién fue vencido el Amigo del País? ¿Qué es lo que le hizo fracasar? ¿Sólo la interna crispación de la España tradicional a que dieron

lugar, entre nosotros, la noticia de la Revolución Francesa y el consiguiente miedo a ella?

No pretendo negar la realidad y la importancia de esta razón, tantas veces aducida. Pero antes que en esa indudable crispación, el fracaso histórico de los Amigos del País tuvo su causa más honda en la debilidad interna del tipo mismo y de los cuadros que le dieron figura social. Con su inmovilismo y su enorme inadecuación histórica, los restos de la España tradicional, entre cuyos resquicios trataban de echar su raíz las inermes y bienintencionadas Sociedades Económicas, pudieron más que ellas; y no sólo porque desde algunos púlpitos y en algunas tertulias pías se clamase contra su existencia, sino, como acabo de decir, por el parvo volumen y la escasa consistencia de quienes con tan buena voluntad las componían. ¡Qué bien nos lo hace ver, con su pequeñez, con su desgana, con sus dilatados lapsos de muerte aparente, esta Real Sociedad Económica abulense que con tanta maestría y tan esclarecido cariño ha retratado Georges Demerson! El relativo esplendor de las más nutridas y prestigiosas —la Vascongada, la Matritense, la Aragonesa— oculta tal vez la realidad que ésta de Avila tan clara y significativamente exhibe. Nadie más simpático que don Juan Lorenzo Fernández, el avisado y animoso agricultor 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 Sr. Herrarte. Pero sólo el pensar que el pleito se debate a la hora de Watt, Fulton y Sadi Carnot ¿no pone acaso una veta de tristeza en nuestra simpatía?

Una interna, constitutiva debilidad llevaba en el

seno, desde su mismo nacimiento, el Amigo del País. ¿Por qué? ¿Qué hay, para que así fuera, en la entraña histórica de España? Y después de su fracaso, ¿cómo ese tipo de español se deshilacha, diluye y modifica, a través de violencias y extremosidades, en la sociedad de nuestro siglo XIX? ¿Queda algo de él en la actual sociedad española? ¿Qué siente y piensa acerca del Amigo del País el español de hoy, si es que acerca de él siente y piensa? Preguntas y preguntas que insensiblemente nos llevan hasta el hondón mismo de nuestro ser histórico. Bajo su leve apariencia, este libro de Georges Demerson, tan lúcido, tan delicioso y melancólico, va trayéndolas a la superficie de nuestra alma.

1967.

III

«MUERTO MANOLO...»

Epílogo, inédito hasta ahora, de mi ensayo «El intelectual y la sociedad en que vive».

Vengamos ahora a la más próxima circunstancia, a esta España nuestra. Que no quede todo en poner el paño al púlpito y en hablar al oído anónimo de «la Humanidad». En el seno de la sociedad española ¿qué puede, qué debe hacer el intelectual? [1]

Debe en primer término labrar con ambición y esfuerzo su obra propia. Por encima de todas las diatribas, en España hay una vida intelectual; por debajo de todos los ditirambos, en la vida intelectual de España —como en la de Europa, y más aún que en la del resto de Europa— es hoy deficiente la tensión creadora. No discutiré yo la validez de las razones que cada cual pueda dar como explicación de su propio caso, y de buen grado aceptaré muchas de ellas; pero el común resultado de todas será a la postre el que acabo de apuntar. La muerte reciente de varios de

(1) Siguen siendo vigentes y punzantes las reflexiones de Ortega acerca de la situación del intelectual en la vida española (*Obras completas*, III, 493-497).

nuestros «grandes viejos» —Ortega, Baroja, Ors, Benavente, Juan Ramón Jiménez, Marañón— ha dejado entre nosotros una rara y grave sensación de orfandad y vacío. Y esto ¿no hace todavía más fuerte ese íntimo deber de levantar con ahínco la obra personal? Para que nadie me impute engolamiento ni pedantería, déjeseme contar una anecdotilla toreril de mi adolescencia. Cuando desde mi tierra de Aragón fui yo a Valencia, era aún reciente la muerte dramática de Manuel Granero, ídolo y prez de la afición levantina. El honor taurino de los valencianos había quedado sin valedor, y así lo sentía en su entraña un pobre torero casi viejo —«Paiporta» le llamaban—, héroe hasta entonces de tristes corridas nocturnas. El cual «Paiporta», echando sobre sus hombros, nuevo Octavio, la áspera carga de suceder y suplir al César difunto, recorría las tabernas suburbanas diciendo muy seria y animosamente a sus contristados habitadores: «¡Muerto Manolo, hay que arrimarse!» Al imperativo de la propia vocación taurina se añadía en «Paiporta» otro, que el general menester le dictaba. Sin grandes ademanes, con mucha sencillez y hasta con un adarme de lúcida y mensurativa autoironía, esa debiera ser en España la disposición de todos los intelectuales en quienes aún no se haya extinguido el ánimo creador.

