

María Zambrano - Pensamiento y Poesía en la Vida Española

Propósito

[IX]

Las siguientes conferencias pronunciadas en México, bajo los generosos auspicios de La Casa de España, que de tantas maneras llenas de inteligencia y eficacia, hace posible la continuación de nuestra vida intelectual lejos de España, no son sino breves trozos de algo pensado, y más que pensado, intuido, con mucha mayor amplitud. He de confesar que, hasta julio de mil novecientos treinta y seis, en que España se lanza a la hoguera en que todavía arde con fuego recóndito, no me había hecho cuestión de la trayectoria del pensamiento en España. Absorbida enteramente en temas universales, resbalaba sobre mi atención, eludiendo muchas veces la naciente extrañeza que me producían [X] las peculiaridades extremas del pensar español, es decir, de la función real y efectiva del pensamiento en la vida española. Son abundantes los tópicos que circulan acerca de ella, pues la situación de España en el concierto de la cultura, es tan singular, que necesitaba de una explicación y no obteniéndola, ha engendrado tópicos a granel. De ellos nos hemos nutrido.

Pero, la tremenda tragedia española ha puesto al aire, ha descubierto las entrañas mismas de la vida. Esto por una parte, y por otra, que en los trances decisivos, el amor surge absorbente, intransigente. Y así, eso que se llama patria y que antes los españoles, al menos, no nos atrevíamos a nombrar, ha cobrado en su agonía todo su terrible, tiránico, poder. Imposible liberarse de su imperio; imposible, porque tampoco queremos librarnos, sino entregarnos, como todo amor ansía, más y más. Y la mente va allí donde el amor la lleva, y así, he de confesar que tengo ante mí una larga cadena de temas hispánicos, de los cuales he entresacado los de estas conferencias que pertenecen a una serie titulada toda ella: Pensamiento y Poesía en la Vida Española. [XI]

Se tiende ante mí inabarcable casi, al menos para mis alcances y mis días. Pero, me daré por satisfecha si puedo, al menos, entregar mi esfuerzo hacia algo tan inédito, tan virgen en el terreno del conocimiento, y tan precioso para los tiempos que han de venir. A veces, un temor me asalta: ¿es que se irá a convertir España para los españoles, en tema de «hispanismo»? ¿Es que el afán de conocerla se originará de que no la hemos sabido hacer? Todo es posible, pero mi actitud no es ésta; muy al contrario, si siento tiránicamente la necesidad de esclarecimiento de la realidad española, es porque creo que continuará existiendo íntegramente en espera de alcanzar, al fin, la forma que le sea adecuada; porque espero que España puede ser, es ya, un germen, aunque en el peor de los casos, este germen no fructifique dentro de sí mismo. Porque al fin, la dispersión puede ser la manera como se entregue al mundo la esencia de lo español.

En todo caso, el conocimiento es una forma de amor y también una forma de acción, la única quizá que podamos ejercitar sin remordimiento en los días que corren; la única cuya responsabilidad esté en proporción [XII] con nuestras fuerzas. Desde este horizonte amplio, como dos brazos tendidos que México nos abre, esperamos proseguir a fondo lo que estas conferencias solamente anuncian.

[1]

Razón, Poesía, Historia

[3]

La Crisis del Racionalismo Europeo

La poesía unida a la realidad es la historia. Pero, no es preciso decirlo así, no debiera serlo porque la realidad es poesía al mismo tiempo y al mismo tiempo, historia. El pensamiento, el riguroso pensamiento filosófico tradicional separó a ambas y casi las anuló reservándose para sí la realidad íntegra, para sustituirla en seguida por otra realidad, segura, ideal, estable y hecha a la medida del intelecto humano. Hoy, a una cierta distancia ya de la gran tradición filosófica que va de Parménides a Hegel, vemos que en su idealismo radical había una formidable fuerza, la fuerza de estabilizar [4] las perturbadoras apariencias, haciendo de ellas un mundo; mundo por ser trasmundo. Y ese trasmundo ideal, arquitectura del ser que el pensamiento filosófico descubriera en Grecia con tan enérgica decisión, ha servido para que el hombre se sintiera habitante de un orbe estable, definido aunque ilimitado. Y le ha dado durante siglos la medida justa de la seguridad y la inseguridad, de lo claro y de lo incógnito, de la verdad y la ilusión, en una proporción tan sabia en su conjunto, que le permitía sostenerse y al par avanzar, en ese movimiento fecundo que ha engendrado toda la cultura de occidente. A este equilibrio, a esta medida afortunada se ha llamado razón y razonable la vida que más se conformaba a ella.

Hay, pues, un horizonte amplio desde Grecia -la Grecia parmenidiana- a la Europa de Hegel, en que el hombre, todo hombre, ha sido racionalista con un racionalismo esencial, de base, de fundamento, que podía, inclusive, escindirse en teorías o «ismos» de enunciación opuesta. Mas, esta oposición no alteraba la medida, la proporción de verdad, seguridad y liberación que habían hecho de la confusa realidad virginal, del indefinido, ilimitado apeiron, de las oscuras y terribles [5] pasiones, un mundo habitable, un orbe donde el hombre instalado ya casi naturalmente, se sentía con potencia para edificar y con humildad para contemplar lo edificado, con violencia para desprenderse de mucho y con amor para adherirse profundamente a algo.

Hoy este mundo se desploma. Nos ha tocado a nosotros, los vivientes de hoy, pero todavía más a los que atravesamos la difícil edad que pasa de la juventud y no alcanza la madurez, soportar este derrumbamiento; y digo «soportar» porque es el mínimo exigible y no me atrevo a expresar afirmativamente lo que late en el fondo de cada uno de nosotros. Porque no me atrevo a aceptar, sin más, el mandato, cuya voz de tantas maneras evitamos el oír: la voz que nos llama más allá del mero soportar este derrumbamiento para participar en la creación de lo que le siga. Porque algo forzosamente le ha de seguir.

Puesta así la situación que ante nosotros nos hemos encontrado, ¿no viene a ser preciso y urgente lanzar una mirada hacia una tierra, un pueblo que ha permanecido casi indiferente, con una rebeldía virginal ante

esto que hoy nos abandona y que vemos tan claramente en su totalidad, justo, porque nos abandona? [6]

Mientras este racionalismo greco-europeo ha estado todavía vigente, el hombre que vivía dentro de él percibía las divergencias que en su seno había: las disputas, las disonancias producidas por su íntima complejidad. Percibía la complejidad inmediata por encima de la unidad fundamental, al igual que aquel que habita dentro de un edificio no puede percibir su silueta. Mal síntoma es cuando percibimos la silueta total de algo; por lo menos es signo de que comienza a abandonarnos. Así las edades de nuestra propia vida. Vemos el sentido de la confusa adolescencia cuando se retira de nosotros, porque ya en nosotros algo nuevo ha nacido, y entonces, de la múltiple heterogeneidad de tantos momentos confusos, vemos surgir algo redondo, homogéneo y coherente. Porque la unidad en la vida es anuncio de la muerte. Según van muriendo nuestras edades: el niño, el muchacho que fuimos, los vemos recortarse enteros fuera de nosotros: imagen, figura solidificada de la fluidez viva de ayer. Los instantes idos, tan dispersos en su transcurrir, han dejado como residuo al alejarse una unidad compacta y terriblemente esquemática.

No sucede otra cosa en la vida de todos, en esa vida anónima que llamamos sociedad, [7] que se sostiene mediante una cultura y que trasciende en la historia. Vemos un horizonte histórico cuando ya no estamos propiamente bajo su curva, cuando ya se ha congelado en algo escultórico, fundido en el hielo inmortal de toda muerte (allí donde acaban todas las confusiones, todas las disputas). Pero hay un instante peligroso y difícil en que podemos percibir el horizonte en unidad que nos deja y del que no acabamos de desprendernos por superstición e inercia, también por desamparo. Es el tiempo del desamparo, del triste desamparo humano de quien no siente su cabeza cubierta por un firmamento organizador. Tan sólo cúpulas, las falsas, mentirosas, cúpulas de la impostura.

¿Es extraño, pues, que en trance tal nos volvamos a investigar hasta donde nos sea posible, la forma de ser y vivir de un pueblo inmensamente fecundo y al par fracasado, cuyo horizonte de vida y pensamiento nunca coincidió del todo con este grandioso horizonte que nos deja? Pueblo rebelde, inadaptado, glorioso y despreciado, enigmático siempre, que se llama España. Su enigma nos presenta hoy, un enigma universal, una interrogación sobre el porvenir. Su pasado está vivo por lo tanto, ya que en él laten las entrañas [8] de este porvenir incierto y que tan desesperadamente esperamos.

Mas, antes de seguir adelante es preciso que preguntemos: ¿Qué es lo que se va? De este horizonte de veinticuatro siglos de razón. ¿qué es lo que nos deja o nos ha dejado ya? Muchas cosas; mas para lo que nos proponemos tendremos que concretar solamente algunas, pues el referirnos a todas sería tanto como recorrer el campo inmenso de toda la complejísima cultura actual. Y lo que nos importa no son tanto las cosas de la cultura como la cultura misma; el horizonte y el suelo que la hizo posible. Y este horizonte fue el racionalismo. ¿En qué consiste, pues, en esencia, el racionalismo, el racionalismo como horizonte, como suelo, no como teoría metafísica o filosófica de un grupo o un hombre por muy glorioso que sea? Tendremos que acudir a sus orígenes de lucha, pues si nació con tan poderoso impulso, algo, sin duda, tendría frente a sí. Toda filosofía es polémica en su esencia y lo que triunfó con Parménides triunfó frente a algo. Triunfó conquistándose la realidad indefinida definiéndola como ser;

ser que es unidad, identidad consigo mismo, inmutabilidad residente más allá de las apariencias contradictorias del mundo sensible [9] del movimiento; ser captable únicamente por una mirada intelectual llamada noein y que es «idea». Ser ideal, verdadero, en contraposición a la fluyente, movediza, confusa y dispersa heterogeneidad que es el encuentro primero de toda vida. Frente a Parménides estaba Heráclito cuyos aforismos misteriosos(1) de una doble profundidad filosófica y poética, quedaron ahí casi al margen durante siglos. Pero también estaba algo que no era filosofía y que creció paralelamente a ella: la poesía y la tragedia. También otro saber más cercano a la ciencia, pero desconectado de ella: la historia. No es tema de este momento entrar en las relaciones delicadas entre ellas. Bástenos saber una cosa: que el pensamiento de Parménides alcanzó el poder en su sometimiento de la realidad al ser, mejor dicho de lo que simplemente encontramos, al ser ideal captado en la idea y cuyo rasgo fundamental es la identidad de la cual se deriva la permanencia, la inmutabilidad. Lo demás, el movimiento, el cambio, los colores y la luz, las pasiones que desgarran el corazón del hombre, son «lo otro», lo que ha quedado fuera del ser. Y bien pronto va a surgir con Sócrates y Platón, una moral correspondiente a este género de pensamiento, la moral ascética que condena a la [10] vida para salvar la unidad del ser transferida al hombre; la moral que va a transformar las dispersas horas de cada vida humana en una eternidad, unidad más allá del tiempo sensible.

Fácilmente se comprende que todo ello significa una condena de la poesía. Y en efecto, jamás ha salido de labios humanos una condena tan taxativa y extremada como la de Platón. Y bien se comprende, además, por un motivo personal: Platón era poeta y abandonó la poesía por la filosofía. En realidad siguió siendo poeta, puesto que hay mercedes irrenunciables, y así, era de sí mismo de quien se defendía al condenar a los poetas. Es justamente en Platón en quien ya la filosofía se despide definitivamente de la poesía, se independiza de ella y para hacerlo hasta el fin, tiene que atacarla, como a lo que en realidad es: su mayor peligro, su más seductora enemiga, a la que nada hay que conceder para que no se quede con todo. Como Ulises ante las sirenas, tiene que taparse los oídos para no escuchar su música, pues si escuchara, ya no volvería a escuchar otra cosa. Platón el poeta, «el divino», tiene que cerrarse a toda justificación del poeta y tiene que alejarlo de su República, pues si le diera entrada, ¿qué [11] iba a hacer él, Platón, sino poesía? Había que elegir y nadie podía sentir con más fuerza el conflicto que quien llevaba dentro de su ser ambas posibilidades; quien era poeta por naturaleza y filósofo por decreto del destino. (Como no es ahora de Platón de quien nos proponemos hablar, no podemos detenernos a mostrar cómo en los trances supremos de su filosofía acude al mito poético para revelarnos las verdades supremas y entonces las largas cadenas de razones quedan atrás, ante la luminosidad del misterio revelado. ¿Sabría Platón entonces, que estaba haciendo poesía?)

Y mientras tanto, de otro lado el poeta seguía su vía de desgarramiento, crucificado en las apariencias, en las adoradas apariencias, de las que no sabe ni quiere desprenderse, apegado a su mundo sensible: al tiempo, al cambio y a las cosas que más cambian, cual son los sentimientos y pasiones humanas, a lo irracional sin medida, íbamos a decir sin remedio, porque esto es sin remedio ni curación posible. La Filosofía fue además -alguien se hizo plenamente cargo de ello- curación, consuelo y remedio de la melancolía inmensa del vivir entre fantasmas,

sombras y espejismos. Pero la poesía no quiso curarse, no aceptó remedio ni consuelo ante la melancolía [12] irremediable del tiempo, ante la tragedia del amor inalcanzado, ante la muerte. Más leal tal vez en esto que la filosofía, no quiso aceptar consuelo alguno y escarbó, escarbó en el misterio. Su única cura estaba en la contemplación de la propia herida y, tal vez, en herirse más y más.

Aun otra cosa, muy decisiva: el pensamiento filosófico se presentó a sí mismo como desinteresado. «De todos los saberes ninguno más inútil, pero ninguno más noble», nos dice Aristóteles; pero no sabemos cómo vino a parar enseguida en ser un poder y aún en pedir el poder con toda obviedad, según hace Platón en La república. No vamos a averiguar ahora cómo la filosofía, tan desinteresada, vino a engendrar la idea del Estado que nace de ella sin esperar a mucho ciertamente. Y si Platón pudo arrojar de su república ideal, al poeta, fue porque el Estado, el poder, vino a ser cosa del desinteresado saber filosófico.

Y mientras, el poeta vagaba entregado a la confusión de sus ensueños, ajeno en su poesía al establecimiento y afirmación del poder; tomaba el mundo tal y como se lo encontraba, sin pretender ejercer sobre él reforma alguna, porque su atención iba hacia lo que no [13] puede reformarse, y porque sobre el fracaso que implica toda vida humana, reacciona aceptándolo, y más: hundiéndose en él.

Y con esto, hemos tocado el punto más íntimo y delicado de la divergencia -que muchas veces ha sido enemistad- entre filosofía y pensamiento, entendiendo por filosofía esta del racionalismo tradicional: la diferencia frente al hecho del humano fracaso. Porque, toda vida humana es en su fondo una vida que se encuentra ante el fracaso, sin que el reconocer esto lleve por el momento ninguna calificación de pesimismo, pues quizá sea la previa condición para no llegar a él. Pertenece a la contextura esencial de la vida el serse insuficiente, el verse incompleta, el estar siempre en déficit. De no ser así, nada se haría ni se hubiera hecho. Y hay muchas maneras de salvar este fracaso; hay la manera apresurada e ingenua que pretende llenar de «cosas», de éxitos, este vacío, como el que quiere cubrir un abismo y el abismo se traga todo lo que se echa en él y siempre sigue ahí con su boca abierta, ávido y siempre necesitado de más.

Ante este fracaso originario, la poesía no toma conscientemente posición alguna, no se hace problema y aquí está la divergencia porque [14] la filosofía es problema ante todo. Para la poesía nada es problemático sino misterioso. La poesía no se pregunta ni toma determinaciones, sino que se abraza al fracaso, se hunde en él y hasta se identifica con él. No pretende resolverlo, porque no le interesa actuar; su único actuar es su decir y su decir es una momentánea liberación en que el grado de libertad es el mínimo, pues vuelve a caer en aquello de que se ha liberado. Poesía es siempre retorno; subir para caer de nuevo; por esto hay quien ha visto solamente el instante en que cae y la identifica con la caída, porque no ve ni su vuelo ni su morosa reiteración que es causa de su eterno retorno. Retorno que nos dice que la realidad para el poeta es inagotable, como para todo amante.

Pero, aún tenemos que tocar otros puntos de los muchos que nos quedan por examinar en este esquemático paralelismo: la poesía tiene su «más allá» también; tiene su trasmundo o su transrealidad. Algo que es con respecto a las simples apariencias que el poeta toma, lo que la idea, el ser, con respecto a las apariencias de la doxa. Y tal vez, esto sea causa

en parte, del otro hecho que tenemos que tomar en cuenta, y es: que dentro del ámbito, del horizonte, del idealismo, del ser, se dé más [15] tarde, siglos más tarde, un espléndido desenvolvimiento de la poesía. El trasmundo del pensamiento y el trasmundo de la poesía, se llegaron a juntar formando así un orbe único de una doble y compleja idealidad. En Dante, en San Juan de la Cruz, la poesía se ha salvado, sobrepasándole, de Platón. Hay una poesía platónica que es la mejor venganza, la única que le ha estado permitida al poeta, de la severa sentencia del filósofo erigido en poder.

La integración poética filosófica, por ironía del destino, no alcanza a verificarse, tal vez, más que dentro de esta corriente platónica; sólo en la tradición del pensador que la desestimara encontró cobijo para anidar, cielo para levantar su más alto vuelo. Fuera ha quedado toda una gran masa poética que no coincide con este ámbito; fuera también queda una más rigurosa, ambiciosa filosofía que no ofrece, ni permite sombra ninguna. ¡Quién sabe si hoy por la vía de una novísima filosofía sea posible y aún necesario enlazarlas!

Pero, quedaba otra cosa, un saber acerca de lo temporal denominado historia, la usteria de Herodoto, saber de lo temporal, del acontecimiento contingente que esclaviza, del dato [16] cierto del que no cabe liberación; saber de este mundo sin trasmundo posible, ni vuelo. Oscilante entre el saber y la ignorancia, entre el poder y el desinterés, llena de consideraciones concretas y rebasando lo concreto a cada paso. Mientras ha durado el amplio racionalismo de que hablamos, la historia no ha alcanzado categoría de saber con plenitud. «Semiciencia» y «semiarte», razonable y sin ser plenamente racional. Pero no podemos dejar de señalar que es con Hegel, cumbre del racionalismo, con quien la historia se alza hasta la razón misma. Es porque se la ha identificado con la propia razón, al ser la razón despliegue en el tiempo. La razón se manifiesta temporalmente y este manifestarse es la historia. Ha ganado rango la Historia, no puede en realidad llegar a más: pero no ha ganado sino tal vez perdido la escasa autonomía de que gozara. Quiere decir esto que seguía la ceguera para lo originalmente histórico, que quedaba en Hegel encubierto, totalmente absorbido bajo la razón. No se había hecho sino asimilar imperialmente la historia. La razón había subido a su más alto punto y con ello había llegado justamente a su límite, a su dintel. Más(2) allá no podría proseguir.