Obra personal creadora. Proyectos sugestivos y viables de vida intelectual, estética, social y económica, política. Propuestas de convivencia inédita y superadora. Mas también, a la vez, exigente expresión de la verdad. ¿Acaso no es la verdad el primer menester histórico de España? La más reciente historia nacional ¿no es entre nosotros, y sobre todo entre los jóvenes,

casi desconocida, así en el orden de los hechos como en el de las ideas? Y la verdad social de nuestro pueblo, lo que hoy España realmente sea y pueda ser, ¿no nos es pábulo tan necesario y urgente como la verdad del pasado próximo? Hace algunos meses me ponderaba Américo Castro la grave y general obligación en que estamos de transmitir a los jóvenes, con íntegra y bien discriminada veracidad, el contenido de nuestra personal experiencia de españoles. Tenía razón. Sin un copioso mínimo de verdad acerca del pasado inmediato, ¿podrá acaso hacerse una historia fecunda? Y cuando se nos impida ofrecer a los demás esa exigente y responsable verdad, ofrezcámosles nuestra obra y nuestro silencio.

Hablo y tal vez no debiera hablar, porque me falta autoridad para hacerlo. Aun cuando yo no haya vivido nunca del todo ajeno al sentimiento y al cumplimiento del deber que ahora proclamo, examino con sinceridad mi propia vida y no dejo de ver deficiencias y errores en mi modo de sentirlo y cumplirlo. A nadie lanzaré, pues, piedra alguna; me contentaré con pedir que cada cual explore con atención su propio ojo antes de escudriñar lo que hay en el ojo del vecino. Pero la verdad es la verdad, aunque sea el porquero y no Agamenón quien la declare. Y en este caso la verdad, la clara y definitiva verdad, es que los intelectuales españoles —acaso *in spe contra spem*, como en otro orden de cosas decía San Pablo— debemos poner nuestra obra personal y nuestra palabra o nuestro silencio al servicio de aquello en que Jenófanes de Colofón, rebelde contra los hábitos sociales en torno a su persona, veía uno de los más altos fines de su levantada

sabiduría: «el buen orden de la ciudad». Un «buen orden» que no sea meramente ese que entre nosotros suele denominarse «orden público». Un «buen orden de la ciudad» en el que real y verdaderamente se integren, con ese orden público, la justicia y la libertad.

1960.

IV

CARTA A UN HOMBRE DEL AÑO 7000

Cuando se celebró la Exposición Internacional de Nueva York los dirigentes del pabellón de la casa Westinghouse tuvieron una peregrina idea: sepultar una cápsula construida de material capaz de resistir durante cinco mil años a la destrucción, para que los hombres del año 7000 puedan encontrar su contenido. Éste se halla compuesto por monedas, objetos diversos y documentos; y entre ellos, varios mensajes de los hombres de hoy a los hombres de entonces. Yo fui invitado a escribir el correspondiente a España. Helo aquí.

Si estas palabras, mi remotísimo semejante, llegan a tus manos y a tus ojos, de dos cosas me atrevo a estar seguro: la primera, que serás capaz de leerlas; la segunda, que entenderás la intención con que, sin conocerte, sin sospechar cuál puede ser tu manera de ver y sentir el mundo, me atrevo a llamarte «amigo».

Sí: serás capaz de leerlas. Cuando tú vivas, ¿qué será de mi idioma? Hace ahora mil años, algunos cientos de rudos castellanos comenzaban a hablarlo en un pequeño rincón del norte de esta península. Hoy, ciento cincuenta millones de hombres de muy diverso color y muy diverso sentir seguimos entendiendo, a lo ancho del planeta, las palabras que ellos decían; y si las predicciones de nuestros sociólogos se cumplen

—¿qué pensarán en tu tiempo de nuestros sociólogos?—, esa cifra se elevará a seiscientos millones dentro de un siglo. Pero todo lo humano cambia y pasa, aunque el hombre siga siendo hombre, y nada puede asegurarnos que dentro de cincuenta siglos este idioma en que escribo no sea para vosotros lo que para nosotros, los terrícolas del siglo XX, son el lenguaje de Assur y el del antiguo Egipto.

Bien. Aunque así sea, aunque estos signos con que ahora me expreso sean ante tus ojos lo que ante los nuestros son los jeroglíficos de los egipcios o los trazos cuneiformes de los asirios, estoy bien seguro de que tú —ayudado tal vez por la ciencia de los que te rodean— serás capaz de entenderlos, y los pondrás sin dificultad en el contexto histórico de la lengua y el pueblo a que como tales signos expresivos pertenecieron. Si los sabios de mi tiempo nos enseñan a dialogar con los primeros homínidos de África del Sur y de China, ¿qué no os enseñarán, en punto a comunicación con el pasado, los sabios del tuyo?

Entenderás, pues, mis signos, y sabrás —acaso te hayan hablado de esto en tu infancia, cuando aprendías a vivir— que con ellos se expresaron varios de los hombres en que más excelso nivel ha alcanzado nuestra común condición humana: Cervantes, Juan de la Cruz, Hernán Cortés, Velázquez, Goya. Pues bien: yo, humilde escritor español de la segunda mitad del siglo XX, me dirijo a ti, porque así me lo han pedido, en nombre del modo de existir humanamente de que esos hombres, y otros semejantes a ellos, y otros harto menos valiosos, fueron, durante siglos, creadores y testigos.

¿Para qué? ¿Para ponderar, como vendedor de mercancía histórica en la lonja de los siglos, la importancia de las hazañas cumplidas por los hombres de mi lengua y mi estirpe? No. Prefiero dejar este cuidado a los textos en que se te ha instruido acerca de tu pasado. Como a mí me hablaron de lo que humanamente fueron y significaron Hammurabi, Abraham, Sócrates y Pablo de Tarso, a ti, estoy seguro, seguirán hablándote de ellos y de los que a lo largo de los nueve mil años que te separan de Hammurabi han sido cimas de la humanidad. En cuanto hombre y español de la segunda mitad del siglo XX, quiero tan sólo decirte que mi íntima seguridad de poder llamarte «hermano» y «amigo» —cualquiera que sea tu raza, cualquiera que sea tu mentalidad, cualquiera que sean tus capacidades técnicas y los saberes de tu inteligencia— constituye la mejor razón de ser de este mensaje que te envío en nombre de las gentes de mi lengua.