Lo que queda claro es que adentrándose en [17] el ámbito de la razón, la historia subió de rango, se relacionó íntimamente con el saber esencial; mas no se encontró consigo misma. Ha sido necesario que a la razón la sustituya la vida, que aparezca la comprensión de la vida, para que la historia tenga independencia y rango, tenga plenitud. La vida misma del hombre es historia, toda vida está en la historia por lo pronto, sin que sepamos si ha de salir de ella. Antes se creía que sólo algunas vidas alcanzaban lo histórico; hoy sabemos que toda vida es, por lo pronto, histórica. La irracionalidad profunda de la vida que es su temporalidad y su individualidad, el que la vida se dé en personas singulares, inconfundibles e incanjeables, es el punto de partida dramático de la actual filosofía que ha renunciado así, humildemente, a su imperialismo racionalista.

¿Mas qué tiene que ver todo esto con el problema de España? Por lo pronto que ello nos explicaría el porqué de la ignorancia del español de sí mismo, aunque en esta ignorancia vayan también ingredientes

específicos, el que el español haya sabido mejor que nada lo que no es, va a permitirnos intentar entrar, bien que de puntillas, en la íntima complejidad de la historia de España. Para entender su historia, los grandes hechos, es menester tener antes algún [18] diseño o esquema de la vida española en su raíz. Hay que intentar ver qué le ha pasado, realmente, al hombre español, cuáles son los actos de su drama. En definitiva, cuál es el argumento de la historia española. Toda historia tiene su argumento; ni es una cadena de hechos rigurosamente delimitados, que al fin nada nos dicen, sino los hechos mismos, ni es la pura razón desplegándose libre de contacto alguno. Es la vida y la vida tiene una cierta estructura; la vida no es informe y lo que hay que buscar, precisamente, son esas categorías que nos dan el esquema de ella.

Soberbia de la Razón

Los breves pasos en que hemos acompañado a la razón en su caminar por nuestro angosto mundo de Occidente, son suficientes, creo yo, para poder advertir que la razón se ensoberbeció. No me atrevo a decir que en su raíz; creo, por el contrario, que en sus luminosos y arriesgados comienzos con Parménides y Platón, la razón pudo pecar de otras cosas, mas no de soberbia. La soberbia llegó con el racionalismo europeo en su forma idealista y muy especialmente [19] con Hegel. Soberbia de la razón es soberbia de la filosofía, es soberbia del hombre que parte en busca del conocimiento y que se cree tenerlo, porque la filosofía busca el todo y el idealista hegeliano cree que lo tiene ya desde el comienzo. No cree estar en un todo, sino poseerlo totalitariamente. La vida se rebela y se revela por diversos caminos ante este ensoberbecimiento y se va manifestando. El último período del pensamiento europeo se puede llamar: rebelión de la vida. La vida se rebela y se manifiesta, pero inmediatamente corremos otro riesgo: la vida sigue por los mismos cauces de la razón hegeliana y la sustituye simplemente, y allí donde antes se dijera «razón» se dice después «vida», y la situación queda sustancialmente la misma. Se cree poseer la totalidad, se cree tener el todo. Y es porque falta esa conciencia de la dependencia, de la limitación propia que es la humildad. La humildad intelectual compañera indispensable de todo descubridor. El pensamiento en tiempos de crisis es el pensamiento descubridor y las virtudes del descubridor han sido siempre dos, algo contradictorias en apariencia: audacia y humildad. Hay que atreverse a todo con la conciencia de la propia limitación, de la particularidad de nuestra obra. Sólo es fecunda esta conjunción, de amplitud [20] ilimitada en el horizonte y conciencia de la pequeñez del paso que damos.

Evitando la soberbia de la razón y la soberbia de la vida, esta nueva historia puede constituir el más fecundo saber de nuestros días, aquel que le advierte al hombre, que le guíe y sobre todo: que le enamore o le reenamore. Nada más infecundo que la rebeldía, aquella que mantiene al hombre suelto, ensimismado, sin hondura; confinado, en la miseria del aislamiento, que algunos se empeñan en llamar libertad o independencia; que algunos otros llegan hasta a llamar poderío, pero que es sólo miseria.

Y al llegar a este punto, vemos que la nueva historia se va a juntar inmediatamente con otra cosa relegada y humillada por la soberbia filosófica, se va a juntar con la poesía. Porque, el poeta ha sido siempre un hombre enamorado, enamorado del mundo, del cosmos; de la naturaleza y

de lo divino en unidad. Y el nuevo saber fecundo sólo lo será si brota de unas entrañas enamoradas. Y sólo así será todo lo que el saber tiene que ser: apaciguamiento y afán, satisfacción, confianza y comunicación efectiva de una verdad que nos haga de nuevo comunes, participantes; iguales [21] y hermanos. Sólo así el mundo será de nuevo habitable.

La Filosofía ha dado paso a la revelación de la vida y con ella a la historia; la historia llama a la poesía, y así, este nuevo saber será poético, filosófico e histórico. Estará de nuevo sumergido en la vida y quién sabe si haciéndonos posible liberarnos también de ella. Será un saber regulador que le dé al hombre conciencia de su pasado, que le libre de la carga del pasado cuando nos es desconocido o semi-desconocido. Se ha creído liberarse ingenuamente del pasado con la ignorancia y la ignorancia no ha resultado nunca arma de liberación: sólo el conocimiento libera, porque sólo el conocimiento unifica. Absorbamos nuestro pasado en nuestro presente, incorporémosle al hoy, mejor al mañana; no dejemos ningún residuo muerto, opaco; no le dejemos nada a la muerte. Sabiendo nuestro pasado es como será verdaderamente nuestro, es como estará vivificado, plenamente presente en este instante, en cada instante de la vida.

En suma, este saber nuevo tendrá que ser un saber de reconciliación, de otro entrañamiento.

Y podemos, por lo menos, esperar que surja [22] por este camino la nueva medida que ocupe el lugar de la antigua medida razonable. Lo que se ha llamado también objetividad. Objetividad era el orbe, el horizonte formado por la trascendencia de los objetos, orbe inteligible dentro del cual el hombre se entendía a sí mismo, dentro del cual se encontraba con imagen y figura. La objetividad que parecía ser algo exclusivamente lógico, al faltarnos hoy en el desgraciado mundo europeo, vemos que era ante todo objetividad social, viva objetividad como una mano paternal, firme y protectora, que fuese atando disparidades, desenlazando nudos, señalando el camino posible entre la maraña. Hoy todo esto lo hemos perdido y hace tiempo que el hombre se volvió una maraña para sí mismo, un enigma indescifrable porque ni quiere ni se deja descifrar.

El Peso del Pasado

Otro elemento de esta situación es, sin duda alguna, el peso del pasado. En época alguna del mundo, el hombre ha tenido tanto pasado gravitando sobre sí; en época alguna ha sentido tanto el fardo de esto que se llama [23] ayer, tradición. Comparada con cualquier otra época vemos la nuestra en este crítico instante en que es preciso volver la vista atrás, si se quiere seguir adelante. Y en la vida el seguir adelante es la única forma de sostenerse. El saber acerca del pasado no es ya una curiosidad lujosa, ni un deporte que pueda permitirse inteligencias en vacaciones, sino una extremada, urgentísima necesidad. Por el peso del pasado, podíamos decir, por la cantidad de pasado que gravita sobre nuestras espaldas, y también por otras características de nuestra época, por las revoluciones. Estamos en el ciclo todavía de las revoluciones y toda revolución -hasta la contrarrevolución- se anuncia a sí misma rompiendo con el pasado; todas aparecen en guerra con el ayer, con el ayer más próximo. Y sólo por el pronto, hace eso la revolución: romper con el pasado. ¿Mas no será la segunda e inmediata necesidad de toda revolución entrar en explicaciones con ese pasado? ¿Puede una época mantenerse en

ruptura absoluta con el ayer, porque en ese ayer hayan existido cosas que ella viene a romper o corregir?

Reconciliación con el pasado, lo cual vale lo mismo que liberarse plenamente de él vivificándole [24] y vivificándonos. Tal debe hacer la nueva historia.

Con estas ideas previas quizá podamos y, atrevernos a algo que muchos han estado tocando con la punta de los dedos y no llegaron a hacer. Estaban condenados a ser fragmentos, estaban destinados a crecer dentro de unas tapias sin encontrarse con su complementario. El poeta que siente la filosofía como última perspectiva de su poesía; el filósofo que no se conforma con usar de la razón, que no se resigna a renunciar a la belleza; el historiador que se sentía penetrado por el tedio de las citas, de la mezquindad del hecho.

Frente a ellos estaba la vida proponiéndoles el enigma de su ser temporal, excitándoles para que se descubrieran su sentido. Porque o la vida tiene sentido, o no es nada, y hay que sumergirse en la vida de un pueblo, perderse primero en ella, en su complejidad ilimitada, para salir luego a la superficie con una experiencia en la que se da el sentido. El sentido ordena los hechos y los encaja entre sí al encajarlos en su unidad. Y puede acontecer que en momentos de hondo, terrible fracaso de un pueblo, éste necesite hundirse en su ser para arrancarse su sentido, para llegar hasta el sentido del fracaso, la razón de la sinrazón. [25]

España es hoy ese pueblo. La razón de tanta sinrazón y el sentido de tan inmenso caos, la razón del delirio, de la locura y hasta de la vaciedad, hemos de atrevernos a encontrarla.

Vida Española

Vamos a penetrar en la vida española, pero ¿en cuál? Si la vida está moldeada por el tiempo, la vida española será distinta de la vida humana en general no solamente por la condición española, sino porque esta vida española, a su vez, será distinta según el tiempo en que corra. Y así es, pero querríamos seguirla a través de los varios tiempos para dar con sus instantes fundamentales, con sus cambios decisivos. Trataremos de encontrarla en su origen. Más, ¿cómo hallar sus orígenes entre el sin fin de acontecimientos, entre la heterogeneidad de sucesos y tiempos? La vida, hemos dicho, toda vida tiene una forma, posee una cierta estructura y es la que previamente hay que diseñar. Esto equivale a decir que la vida tiene sus categorías. Y el que las tenga es lo que hace posible la historia. Si fuese una simple [26] fluencia regida por deseos, instintos y apetitos fijos como en el animal, entonces nunca propiamente pasaría nada, ni nada habría que conocer ni que contar. Hemos señalado que la razón, el pensamiento en España, ha funcionado de bien diferente manera y que por ello España puede ser el tesoro virginal dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo. España no ha gozado con plenitud de ese poderío, de ese horizonte. Se nos ha echado en cara muchas veces nuestra pobretería filosófica y así es, si por filosofía se entiende, los grandes sistemas. Mas de nuestra pobretería saldrá nuestra riqueza.

Pensamiento y Poesía en la Vida Española

Es evidente que dentro de la vida española, pensamiento y poesía han tenido un funcionamiento bastante dispar al que tuvieron en el orgulloso continente que se llama Europa, en la soberbia cultura de Occidente. En dos hechos podemos fundar esta diferencia por un afán de puntualizar, pues la diferencia es tan [27] notoria que en rigor no haría falta sino señalarla. Los hechos son: la falta absoluta de grandes sistemas filosóficos, cual los ha habido en los demás países creadores de la cultura europea, y el gran decaimiento que acaeció en la vida española en todos los órdenes incluso en el del pensamiento, cuando adivino la edad de oro de la cultura de Occidente: la edad moderna. Dudoso es y muy discutido, que hayamos tenido o no Renacimiento, también lo es que hayamos tenido Reforma, pues el hecho de la Contrarreforma podría ya significar una reforma a nuestra manera. Pero lo que no puede entrar en discusión por su evidencia misma, es la decadencia rapidísima, casi mortal, que sufrió el espíritu español al triunfar con plenitud la edad moderna, la edad de la burguesía. España no supo vivir con plenitud, con brillantez en esta época, en este clima del capitalismo burgués europeo; no estaba hecha a su medida; se encontró sorprendida, ajena y en seguida hostil contra todo esto tan grandioso, tan potente. Y es más de señalar, cuanto que España realizará dos de las hazañas más fabulosas que inauguran y dan sentido a esta Edad Moderna: la creación del Estado netamente moderno, con los Reyes Católicos, y el Descubrimiento de América. América ensanchando [28] el horizonte, redondeando realmente el mundo abre esta nueva época. El Estado nacido en el Renacimiento, crea un nuevo instrumento de poder y un nuevo ámbito de convivencia humana y política. España más que nadie, más que nadie en Europa, está presente en ambas cosas y luego se detiene, y es Europa quien va a sacar provecho de todo ello. Es el Occidente orgulloso y soberbio en su ciencia y en su filosofía, quien va realmente a ganar con estos descubrimientos tan esencialmente españoles. ¿Qué ha pasado en España? ¿Qué ha pasado en el mundo?

No es tema nuestro escarbar en este hondísimo y punzante problema, sino más bien esclarecer la estructura íntima de la vida española, cosa que permitiría el mejor enfoque de este y otros problemas igualmente graves, relacionados con ella. Lo que quisiéramos hacer a lo largo de estas conferencias y su continuación, es algo previo y necesario al planteamiento de los problemas esenciales de la historia de España, y por analogía a la de cualquier historia, pues no es posible hacer historia como se ha venido haciendo, sin base, sin fundamento. Y esta base y este fundamento no pueden ser otros que el diseño previo de la vida, [29] de la íntima estructura vital de la que se va a hacer historia.

Saber en suma de qué y de quién se va a hacer la historia, señalar y esclarecer el sujeto de la historia, hasta ahora tomado en bruto, tal y como se nos da en el conocimiento vulgar. La Filosofía de la historia es o ha sido un a posteriori de la historia, una reflexión sobre ella, mas no se trata aquí de nada semejante, se trata de algo que no es Filosofía de la historia, ni pretende por un instante serlo, sino sencillamente, de esclarecer previamente al estudio de la historia, la estructura íntima de la vida, lo que podríamos llamar su historia esencial, fundamental, sobre la que luego se van a señalar, a insertar los acontecimientos históricos. Para explicarnos los cambios de España en el conjunto de la historia universal, tendremos que haber visto antes quién es España, qué personaje es este que entra en el drama, y cuál es su íntima y verdadera constitución; cuáles son los sucesos fundamentales que la determinan, que

la conforman. Esos sucesos creemos son aquellos que se transparentan en sus formas más verídicas de expresión: pensamiento y poesía, tomando como género de la poesía, igualmente, la novela. [30]

El saber, el saber filosófico, ese del cual «todos los hombres tienen deseo natural», desembocó bien pronto en la forma cerrada y poderosa de la filosofía sistemática. Desde Santo Tomás ha sucedido de modo evidente y significativo. Dante y Santo Tomás, todo el siglo XIII, deja establecida y podríamos decir «cerrada» a Europa. Lo que va a seguir está ya en esas bases y es, en realidad, su despliegue, su desarrollo. Pues bien, en el orden del pensamiento es la inauguración de la era del sistema; la forma sistemática, cerrada, absoluta, es la forma(3) que adquiere el saber filosófico, de tal manera que llega a parecernos hasta hoy tan evidente, tan natural, como el que el agua tenga la forma líquida. Es la forma indisputable del pensamiento. Pero ¿por qué? Todavía hoy no se sabría dar cumplida respuesta a la pregunta, aunque tengamos bastantes sospechas para adivinarla. España no produce sistemas filosóficos; entre nuestras maravillosas catedrales, ninguna de conceptos; entre tanto formidable castillo de nuestra Castilla, ninguno de pensamientos. No es genio arquitectónico lo que nos falta, no es poder de construcción, de congregar materiales y someterlos a la violencia de un orden. En el terreno del poder también supimos y [31] pudimos -bien que ello entrañe nuestra más grande tragedia- levantar un estado, que es orden y violencia. Solamente en el terreno del pensamiento, la violencia y el orden no fueron aplicados; solamente en el saber renunciamos o no tuvimos nunca este ímpetu de construir grandes conjuntos sometidos a unidad. Podríamos decir que en cuanto al pensamiento fuimos anárquicos, si por anárquico se entiende simplemente lo que la palabra manifiesta: sin poder, sin sometimiento.

Y es que en el origen de la filosofía está la admiración, según textos muy venerables nos dicen, pero está también la violencia según otros, no menos venerables, nos aseguran. Admiración y violencia. De esta rara conjunción se ha engendrado la filosofía, tan mixta por ello, tan poco pura como haya podido serlo el Amor a través de las palabras de Diotima a Sócrates. Si el Amor es hijo de la pobreza y la riqueza, de la esplendidez y la miseria, la Filosofía es hija a su vez, de dos contrarios: admiración y violencia. La primera nos mantiene pegados a las cosas, a las criaturas, sin podernos desprender de ellas, en un éxtasis en que la vida queda suspensa y encantada. De ella sola no podría derivar algo tan viril y activo, como el pensamiento inquiridor, [32] como el pensamiento desvelador. Hace falta que intervenga alguien más: la violencia, para que surja algo que se atreva a levantar y rasgar los velos en que aparecen encubiertas las cosas. ¿Y de dónde nace esa violencia? ¿Qué quiere esa violencia? Y lo hemos dicho: quiere. La violencia quiere, mientras la admiración no quiere nada. A ésta le es ajeno perfectamente, absolutamente, el querer; le es ajeno y hasta enemigo todo lo que no sea proseguir su inextinguible pasmo extático. Y sin embargo, la violencia viene a romperla y rompiéndola en vez de destruirla hace nacer algo nuevo, un hijo de ambas: el pensamiento, el incansable pensamiento filosófico.

El camino, largo y un poco complicado por el cual este hijo de la admiración y la violencia va a parar inexorablemente en una forma sistemática, no es cosa que debamos de tratar ahora. Solamente teníamos que decir esto para que tengamos alguna perspectiva en qué poder enfocar la peregrina situación de que en la vida española el pensamiento no

aparezca jamás en forma sistemática, de que no tengamos ninguna obra que ofrecer al mundo análoga, por el pronto en porte, a la Crítica de la Razón Práctica, por ejemplo. ¿No [33] será tal vez que el pensamiento español no sea hijo de la violencia sino únicamente de la admiración, o que haya intervenido la violencia en forma más débil que en el pensamiento clásico ejemplar, o que en lugar de la violencia haya intervenido quizá, algún ingrediente distinto; algo que confiera a nuestro modesto y humilde pensamiento su manera de ser específica?

Nada de esto es descabellado pensar, pues aun en el supuesto de no llevar ninguna certeza estas reflexiones, siempre tendríamos la nitidez de los hechos que reclaman una explicación, un esclarecimiento. Y no es malo que alguien se equivoque en el camino para enseñanza de quienes lo emprenden después.

Desposeídos pues, de la violencia en el origen de nuestro pensamiento, ello explicaría, por el pronto, no la existencia del pensamiento, puesto que de la otra raíz: la admiración, no puede únicamente surgir; pero sí nos pone en la pista de los caracteres originales, originalísimos de nuestro vivir y nos lleva como de la mano a cosas tan esenciales e inquietantes como lo que se ha llamado «realismo español», «materialismo español», queriendo con ello designar sin duda alguna, aun en los casos [34] de mayor miopía mental, algo bien diferente de los demás realismos y sobre todo de los demás materialismos que han circulado por el ámbito de la cultura europea.

Pensamiento desarraigado de la violencia y por lo tanto del querer, pensamiento no complicado con ningún querer ajeno, en la medida que esto sea posible, pensamiento no absoluto, no unitario; libre, disperso. Su forma no es el sistema; no se ofrece en principios nombrándose a sí mismo, estableciéndose a sí mismo, sino a través de otras cosas, envuelto en otras formas. La necesidad ineludible de saber que tiene todo hombre y todo pueblo sobre las cosas que más le importan, se ha satisfecho en España en formas diríamos «sacramentales» con la novela y su género máximo, la poesía. Novela y poesía funcionan sin duda, como formas de conocimiento en las que se encuentran el pensamiento disuelto, disperso, extendido; por las que corre el saber sobre los temas esenciales y últimos sin revestirse de autoridad alguna, sin dogmatizarse, tan libre que puede parecer extraviado. Visto el pensamiento español, presenta graves cuestiones en esta su forma de existencia, vagabunda y anárquica. ¿Es que la voluntad, origen de la violencia, se ha quedado, fuera [35] del pensamiento en España? ¿Se explicaría con ello -aunque esto haya que tomarlo por el pronto, como una enorme exageración de un hecho cierto-, el que el pensamiento haya estado tan ausente de la política y el que la política haya sido casi siempre, ciega expresión de voluntad bruta, estallido de violentísimo querer?

Entramos ya aquí en el laberinto de la vida española, en su ardiente atmósfera, en sus peligrosos enigmas. Y perdonadme, que si para vosotros no tenga el tema el interés de vida o muerte que tiene para quien os habla y para todo español, os lo haya ofrecido sin embargo. España forma parte de vuestra Historia que es formar parte de vuestro destino de un modo u otro. Y además, hay otro motivo para que me haya atrevido a pedir vuestra atención, y es aquella frase de Hegel, de que toda «Historia, es historia sagrada». Y yo al menos diría, toda historia, es historia universal, y cuando más hondamente descienda en el fondo complejísimo, oscuro y contradictorio que es la vida de un país, más universal resultará.

Pero, antes de ingresar en este fondo enigmático, tenemos que detenernos unos instantes en algo que, por otra parte, nos deslizará [36] en él, en algo que es ya ese fondo y esa vida hechas estilo, hechas expresión, y es el tantas veces mentado y comentado «realismo español» y el no menos nombrado «materialismo», tan socorridos para explicar lo inexplicable, tan sufridos porque han soportado lo que se haya querido decir acerca de ellos.

El Realismo Español

De todas estas pobreza y limitaciones del entendimiento español, inepto para la filosofía sistemática, limitaciones y pobreza que ya hemos anotado, pudieran ser no del entendimiento sino de la voluntad representada por la violencia, surge una riqueza. Es, pues, la voluntad española la indócil a ejercitarse en la violencia la que engendra el pensamiento, la que elige otros senderos para imponerse. El conocimiento es cuestión de voluntad, y esto es una verdad evidente con sólo mirar a la filosofía europea. El conocimiento no brota con independencia de sus puras y alejadas fuentes, sino que nace enlazado a una cuestión del qué hacer en la vida, supeditado a una dirección, por la que el conocimiento corre, pero que él [37] no ha elegido. El conocimiento en sí mismo, no elige, sino que corre indiferenciadamente(4) por todo aquello que se le presenta. La pura admiración, el zaumasein, brota ante cualquier cosa, no elige, porque en el elegir habría ya una traición a sí misma, o al menos una limitación.

La pura admiración, sorpresa o extrañeza, surge ante todo y se extiende ante todo como un aceite igualitario. ¿Por qué conduce a la idea de ser, por qué lleva inclusive a la misma idea, que es ya algo separado y por tanto parcial? El problema que entraña el conocimiento filosófico es, a mi entender, este: el que el conocimiento filosófico que brotó del puro asombro ante todo, ante todas las cosas, vaya a parar en verterse sobre algo separado, en algo que se escinde de lo demás; vaya a parar en quebrar la ingente realidad unitaria, indiferenciada, en dos vertientes irreconciliables: la de lo que es y la de lo que no es. Del apeiron de Anaximandro a la idea platónica y todavía más a la definición aristotélica, el drama se ha consumado ya por completo. La suerte está echada; la suerte de la filosofía, la suerte de la cultura y también de la religión de Occidente.

También de la religión, pues el cristianismo [38] triunfante no habría hallado tan fértil instrumento para toda la elaboración intelectual que le precisaba a su subida al poder. Atrás quedaron, superadas y para siempre, todas las religiones no unitarias, no ascéticas. Si el monoteísmo judeo-cristiano pudo tan íntimamente entroncarse con la filosofía griega, tan íntimamente que juntos pasan y se desarrollan, es porque por lados diferentes vino a verificarse algo esencial, lo que podríamos llamar ascetismo. Ascetismo en la idea, ascetismo en la vida. Y tan es así, tan fue así, que aquello que en el cristianismo es más que ascetismo, lo que en el cristianismo es vida, caridad, misericordia, encarnación, quedó sin pensar, sin incorporarse al pensamiento filosófico, inclusive dentro de la misma iglesia católica. Quedó al margen, cebo para las almas piadosas, o entregado al encarnizado amor de la mística.

Todo es consecuencia de la violencia como engendradora de la

filosofía; ese ímpetu que hace romper las cadenas del filósofo en el mito platónico de la caverna, ese no poder soportar las tinieblas arriesgando los ojos mismos por donde entra la luz, para llegar hasta la propia luz, esa avaricia de verdad compensada luego, es cierto, por su vuelta a la caverna a libertar [39] a sus compañeros (vuelta mediadora, misericordiosa, prometeica, cristiana), ese avariento afán de verdad, revela muy claramente el ascetismo de la verdad filosófica. Su verdad no era, por lo pronto, de este mundo. Y este mundo quedaba en la sombra; este mundo quedaba fuera de la mirada del avariento conocimiento, del codicioso afán de verdad.

Ascetismo idealista era lo que así triunfaba en toda la línea; las otras religiones cuyo rastro nos es casi borrado, quedaron asfixiadas, sin campo para actuar y sin clara doctrina filosófica en qué apoyarse. La más fuerte, el gnosticismo, que en España encarnó en el priscilianismo, se apoyaba en un Plotino nebuloso, casi desvanecido. La poderosa y alerta censura eclesiástica, la desvelada atención de la Iglesia para ir delineando cada vez más neta y dura su doctrina, ha hecho el resto, resto que era sólo complementario de la principal y decisiva: la falta de atmósfera vital, cultural, que hiciera posible su desarrollo. Como caminos posibles de la cultura humana, han quedado por el momento vencidas.

Nuestra España según los historiadores, había tenido una fuerte civilización, especialmente en algunos de sus rincones, muy anterior [40] a la llegada de la colonización griega no muy profunda en su penetración, y mucho más anterior naturalmente, al cristianismo. ¿Sería demasiado suponer como hipótesis o atisbo a comprobar por la ciencia adecuada, que pudiera provenir de aquí ese fondo originario reactivo a lo griego, y que da su peculiarísimo cariz a la religión católica en España? ¿No habrá como fondo íntimo de España una y aún varias religiones anteriores al cristianismo, no muertas todavía, y que borradas de la apariencia histórica hayan seguido prestando su savia y sentido; hayan moldeado imperceptible pero continuamente todo lo venido a ellas?

Uno de los pocos documentos historiográficos españoles, la bellísima y poética Historia de los Heterodoxos Españoles de Menéndez y Pelayo, hace sospechar la hipótesis de la existencia de una o varias religiones, vencidas por el cristianismo triunfante, por el catolicismo romano. Religiones vencidas, mas no muertas, de las que se nutrirían todos los brotes heterodoxos acaecidos aun bajo otras doctrinas: la reformista por ejemplo. El estudio documentado y minucioso de los procesos de la Inquisición y de los lugares de España en que aparecieron con más fuerza los focos de los heterodoxos, iría alumbrando este problema [41] de tanta trascendencia para ir entendiendo algo de nuestra historia, previo por ello a los demás. ¿Cuál es la religión ibérica, las religiones ibéricas que laten todavía, que dan su savia, que imprimen su huella en los rincones, tal vez, más inesperados de nuestra cultura?

Un poco largo parecerá el camino que va desde estas ligeras consideraciones sobre un tan grave problema, hasta el llamado «realismo español», tan mentado y renombrado, pero sobre el cual no sabemos todavía si es un modo de conocimiento, un estilo de arte o una genérica forma de expresión, una filosofía o una «concepción del universo».

Y sin embargo, forzoso es tomar la cuestión desde tan lejos, una vez reconocida la diferencia de origen del conocimiento español, al del pensamiento greco-cristiano europeo. Y una vez reconocido que la voluntad representada por la violencia parece no intervenir en nuestro

conocimiento, una vez reconocido que la voluntad española, en suma, no ha caminado como la greco-europea acuciando al entendimiento admirativo, y así vino a quedar nuestro conocimiento desasido, desprendido y ametódico, ¿no será necesario retroceder siquiera intencionalmente hasta algo originario [42], matriz en nuestra cultura, hasta su último fondo religioso?

Mas, quede esto, como es natural, para otros días y tal vez para otros entendimientos; hoy sólo dejemos aquí suspendida la sospecha, iniciada la perspectiva.

De ello solamente podemos sacar la raíz profunda de este realismo y verlo así como un modo de conocimiento, desligado de la voluntad, desligado de toda violencia más o menos precursora del apetito de poder. Esto hace que veamos al realismo español como algo ante todo que no es idealismo, y que no lo es por proceder de otros íntimos orígenes. Idealismo y practicismo no se oponen como miradas superficiales han creído, sino el idealismo es el primer supuesto de la razón práctica. El idealismo en Europa lejos de ser paralizador de la acción, la ha hecho posible en su más alta escala, le ha dado perspectivas ilimitadas, horizonte. Y en su forma más extrema -la de Fichte- idealismo es «activismo», la idea es el ser y el ser es la «actividad pura».

Alejada la vida española de estas raíces, el realismo español será ante todo un estilo de ver la vida y en consecuencia de vivirla, una manera de estar plantado en la existencia. No [43] hay nada, ningún dogma de este «realismo» que nos permita cómodamente situarlo, enfrentarnos con él y analizarlo. No; nunca las cosas españolas son tan cómodas. El realismo, nuestro realismo insobornable, piedra de toque de toda autenticidad española, no se condensa en ninguna fórmula, no es una teoría. Al revés; lo hemos visto surgir como «lo otro» que lo llamado teoría, como lo diferente e irreductible a sistema. Intentar sistematizarlo sería hacerle traición, sería suplantarle por una fría, muerta máscara; sería traer en vez de la viva substancia, su hueco molde. No hay fórmula, no hay sistema que compendie el realismo, nuestro arisco e indómito realismo y nos permita traerlo como un cadáver a la sala de disección del pensamiento; nos hemos de contentar si es que la fortuna nos ayuda, con evocarlo.

Cruza por toda nuestra literatura, hasta por allí donde menos se le creyera entrometido: por la mística y por la lírica. Imprime su huella en nuestra pintura, y da su ritmo a las canciones y lo que es todavía más importante, marca con su ritmo el hablar, el callar de nuestro pueblo en su maravillosa cultura analfabeta, moldea nuestros pueblos, y marca con una huella tan fuerte como difícil [44] de descifrar, todos los resortes íntimos del movimiento y la quietud española. ¿Qué motivos son los hondamente reales para que nuestro pueblo se decida a algo? ¿Cuáles aquéllos que a través de las más enconadas apariencias, le mantienen en ese equilibrio milagroso al borde de la locura? En el realismo van envueltos, tanto la forma del conocimiento, como la forma expresiva, como los motivos íntimos, secretos, de la voluntad. Lograr vislumbrarlo sería vislumbrar el horizonte máximo de nuestra vida. Hagamos referencia por el momento solamente a una cosa, a lo más ostensible de este realismo: el predominio de lo espontáneo, de lo inmediato. Comparada con la vida española cualquier vida parece moldeada de forma, transida de ella. Hay un símbolo plástico: el desarrapado de Goya, aparece multiforme en todos sus cuadros, cartones y aguafuertes; pero hay uno, el más destacado, el más

inolvidable, uno de los que van a ser fusilados en el cuadro de los «Fusilamientos de la Moncloa»: toda su humanidad se vuelca hacia fuera en un gesto pletórico de vida al borde mismo de la muerte. La camisa está desgarrada, diríase que por el inmenso ímpetu vital del pecho que no alcanza a cubrir. Es muy poca cosa un guñapo blanco [45] para cubrir el pecho de un hombre. Y así se enfrenta a la muerte, tan palpitante, tan rebosante de sangre y empuje, que parece imposible, imposible, que la muerte cuaje aquel caudal arrollador de sangre y enfríe tan ardiente fuego como se aprieta en él, concentrado. Es el hombre, el hombre íntegro, en carne y hueso, en alma y espíritu, en arrolladora presencia que todo lo penetra. El hombre entero, verdadero.

No ha surgido todavía en la cultura humana en orden alguno, ni en el del poder, ni en el del conocimiento, ninguna forma que se muestre capaz de encerrar adecuadamente tal tesoro, tal riqueza humana. Cualquier hábito con que vaya revestido será desgarrado por su pecho; cualquier cobertura deshechada por su frente, cualquier manto, quedará insuficiente para la amplitud y el brío de su gesto. Y así en las ideas: ninguna que no le venga chica, que no le quede despegada, ninguna que pueda contenerle en cierta amplitud y lo represente dignamente. El universo entero está en él, en sus elementos y en su plenitud; él sólo nos da idea de la infinitud del mundo y de su cohesión y de su dureza y de su fuego. Es la imagen de un hombre que a nada ha renunciado, que de nada se ha desprendido. [46] Es la figura íntegra, entera como una piedra recién salida de la creación; ninguna substracción, ningún pulimento. Es el hombre escapado, más que salido de las manos del creador. Escapado. Su soledad no admite tutela, ni puede confundirse con el desamparo; en su soledad lo lleva todo consigo mismo y parece ahora un hombre de otra especie por la cual la humillación no hubiera jamás pasado su lengua helada. Tan virginal e íntegro es, que ni ante el terror de la muerte inmediata muestra un solo rastro de experiencia. Está rebosando vida y es como si nunca hubiera vivido, pues la vida ha sido tan inmediatamente consumida que ninguna huella ha dejado; ningún residuo mecánico, muerto.

Ni experiencia, ni memoria; si escapara ileso del mortal peligro, todo volverla a cogerle inocente, todo volvería a sorprenderle; nada hay lo suficientemente fuerte que modifique su contextura íntima, nada hay diríamos digno de él, hecho a su medida para modificarle. Sabe ya todo lo que tiene y puede saber y ninguna ciencia puede modificarle. Está hecho de una vez para siempre.

De tales determinaciones de este personaje puede inferirse que es un ser ahistórico, que [47] pertenece a la naturaleza siempre virgen, no a la historia poblada de huellas y rastros. No es así, sino que este hombre representativo como ningún otro del estilo autóctono del vivir y del morir español, esta criatura es la base, el elemento permanente que presta a un pueblo su eterna imperecedera juventud, el ser desnudo, pelado, en toda su arisca independencia. El ser, la criatura que todo español no pervertido lleva dentro, en sus entrañas, debajo de su ser histórico, debajo de sus ideas. En la intimidad de todo español de veras, por muy alta que sea su representación espiritual, alienta siempre este desarrapado, esta criatura arisca y desgarradora, y a poco que acerquemos nuestro oído a su pecho oímos su respiración poderosa. En toda voz española de las que se dejan oír sobre el murmullo de cada día, oímos inequívoco el sonido virginal como de agua rebotando entre piedras, de esta voz originaria para cuyo son, parece haberse hecho la palabra dura, compacta y transparente, vivo

crystal de roca de nuestro idioma. [48]

El realismo Español como Origen de una forma de Conocimiento

De tal ser ha de surgir forzosamente una forma de conocimiento. El realismo lo es, y es una forma de conocimiento porque es una forma de tratar con las cosas, de estar ante el mundo, es una manera de mirar al mundo admirándose sin pretender reducirle en nada, como ya hemos creído mostrar. Y tal es la manera de conducirse del enamorado. El realismo español no es otra cosa como conocimiento que un estar enamorado del mundo, prendido de él, sin poderse desligar, por tanto. Y eso explica que un ser que tanto anhela la independencia, tan poco se afane y se plantee la libertad. Porque la libertad jamás ha sido planteada por ningún amante con respecto al objeto de su amor; el amante sólo piensa en la libertad y se afana en ella cuando algún obstáculo se interpone entre el objeto que le enamora y él. No es el problema intrínseco del amor, la libertad, porque el enamorarse es forjar(5) unas cadenas, es estar y vivir encadenado sin dolor, con gozo y plenitud en este encadenamiento. Quien mira al mundo como enamorado, jamás querrá separarse [49] de él, ni cultivar las barreras que le separan ni las distinciones que le distinguen. Sólo buscará embeberse más y más. Primeramente en su actitud más ingenua, no se hará problema de su relación con la realidad que le enamora; después de que el fracaso, el inevitable fracaso de toda vida haya surgido, de que haya aparecido aunque sea no más que la conciencia de la imposibilidad de vivir embebido en su puro arrobamiento, aparecerá entonces el problema de su relación con él, de su enfrentamiento con esa realidad, pero no pide liberarse de ella sino tenerla de alguna otra manera. Tal vez sea esta la raíz de la mística española tan diferente de la mística alemana, a la que hay que considerar como prototipo de la mística europea.

La mística alemana predecesora de la Reforma protestante, parte de la soledad más absoluta del hombre frente a la tiránica voluntad divina, es mística asentada en el esfuerzo angustioso para consolidar la existencia, es mística de naufragos, de agonizantes que se agarran a la indescifrable potencia de Dios; en esa mística no está como en la nuestra la misericordia; no está tampoco la presencia maravillosa del mundo y sus criaturas, como en San Juan de la Cruz; no está la carne [50], la materia humana con sus palpitaciones, la materia misma de las cosas consideradas maternalmente como en Santa Teresa. El místico norteño es un hombre solo, que en su absoluta soledad no es ni padre ni hijo, ni tal vez hermano de nadie; el místico del norte está en la filosofía, en la angustiosa filosofía idealista que tiene en ellos con toda seguridad, su raíz.