Mira, hermano. Pertenezco a una estirpe que con frecuencia ha confundido ensueño y realidad y que, movida por esa confusión, no pocas veces ha sido cruel y sanguinaria dentro de sí misma y frente a los otros. Pero, dando un sentido salvador a sus propios excesos, esta estirpe mía ha sido una de las que con más alto esfuerzo de obras y palabras ha proclamado que el hombre, por su simple condición humana, debe ser hermano para el hombre. Frente a caballeros andantes y frente a gitanos y pícaros, esto enseñó con su pluma Miguel de Cervantes. Esto dijeron a su vez, en latín o en castellano, los teólogos y los juristas de mi pueblo. Ésta fue también la lección de los ojos de Velázquez cuando miraban al negro Pareja y a los bufones

y tontos de la Corte, y la lección de los lápices de Goya cuando dibujaban el dolor de los oprimidos por la violencia y la injusticia. Y —bajo la frecuente codicia y la ocasional crueldad de sus vidas— éste era el designio supremo de los que en América y en el Pacífico hicieron verdaderamente «universal» la historia de los habitantes del planeta. En el orden de los hechos, el hombre ha sido con frecuencia —y seguirá siendo— lobo para el hombre; pero más honda que esa condición lupina del género humano es en la realidad y debe ser en la conducta su condición fraterna. Lobo o cordero en sus actos de convivencia, el hombre, tanto por su naturaleza como por su destino, es y debe ser humano para el hombre: tal es, pienso, la mejor lección de mi pueblo. Y una hermandad que no lleve la amistad en su seno, ¿no está haciendo traición a su misma esencia?

Remotísimo semejante mío: acaso, desde la altura de tu saber y tu poder, te sientas alguna vez movido a contemplar con sonrisa irónica la complacencia con que nosotros, los hombres del siglo XX, nos jactamos de haber logrado la fisión del átomo o de haber iniciado la astronáutica. También a nosotros nos sucede algo análogo leyendo o imaginando, en vísperas de pasear sobre el suelo de la Luna, el orgullo de quienes por vez primera encendieron el fuego, lanzaron una flecha o dispararon un cañón. Pero yo estoy seguro de que esa honda y sencilla lección de mi pueblo —porque suya es la lección, aunque él no la haya inventado— habrá llegado hasta ti, a través de los siglos, y actuará en tu alma con mayor fuerza que en las nuestras y con motivos para nosotros inéditos. Desde

ella, no desde la altura de tu saber y tu poder, juzgarás cuando te sientas hombre las minúsculas hazañas intelectuales y técnicas de tus antepasados de este siglo. Desde ella nos harás el regalo de considerarnos niños, verdad mayor y más honda que la nuestra cuando, sólo por vivir en el siglo XX, nos tenemos por viejos. Desde ella estimarás, más aún que la destreza técnica, el valor humano de este deseo nuestro de hacerte llegar nuestra voz. Desde ella, en fin, comprenderás diáfanamente mi íntima seguridad de poder llamarte «hermano» y «amigo» sin conocer tu rostro. Y al regreso de una de tus excursiones interestelares —tu vacación en Venus, tu negocio en Júpiter— acaso sigas pensando, como Sófocles, otro viejo niño, que si son grandes las maravillas del mundo, el hombre es, entre todas ellas, la más maravillosa.

1964.

V

LENGUA Y RAZA

Ahora que revive con violencia el problema racial, tal vez no sea inoportuno el recuerdo escrito de un minúsculo suceso, del que ha sido protagonista un negro panameño llamado Felipe, y en el que me ha tocado ser subordinado actor.

Panamá es, entre otras cosas, un país, un canal interoceánico y la sede de un aeropuerto —Tocumen— en que convergen las dos principales rutas aéras de Sudamérica a Norteamérica, la del Atlántico y la del Pacífico. Razón por la cual no resulta insólito que el viajero hacia los países del Pacífico o de ellos procedente tenga que pasar en Tocumen, entre trasudores tropicales y técnicas refrigeraciones, algunas largas horas de su vida. Un hotel, prometedora e hispánicamente llamado «La siesta» —más de una vez he pensado que en el mundo hispánico habría que añadir a los mandamientos de la Iglesia uno más: «Santificar las siestas»—, ayuda a soportar con alguna comodidad ese continuo tránsito de la transpiración al refrigerio, y ofrece al viajero con cierta ocasional voluntad de turismo la posibilidad de llegar hasta la ciudad y el canal eligiendo entre dos servicios de taxis: uno que llamaremos «oficial», de coches amplios y nuevos, y

otro más o menos clandestino, cuyos vehículos convierten en angostura y sordidez el relativo alivio económico que tan porfiadamente brindan.

El viajero, que esta vez era yo, hubo de utilizar uno de los taxis pertenecientes al servicio «oficial», conducido por el negro Felipe. Y después de ajustar con éste el precio del servicio —cosa siempre recomendable, y más en tierra tropical—, le dejó actuar como guía y protagonista del viaje. No creo que al lector de estas glosas interese especialmente una descripción más de la ciudad de Panamá y del canal que le da fama, riqueza y miseria. Pienso, en cambio, que acaso le regale pasatiempo y le pida reflexión un sucinto y fiel relato entre ese viajero y el negro Felipe.