Si hemos nombrado al místico tratándose de «realismo español» como forma de conocimiento, ha sido para que veamos como hasta allí donde se parece estar más lejos de él, aparece su fondo. En España, ni el místico quiere desprenderse por entero de la realidad, de la idolatrada realidad de este mundo. La realidad que es la naturaleza, la naturaleza que son las criaturas humanas y también las cosas. ¡La importancia enorme, la consagración que diríamos de las cosas, en la cultura viva, popular, efectiva y creadora de España!

Este apego a la realidad tiene sus consecuencias: imposible el sistema, imposible casi la abstracción, imposible casi la objetividad.

¿Cómo entonces ha funcionado la vida española? La condición del género del saber predominante en una época o en un pueblo, no es ajena ni mucho menos, a la función social [51] de ese saber. No cumple socialmente la misma función la religión, o la poesía, que la ciencia, ni la filosofía. Este realismo español, al no querer contradecir la realidad, ha sido un saber popular. Las raíces con el saber popular no han sido cortadas en España; en ninguna otra parte del mundo, en ninguna otra cultura la conexión íntima entre el más alto saber y el saber popular, ha sido más estrecha y sobre todo más coherente.

Las formas mismas en que el saber se vaciaba, han tenido que ser y han sido sin esfuerzo, formas populares, asequibles al entendimiento despierto, sin supuestos científicos. Nada menos escolástico ni académico que este nuestro realismo que parece ser la forma de conocimiento en que el hombre ingenuo plantado en la realidad sin volverse un solo instante de espaldas a ella, adopta. Es así, su creación.

Y tan fuerte es su profundo arraigo en la mente del español, que puede comprobarse fácilmente en todos los intentos de «teorizar» que ha existido. Un cuento popular con visos de apólogo, narra el caso ejemplar de un buen hombre, de un pueblo de Extremadura, que acosado por la pobreza, lanzóse al camino junto [52] con su hijo idéntico a él en condición moral, para convertirse en ladrón. A los primeros convecinos que pasaron corrieron a detenerles diciéndoles que iban a robarles y como los transeúntes tomaran a broma el suceso, aseguraron ellos muy seriamente: «ya no somos Fulano y Mengano vecinos de nuestro pueblo, sino ladrones que os venimos a robar». No se amedrentaron los así interpelados, sino que viendo sin duda brillar íntegro el fondo de intacta honradez de los ojos de aquellas buenas gentes, les dijeron: «será así como decís», y les dieron un cigarrillo que juntos encendieron, poniéndose a continuación a hablar de algunos temas propios de sus preocupaciones: del tiempo, de la cosecha... y así anduvieron el camino y llegaron al pueblo, donde cada uno quedó en su casa, separándose con un honrado «buenas noches, que queden con Dios». Y así terminaron los improvisados ladrones.

Tal podría ser, extremando un poco las cosas como las extrema todo ejemplar apólogo, tal podría ser, la verdadera suerte que en España han corrido todos los intentos teóricos, todas las empresas de someter a sistema filosófico nuestro montaraz y generoso «realismo» indomeñado. [53]

A lo largo de los tiempos se ha verificado este suceso, pero de modo más claro por tener casi ante los ojos su resultado, en el siglo XIX. «Somos krausistas», dijeron un día unas buenas gentes, unas magníficas gentes lanzadas al empeño de reformar en algunos de sus aspectos la vida española... Y cumplieron en parte su reforma, y atravesaron toda la península vientos que traían nuevas maneras y hábitos de vida y se levantaron algunas fundaciones que modificaron, en buena parte, la mísera estructura de nuestra pobre vida intelectual de entonces, y una más afinada sensibilidad pulió la vida social... Sí, pero ¿y el krausismo? ¿qué se hizo de la teoría?... Había quedado olvidada, como el propósito de atentar a lo ajeno, de los buenos vecinos de nuestro cuento extremeño. Debajo del krausismo como debajo de cualquier otra teoría de mayor o de menor rango importada, existía vigoroso, virginal, intacto, un entendimiento realista español, un temperamento activo, un corazón enemigo de la abstracción y el análisis que ningún krausismo del mundo pudo torcer, ni disipar.

Forzoso nos es aquí no dejar en silencio la memoria de un nombre,

cima del pensamiento filosófico español: José Ortega y Gasset. [54] En él, la filosofía bebida en Alemania en fuentes neokantianas, ha sido asimilada, incorporada, viva y actuante, a su vigorosísimo pensamiento. Es un hecho histórico el que una filosofía tan extraña haya prendido tan profundamente en la mente de un español tan de raza, tan auténtico. Pero veamos, veamos un libro, el segundo de Ortega y Gasset, discípulo de Cohen y Natorp, abramos las bellísimas páginas de las Meditaciones del Quijote -están escritas en la juventud del filósofo-, ¿qué neokantismo nos traen? La verdad que muy poco o ninguno, comenzando con que es bien poco neokantiano el hecho de que un catedrático de Metafísica, aunque sea in partibus infidelium, escriba un libro tan llano, tan transparente; tan ágil, tan fragante, tan caritativo. Por sus páginas aparecen y reaparecen, rebeldes y vigorosas, unas cuantas intuiciones fundamentales de una mente insobornable; intuiciones que años más tarde van a plasmarse, a sistematizarse en forma muy poco -clásicamente- sistemática, muy original. En algo por vez primera hispánico dentro de la esfera del pensamiento filosófico con todo su rigor, muy conforme con las exigencias clásicas de la filosofía y rebasando por entero su tradicional contenido, algo que desde [55] el pensamiento español es la superación de lo esencial de la Filosofía europea: el idealismo, y que fue llamado por su descubridor, Razón Vital, más tarde Razón Histórica. Estaba ya en las juveniles hojas de las Meditaciones del Quijote, inequívocamente, y es toda una superación de todo idealismo, dentro del cual tenían su lugar propio sus respetados maestros neokantianos. Al aprender la doctrina había surgido original, insobornable, la superación, el cuño hispánico.

No, no soporta la mente española ningún traje; ningún hábito cortado a ajenas medidas puede encubrirla por mucho tiempo. Repose en esta certeza nuestra esperanza, de que bien pronto el fondo de nuestro realismo impropio desgarrará toda máscara, aunque la forjen de acero.

Materialismo Español

Si el realismo es una forma genérica, tan genérica que abarca a casi todas las manifestaciones del entendimiento y de la vida española, el «materialismo» vendría a ser dentro [56] de él algo más delimitado y específico; vendría a ser un extremismo, una actitud de la mente de llevar las cosas hasta sus últimas consecuencias; algo más deliberado y consciente, también más apasionado. Vendría a ser una metafísica, una metafísica cósmica; extremismo, condensación formulada de todo lo que en el realismo despreocupadamente implica. Es la consagración de la materia, su exaltación, su apoteosis; es un fanatismo de lo material, de lo táctil y de lo visual sobre todo, fanatismo que ha engendrado lo mejor de nuestra pintura: el mismo Greco. Y nadie vaya a escandalizarse por ello, pues no se ha dicho que este materialismo español conciba a la materia como algo estático, inerte y opaco, sino que la materia de la cual más que una teoría es un culto, una tenaz adoración, es materia sagrada, es decir, materia cargada de energía creadora, materia que se reparte en todo y todo lo identifica, que todo lo funde y trasfunde. Es el vehículo, la unión: la comunión asequible y concentrada por la cual todo va a todos.

Imposible asumir frente a esta materia ardorosa y creadora, infinitamente fecunda, una actitud contemplativa. Entrar en relación con ella es existir ya en ella, es entrar en su [57] atmósfera, en su círculo

donde nada permanece separado de nada, donde nada conserva su individualidad limitada y opaca. Entrar en relación con ella es lo más parecido a entrar en la luz, donde seguimos siendo lo que éramos, pero transformados, pues el estar iluminado no es una simple adición. Imposible contemplación desinteresada, es decir, que no modifique la condición del que contempla.

Pero es ya algo más cercano del dogma. Es un dogma afirmativo, existencialista, que postula, diríamos, la divinidad del mundo visible, el entrañamiento en él de todo lo que le supera, su embebimiento supremo en todo lo que le podía separársele como propio de otra esfera; su glorificación, en suma.

Dentro del catolicismo este materialismo toma caracteres de mística sensualidad, de una transfusión de cielo y tierra, en que a la tierra han sido traspuestos todos los valores celestiales y al cielo han ascendido todos los gozos terrenos. Sin que sea eso exactamente, pero no podemos dejar de señalarlo por honradez mental, a lo que indefectiblemente recuerda es al Islam, con su mística sensualista, con su poesía en que todas las materias quedan traspasadas como moviéndose continuamente [58] en una ascensión, quemándose en su propio fuego purificador.

No será menester recabar la absoluta independencia de este materialismo fanático español con respecto a todos los materialismos europeos. Ninguna raíz común, ninguna forma análoga. El materialismo europeo es una teoría metafísica análoga en su estructura y en su pretensión a las demás, lo más exacto sería decir de ella que se trata de un idealismo invertido. No así el español, que apenas guarda relación con el idealismo, ni con el racionalismo, pues está fuera de su órbita, cae fuera de allí donde ellos pueden alcanzar. Y sin embargo es lo más teórico tal vez, por ser lo más dogmático, lo más fanático. Teórico solamente a fuerza de partidismo, de apasionamiento. Se llega a verificar en él algo semejante, en cierto modo a la abstracción, puesto que en este materialismo español funciona una forma de abstracción no de origen intelectual, sino engendrada por ser un extremismo. Pero al fin, una idealidad. ¿Toda idealidad no viene a ser también un extremismo? Por eso, con orígenes tan diferentes, el materialismo español y cualquiera otro «ismo» de la filosofía europea, viene a tener este parecido: [59] ser fanáticos de una parte de la realidad, ser extremistas.

Este materialismo se dilata en un aspecto puramente poético quizá, el más fecundo e interesante: el que se refiere al sentido y a la significación, la preponderancia que adquieren dentro de él, las cosas. Las cosas son casi las protagonistas de nuestros mejores libros, de nuestros mejores cuadros. En una obra como el Quijote, donde la figura señera del héroe alcanza tan inmensas proporciones, queda sin embargo intacta debajo de su sombra una estupenda novela castellana, donde los protagonistas son los caminos, las ventas, los árboles, los arroyos y los prados, los pellejos de vino y aceite, los trabajos de todas clases, en suma: las cosas y la naturaleza.

Naturaleza escueta sin mezcla de panteísmo alguno, hasta ahí se diferencia lo más renacentista de nuestra literatura del naturalismo panteísta del Renacimiento europeo. No aparece el panteísmo; la naturaleza ella misma se basta. Pero no es la naturaleza lo central de este materialismo, sino las cosas, y el aludir al Quijote, ha sido tan sólo para mostrar esto que queda apagado por la gigantesca figura del héroe y que hasta ahora, que sepamos, no ha sido recogido por ningún crítico: [60]

la magnífica novela realista que en él hay. La novela, con abstracción de la tragedia quijotesca de la existencia. La magnificencia de las cosas más humildes, de las criaturas más vulgares a las que el tema trágico no ha podido anular.

Pero se ve mejor refulgir este materialismo amante de las cosas, a medida que lo histórico baja de tono y se desvanece, a medida que lo heroico desaparece. Entonces quedan las cosas solas, entonces ellas muestran que con cosas, con nada más que cosas, brilla un universo en el que hay la huella del hombre, huella que es posible por esa cercanía o entrañamiento en que el hombre ha vivido con ellas. Lo mejor de nuestra novela moderna se nutre de esto: Galdós y Gómez de la Serna, en forma más escueta, hacen la novela española de las cosas y de la tierra.

La tierra española tiene también su novela porque tiene su suceso. Y claro está que no podría tenerlo por sí misma, no podría tenerlo si no hubiese entre la tierra y el hombre una íntima y estrecha relación y hasta una afinidad. Por eso duele la tierra de España: sus olivos y sus encinas, sus retamas, sus trigales y hasta su ancho cielo, su luz... duele. [61]

La Problemática de la Vida Española

Con lo que llevamos dicho y no son sino atisbos no muy firmes que algún día será menester fundamentar, fácilmente se comprende que la vida española ha de poseer una estructura íntima bastante diferente de la vida europea, lo suficientemente diferente como para que explique, si logramos hacerlo desde su raíz, las diferencias de ritmo y acontecimiento; el gran anacronismo, el perenne anacronismo de ella, su indescifrabilidad. Parte de una raíz distinta, y está enclavada en un horizonte conformado de diferente manera.

Toda vida es en el fondo problema; vida y problematismo caminan juntas siempre. Pero no toda vida tiene los mismos problemas y aun podríamos afirmar con cierta audacia -pues que por ahora no nos es posible demostrarlo- tiene una manera diferente de problematismo y ello haría justamente que existan diferentes culturas.

Partiendo la vida española de su raíz más honda, de este apegamiento a la realidad, a la realidad en toda su plenitud, no puede poseer ese racionalismo esencial que nace de Grecia y [62] conforma luego la vida europea, al menos, en sus minorías dirigentes. Racionalismo que consiste, ante todo, en buscar la verdad en la razón, en el orden del conocimiento, en la sumisión sin discusiones a ella. Y en la conducta, en aceptar como motivos las razones. En tener un pensamiento y una conducta asentados en la firme creencia de que el mundo, la realidad, es en su última instancia racional.

Los problemas de la vida española derivan ante todo, de lo que vemos en su realismo. El español no ha reducido la realidad a nada, no la ha reducido, en primer término. Vive en medio de ella, de toda su multiplicidad cambiante y por ello hay un sentimiento fundamental en la vida española: la melancolía. La melancolía que lejos de empañar los minutos contados de nuestra vida, hace quemarlos con más brillo y luz, hace desgranarlos uno a uno y contarlos apasionada y avarientamente, hace estrecharlos contra el pecho sin que traigan bienandanzas ni fortuna, por el solo hecho de ser instantes, cuentas del rosario del tiempo limitado, de nuestras contadas horas. Pero la melancolía que encontramos en primera

instancia no es problema puesto que no nos mueve a solución; lo que en ella se transparenta [63] es insoluble y los problemas se caracterizan porque mueven a buscarles solución, salida. No es la melancolía un problema sino una forma de sentir la vida, de sentirla ante todo como tiempo irreversible; es sentir cada uno de los momentos de que el tiempo está compuesto. Una manera de sentir la vida como bien fugitivo ante todo, como corriente de instantes que van hacia su fin. «Nuestras vidas son los ríos»... esto es lo que primariamente siente el español, lo que siente; «que van a dar a la mar que es el morir», es ya lo que piensa. La idea, la primera idea a que el español se siente abocado en su sentimiento de la vida como temporalidad es, sin duda, la de la muerte como término, como remanso en que la corriente del tiempo desemboca haciéndose tiempo compacto, macizo. Y esta consideración, este sentimiento así que se transforma en consideración o meditación, sólo puede llevar a dos maneras de agotar la vida: o entregarse al momento, a cada uno de ellos elevándolos a gozosísima(6) plenitud, o a recoger la vida en su totalidad abrazándola en su redondez compacta, en su totalidad. En ganar la vida en su dispersión ganando cada uno de los instantes, tal don Juan Tenorio y tal el pícaro también, o en dejar pasar los momentos en [64] su diversidad en espera de recogerlos todos cuando ya no pasen, cuando ya no se nos vayan de entre las manos como el agua entre un cesto de juncos; tal el místico. El poeta queda entre ambos, sin decidirse a dejar pasar el momento portador, en su fragilidad de una diversidad que al retirarse, se hace rítmica. El poeta que no quiere renunciar a cada uno de los instantes que pasan ni tampoco a la totalidad de ellos, ni quiere pasar sin desgranarlos, sin gustarlos uno a uno, ni deja el ansia amorosa que pide eternidad. En él están latentes las dos actitudes; y el poeta no reposa, no descansa porque no es extremista de nada; todo le retiene y le enamora y su ser tendría que despedazarse. Tendría que morir si eligiera.

La consideración de estos tipos no puede dejar de hacerse al intentar dibujar la problemática especial de la vida española; son ellos quienes nos la dan encarnada, verdadera, viva y concreta, pues son problemas vivientes los que queremos apresar en nuestras palabras. Problemas vivientes, no teóricas delimitaciones.

Si el poeta tiene de común con don Juan y el pícaro el aferrarse al instante huidizo, el [65] deseo con el místico tiene el afán de integridad, el amor. Amor y deseo engendran el ansia de resurrección, de resurrección de la carne, de las almas y de los cuerpos, sin que nada se pierda, resurrección de lo temporal más allá del tiempo; trasposición del mundo temporal allí donde no sea posible la melancolía, porque ya nada pasa, sino que todo está en íntegra presencia corpórea sin posible corrupción.

Como se ve, ya el primer paso que damos dentro de la problemática española tropezamos con anhelos disparatados, tropezamos con el imposible como meta, como solución. Y esto sí, nos atrevemos a afirmar con seguridad de dogma, esto sí es lo propio de lo español, de la vida española y del hombre que la vive: el imposible, el imposible como único posible horizonte.

De ahí que todo el vivir español sea un debatirse contra las rejas de lo imposible. El pensar español ya en su primer paso tropieza contra la muerte. El amor y el deseo se enredan en la fugacidad del tiempo. Anhelos y pensamiento juntos van a edificar su solución más allá de la muerte, sin renuncia alguna, exigiendo de la vida, de su responsable máximo que le

depare la unidad de los contrarios: un mundo temporal que no pase jamás.
[66]

Las Categorías de la Vida

Si tomamos a la vida humana individual, nos dará, al darnos su entronque con la historia, la historia misma de un pueblo; en cada individuo de ese pueblo están presentes y vivas, es decir, causando efecto, los sucesos decisivos de su historia, de manera que sin que los conozca, conforma en gran parte su vida. Ninguna vida por individual que sea deja de estar engarzada con la cultura de que forma parte, con su historia; ninguna vida por anónima que sea, deja de formar parte de la historia, deja de ser sostén de ella y de padecer sus consecuencias. El hombre padece la historia. Las categorías, pues, afectan por igual a la historia de un pueblo que a las vidas sencillas de quienes le integran; de no ser así la historia sería un cuento de unos pocos, algo que para la mayoría no habría en realidad pasado.

Y en efecto, de que así al menos se haya considerado implícitamente, proviene el ver a los pueblos, a la anónima masa popular como algo indiferenciado, como algo intercambiable, internacional, como algo que sólo tiene una historia, la historia de la masa amorfa indiferenciada. En rigor, en los pueblos la cultura [67] es algo que ha pasado solamente a unos pocos, quedando la gran masa al margen de estos sucesos que para nada le han afectado.

Sin extenderse a hacer una crítica de estas creencias, en las que se fundamentan ideas muy extendidas, sí he de decir en lo que concierne al pueblo español, que tal cosa no es nada verídica. Los sucesos que han pasado a todos los españoles son muchos, la historia vivida en común alcanza gran volumen, diríamos que es toda la esencial. Historia vivida con diferentes grados, claro está, de conciencia. Pero aun en esto la homogeneidad es, por desgracia, bastante grande (por desgracia en este punto) porque la conciencia y sobre todo el saber, la posesión de ideas y conceptos claros con respecto a los más decisivos acontecimientos de nuestra historia, es algo tan raro y poco común entre los españoles, que bien podríamos afirmar que la única diferencia grosso modo entre el pueblo y la minoría a este respecto, es que el pueblo conserva una intuición más fresca y pura de sus íntimos sucesos, mientras el culto la ha perdido, borrada por algunos tópicos más o menos desgraciados. Apenas por diferentes caminos se ha intentado algo de lo más urgente: la purificación de la historia en nosotros, el análisis y la restauración [68] de lo que cada español individual, por el simple hecho de serlo, arrastra consigo lo que en su anónima vida lleva de historia. Y si algo se ha intentado, confesemos que no ha sido por el camino de la filosofía, sino por el de la novela o el ensayo, de manera más eficaz y rica, sin duda alguna que por la novela, cosa que arranca en el Quijote y alcanza en nuestros novelistas modernos, desde Galdós a Gómez de la Serna, un amplio desarrollo. Pues al fin, la necesidad íntima de saber acerca de si el alma española sentía, le fue más directa e inmediatamente revelada a los artistas que a los pensadores, aunque los nombres de Ortega y Unamuno nos muestran una obra gigantesca pero aislada.

Nuestra historia se explicaría por algunas situaciones o conflictos sumamente graves desde luego, que han cambiado la vida de todos los

españoles. Baste fijarse en una cosa simplemente: el ensanchamiento o el empequeñecimiento del horizonte, de las perspectivas que el español tenía ante sí según el momento en que naciera; las posibilidades de que venía cargado según su destino individual. Imprimen su huella los sucesos históricos de dos maneras: directamente en la vida individual hallándola o poblándola de dificultades y también [69] en otra forma: a través de la estructura social que se modifica según el curso de la historia. La sociedad es el medio inmediato en que el individuo se encuentra implantado y de ella recibe sugerencias en uno u otro sentido, de ella recibe prohibiciones y a su través circulan corrientes de inhibición o de intrepidez. Por ella se expanden ondas de desesperanza o de entusiasmo y por ella circulan también los más tremendos venenos.

La necesidad de una sociología española por modesta que sea, es tan urgente como la de una historia. En rigor no pueden ir ya la una sin la otra. La vida española social fue cargándose de venenos en estos últimos tiempos. Rápidamente iba creciendo la intoxicación, acumulándose los errores de varios siglos; hasta que en un momento determinado los conflictos históricos por resolver se acentúan, la historia deja de sentir todo su peso y la vida individual pierde toda su libertad; el rastro en ella de la historia a través de la sociedad, se adueña de todo y cierra todo horizonte. Llega el momento en que el individuo es apenas otra cosa que función social, instrumento de ella; no le queda horizonte propio, independencia. Es el momento de la desindividualización, de la deshumanización también. [70]

Si algo hemos aprendido últimamente, es que el conocimiento no es jamás desinteresado y una sociología española hubiera sido necesaria, lo será tal vez más, para descongestionar la apretada vida, para devolverle su fluidez, su continuidad, el grado de cohesión verdadera y normal. Se había llegado en la vida española a un extremo de desintegración, de aislamiento; precisamente al sentirse el individuo sin horizonte se sentía, no ligado, sino aislado. Es lo que sucede siempre que la relación entre lo íntimo, lo individual y lo social ha sido alterada. Resulta una mecanización de la vida social que encubre una perfecta anarquía, una desoladora insolidaridad, un absoluto desamparo del individuo que queda inerme.

En ese sentido, la interpretación de nuestra literatura es indispensable. Al no tener pensamiento filosófico sistemático, el pensar español se ha vertido dispersamente, ametódicamente en la novela, en la literatura, en la poesía. Y los sucesos de nuestra historia, lo que real y verdaderamente ha pasado entre nosotros, lo que a todos los españoles nos ha pasado en comunidad de destino, aparece como en ninguna parte en la voz de la poesía. Poesía es revelación siempre, descubrimiento; y sucede en nuestra cultura española que resulta [71] muy difícil, casi imposible, manifestar las cosas que más nos importan, de modo directo y a las claras. Es siempre sin abstracción, es siempre sin fundamentación, sin principios, como nuestra más honda verdad se revela. No por la pura razón, sino por la razón poética.

Conocimiento Poético

Porque al fin, todo converge para que el conocimiento español, el realismo, el materialismo tan al margen de la filosofía sistemática

européa, se haga razón, conocimiento poético.

En un extremo de la cultura clásica está la filosofía, el metódico conocimiento racional, el esfuerzo de la mente para adquirir la verdad separándose violentamente de las cosas, de las apariencias que cubren al mundo. Este saber llega a ser sistema, sistema en que la totalidad del mundo quiere ser abarcada, en que la infinita multiplicidad de las cosas pretende ser poseída.

En el otro extremo de la cultura clásica quedó la poesía. La poesía... Cuentan que [72] los soldados de Alejandro el Grande al llegar a la India, encontraron en los bosques confundidos entre los árboles a los «yogas», hombres consumidos por la contemplación, hombres sumidos en éxtasis a quienes la continuidad extática había convertido casi en árboles, en un árbol más; sobre sus hombros habían anidado los pájaros. Tal era su resignación vegetal, tal su inhumana mansedumbre.

Debajo del cielo, confundido, inmerso en la naturaleza, el poeta puede estar simbolizado por ese hombre-árbol. Sobre los hombros del poeta anidan también los pájaros; con los brazos abiertos ante la creación el poeta se abre a todas las cosas, se ofrece, íntegramente sin ofrecer resistencia a nada, quedándose vacío y quieto para que todas las criaturas aniden en él; se convierte en simple lugar vacío donde lo que necesita asentarse y vaga sin lugar, encuentre el suyo y se pose. Tal puede ser el símbolo del poeta.

Entre ambos extremos se alza la cultura española, su conocimiento poético. Pues el hombre en cuyos hombros anidan los pájaros, es el poeta, sí, mas tan grande es el vacío que para las cosas ha hecho, tan completa su mansedumbre y entrega, que se ha vaciado completamente. [73] Ya él no existe sino las cosas en él, llenándole tan por completo, que no le queda distancia suficiente para poder expresarlas. Y no puede tampoco expresarlas porque nada suyo tiene, porque toda expresión requiere una cierta violencia. En rigor, la expresión nace en la queja; y la queja implica una cierta rebeldía, una independencia y una afirmación de existencia de quien se queja, que así se defiende; así se afirma. Puede ser esta la razón de por qué el hombre ha alcanzado la más alta cima de expresión, mientras que la mujer normalmente apenas balbucea. Es porque la mujer no se queja, no se rebela, ni se revela, queda oculta detrás de los acontecimientos que la conmueven; detrás de ellos, sentada como en el fondo de su casa. El hombre, en cambio, se queja y en quejarse está su poder de expresión, su capacidad maravillosa de dar forma a lo que por él pasa. El yoga de la India ha aniquilado en sí mismo toda capacidad de violencia expresiva y por eso siendo el símbolo del poeta, no puede hacer poesía, pues la poesía como todo lo humano, requiere su dosis de violencia.

El conocimiento poético de España tiene ¿cómo no? una inmensa, terrible violencia expresiva; adolece quizá de excesivo ímpetu que [74] a veces le borra, le obscurece las cosas; va más allá, con frecuencia, de donde apunta. Pero está ahí, al cabo de los siglos, irreductible al poderosísimo racionalismo europeo. Es conmovedor ver la situación de España, su helada castidad frente a la audacia del conocimiento europeo en su época de brillo, en los momentos en que imperialmente llegaba a todo, lo abarcaba todo. España siguió, recogida en sí misma, pobretona, al margen de tanta magnificencia. Era imposible que participara en ella, imposible que no dejara de resistir en la forma espléndida, como sabe hacerlo cuando hace falta: resistiendo pasivamente, no dándose por

enterada, prefiriendo su pobreza, acogiéndose a su silencio, metiéndose en sí misma. En esto ha sido, sí, ejemplar.

Su forma de conocimiento poético seguía su curso mientras tanto, por los caminos más insospechados, caminos que son a veces vericuetos. Conocimiento poético en que ni se escinde la realidad, ni se escinde el hombre, ni se escinde la sociedad en minorías de selección y masa desamparada. Si en algo ha conservado España su unidad ha sido la unidad de la gracia. Bien poco vale para el español auténtico aquello que sólo se debe al esfuerzo; es como un saber ilegítimo, un saber desgraciado en [75] que se muestra más la presunción del hombre, su vanidad o su soberbia, que la verdad; un saber que no es deseable.

El conocimiento poético se logra por un esfuerzo al que sale a mitad de camino una desconocida presencia y le sale a mitad de camino porque el afán que la busca jamás se encontró en soledad, en esa soledad angustiada que tiene quien ambiciosamente se separó de la realidad. A ése difícilmente la realidad volverá a entregársele. Pero a quien prefirió la pobreza del entendimiento, a quien renunció a toda vanidad y no se ahincó soberbiamente en llegar a poseer por la fuerza lo que es inagotable, lo que nos rebasa, a ése la realidad le sale al encuentro y su verdad no es nunca verdad conquistada, verdad raptada, violada; no es alezeia, sino revelación graciosa y gratuita; razón poética.

Y en realidad, el español solamente es capaz de encontrar su equilibrio así, sólo es capaz de conservar la fluidez de su vida por la poesía, por el conocimiento poético de las cosas y los sucesos que le incorporan a la marcha del tiempo. Si se hace racionalista se cierra, pierde su fluidez y se dogmatiza, se hace absolutista [76], en suma; reaccionario, enemigo de la esperanza.

Cuando un español se aparta de esta vivificadora corriente en que se unifica con su pueblo, cae en ser minoría. Cae, sí, pues de verdadera caída se trata. En España perder la comunidad con el pueblo no conduce a nada positivo, tan sólo a desviar la ruta o a estancarse en el escepticismo, como es bien fácil demostrar.

Equilibrio individual y comunidad. Por el conocimiento poético el hombre no se separa jamás del universo y conservando intacta su intimidad, participa en todo, es miembro del universo, de la naturaleza y de lo humano y aun de lo que hay entre lo humano y más allá de él.

Pero este conocimiento poético maravilloso, confesémoslo, no es mucho más todavía que una promesa, porque no había sonado su hora. De su plenitud puede surgir toda una cultura en la que ciencia y conocimientos hasta ahora errabundos, como la historia, sean la médula; en la que ciencias como la Sociología, nacientes aún, alcancen su pleno desarrollo; en que el saber más audaz y más abandonado [77] sea por fin posible: el conocimiento acerca del hombre.

Conocimiento del hombre que no será sino el movimiento de reintegración, de restauración de la unidad humana hace tiempo perdida en la cultura europea. No hace falta insistir en mostrar la atomización de todo lo humano, la tristísima fragmentación a que se ha llegado, primero en el pensamiento, luego en el arte, y por último en el hombre mismo, en el hombre vivo al cual se le ha mutilado con la más horrible de las mutilaciones extrayéndole su dignidad, extrayéndole su primacía moral. La moral es convertida en pura fórmula social sin contenido vivo y actuante, o en vacía desnudez, que llaman cinismo. Y tal vez sea esto lo mejor. Recordemos a Nietzsche cuando decía: «Hay un género de nobleza que pueden

tener las almas toscas: el cinismo».

Como signo y manifestación de una crisis tan profunda como aquella en que naciera, resurge en Europa el cinismo y precisamente en los medios más altamente intelectuales. Y es, repetimos, lo mejor, pues al menos permite y aun ofrece, un claro diagnóstico patente para todos los entendimientos. Pero no deja por eso de mostrar el mismo mal, el mismo parcelamiento humano que ha hecho posible [78] la magnificencia de la técnica, el esplendor inclusive de la ciencia, mientras el hombre cada vez más miserable desaparece asfixiado. Tal cultura no puede, no podrá salvarse a sí misma.

Necesita para su continuidad esta cultura, que vaya en su ayuda aquella otra que se ha mantenido tan valerosamente al margen como una hermana cenicienta: necesita alimentarse de lo que desdeñó.

Confiemos en que suceda así y en que suceda, según parece, del modo más congruente con esta dispersa y humilde cultura española: dispersamente, lejos de Europa y fuera de la tierra matriz. España, maestra en la dispersión y en la prodigalidad, cumplirá sin duda su obra de acuerdo con su íntima esencia, prodigándose y dispersándose, sembrándose, desapareciendo en la obscuridad para fecundar y fecundarse. De la soberbia española, nuestro más terrible pecado, salió el absolutismo, cascarón muerto de la verdadera España. Cascarón estéril y seco. Final, falso camino de una ruta sostenida solamente por una soberbia obstinación. De la melancolía española, de su resignación y de su esperanza saldrá quizá la nueva cultura. [79]

Es la cultura que anuncia la España del fracaso, la más noble o quizá la única enteramente noble. Tenía forzosamente que fracasar porque ha ido más allá de su época, más allá de los tiempos y hay un ritmo inexorable de la historia que condena al fracaso a todo aquello que se le adelanta. Fracaso en razón de su misma nobleza, en razón de su insobornable integridad en un mundo donde la medida de la integridad se ha perdido. Fracaso también porque en el fracaso aparece la máxima medida del hombre, su plenitud en su desnudez, lo que el hombre tiene tan desprendido de todo mecanismo, de toda fatalidad que nada puede quitárselo. Lo que en el fracaso queda es algo que ya nada ni nadie puede arrebatar.

Y este género de fracaso es la garantía justamente de un renacer más amplio y completo. Del conocimiento poético español puede surgir la nueva ciencia que corresponda a eso tan irrenunciable: la integridad del hombre. [80]

La Cuestión del Estoicismo Español

Ya que es imposible tratar por la brevedad del tiempo de todas las

cuestiones enunciadas en el sumario de estas conferencias, será lo mejor para conservar, en lo posible, la unidad y la coherencia en materia tan compleja y tan abundante en tentaciones, ceñirme en esta hora que ustedes me conceden tan gentilmente a una única cuestión de las enunciadas: la cuestión del estoicismo español.

De todos los problemas de la vida y del pensamiento español, pocos tan apasionantes, pocos que salten a nuestra atención reteniéndola con tanta fuerza. Y es porque lleva consigo nada menos que la razón o racimo de razones de la conducta del hombre español frente a la muerte, la razón de su manera de morir, tanto o más que de su manera de vivir. [84] Y esto en un momento en que la muerte parece haberse adueñado de España. La razón de la manera de morir de muchos españoles, de su suicidio. Algo que si es grave tratándose de individuos, ¿qué no lo será aplicado a un pueblo, a todo un pueblo que parece haber tenido como ninguno esta capacidad ilimitada de suicidio? ¿O no es acaso suicidio?

Sea o no sea suicidio la manera de morir, cierta entrega a la muerte de que es capaz el español en grado increíble, es lo cierto que enlazado a ello y en ello mismo va lo más hondo de nuestro ser, la más grave cuestión y la más trascendente de nuestra vida y de nuestra historia. Hora es ya, y parece imposible que no se haya hecho por quienes estaban más autorizados y obligados, de mirar un poco a esta tremenda sima, de acercarnos a ella como debemos acercarnos a todos los arcanos: con valor y respeto.

El Estoicismo Español

Con la ligereza con que se han dicho todas las cosas de España, se ha dado por sabido muchas [85] veces que el estoicismo constituye el fondo de nuestro más íntimo ser, aquello que da unidad a nuestra historia, viva continuidad a nuestra moral, estilo a nuestros actos. Afirmado esto por extraños, es una ligereza más que como en tantas otras cosas viene a ser lo usual, aunque en este caso sea infinitamente más disculpable, por aparecer con tanto brío y persistencia notas del carácter español que pueden coincidir con lo estoico. Afirmado por los propios españoles, en cambio, adquiere ya caracteres de confesión, de gravísima declaración que puede arrojar alguna luz sobre esta extraña condición española de ser un pueblo siempre incógnito.

En efecto, aparecen abundantes motivos para esta consideración. La serenidad, la entereza y naturalidad con que el pueblo español atraviesa los trances amargos que con tanta prodigalidad le ha deparado el destino, coinciden con la idea que comúnmente se tiene de la moral estoica, nervio y justificación de toda su doctrina. Y cuantos hayan escuchado el viril lenguaje del hombre anónimo de Castilla y de la escueta Andalucía, habrán tenido la sensación de escuchar, vivo y como brotando de su fuente, el lenguaje cortado y llano de Séneca. Y si algún nombre de sabio vive todavía [86] perenne en la memoria de nuestro pueblo, como encarnación de la sabiduría misma, es este de Séneca, que ninguna avalancha ha borrado ni es fácil que borre. El estilo de nuestra vida sobria, vida de hombres silenciosos enteros y pensativos, sentados a la puerta de su casa o caminando a solas con sus pensamientos bajo el alto cielo español, parece estar de acuerdo con esta doctrina estoica que el mundo olvida y recuerda alternativamente en forma digna de ser notada.

Parece, por tanto, que existiera un canon moral, y lo que sería más

significativo: un estilo de manifestarse aún más allá de la moral, si es que para un español más allá de la moral queda verdaderamente algo. Estilo coincidente con la idea común del estoicismo. Habrá que recordar brevemente qué es lo que ha quedado de esta doctrina.

De todos los sistemas filosóficos de la antigüedad clásica, el estoico es el que ha alcanzado mayor difusión atravesando las fronteras de la pura filosofía para llegar a la masa culta que de un modo formal no se ha entregado a la especulación filosófica. Se podría afirmar tal vez con alguna precipitación, que el estoico ha alternado con las distintas modalidades del [87] platonismo en ser el alimento filosófico de mayor consumo entre los no filósofos de oficio. Pero mientras que el platonismo ha enlazado a menudo con la religión y con frecuencia por vías de heterodoxia, especialmente con la forma mística, el estoicismo por el contrario, ha sido el pensamiento laico, la zona que pudiéramos llamar más neutral.

En España, tendremos que separar inmediatamente el estoico consciente, definido, manifiesto, del popular; el estoicismo, en suma, sabio, del estoicismo popular, que parece correr en una tradición honda a veces analfabeta. El estoicismo sabio ha significado, en efecto, el lado laico de nuestra cultura y el casi exclusivo pensamiento filosófico, fuera de los que se desarrollaron al calor de las religiones conocidas que han poblado la península. Cuando el español no ha vivido dentro de una religión, ha venido a ser fatalmente estoico.