—Un poco caro es su precio, Felipe. Tenga usted en cuenta que esperando un poco yo podría haber tomado un microtaxi, y éstos son bastante más baratos.

—Mire, *señó*, eso no está permitido —responde el moreno—. Los conductores de microtaxis son gente de poco fiar, y no tienen autorización del sindicato para llevar viajeros del hotel «La siesta». Vea, vea mis papeles. Además, ¿sabe usted, *señó*, a lo que se exponen los que viajan en microtaxis? Más de una vez han parado el carro en el camino y han intentado usar de las señoras que llevaban.

¿Se moverá Felipe en un mundo seudoparadisíaco, en el que, existiendo ya conciencia ética del «abuso», todavía no se tiene conciencia intelectual y léxica para dejar de llamarle «uso»? La deformación profesional de mi alma —dómine soy, por mis pecados— me mueve a intervenir profesoralmente, y como mejor puedo

enseño a Felipe la diferencia que existe entre el «uso» y el «abuso». El negro, convertido de buen grado en discípulo atento, me oye en silencio.

Poco más tarde, un nuevo episodio lingüístico. A la hora en que culmina el tránsito rodado matinal, llegamos al centro de Panamá. Docenas y docenas de automóviles quietos y de automóviles circulantes se acumulan en una no muy amplia plaza.

—Mire, *señó* —dice Felipe—: esta es la parte más transitable de Panamá.

¡Feliz este reciente amigo, que como hispanohablante da por factible lo que como conductor apenas puede hacer: transitar a través de la plaza!

—Felipe, usted ha querido decir «transitada», no «transitable» —le respondo. Y mi doctrino me oye y queda otra vez silencioso.

Visitamos el canal, cuyo funcionamiento me explica mi guía con expresión pintoresca e intuitiva. Admiramos desde fuera el espléndido y vedado recinto urbano donde residen quienes señorean y administran esa vena de poder y riqueza. Como un siervo de la gleba medieval, Felipe siente y piensa que el contraste entre los tugurios de su barrio y la cuidada esplendidez de aquellos *bungalows* pertenece, como la palmera y el tornado, al orden de la Naturaleza. Ni una chispa de resentimiento o de iracundia se descubre en sus palabras. Atravesamos luego otro paraje urbano en que los automóviles menudean. Y mi conductor y discípulo, sin duda para demostrarme que con él no es vana la enseñanza, me dice con bien significativa sonrisa :

—También esta parte de la ciudad es muy transitoria.

—No, Felipe, no; transitada.

Con mis mejores recursos pedagógicos explico ahora a Felipe, ya resueltamente alumno y amigo, la diferencia entre transitable, transitado y transitorio, y en sus ojos —esos ojos vegetalmente melancólicos de los negros— advierto que ante su mente se va abriendo el delicado y cambiante mundo semántico de las desinencias. Transitable, transitado, transitorio. La posibilidad de afección pasiva que declara el «-able», la conversión de esa posibilidad en realidad que declara el «-ado», la no bien definida inherencia de cualidad que al nombre imprime el «orio». Mientras tanto, rueda el automóvil. Hasta que, de repente, Felipe lo detiene y me dice con jovialidad:

—*Señó*, ¿le importaría a usted que antes de regresar a Tocumen pasásemos un momento por mi casa? Tengo a mi hijo enfermo y quisiera saber cómo sigue. Aunque estoy casi seguro de que ya andará bien, porque mi mamá, que sabe mucho de medicinas, le preparó ayer un cocimiento de guanábana muy sanador...

Entramos en el barrio negro. Calles estrechas y sucias. Un denso, abigarrado conjunto de casitas de madera pintadas de rojo, de verde, de azul. Para el coche ante una de ellas, desciende rápido Felipe, y a los pocos minutos vuelve llevando en sus brazos un niño semidesnudo: una burbujita de viviente carne negra, cromáticamente animada por el trazo blanco de unos dientes incipientes y la doble mancha amarilla de las escleróticas.

—Mira, hijito, quiero que conozcas al *señó*. *Señó*, ¿quiere usted tomarlo un momento?

Así lo hago yo, bajo la mirada atónita y casi llorosa del niño. Felipe ha querido corresponder a mi lección con lo mejor que él tiene. El trato es el trato, y el conductor de taxi cobrará por su servicio —sin propina, eso sí— lo previamente estipulado. Pero por encima del trato ha surgido y prevalece ahora una genuina relación personal. Retorna el hijo a su yacija en brazos del padre, y poco después, siempre en conversación acerca de lo que vemos o recordamos —los recientes edificios de la Universidad de Panamá, el canal, el niño ayer enfermo—, regresamos al hotel «La siesta».

Lengua y raza. A través de la lengua común, una comunicación amistosa ha surgido entre dos razas y dos niveles de cultura. Recordando a Bernard Shaw y el «Orfeo negro», ¿será mínimamente lícito llamar «Pigmalión negro» a este fugaz episodio de mi relación con Felipe? Tal vez sea excesivo tan ambicioso epígrafe. Después de todo, Felipe no tardará en olvidar su discipular relación conmigo, aunque tal vez en lo sucesivo dude un poco antes de llamar «uso» al «abuso» y «transitorio» a lo «transitado». Pero tan minúsculo suceso coloquial, ¿no es, me pregunto, un infinitesimal granito de arena para una amistosamente humana solución —o, al menos, para una amistosamente humana mitigación— del problema, innegable problema psicológico, de la convivencia armoniosa entre las razas?