Los ejemplos abundan a lo largo de nuestra literatura, siendo más difícil establecerlos en la época del dominio absoluto de la iglesia católica, pues que tendremos que encontrar el estoicismo, y lo encontraremos en efecto, allí donde abiertamente sólo se manifiesta un [88] espíritu netamente cristiano, y es más, lo encontraremos hasta en la mística. En el siglo XIX, en cambio, la línea estoica, que es la línea de suicidio (Larra, Ganivet), se marca con más claridad. ¿Significa esta actitud estoica un desengaño de la religión o comporta un principio distinto, algo persistente, toda una línea histórica, toda una posibilidad? Al hacer esta pregunta no pensamos, claro es, que la doctrina estoica, el sistema filosófico del estoicismo, vaya a depararnos nuestra salvación, sino que queremos ver qué substancia humana vive bajo tales pensamientos, de qué han sido síntoma su aparición y reaparición en nuestra cultura, y qué manera de actitud humana ante la vida significa esa, al menos aparente, coincidencia del pensamiento y conducta de nuestro pueblo con el estoicismo.

Hay varios indicios de que el pueblo español tiende hacia el estoicismo. El hecho cierto de que el nombre de Séneca sea la figura más popular de sabio, o tal vez la única; el que su nombre signifique en la cultura analfabeta de nuestro pueblo la sabiduría misma; y otra suerte de argumento todavía más concreto y real: un hombre. Lo que pudiéramos llamar el «pensador de pueblo», el hombre empapado de sabiduría, «corazón maduro de sombra y de [89] ciencia», que ha sido la sal de la vida española. ¿Es estoico este hombre? ¿Corresponde al módulo del estoicismo eso que el español no letrado entiende por «filosofía»? La apariencia primera nos diría que sí, pero conviene acercarse un poco, detenerse y contemplar los rasgos, los finísimos rasgos de este personaje a cuya evocación la vida entera de España, de sus pueblos y aldeas, de sus cortijos y hasta su campo mismo, sus olivares y encinares, cobran viva presencia.

¿Qué es Filosofía para el Pueblo? Idea Popular del Sabio

Cuando en España se dice o le dicen a alguien, que hay que ser filósofo, hay que entender que es preciso soportar serenamente y con un tanto de sorna, algo muy difícil. Para el pueblo español, filosofía es algo que tiene mucho que ver con los reveses y tropiezos de la vida; en un mundo feliz no sería menester ser filósofo. No es, pues, la filosofía un afán de saber, sino un saber resistir los azarosos vaivenes de la vida: es una forma serena, sabia, de acción. Es una conducta. Conducta basada en ver de los acontecimientos, [90] su cara y cruz; en ver la vida como un tapiz al que hay que dar la vuelta.

De ahí la sorna, la malicia del buen filósofo. Soporta lo que viene, con entereza, con serenidad comedida, con dignidad sobre todo: parece estoico. Pero se burla de aquello que tan dignamente soporta, lo mira de frente para hacerle frente y luego de soslayo, como si ya lo estuviera viendo marcharse, como si le estuviera cogiendo las vueltas; unas vueltas contradictorias que se desmienten a sí mismas. El filósofo de pueblo opone su serenidad, su identidad consigo mismo, que es su entereza, a la contradicción de los azares del mundo; se burla desde su integridad, de la veleidad de los acontecimientos(7). Y este burlarse ya no es estoico. Puede parecer más bien cínico, sobre todo si se mira a las apariencias: un hombre envuelto en una amplia capa de paño deslucido y quizá desgarrado por algunos girones; la mirada brillante y de través, la sonrisa esbozada, una sonrisa que ha borrado apenas un pliegue de amargura,... pudiera ser cínico. Mas no lo es. El cínico no se siente obligado a sobrepasar los acontecimientos; los testimonia simplemente; dice, y grita más que dice: ¡eh, que aquí está pasando esto!... Es un mártir algo desvergonzado, pues que exhibe sus martirios y los extrema; [91] es un mártir extremista. Y el filósofo que hay que ser en España cuando vienen las malas, no grita ni manifiesta nada, ni tiene nada de extremista. Sonríe con burla leve. Y esta burla impalpable es la sabiduría más madura, tal vez, de toda una civilización.

Intervienen en este tipo de sabio popular, dos creencias que nadie de los ya conocidos, de los que han vivido ante nuestra vista en muchos siglos, ha adquirido por su propia reflexión. Una: las cosas cambian; los acontecimientos mundanos mudan, se contradicen, se desmienten a sí mismos y con ellos también los hombres que no han sabido ser filósofos. Otra: hay que ser idéntico a sí mismo; los acontecimientos no pueden mellar el fondo de tu ser; el ser es el mío; yo soy quien es verdaderamente y lo demás, sólo vaivén embustero, sombras y engaños, aunque me dañen y traigan pena. Pero este mi ser no es invulnerable; he de sostenerlo, a través precisamente de los vaivenes y engaños, y ha de verse comprobado en el trato con ellos; ha de medirse con ellos continuamente y ganarse a diario su verdad.

El saber que nace de aquí es una meditación acerca del mundo y sus mudanzas, una meditación acerca de las apariencias, que roza [92] como género literario con la novela ejemplar. Es una meditación figurada, dramática, en la que el error, las ilusiones de nuestra mente y los engaños del mundo, se van descubriendo como en un teatro, el «gran teatro del mundo», con gran sencillez. Es una forma sentenciosa, alargada, más teatral y menos picaresca, del apólogo.

En esta corriente de filósofos populares, de meditadores pueblerinos,

de sabios de pórtico y plazuela, se ha asentado la verdadera ciencia española, el saber que hacía conllevable la vida y mantenía despierta le reflexión. Mientras ha quedado un grano de este saber, ha sido suficiente para equilibrar tanta locura y desvarío como brotaba incesantemente de nuestro suelo. España se ha mantenido por él, sostenida al borde del despeñadero, de ese despeñadero que desde tanto tiempo la aguardaba. Es la verdadera filosofía española y a través de su corriente escuchamos correr el agua viva que en hilo sutil viene desde el mejor de los Sócrates: el de la «sofrosune» y el de la ironía(8).

El Estoicismo Antiguo

Pero antes de seguir con la cuestión del estoicismo español, veamos qué ha significado el estoicismo en el mundo antiguo.

Lo más característico del estoicismo es que no es un origen, un comienzo, sino un resultado, de toda una filosofía anterior, por una parte, y, por otra, de unas críticas circunstancias sociales. Teóricamente viene a ser la recapitulación de los conceptos e ideas fundamentales de la filosofía griega y por ello mismo, comunes a todos los sistemas; es el zumo que arroja al ser exprimida la filosofía griega cuando alguien quiere saber a qué atenerse. Tal comunidad no creemos que signifique un quizá nos ponga en la pista de que el llamado eclecticismo, tal como suele entenderse. Y aún eclecticismo tenga otra significación histórica todavía no comprendida: la de poner de relieve que nada de todo aquello que quiere cohonestar, tiene ya vigencia y que es solamente la ausencia, la falta de otra verdad central, de otra revelación, lo que hace sentir como insuficientes aquellas doctrinas. Y así se quiere remediar con la mezcla de todas ellas la insuficiencia de cada una. [94]

El caso es, que el hecho de que el pensamiento estoico llevara consigo las ideas y conceptos que son del común denominador de la filosofía griega, pone de relieve que el estoico era, no otra cosa que el hombre de la calle, que al quedarse sin ideas religiosas suficientes para sustentar su vida, encontrándose en desnudez y desamparo, en duda y confusión, se vuelve hacia el riquísimo tesoro del saber filosófico, demandándole el conocimiento necesario para sostenerse en la vida, cada vez más cambiante y complicada. Algo así como el pan de cada día. El pan de cada día que es la moral, descendiendo a la vida prolija y humilde, desde el alto cielo del logos.

En este sentido significa el estoicismo en sus orígenes, dentro de la cultura clásica, un fenómeno de laicismo y popularización. La Filosofía sustituye a la religión y al mito, sustituyendo también a la tragedia; las ideas halladas por la filosofía van a regir la vida íntegra del hombre; por vez primera van a regular sus costumbres y a dar una continuidad y hasta un estilo a sus actos; van a ser las que le eduquen para la vida y le preparen para la muerte. Junto con su hermano el epicureísmo, constituye el mayor intento de vivir según la filosofía, de trasladar a la realidad completa [95] de la vida, a los negocios del Estado, a las pláticas de la amistad, a la delicia de los placeres privados, el pensamiento de Academias y Liceos. Herederos directos de Sócrates, vinieron a cosechar el fruto de su muerte. Pero en Sócrates se escuchaba aún la voz de su demonio interior, la voz de la profecía que hizo de él algo tan enigmático como es un profeta de la razón; de la razón sí, pero

profeta. Sócrates no tuvo nunca el laicismo razonable y un poco desolado de sus herederos estoicos, cínicos y epicúreos.

Y lo que en Sócrates fue idea del sabio aristocrático, aunque callejero, en el estoico fue la popularización de esta idea. Fue en rigor la filosofía más parecida a una religión, ya que popularizó una noción del hombre y fundó sobre ella toda una doctrina asequible. Mas no solamente asequible, sino por primera vez con pretensiones de universal popularidad, una doctrina que pedía la adhesión de todo hombre digno, de todo hombre. La idea de sabio estoico pretendía ser coincidente con la del hombre en general; era, pues, una definición del hombre dada desde un horizonte humano, por primera vez.

Por eso pudo satisfacer a ese hombre de la [96] calle, no filósofo, que se volvió hacia la filosofía para pedirle un modelo de vida, una certidumbre. Para poder darle esto tuvo la filosofía que encontrar antes una noción unitaria y fundamental, respecto de la cual todas las demás eran dependientes y secundarias y esta noción fue la de hombre: la nueva medida. Sin divinidad que fijara el canon de vida, desligado ya de los aterradores vínculos de sangre, de la moral trágica de la estirpe, de la gracia y el remordimiento perseguidores del alma aterrada de los héroes de Esquilo, el hombre desamparado y libre, necesitó ante todo saber qué era ser hombre, adquirir conciencia de sí: tener una noción y una imagen: una figura.

Y la filosofía clásica contestó como mejor pudo a la demanda, dando una noción del hombre referida a lo que había sido el objeto fundamental de sus investigaciones: la naturaleza. La noción del hombre como naturaleza, como algo embebido en el cambio constante de la naturaleza, en el devenir incesante de su movimiento. No otra cosa que naturaleza era el hombre. Análogo a ella, es decir: cambio y ley. Su ser planteaba el mismo problema que el de la naturaleza: encontrar la identidad bajo la heterogeneidad aparente. [97]

Mas por muy análogo a la naturaleza que sea el hombre, por más que los componentes de su cuerpo sean elementos cósmicos, resulta que los componentes inmediatos, aquellos en cuya alteración se siente naufragar, no son los elementos cósmicos, sino algo más cercano a sí mismo: las pasiones. Del vaivén de sus pasiones era de lo que se tenía que salvar, y dentro de su heterogeneidad dolorosa era donde tenía que encontrar y fundar su identidad, su unidad, que vale tanto como decir su ser.

Esta noción del hombre, es la nueva medida y el punto de vista nuevo desde el cual se aprovechan los conceptos de los filósofos anteriores y toda otra posible intuición. No se trata de un eclecticismo por mezcla o yuxtaposición(9), sino que su capacidad de asimilar lo común de diferentes doctrinas, ha sido engendrada en virtud de una nueva situación que convierte en decisiva a una idea, que coloca en el centro a una noción y la hace ser medida de todas las demás.

Y así, toda la exigencia del hombre con el hombre, vino a recaer sobre la serenidad, que es la identidad del alma humana consigo misma; sobre la impasibilidad ante los estímulos de fuera. El dominio absoluto del movimiento [98] de las pasiones, en suma, en conseguir a costa de todo, un alma invulnerable.

La serenidad, la apatía del sabio, significa la unidad del hombre, unidad análoga a la de la naturaleza, pero que a diferencia de ella hay que conquistar. Esta esencial diferencia entre la naturaleza ya hecha del cosmos y la naturaleza (identidad, unidad) humana que es preciso ser sabio

para lograr, no pareció ser captada por el estoico que vio solamente la analogía entre la naturaleza humana y la cósmica.

La serenidad, pues, era cuestión de ser o no ser; mediante ella el hombre lograba su naturaleza. Era una virtud esencial por la cual el hombre entraba en perfecta armonía con el cosmos.

Pero había en esta noción del hombre una limitación del ser humano, una conciencia de su finitud en medio del cosmos. Una firme y clara conciencia de la limitación del ser hombre, que se encontraba cercado, rodeado, reducido a una condición de parte o miembro de un gran organismo: el cosmos, dentro del cual no hallaba espacio para una vida futura, para un desarrollo de lo que él llevaba en sí de específico. Ser hombre, para un estoico, es algo [99] como ser cosa. La única condición propiamente no natural, fuera de lo cósmico, era, no la serenidad, sino la dignidad. Dignidad que era la única exigencia, la única condición que imponía al cosmos para continuar habitándolo. Por la dignidad quedaba el hombre como criatura singular en el universo, no absorbido totalmente por él.

La serenidad le sumía dentro del mundo cósmico, le hacía ser una nota más en la armonía de las esferas, significaba el apaciguamiento absoluto, el pacto entre el hombre y la tremenda naturaleza. Por la dignidad, el hombre quedaba exento, con una puerta abierta a su libertad íntima, por donde le era lícito escaparse. La puerta de la muerte.

Porque un estoico no podía admitir la angustia, que los modernos han confesado hasta hacer de ella la estancia fundamental de la vida, hasta declararla como aquello en que se encuentra flotando la desnudez desamparada del hombre. Un estoico no podía tampoco aceptar la desesperación, ni la conciencia del propio vacío; un estoico tampoco puede ser humillado. Si aparecía la angustia, la vaciedad o la humillación, el estoico se entregaba con su última serenidad a la muerte. Había algo [100] que le parecía más anodador que el morir: el vivir prisionero.

Por horror a lo que juzgaba la disminución de su ser el temor de perder la «apatía» del sabio que le hacía tan invulnerable como la naturaleza, se entregaba al reposo absoluto, reintegrando de su ser lo individual. Lo semejante volvía a lo semejante: el agua a lo húmedo, el calor al fuego, lo sólido a la tierra. Como un buen pagador devolvía lo que no era suyo. No sentía como suyo nada de esto; cita de elementos diversos era el hombre y diríase que se sentía en paz al entregar cada elemento a la unidad compacta de donde había salido. De él, del hombre concreto y particular que llevaba este nombre o el otro, que es hijo de unos padres y de una patria determinados, nada quedaría probablemente. Después de haber vivido como aquel que ocupa una casa que no es suya, devuelve a cada uno de sus dueños los útiles de que se ha servido... paga lo que debe («No olvides sacrificar un gallo a Esculapio») y descansa en paz... Nadie puede detenerle a la salida.

Moral de viajero, de ser peregrino que sabe que nada suyo tiene. Que sabe no ha sido creado especialmente, sino que es un conjunto de [101] elementos que al romperse la frágil unidad (reforzada con su virtud), tienen todos un lugar adonde reintegrarse.

Es la mayor conformidad con la muerte que haya existido jamás; su aceptación más completa, su justificación más descarada y total. Pasa el hombre por la vida como la luz por un cristal, y sólo hay que cuidar de que nuestro paso no deje empañada su transparencia, ni marcada su huella. La gloria más consecuente para el estoico, es el silencio.

Aceptación total de la muerte. El hombre se sabía limitado y se

resignaba a morir. La idea de naturaleza y la de hombre como nota de ella, había construido un orbe de perfecta objetividad, un mundo perfectamente inteligible, donde nada privado había. «El sabio no es nunca hombre privado», decía Marco Aurelio. Y así era; el sabio era el hombre que encontraba menos rincones dentro de sí. Todo en él era canjeable, todo comunicable; lugar abierto. La estructura de su alma se parece a la de las casas espaciosas, llenas de galerías y corredores, llenas de aire, del Oriente y de Grecia; la casa en que el centro es el patio: nada oculto, ninguna intimidad. El sabio no tenía nada suyo; todo él estaba convertido en lugar [102] de comprensión para la perfecta objetividad de un orbe penetrado de razón.

Había conseguido desvanecer, no sentir siquiera como problema, eso que es problema máximo del filósofo moderno, del filósofo alemán, a partir del romanticismo: el yo. Transparente, sin nada privado, sin intimidad, embebido por la serenidad en la calma de la naturaleza, esa calma que conserva por encima de toda alteración. Y libre siempre, con la retirada abierta por la dignidad.

Suicidio Estoico

En rigor, el hombre hace renuncia de sí, de su infinitud, de su existencia. Es un suicidio ante la objetividad; deja de existir para que «lo otro», la razón, la naturaleza, existan por completo. En la dualidad en que el hombre al fin se ha visto colocado siempre, por grande que haya sido su voluntad unitaria, en la lucha frente a lo que no es él, el estoico ha tomado una actitud de nobilísima resignación suicida. La objetividad, y con ella la comunidad entre los humanos, triunfaba plenamente; de ahí que el estoico se sienta comunicado con [103] todo hombre por encima de familia y patria; lo privado no existe; sólo lo general, lo que en el hombre es análogo a la naturaleza y análogo en cada hombre. Lo individual ha sido inmolado en aras de lo común. Es una forma de suicidio que en España se repite con frecuencia en los mejores de sus hijos, o al(10) menos, en una especie nobilísima de sus hijos, una forma de suicidio que a veces se desliza por lo que es su contrario: la mística, la más ortodoxa mística cristiana. Hay toda una corriente del catolicismo español (condenada por la Inquisición) donde resplandece extremada esta resignación, esta renuncia. Entonces la naturaleza se llama Dios. El mismo horror a lo que se diferencia y distingue; el mismo temor a que lo que es algo melle la serena permanencia del todo. No; que solamente ese todo exista, aunque se llame nada.

Estoicismo Español Culto

Toda una línea de estoicos cruza por nuestra literatura culta ocupando dentro de ella el lugar más culto precisamente. Ya en el origen del estoicismo fue a enriquecerle en su nacimiento [104] la figura de Séneca, español, cordobés que vive todavía en el aire quieto y transparente de su ciudad, en el sereno comedimiento de sus graves y meditativos hombres. Español y universal; creador allí donde brillaba la máxima cultura del mundo. Es el tipo del provinciano que llega de su rincón a colonizar la metrópoli, a imprimir su huella en lo más universal

y brillante. No fue únicamente Séneca quien realizara esta hazaña; «el cuño hispánico» quedó impreso vigorosamente imponiendo nada menos que un estilo en la urbe romana; la España provincial dio al Imperio aquello de lo que el Imperio podía enorgullecerse más. Los conquistadores, como muchas veces sucede, quedaron a su vez conquistados.