1963.

VI

HABLAR Y DECIR

La Academia Chilena de la Lengua me concedió la distinción de nombrarme Miembro Honorario suyo. A las cordiales y sencillas palabras con que Rodolfo Oroz, Pedro Lira Urquieta y Alejandro Garretón me comunicaron esa honrosa decisión, yo tuve la osadía de responder con las que aquí se publican.

Hace varios decenios —ayer mismo, si lo que decide es la vivacidad y la eficacia de su presencia entre nosotros— tuvo don Miguel de Unamuno una pequeña ocurrencia genial: la utilización de los topónimos, en su más pura desnudez sonora, como términos poéticos:

Ávila, Málaga, Cáceres,
Játiva, Mérida, Córdoba,
Ciudad Rodrigo, Sepúlveda,
Ubeda, Arévalo, Frómista,
Zumárraga, Salamanca,
Turégano, Zaragoza,
Lérida, Zamarramala,
Arramendiaga, Zamora...

En tierra chilena, no será necesario recordar cómo Pablo Neruda, acaso sin conocimiento directo de la entonces casi oculta invención unamuniana, ha llevado hasta su límite expresivo este deliberado empleo poético de los topónimos españoles.

Pero Unamuno quería algo más que componer así un original poemilla. En cuanto poeta doblado de pensador —esto fue él ante todo: pensador-poeta y poeta-pensador, según escribiese versos o ensayos—, quiso ejemplificar de ese modo una centralísima idea suya acerca de la palabra poética. Porque para él, la palabra llega a ser poética cuando deja de ser utilitaria; con otras palabras, cuando es pronunciada o escrita, no para «decir» algo a alguien, sino sólo para «hablar». Verdadero poeta sería el hombre que, sin «decirnos» nada utilitario, sabe envolvernos, acompañarnos y acaso ensalzarnos con su «hablar». «Hablar, no más que hablar, hablar tan sólo», dice —¿dice?— uno de sus versos.

Pero, ¿puede hablarse sin decir algo —aunque este «algo» no sea concreto y utilitario— a quien oye lo que se habla? Evidentemente, no, y éste es el punto flaco de la poética unamuniana. «Ávila, Málaga Cáceres...». Escribiendo esos topónimos y los que les siguen, seriándolos con metro y ritmo, algo quería «decir» a sus posibles lectores don Miguel de Unamuno. Provocando en su alma una emoción elemental y radical de España, quería decirles que él, el hombre y poeta Miguel de Unamuno, amaba la realidad española en su «tuétano intraducible», y por lo tanto más allá y por debajo de todas las vicisitudes históricas que a través de los siglos ha vivido esa realidad.

¿Se me permitirá agradecer el honor recibido siguiendo modesta y casi poéticamente este egregio camino de Miguel de Unamuno y Pablo Neruda? ¿Se me permitirá decir mi amor a esta tierra con una rítmica serie de topónimos suyos?

Apoquindo, Panimávida,
Curicó, Chuquicamata,
Antofagasta, Coquimbo,
Aisén, Chiloé, Rancagua,
Chillán, Copiapó, Quillota,
Temuco, Llolleo, Talca,
Curacaví, Chacabuco,
Maule, Mapocho, Aconcagua...

No digo Santiago, ni Concepción, ni Valparaíso, ni La Serena, ni Valdivia. Viniendo de la tierra de que yo vengo, siendo de la tierra de que yo soy, decir esos nombres podría aparecer un acto de narcisismo. No: Curicó, Iquique, Arica, Maipú... Lo que los hombres de mi tierra encontraron al venir a la vuestra. Vuestro «tuétano intraducible». Aquello por lo cual esos nombres, unidos a los que llevan Santiago, Valparaíso y Concepción, son prenda de una verdadera hermandad. Porque el hermano lo es no siendo idéntico al hermano. Siendo respecto de él «otro», con otredad fraterna, con otredad de amor, a pesar de tener igual una buena parte de la sangre de su cuerpo y de la sangre de su espíritu. Volvamos a Unamuno. ¿No dijo éste en un soneto inmortal que la lengua es «la sangre del espíritu»?

1966.

VII

EL PRESTIGIO DE LA CIENCIA

He aquí un libro a la vez valioso y oportuno. Hay libros valiosos que no son oportunos; hay libros oportunos que no son valiosos. Pero no creo que nadie discuta a *Las puertas del futuro* su derecho a ostentar esos dos adjetivos.

Es valioso, porque lo es la materia sobre que versa y porque su autor sabe hacerla llegar al lector con excelente documentación y gran destreza expositiva. Desde el investigador y el tecnócrata hasta el labriego, desde el vecino de Manhattan o de la *Rive Gauche* hasta el más reciente ciudadano del más reciente Estado del Tercer Mundo, todos saben hoy que la ciencia es el más importante de los nervios de la vida moderna. (La religión no es nervio, sino espíritu.) Pero son todavía pocos los que saben de qué modo lo es: cómo la ciencia, dentro de la vida, concede poderío, bienestar, dignidad y ensueño a quien la posee. No podrá decirse lo mismo del lector atento de este libro. A quien como tal haya doblado su última página, el poderío, el bienestar, la dignidad y el ensueño del hombre actual —el hecho de que la ciencia sea hoy fuente de ficción— le habrán mostrado no pocos de sus más importantes se-

cretos. Será, en suma, más hombre de su tiempo, y, por tanto, en alguna medida, más hombre.