Por todo esto en Séneca se transparenta más que en ninguno otro el cariz de esta resignación. Su vida brillantísima, colmada por el éxito y la fortuna ¿de qué había de resignarse? Y sin embargo, nadie como él llegó a mayor grado en este sentido; sus Epístolas, sus consolaciones, son modelos de técnica perfecta para llegar a la serenidad; son de un arte sutilísimo, seguro para alcanzar la resignación; tan sutil y seguro como muchos siglos más tarde lo habían de ser «Los Ejercicios» de otro español que también conduce al aniquilamiento, [105] aunque por diferente camino: San Ignacio de Loyola.

La originalidad de Séneca se vertió quizá en algún concepto y en una como vaga esperanza más allá de las puertas de la muerte, una mayor apertura a la esperanza. Era original y vigoroso, inconfundible en el estilo, hasta tal punto que muchos no ven en Séneca sino el escritor de estilo sutilísimo y elegante. Mas por mi parte, confieso ver en Séneca antes que todo esto y por encima de ello, un curandero, un curandero magnífico que con método sutil, flexible y exacto conduce las almas de sus discípulos y amigos por un desolado y inquietador camino. Su filosofía es un arte medicinal, ante todo. Continuamente, con reiteración sospechosa, la palabra «curación» aparece y vuelve a aparecer en sus escritos. Su profesión verdadera es la de confesor. Cuidador de almas, las que con método incansable, sin fatiga, se dedica a fortalecer para que soporten la vida y para que se prevengan ante lo inevitable: la muerte.

Filosofía de mediador es la suya. La verdad, el logos de la filosofía platónico-aristotélica ha descendido a una modesta razón, para el consumo inmediato del hombre que lo necesita. El logos se ha hecho consolador. Logos [106] nada imponente, casi humilde, a la medida del hombre. Para que el hombre se resignara a no existir, para que se conformara con su finitud después de haberse conformado previamente a todas las limitaciones que hubiera de inferirle la vida (menos a la de la dignidad), tenía que ir de la mano de lo más alto, de aquello ante lo cual se inmolaba. El hombre no puede resignarse tan serenamente sino ante algo hecho a su medida. Cuando el logos ha estado situado en lo alto, inaccesible, no ha habido resignación sino angustiosa lucha por verle la cara, cuerpo a cuerpo en las tinieblas. Y fue preciso que el logos se encarnara, se hiciera carne y dolor, duda y agonía, para que fuese depositario de la esperanza.(11)

Séneca en sus consolaciones deja entrever un hilo de esta esperanza sabiamente enlazada en los arabescos de su resignación. Nada hay en concreto sobre lo cual fundar la esperanza, pero no se cierra a ella como a otros de su misma escuela. Pues al fin, lo que parece importarle no es la filosofía sino el hombre desamparado que ante sí tiene. Su intelecto tan viril hasta en su estilo, funciona maternalmente. Se inclina con esa comprensión flexible de la madre, viendo en el hombre, por colmado que esté de dones y fortuna, lo que una madre ve [107] siempre: su desamparo. El antiguo Padre de la religión griega ha desaparecido, se ha eclipsado y el otro, no está todavía presente. El hombre está solo, tiene que responder él sólo de sí; tiene que adquirir entereza y responsabilidad. Y estas cualidades tan varoniles, son inculcadas maternalmente, con perspicacia y ternura insólitas. Y constituye la nota más verdadera del

entendimiento español, esta maternidad vidente para la debilidad del hombre, esta inteligencia misericordiosa, incapaz de despegarse de la necesidad inmediata y humilde de cada día, pegada a lo menesteroso y que para funcionar, para inspirarse, diríamos que le precisa sentir una urgencia en torno suyo; sentir que le han de menester.

Al otro cabo de nuestra literatura, se alza una figura ejemplar, tal vez tristemente ejemplar: «San Manuel Bueno», el cura sin fe de don Miguel de Unamuno. Y es inquietante que cuando don Miguel, tan antiestoico, quiere mostrar una figura hispánica, un español de pueblo, pegado a su pueblo, imagina a San Manuel Bueno. Y es más inquietante todavía, que cuando don Miguel de Unamuno quiere descubrir un camino de salvación popular, encuentre sólo este de la fe sin esperanzas del pobre San Manuel Bueno. Fe sin esperanza, fe sin padre. [108] San Manuel Bueno es también una madre; su religión es la de Séneca. Antes que fe, caridad, como la Filosofía de Séneca, antes que conocimiento, es consolación. Pero ¿le será posible a un pueblo existir con sólo esto, aunque sea mucho? ¿No habrá ninguna verdad capaz de fundar y sostener la esperanza de un pueblo? Es sobremanera grave en don Miguel de Unamuno esta concepción de San Manuel Bueno, en él, sustentador de una religión de la esperanza, de una religión en que la supervivencia individual es el dogma y la única preocupación. ¿Es que acaso creyó en sí mismo y no pudo a pesar de todo, creer en su pueblo?... Sus últimos días en la triste Salamanca del odio, su muerte en soledad y melancolía, nos dicen tal vez demasiado... En todo caso San Manuel Bueno repite dentro de la aparente ortodoxia católica, bajo el manto de la Iglesia, la figura de Séneca, curandero ante la desolación.

Reconocimientos estoicos

De todas las doctrinas filosóficas, ninguna que ofrezca la particularidad del estoicismo de originar a lo largo de los siglos, sucesivos renacimientos. [109] Otras doctrinas filosóficas ofrecen una línea de continuidad ininterrumpida, aunque con períodos de mayor o menor brillantez y fecundidad. Otros sistemas, por el contrario, han quedado acabados y su influencia se agotó hace tiempo. Sería de gran interés estudiar alguna vez la vida de los sistemas y doctrinas de la filosofía y aún la vida, la biografía de las ideas, de cada una de las ideas fundamentales. No es este el momento indudablemente de ingresar(12) en tan atrayente tema. Pero sí hay que señalar la peculiaridad del estoicismo de renacer. Tiene sus períodos de apogeo y sus períodos de olvido durante los cuales nadie apenas lo nombra ni recurre a él (nadie entre los cultos), pues de estoicismo culto estamos tratando. Mas, luego adviene otra época y de pronto, el estoicismo olvidado se hace presente y actual.

Si nos fijamos algo más, veremos que no es entre los estrictos profesionales de la filosofía en quien esto tiene lugar. Los renacimientos estoicos no ocurren al parecer, porque dentro del área de la filosofía más o menos académica surja un problema que haga acudir a las doctrinas estoicas, ni porque ningún concepto reclame ser esclarecido por conceptos usados en el estoicismo [110] anterior. Nada de eso. Surge fuera del área de la estricta filosofía, en el medio que pudiéramos llamar de hombres cultos, no especialmente filósofos; surge en la calle, aunque en una calle de la ciudad de la cultura. No en virtud de necesidades nacidas de la historia de la filosofía, sino por necesidades humanas. Por situaciones

críticas que, al igual que el hombre de la calle del final del mundo antiguo, se vuelve a la filosofía en demanda de una noción fundamental en que apoyarse. El hombre culto, pero de la calle, es decir, el hombre vivo que hay debajo de la cultura recurre al estoicismo. Y además, no es preciso un conocimiento de los estoicos anteriores, no es preciso a veces ni usar el nombre. Y con frecuencia él mismo que recurre al estoicismo, no sabe lo que hace. Lo hace por una necesidad que brota de las circunstancias en que está viviendo, sin pararse a considerar el verdadero sentido de ello y hasta creyendo que es otro muy diferente.

Y es que el estoicismo es un fenómeno propio de crisis histórica, ante todo. Indica que algo se ha ido, que el hombre se encuentra de nuevo en una soledad sin asidero, al mismo tiempo que rodeado de una riqueza cultural extraordinaria. No se concibe el estoicismo naciendo [111] como algo primario, como el primer empuje de una cultura. No será jamás una aurora, sino un ocaso; si bien un ocaso que no llega a ser decadencia, porque significa eso justamente: un acopio de entereza para no caer. Un esfuerzo máximo para seguir en pie hasta el último momento.

Y lo más impresionante es que el estoicismo tiene este carácter de aguardar en pie la muerte no en individuos aislados, sino en generaciones enteras, en momentos históricos. Diríase que es una cultura la que se dispone a morir con dignidad, aunque a veces no llegue a tanto, pues la crisis no alcanza a toda una cultura. Puede haber una crisis interna, crisis tal vez de crecimientos.

Para que sea considerada así, como filosofía(13) de crisis histórica, hay varios motivos. Uno: el que indica con su predominio exagerado de la objetividad que ya se le va echando en falta. Segundo: que ante esta situación no se toma una actitud agresiva, creadora, sino resignada, que vale tanto como decir reaccionaria, en el sentido estricto del término; que nace en vista de otra cosa, que es una respuesta, una contestación más o menos adecuada, no un comienzo creador. [112]

Y el hecho mismo que acabamos de señalar de renacer siempre en los mismos medios: la masa culta, indica que no es virtud de una urgencia técnica de los filósofos, sino que aquello que cobijaba al hombre medio, que vive en la cultura de su tiempo abrigado por unas creencias, se ha quedado sin ellas o las siente vacilar. Algo así como si temblara el suelo que pisa y entonces va a buscar algo indudable, no en la esfera del pensamiento, sino en la de la conducta, pues saberse conducir es lo que se precisa. Y para que sea indudable lo que se encuentra, es preciso que sea reducido, que sea nada más lo indispensable. El estoicismo es el traje mínimo del hombre culto de todo tiempo, la túnica escueta, el alimento sobrio, a que se queda reducido cuando los lujos se han disipado. Es la doctrina de la pura necesidad.

No se puede hablar de renacimientos estoicos como se habla del renacimiento clásico del siglo XV. La doctrina estoica precedió en los comienzos del siglo XV al Renacimiento, cayendo después en el olvido, cuando surgieron las nuevas ideas, en lo cual se confirma que el estoicismo sea una señal de crisis histórica. Su aparición no está determinada por la conexión lógica con las ideas circulantes, sino al revés; brota como una fuerza espontánea, como algo [113] que nace netamente de lo que el hombre tiene de no culto, de no sabio, de hombre en soledad ingénita, arisca soledad incontaminada.

Y éste es el primer contraste. En la época del primer estoicismo en Grecia y Roma, lo encontramos como producto de una cultura trabajada y

esplendente y sus hombres más representativos llevan una vida social activa, incluso ligada a los negocios del Estado. Por el momento en que hizo su primera aparición, por los hombres que lo crearon, por los conceptos que usa perfectamente acuñados en anteriores filosofías, es el estoicismo fruto que nace en una cultura en completa madurez.

Y en medio de esta madurez el estoico es el hombre culto en quien un hombre insobornable que lleva dentro de sí le pregunta: ¿para qué me sirves?, ¿qué quieres de mí?, ¿a dónde me llevas? Y es que el estoico no admite una solidaridad con el mundo social en que se encuentra; no se siente en manera alguna responsable de lo que encuentra ante sí y que está hecho por hombres como él. Por el contrario, toma la existencia como un revés del que hay que salir lo más airoso posible. En esto linda con el cínico. Sin embargo, no desprecia al mundo ni se aparta burlándose, como se hace el cínico más próximo en su desesperación [114] al cristiano. Y esto indica que no existe en el estoico ninguna fuerte pasión adversa, destructora. Simplemente deslinda su responsabilidad, pero colabora en los negocios del mundo condicionalmente.

En esta condicionalidad que impone al mundo social, encuentra el estoico su libertad, libertad que es un recobrar su soberanía sobre sí en caso de que las condiciones no se cumplan. Mas, ¿qué indica todo esto sino una fuerte desconfianza, un estar a la defensiva contra todo lo humano?

Es en realidad el comienzo de una actitud revolucionaria, pero sólo el comienzo. El estoicismo jamás ha llevado a ninguna revolución, y por el contrario, cuando ha convivido con ella las ha soslayado cuidadosa y firmemente; tal hizo con el cristianismo. Parte de una situación de soledad, de profunda insolidaridad con el mundo social que hay, es decir: parte de la situación en que nacen las actividades revolucionarias y el no serlo jamás, es una de sus más profundas características. El estoicismo no llega ni a la apasionada desesperación del cínico, ni comporta dentro de sí un principio capaz de fecundar la nueva era, pero ofrece al hombre una fuerza suficiente para [115] traspasar con serenidad los umbrales mismos de la muerte. Le ofrece una seguridad.

Estoicismo Culto Español: Jorge Manrique

A mediados del siglo XV, se levanta en el mundo una racha de estoicismo; cruza por toda Europa y la atraviesa; se confunde con el ascetismo, porque el estoicismo no necesita adoptar su propia y definida forma, es un modo de consideración, es una actitud que se vierte bajo cualquier género literario imprimiéndole su estilo, es un espíritu que atraviesa por igual las páginas ascéticas de la Imitación a Cristo de Kempis, que por la poesía pre-renacentista(14) de Castilla.

No es extraño que el estoicismo coincida hasta confundirse con el ascetismo, pues los dos son renunciación, los dos producen el efecto de empobrecimiento en la vida y los dos renuncian sin melancolía. Diríase que el ascetismo significa dentro de la vida religiosa del cristianismo algo análogo a lo que el estoicismo es dentro de la filosofía griega. Los dos [116] vienen del esplendor, se producen bajo la máxima potencia y madurez de algo, de su fuente respectiva y retroceden ante ello señalando su estrechez. Pobreza voluntariamente elegida en la sobre-abundancia, porque parte de la desnudez del hombre, de la consideración de sus postrimerías; son pensamientos en vista del fin último; son meditación de la muerte.

En este momento de ascetismo y esplendor del siglo XV se escriben en España las Coplas a la Muerte de mi Padre el Maestro de Santiago, de Jorge Manrique, las Coplas de Jorge Manrique cuyo sentido y ritmo aun antes que sus conceptos, dan la medida del sentir común del español. Una medida, una de las pocas medidas nunca olvidadas, pues a lo que resulta, ningún pueblo más falto de memoria que el español, ninguno con menos cosas comunes en que coincidir. Algún día será la hora de descubrir los motivos de esta escasez que se manifiesta en la vida española, de cultos comunes, más notoria todavía en lo que se refiere a nuestra literatura, pues siendo gran parte de ella de clara raíz y origen popular, no ha alcanzado popularidad efectiva. Y así, las pocas obras que como las Coplas de Jorge Manrique tienen el valor de permanecer durante siglos en el fondo del alma de todo español, [117] formando parte de su mismo ser, adquieren por ello valor sin límites. Son unos pocos versos no más de la larga composición, aunque toda ella concuerde con nuestro sentir, pero unos pocos versos (no llegan a un centenar de palabras), han obrado el prodigio de quedar impresos en las entrañas del español: es su pensamiento, su sonido, su sentir íntimo, su ritmo. Y esto es lo verdaderamente grave, pues el pensamiento que tan brevemente se compendia, la actitud que tan claramente se declara, es netamente estoica, lo es, diríamos, hasta en aquello que sugiere. Ritmo inconfundible en que va expresado el ritmo mismo del idioma, la música originaria del lenguaje. Es el metro, la medida, el canon de algo que pudiéramos llamar «lo español», la esencia, la destilación de todo lo verídico de España, su toque de autenticidad como el sonido de la moneda de ley, como la consistencia de la madera de encina cortada en el monte.

Ritmo de fortaleza, de entereza, donde no se vislumbra el más leve intersticio; compacto y flexible. Es la figura de la resistencia humana ante cualquier desventura, es el canto llano del dolor. Mas no es el dolor lo que se expresa en las Coplas, sino la meditación engendrada por el dolor. No es un llanto, es un [118] consuelo, es una propedéutica para la resignación, una consolation de estilo senequista. Y como ellas trae apaciguamiento; es la mano leve de la razón que pasa por la frente abrumada, dulcificando los pensamientos. «Las cosas de que te quejas son iguales para todos; yo no puedo hacerlas más fáciles, pero tú puedes dulcificarlas si quieres», dice el maestro Séneca, citando al maestro de Alejandro en la Epístola XCI. Tú puedes dulcificarlas... la música de las Coplas es ya una dulcificación con su medida, con su comedimiento que es casi un arrullo para acostarnos en la conformidad.

Pertenecen las Coplas al género de las sentencias; son sentires al par que pensamiento, razones de la razón hechas para el corazón, razones del corazón que la razón entiende. Porque la razón estoica es mediadora, y tal vez estribe en esta condición el haber podido encarnar mejor que ninguna otra a la razón española, al entendimiento español que cuando funciona, no lo hace jamás para remontarse, para alcanzar altura e independencia, a costa de su desarraigo. El movimiento de la razón en España es siempre descendente; como la luz sobre lo que ilumina, cae hasta el mismo corazón oscurecido por la congoja del hombre y [119] su condición enternecedora es que siendo razón, funciona como la caridad, como la amistad, como la misericordia. No la diferencia del más puro cristianismo sino el que es la razón quien desciende, la razón impersonal; no el logos personal, infinito, encarnado, hecho carne. La razón condescendiente de los estoicos no llega hasta la carne pues que no se

hizo carne sino solamente sentir, sentencia.

Sentencia que encierra en su brevedad toda una doctrina y es la forma más noble y desde luego la más conseguida de popularización: la máxima claridad en tan breve espacio, la máxima libertad dentro de la norma, pues que permite que la espontaneidad se vierta. Y deja establecida una continuidad tan larga como la propia vida.

Las Coplas al Maestro de Santiago nos revelan este estoicismo dulcificador en esos pocos versos maravillosos que contrastan con el resto -la mayoría de la composición- y que la memoria del español ha separado. Rememora Jorge Manrique las acciones de su padre y con ellas el trozo de nuestra historia que le sirvieron de marco: La Reconquista. Nada de ello ha impresionado a nuestra memoria, pues la verdad es que apenas ha guardado huella de las más renombradas hazañas y solamente [120] de lo que concierne a esta rememoración de brillantes sucesos, queda el melancólico: «¿Qué se hizo el rey don Juan - los Infantes de Aragón que se hicieron? - queda lo que al preguntar llanamente por tanta grandeza, las reduce a la medida común de lo humano: perecer.

Una sutil, apenas perceptible melancolía corre por las Coplas; leve melancolía en la que el estoico no se detiene, y más que melancolía suya es melancolía de las propias cosas, marchitas, deshechas en polvo, anonadadas por el soplo del tiempo. De este marchitarse, el «ánimo sereno» sólo es espejo; no la subraya con ninguna expresión ni lo realza con el más sencillo comentario. Y si la refleja es a guisa de ejemplo: «porque todo ha de pasar por tal manera».

La Muerte Callada

«Todo ha de pasar por tal manera», todo ha de pasar por la muerte y a este saber hemos de despertar recordándolo, «recuerde el alma adormida». Adormida, con esta sola palabra nombra nuestro poeta a ese estado del alma que es la esperanza... La esperanza de perduración, el agarrarse a las cosas que transcurren en el tiempo, es soñar un sueño que es olvido. Todo el movimiento de las Coplas nos da la imagen del manso, insensible fluir en que van las cosas en que va nuestra propia vida y tan lento es el fluir, tan sosegado el cambio, que nos permite soñar en el olvido. Olvidando que pasan nos adormimos y hay que despertar. «Avive el seso y despierte, contemplando», pues hay que estar muy despierto para percibir este insensible fluir que al final acaba con todo. La muerte es ese final lento y callado.