Manuel Calvo Hernando ha logrado que *Las puertas del futuro* sea un libro oportuno, además de valioso. Predicar la ciencia en España, utilizar año tras año las páginas de un periódico para llevar al español medio el interés por ella, ¿no es acaso uno de los empeños más oportunos de cuantos sobre esta piel de toro puedan acometerse?

A partir del momento en que la ciencia moderna se constituye —desde la segunda mitad del siglo XVIII—, nunca han faltado entre nosotros los críticos de nuestro apartamiento de ello. Desde Cabriada y Zapata, en la España de Carlos II, hasta hoy mismo, apenas ha habido un hispano responsable para quien la deficiencia de nuestra contribución al saber científico no haya sido motivo de amargura y reflexión. ¿Cómo no recordar un vez más la famosa «polémica de la ciencia española»? Menéndez Pelayo adujo en ella una considerable cantidad de nombres de matemáticos, cosmógrafos y naturalistas españoles; pero con esto no hizo otra cosa que replantear más precisa y agudamente el problema. ¿Por qué España, patria de Cervantes, Velázquez, Lope de Vega y Calderón, no engendró, durante el siglo y medio de su máxima grandeza, un hombre de ciencia comparable a Kepler, Galileo o Fermat, o por lo menos a Tartaglia o Vieta? Los muchos nombres acumulados por el inmenso saber y la óptima voluntad del joven cántabro no podían eludir esa grave interrogación. Y decir como él, a modo de respuesta, que «la gente española propende a la acción y se distingue por el sentido práctico y por la tendencia

a las artes de la vida», equivalía a evadirse del problema con una fórmula mucho más resignada que suficiente.

El libro en que Menéndez Pelayo compendió su parte en la polémica —*La ciencia española*— no fue una solución, sino un punto de partida. En algunos suscitó el deseo de completar y depurar la copiosa documentación aducida por el polemista. Otros se conformaron con la pesquisa erudita, y recibieron de él estímulo próximo o remoto para una revisión del problema mismo; entre ellos Cajal, Unamuno, Ortega, Marañón y Américo Castro. ¿Por qué la escasez de nuestra ciencia? ¿Por obra de una incapacidad física —geográfica o racial— de los españoles? No: las cosas son a la vez más sencillas y más graves. Esa escasez se debe, ante todo, a que a los españoles no nos ha importado la ciencia en medida suficiente. No resisto la tentación de copiar la donosa y punzante frase del padre Feijoo: «Acá ni hombres ni mujeres quieren otra geometría que la que ha de menester el sastre para tomar bien las medidas». Y esto ha sido así —los análisis de Américo Castro nos ayudarían poderosamente a entenderlo— en virtud de razones arraigadas en la constitución histórica de nuestro ser nacional, a partir de la Reconquista.

A los españoles nos ha importado poco el saber científico. Frente a éste, los sentimientos habituales del español tradicional —queden a salvo las excepciones— han sido la indiferencia, el menosprecio o la hostilidad. Aunque a algunos les irrite esta verdad, hay que repetirla una y otra vez, si de veras queremos que España viva en el mundo. Y cuando a algunos

españoles les ha interesado la ciencia, han comenzado a hacerla, poca o mucha, a pesar de la escasez de los medios a su alcance y de la penuria y la vidriosidad de los estímulos en torno a ellos. Prueba al canto: la estimable hazaña científica de la España ilustrada a partir del último cuarto del siglo XIX.

¿Llegará a interesar la ciencia al español medio? «Esperemos que España, país de luz y melancolía —escribía Zubiri hace siete lustros—, se decida un día a elevarse a conceptos metafísicos.» Con entera fidelidad al sentir de esa frase, cabría añadir: «y a conceptos físicos». No poco puede hacer, para que tal cosa suceda, este valioso y oportuno libro de Manuel Calvo Hernando que el lector tiene ahora en su mano.

1967.

SOBRE EL DIÁLOGO Y SUS CONDICIONES

De cuando en cuando surge entre nosotros, pienso que con buena voluntad, una desiderativa apelación al diálogo. Diríase que algunas almas van adquiriendo conciencia de haber vivido demasiado tiempo en permanente monólogo —con los dos principales riesgos inherentes a la existencia monológica: el narcisismo y la esterilidad—, y anhelan un modo del vivir público en que la convivencia brote de la aceptación leal y no de la forzosa mudez del discrepante. Bien está. Mas para que la actividad dialogal constituya una meta real y no un *pium desiderium*, no será inoportuno estar de antemano en claro acerca de lo que el diálogo verdaderamente es. Tal es el sentido de esta breve meditación.

Conviene ante todo advertir que el diálogo, la alternada comunicación verbal del sentir y el pensar, pueden ser cosas muy distintas entre sí. No menos de cinco veo yo en una primera inspección. Hay *el diálogo amoroso*, manifestación gozosa de una unidad espiritual real o virtualmente conseguida antes de emprenderlo; la única forma de la existencia dialógica que admite y aun pide a su término el silencio plenificante. Hay también *la tertulia*, en la cual el coloquio no pretende ser otra cosa que amable pasatiempo in-

formativo y esclarecedor. Hay además *el diálogo socrático*, conversación entre varias personas, formalmente regida por una de ellas, para la conquista de una verdad o un bien posibles y susceptibles de formulación objetiva. Hay por añadidura *el diálogo en equipo*, socratismo sin Sócrates, pesquisa de la verdad y del bien *inter pares*: lo que debiera ser siempre la actividad de las Academias. Hay, en fin, *el diálogo político*, intercambio de palabras cuyo objetivo propio, la consecución de ese «bien común» de que tan empachosa e inoperante retórica se viene haciendo, no excluye, antes exige la afirmación pública y bien aristada de la personalidad de cada uno de los participantes. Llamar diálogo a lo que suele entenderse por «crítica constructiva» —esto es, a la convencional expresión de la discrepancia a que puede llegar el previamente sumiso— es abusar con exceso de la etimología del vocablo; porque lo que con tal «crítica constructiva» real y verdaderamente se quiere, hace casi siempre de ella, no un *dia-légein*, verdadero, un hablar a través o entre, sino, como dirían los antiguos griegos, un mero *hypo-légein*, una habilidosa declaración verbal de la previa sumisión.

Cuando se nos propone el ejercicio del diálogo, ¿de cuál de ellos se habla? Sin duda, del político. Este no consiste sólo en conversar abiertamente o a puerta cerrada sobre los temas a que de ordinario se aplica la palabra «política», sino también, y a veces en primer término, en intercambiar públicamente, acerca de cualquier tema, opiniones procedentes de las distintas visiones del mundo que de hecho existan dentro de la comunidad en que el diálogo se produce. Por su mate-

ria, la discusión pública entre un biólogo evolucionista y otro fixista es, por supuesto, un diálogo científico; por su formalidad social —por el hecho de que abiertamente se enfrenten, para afirmarse ante el cuerpo de la *polis*, dos ideologías biológicas—, esa misma discusión es en el rigor de los términos un diálogo político. Es «político» en este amplio sentido lo que acontece en la vida pública, en el ágora de la *polis*. Y puesto que los amantes, los amigos, los contertulios, los académicos y los socratizantes no han dejado de dialogar entre sí, al diálogo político, entendido como acabo de hacerlo, deben sin duda referirse las periódicas peticiones y los periódicos ofrecimientos de diálogo a secas que entre nosotros vienen oyéndose.

Pues bien: a riesgo de seguir con excesiva fidelidad el ejemplo de mi homónimo Pero Grullo —pienso que en toda ciudad bien ordenada son tan necesarios los Peros Grullos, los animosos declaradores de lo que por consabido se calla, como los Platones y los Descartes—, afirmaré que ese modo del diálogo no es posible sin la existencia real de varias condiciones previas.

Supuesta la sinceridad de los coloquiantes, la primera, nada más obvio, es la *libertad*, una libertad a la vez reglada y suficiente. Impídenla o la merman externamente las trabas que todos conocemos. Pero no menos la impiden y la merman, alma adentro, el temor —ese temor que la moral escolástica llama «servil» —y la cautelosa versión de la comodidad y del cálculo egoísta a que de ordinario damos el hermoso nombre de «prudencia». Sin la posibilidad externa de hablar y sin la mínima valentía que requiere la expresión idónea del propio sentir, no es posible el diálogo.

El español tradicional, por lo general archivaliente en las situaciones-límite de la existencia, ¿posee con la frecuencia deseable ese módico y cotidiano *courage civil* que sirve de presupuesto inexcusable a la decorosa manifestación pública de lo que uno siente y piensa? No creo que sea preciso recurrir a los tan sabidos versos de Quevedo sobre el decir y el sentir para dar la respuesta pertinente.

En segundo lugar, el *respeto* a la opinión y a la persona del otro. Insisto: a la opinión y a la persona. A la opinión se la respeta dejándola existir como tal y, mejor aún, sabiéndola oír y tomándola luego en cuenta; a la persona, concediéndole garantías jurídicas efectivas y, allende todo buen orden jurídico, conociendo y reconociendo que en ella son posibles la buena voluntad y el acierto. Cualquiera de las formas, patentes o larvadas, del maniqueísmo político —conmigo, la luz y el bien; con el otro, el mal y la tiniebla— hace imposible *a radice* el diálogo. Lo cual exige ineludiblemente la existencia promulgada y vigente de un estatuto de convivencia en cuya letra se declare con precisión aquello que otorga fundamento real al respeto: la mínima comunidad de principios y reglas —a la postre, de convicciones— que da sentido a las discrepancias y hace posibles los acuerdos entre los dialogantes. Sin un estatuto de convivencia honradamente aceptado por cuantos se disponen a dialogar, pronto el terreno del diálogo proyectado se convertirá en uno de los dos lugares tópicos de nuestra geografía del desconcierto: el cerro de Úbeda o el campo de Agramante.

No menos necesaria para el diálogo es con necesi-

dad de medio, una mínima *capacidad de expresión*. El uso de la libertad y la práctica del respeto al otro pertenecen al dominio de la educación ética; el logro de esa mínima capacidad de expresión corresponde, en cambio, al terreno de la educación noética, a la formación intelectual. Nuestros establecimientos de enseñanza, desde la escuela primaria a la Universidad, ¿atienden debidamente a la satisfación de esta múltiple exigencia? No lo creo. En definitiva, son muy pocos entre nosotros los que de veras aciertan a dialogar: unos, porque no saben o no quieren oír; otros, porque pese a su buena voluntad, no saben decir. Mi experiencia profesoral de lector de exámenes escritos me entristece el alma cada junio y cada septiembre. Mientras los profesores españoles no enseñemos a nuestros discípulos a decir clara y ordenadamente lo que saben, sienten y piensan —poniendo unas cosas después de otras y no unas dentro de otras, según la regla inmarcesible de Eugenio D'ors—, el diálogo será muy difícil en Celtiberia. Añádase a esto lo tocante a la educación de las condiciones éticas para un recto ejercicio de la vida coloquial.

Pero acaso el requisito más difícil de cumplir sea otro, relativo a las *perspectivas reales del diálogo político*. En la tertulia, por su intrínseca condición de pasatiempo, poco importa llegar o no al acuerdo definitivo. En el diálogo socrático, la posibilidad de tal acuerdo estará siempre abierta a los dialogantes: hoy, mañana o cuando sea, Sócrates, Teeteto, Lisis y Fedro coincidirán entre sí para definir adecuadamente lo que son el bien, la virtud o la amistad, o tal vez para afirmar que esas nociones no pueden definirse de ma-

nera satisfactoria. ¿Deben esperar algo semejante los participantes en un diálogo político? Indudablemente, no, porque la convivencia propia de la *polis* —desde Solón hasta Charles De Gaulle, así lo muestra la historia de Occidente— no puede ser sino precaria y transaccional. Sin la aceptación de una unidad mínima, la *polis* no subsistirá mucho tiempo, morirá por disolución; sometida a la pretensión de una unidad máxima —la utópica unidad de lo uniforme—, la *polis* dejará de existir en cuanto tal, sucumbirá por esclerosis. Una comunidad humana que no acepte como principio constitutivo la diversidad libremente expresable de quienes la componen, será desde el punto de vista político —quede aparte la consideración de otras posibles formas de vida— una comunidad enferma. En suma: quien inicia un diálogo político puede sin duda abrigar la esperanza de engrandecer y depurar su alma, pero no la de llegar a un pleno acuerdo con quienes en ese diálogo honradamente participen. La convivencia en la *polis* es por esencia —áspero unas veces, apacible otras— coloquio interminable entre visiones del mundo que, siendo distintas entre sí, más aún, no pudiendo dejar de serlo, pueden sin embargo subsistir una junto a otra y hasta perfeccionarse mutuamente. Conseguir esta perfección a través del diálogo es tal vez la máxima gloria del gobernante, si éste no olvida su deber indeclinable de gobernar sobre personas.

Edificada sobre la libertad, el mutuo respeto, cierta suficiencia expresiva y una clara conciencia del límite irrebasable, la pública comunicación verbal en torno a un tema cualquiera merecerá plenamente el nombre de diálogo. Privada de esos requisitos, será

farsa convenida, juego de niños o, en el peor de los casos, no «diálogo», sino «hipólogo». Palabra que escrita así, a la española, significa a la vez, entre otras cosas, «habla caballar» y «agravio litigable».

1962.

Colección

EL PUENTE

Volúmenes publicados

Continuación

ESTEBAN SALAZAR CHAPELA	DESPUÉS DE LA BOMBA
GUILLERMO DÍAZ-PLAJA	LAS LECCIONES AMIGAS
CONCHA ZARDOYA	VERDAD, BELLEZA Y EXPRESIÓN (Letras anglo-americanas)
CARMEN BRAVO-VILLASANTE	UNA VIDA ROMÁNTICA. LA AVELLANEDA
FERNANDO CHUECA GOITIA	ENSAYOS CRÍTICOS SOBRE ARQUITECTURA
GUILLERMO DE TORRE	APOLLINAIRE Y LAS TEORIAS DEL CUBISMO
CORPUS BARGA	LAS DELICIAS
PEDRO LAÍN ENTRALGO	UNA Y DIVERSA ESPAÑA

INDICE

Pág.

Introducción 7

La cultura española 19

Diversidad de la cultura española 25
Unidad de la cultura española 49
España vieja y niña 74

Guía plástica de Castilla 79

La forma de Castilla 81
El color de Castilla 86
El rostro de la tierra 90

Tríptico de Madrid

I. Paseo por Madrid 93
II. En torno al madrileñismo 106
III. Misión cultural de Madrid 114

Mi Soria pura 137

La letra de la cultura 141
La fuerza del ensueño 145
La ambigüedad de la carne 149
La fascinación del ritmo 152
La fragilidad de la historia 154
La previsión de la muerte 156
La persona que uno es 159

Pag.

TOLEDO: DISEÑO DE ALZADO 163

MI MARAGALL 171

I. EL ESCRITOR 173
II. EL CRISTIANISMO 184
III. EL ESPAÑOL 195

MEDITACIÓN DE TEOTIHUACÁN 205

LA OBRA INTELECTUAL DE LA ESPAÑA COMTEMPORÁNEA . . . 217

PRÓLOGOS, ARTÍCULOS Y FRAGMENTOS

I. LA INSTITUCIÓN LIBRE DE ENSEÑANZA 231
II. HIDALGOS Y AMIGOS DEL PAÍS 242
III. «MUERTO MANOLO...» 248
IV. CARTA A UN HOMBRE DEL AÑO 7000 252
V. LENGUA Y RAZA 257
VI. HABLAR Y DECIR 262
VII. EL PRESTIGIO DE LA CIENCIA 265

SOBRE EL DIÁLOGO Y SUS CONDICIONES 269