«La muerte callada» es un motivo esencial del estoicismo. El estoico rehuye la tragedia y ve la muerte llegar con paso callado, con el mismo paso callado del tiempo. La vida va a dar en la muerte naturalmente; el estoico no ve tampoco en la muerte nada sobrenatural. Ni tragedia ni misterio; la muerte es algo de la naturaleza y a ello hay que acomodarse. La imagen natural de la vida, así nos lo dice. Imagen clásica que veremos aparecer y reaparecer sin cansancio en nuestra literatura. «Nuestras(15) vidas son los ríos - que van a dar a la mar - que es el morir». Con la misma dulzura del agua perdiéndose en el agua, ve la [122] muerte el poeta estoico, lluvia cayendo en el lago, río en la mar, naturalmente, y por ello, irremediamente. Es la naturaleza igualatoria, el reintegrarse de todas las diferencias, el borrarse de las distancias. Las acciones de la vida en su trascendencia que es la fama, también pasan «aunque esta vida

de honor - tampoco no es eternal - ni verdadera».

La eternidad no aparece a pesar de su declarado cristianismo, declarado sobre todo en las estrofas finales del largo poema, en que la muerte se presenta al caballero prometiéndole la eternidad, eternidad que es ciertamente sólo eternidad; quietud, aplacamiento, reposo. No es ciertamente la perduración de la vida individual y personal de acá abajo, no es su salvación, la resurrección de la carne, la que aparece como a su esperanza cristiana le está permitido y aún encomendado. A pesar de sus imprecaciones a Cristo, la idea natural, naturalista, de la muerte, es la que se manifiesta.

Y es preciso decirlo, si las Coplas de Jorge Manrique han quedado impresas en la memoria del español, dibujadas en las entrañas de su ser, es lo cierto que constituye el punto más problemático quizá de nuestra vida, lo más agudo y verdaderamente discutido de las cuestiones. Porque no todos quieren el morir tan callando». [123] Y el desesperado ibérico que arroja la bomba, el hondero de dinamita, el que se lanza a la desesperada, «a lo que sea», no quiere morir callando. Este «a lo que sea» es lo que sea con tal de no «morir tan callando». Y es en verdad contra este sentido de la muerte como algo natural, contra lo que se ha revelado el español cuando se ha hecho revolucionario. Las revoluciones cuando tienen(16) sentido, se logren o no(17), no suelen ir motivadas por lo que con más facilidad se dice. Son más claros los hechos que las palabras, a pesar de la prodigalidad con que se desarrolla la oratoria en las revoluciones. Pero no es la oratoria demagógica la más afortunada que digamos, para revelar la íntima motivación revolucionaria, y lo más común es que aquello contra lo que se levanta el revolucionario, sea algo en apariencia muy alejado. Y claro que ha de ser así, pues la rebeldía ha de ser contra algo muy persistente, contra algo que haya constituido categoría dentro de la vida, pues si no sería desproporcionado y pueril, mejor dicho: no sería.

Si antes ya vimos que el estoicismo es la actitud del hombre que vive una crisis histórica y no llega jamás a transformarla en revolución, ahora lo vemos comprobado. El estoico no puede jamás llegar a la revolución por muchos [124] motivos, quizá por uno solo: porque el estoicismo sea en sí mismo eso: un modo de afrontar la crisis sin llegar nunca a la revolución. En todo caso sea o no sea su raíz, el resultado es que nunca podrá llegar. El obstáculo más decisivo es éste entre todos: el sentir la muerte como algo natural, término adecuado de la vida. «Nuestras(18) vidas son los ríos»...

El ascetismo del estoico ha resultado mucho más grave que el ascetismo cristiano del Kempis, porque ha renunciado a la vida personal, aunque no lo advierta, entregado a la idea natural de la muerte; se ha quedado todavía con menos que el asceta, que en medio del yermo sueña con la resurrección de la carne y la vida perdurable. Su reducción ha consumido dos vidas: la temporal de la carne y la histórica o de la fama. Todo se desvanece: los grandes hechos de guerra, las conquistas a los moros... tan sólo queda la memoria consoladora, la paz del recuerdo, pozo del tiempo... «Y aunque la vida murió - nos dejó hartos consuelo - su memoria».

La Epístola Moral a Fabio

Casi dos siglos más tarde, en el período de la más dorada y aun

abigarrada producción literaria, se oye recortada de todo lo demás, recia y grave, la voz de la Epístola Moral a Fabio, gemela de las Coplas de Jorge Manrique. También sus mesurados versos parecen vivir perennemente en el alma de todo español; también ellos pertenecen a nuestro acervo(19) de común saber y sentir. Voz anónima en cuyo anonimato encontramos una prueba de su tremendo estoicismo, más extremado que el de Jorge Manrique, pues nada aparece a su lado que difiera de él. Coherente, continuo y perfecto, corre su pensamiento desde el primer verso hasta el último; diríase que hasta su estoicismo es más consciente; el único nombre que cita es el de Epitecto. Y nada, ningún rastro cristiano se le entremezcla. Y es que la Epístola Moral es ya un tratado, un pequeño tratado filosófico en que la moral se hace poética. Al fin la razón mediadora que se hace ante todo moral para el inmediato consumo del hombre, se hace poesía para que su modo de penetrar sea más suave, para que su dulcificación sea más cumplida.

Es la reflexión de un hombre, no ante la [126] muerte, sólo, sino ante la vida entera con todas sus facetas: el arranque intelectual está en ella mucho más claro, y más en evidencia su delicada relación frente a las cosas del mundo, frente al humano poder. La vida toda es recorrida por el desconocido poeta; es una declaración en regla, una definición tan completa, que aunque sólo fuera por ese motivo sería singular su existencia en la literatura castellana. Como pensamiento es de lo más sistemático que el español ha producido. Pocos pensamientos tan coherentes, trabados y completos, pocos tratados de filosofía como esta Epístola Moral. Diríase que la capacidad de abstracción de la mente española ha dado aquí su medida; más allá no puede. Porque en la forma abstracta, un poco árida de la Epístola, se conserva siempre una relación personal, pues si bien Fabio deja de existir en cuanto deja de sonar la última letra de su nombre, el poema tiene forma de confesión, más bien de testamento. De justificación. Parece hecha para explicar algo; toda una vida, toda una vida en silencio. Pues si bien la perfecta técnica y el cumplido estilo hacen imaginar que no fuera ésta la única obra de su autor, la forma de ella, su calidad íntima, hace pensar que ha salido del silencio, que está escrita para explicar un silencio, y tan [127] coherente ha sido en su propósito, que ha quedado sin firma, como para no salir de su silencio el autor.

En realidad no ha salido, pues «hay palabras que valen tanto como el silencio» y de ellas son las que forman esta larga cadena de uniformes tercetos. Su monotonía sin relieve forma un ritmo que linda con la prosa y se diría que el verso es aquí simplemente una forma más severa, más exigente que la prosa, algo así como ese traje de paño negro que visten los hombres en los pueblos castellanos, en los días señalados; hábito de la etiqueta sencilla, pero severa, en que el hombre define su figura: el traje de respeto. Tal es la forma de la versificación(20) en la Epístola Moral: la forma del respeto.

La distancia que crea o supone el respeto está guardada uniformemente; no nos deja acercarnos más allá. Tampoco ella penetra en ciertas fibras de nuestro corazón; es una poesía que hemos de escuchar en pie.

Jorge Manrique llegó a reducir la vida del tiempo y de la fama; este desconocido filósofo no la acepta siquiera; su estoicismo es de principios; es todo un sistema lo que nos ofrece. Comienza su reflexión por manifestar la nadería [128] de las «esperanzas cortesanas» y sigue en

una serie larga de tercetos. Y se comprende con facilidad. Es otro el momento de la historia de España en que ha nacido, muy diferente del de Jorge Manrique y más parecido al momento en que naciera el estoicismo por primera vez -por primera vez que sepamos- en el Imperio de Roma. España en los días del anónimo filósofo era también un Imperio «donde no se ponía el sol», y el desengaño de ello es lo que ante todo nos manifiesta: «¿Piensas acaso tú que fue criado - el varón para rayo de la guerra - para surcar el piélago salado - para medir el orbe de la tierra - y el cerco donde el sol siempre camina? - ¡Oh quien así lo entiende cuánto yerra!» Fatiga, desengaño de tanto afán, fatiga de tanta empresa, fatiga; vaciedad de la aventura «de medir el orbe de la tierra», pues en medio de todo ello el hombre es lo importante, la noción única, el canon verdadero, la medida por donde todo ha de medirse y el hombre no es nada de eso. Al igual que cínicos y estoicos se sentían desnudos en medio del poderío del Imperio Romano, menesterosos en medio del caudal complejísimo de su cultura y hastiados de ello, no de que otros lo tuvieran sino de tenerlo ellos mismos, y se buscaron la doctrina que diera figura y [129] expresión a su íntima insolidaridad con todo aquello, así el autor de la Epístola, se desentiende del Imperio «donde no se ponía el sol», pues él para vivir nada de eso necesita. «¡Pobre de aquél que corre y se dilata - por cuantos son los climas y los mares - perseguidor del oro y de la plata! - Un ángulo me basta entre mis lares - un libro y un amigo, un sueño breve - que no perturben deudas ni pesares». No puede darse más explícita condenación, más sosegado reproche de lo que era la faz, la apariencia de España en aquella fecha. Es el reverso de su poderío, la cara íntima debajo de tan gran locura como fueron nuestras empresas, lo cual nos dice muy claramente que el día que queramos averiguar cuál ha sido el íntimo motor de la extraversión española por el mundo, será muy lejos de este pensamiento donde hayamos de ir a buscarlo.

Un leve epicureísmo asoma en estas líneas: «un libro, un amigo, un sueño breve»; epicureísmo de la razón que vemos en Séneca, cuando habla de la amistad, de que el sabio ha de ser su propio amigo, pues al fin este amigo de que nos habla el anónimo autor de la Epístola es bien posible que fuera él mismo.

El estoicismo se nos va apareciendo así, como el desengaño ante la magnificencia del [130] poder, de quien no es oprimido por él. Es la rebeldía de la clase mejor, de los que participan en las ganancias; por eso va libre de resentimiento, por eso tal vez no es nunca revolucionario, pues que es el desengaño del poder dentro del poder mismo, es su renuncia, su rechazo, no puede engendrar el ansia de otro poder aunque fuera de otra forma. Es un retorno a la medida humana cuando ha sido sobrepasada por las hazañas, es, en realidad, una actitud antiheroica. El hombre no ha menester ser un héroe y tal vez ser héroe no sea tampoco lo mejor: «Una mediana vida yo posea -un estilo común y moderado- que no lo note nadie que lo vea». Un estilo común... Podría ser la confesión de don Quijote después de sanar de su heroica locura, si al sanar no hubiese muerto, porque don Quijote no podía vivir en paz; su locura era su esencia, su razón de vivir; la vida se le quedaba vacía, desprovista de su locura. Tan sólo quedaba fuera de ella el alma infantil y misericordiosa de Alonso Quijano el bueno, el bueno... no el moral... que es mucha la diferencia.

El heroísmo, las brillantes acciones -ni siquiera lo dice nuestro filósofo- son vanidad, él las debía de ver como máscaras trágicas que encubren la verdadera figura humana no necesitada [131] de aditamentos. La

naturaleza humana se realiza por otro camino: «Esta nuestra porción alta y divina -a mayores acciones es llamada- y en más nobles objetos se termina». «Así, aquella que al hombre sólo es dada -sacra razón y pura, me despierta- de esplendor y de rayos coronada». Por única vez en todo el largo poema, aparece la gloria, el esplendor y aún más «lo sacro», el fuego de lo sagrado, el único fuego en este helado discurso se muestra solamente en la razón; es el único rastro de un fervor encendido que puede sostener tanto hielo; el único signo de su recóndito ardor, de una esperanza: «sacra razón y pura, me despierta». Es la razón luminosa, bien absoluto, Dios mismo.

Bajo tanta aridez ha aparecido por fin la oculta música, la antigua música de las esferas pitagóricas que a través del estoicismo llega, fuente última de toda dulzura; el hombre sabio es como un instrumento bien acordado, su virtud no es sino armonía, y la moral no tendrá que conseguir, sino que el instrumento de nuestro ánimo esté afinado, devolviendo a la armonía de la naturaleza la armonía humana: «Así, Fabio, me muestra descubierta - su esencia la verdad, y mi albedrío - con ella se compone y se concierta». No puede darse [132] más justa expresión de la moral estoica, que en estos tres versos, clave, síntesis perfecta que los más ilustres de la secta acatarían.

Porque secta ya nos parece esto del estoicismo; y más leyendo la Epístola: queda la impresión de que después de tan ordenada y completa exposición, todo no se ha dicho, de que algo, lo más importante, falta. Algo escondido, tal vez no expresable. Nos dicen las razones, mas no la razón, la verdad última que a menudo se anda bordeando. No nos parece que sea bastante lo que se dice. Parece como si una secreta religión, temerosa demostrarse, temerosa o demasiado orgullosa para ello, quedara en el fondo incomunicable; una secreta religión que informulada atrajera a sus adeptos enlazándolos con estas verdades modestas, demasiado modestas para ser verídicas, es decir, para que un hombre se conforme con ellas. Porque el estoicismo es el único patrón que el hombre se ha dado y que coincide con el hombre mismo; es la única medida en que el hombre no intenta sobrepasarse, y verdad es que esto nos resulta muy poco humano. En rigor es lo que pasa con todo humanismo: parece nacido de otros seres que no de hombres. Y la única explicación viable, es que proviene de un momento de desengaño, [133] que es una contestación al poderío, a la riqueza, a la cultura. Es un: pero yo me he de morir... a todo esto...

Y así se comprende la honda raíz que echó en España este modo de pensamiento, pues en cuanto se pone en marcha el entendimiento en España, es para topar con el muro de la muerte por uno u otro sendero, tanta fuerza tiene este muro y tan detenido en él se queda el ánimo, que apenas avanza. Al fin, todas son razones para morir o no, para aceptar o sobrepasar la muerte. Y el estoico no hace sino razonarla, hacerla razonable y aún más, ejercitarse en ella. «Meditación de la muerte» como el mismo Séneca decía refiriéndose a su enfermedad (el asma), que le ejercitaba en morir. Así nuestro desconocido filósofo: «¿Será que pueda ver que me desvíe - de la vida viviendo y que está unida - la cauta muerte al simple vivir mío? - ¡Oh, si acabase viendo cómo muero - de aprender a morir, antes que llegue - aquel forzoso término postrero!».

Aprender a morir puesto que ya muero a cada momento. Tres siglos más tarde otro poeta español de estirpe también sevillana como nuestro anónimo, ha de decir: «Desde el nacer al morir - lo que llamamos vivir - es ir perdiendo la vida». No es el único brote senequista [134] de

nuestro, nuestro más que nadie, Antonio Machado. No es posible apenas mayor pesimismo, ese pesimismo pagano, clásico, que vive despierto entre los españoles y más entre los andaluces. La imagen del río de la vida reaparece en la Epístola también, pero de un modo más patético, pues no es como en Jorge Manrique una consideración de lo que pasa, sino un sentirse en primera persona arrastrado, condenado: «Como los ríos que en veloz corrida - se llevan a la mar, tal soy llevado - al último suspiro de mi vida».

Es esto tan de lo hondo de nuestro sentir que cae ya en la copla, en la copla popular que nadie sabe quién hizo. Cae como arrancado de la soledad o la petenera; nace de la misma fuente, suena de idéntica manera. No, por debajo de la limpidez de la corriente pasa algo, un sonido de tragedia incurable en esta apariencia antitrágica. Habíamos visto un espejo, limpio, claro, y mirando, un rostro desconsolado asoma. No ha sido suficiente toda la dulzura de la razón; hay cosas que nadie puede hacerlas dulces por completo, porque debajo de la corriente hay unas entrañas que no se resignan a morir y un suspiro, un leve suspiro manifiesta lo invencible, lo incurable del mal. Y así concluye abrazando al tiempo, [135] al tiempo percedero, después de haber dicho: «Iguala con la vida el pensamiento - y no le pasarás de hoy a mañana - ni quizá de un momento a otro momento.» No se atreve a desgranar los momentos, a saltar sobre el abismo que los divide, tanto adora y tanto teme el leve paso del tiempo. No quiere adelantarse con el pensar al suave fluir de la vida, al transcurso del tiempo que siente en su mismo pecho. «Antes de que el tiempo muera en nuestros brazos». Pues al fin, tanto adora el tiempo que es su muerte la que deplora. Lo siente expirar en sus brazos como a un hijo.

Meditación de la muerte, pensamiento fijo en el morir el de España. El pensamiento español se nos muestra encerrado en la muerte, prisionero de ella. Y ante esta certidumbre apenas puede ocuparse en eso que ha sido la tarea y la conquista del pensamiento europeo: el conocimiento del mundo físico y su fundamentación. Piénsese que a la hora en que en España el poeta sevillano discurría de esa manera, en Europa un Descartes había ya pensado el Discurso del Método y que en seguida Leibnitz y Newton, pondrán las bases de la nueva física matemática. España cada vez se vuelve más de espaldas a todo esto, hay quien dice que envuelta en su sueño imperial, [136] hay quien dice que embebida en la tremenda empresa de la contrarreforma. Pero tal vez, envuelta en su estoicismo, prisionera de una meditación de la muerte.

El pensamiento prisionero y la vida también. Comienza nuestro suicidio. Las dos maneras de ir a la muerte que tiene el español. En ellas consideramos complicado junto con otros ingredientes al estoicismo; indudablemente en él está el origen del permanente suicidio individual y aun colectivo que ha acaecido en España. El suicidio individual de los mejores, de aquellos destinados a servir de gula, a abrir camino, a ser los primeros. Nuestra historia está llena de ellos y muy especialmente el siglo XIX, cuando ya todo se precipita. Son los mejores los que renuncian a vivir, o muriendo del todo o ahogándose en el contorno social, aniquilando lo que de mejor había en ellos: su ímpetu, su fuerza, el vuelo de su pensamiento. La novela nos lo mostrará luego con toda crueldad.

La otra manera de morir del español es esta que tanto asombro produce al mundo, esta capacidad de arrojarse a la hoguera en bloque, este ímpetu que ha conducido a todo un pueblo al centro mismo de la pira. Este [137]

ir delirante hacia la muerte, esta entrega sin reservas ni límite alguno.

¿Significarán lo mismo ambos suicidios, el individual, el de aquellos destinados a formar la minoría dirigente del país y el ímpetu arrojado del pueblo cuando empujado por el destino ante una alternativa de vida o muerte, se lanza hacia la muerte sin titubear? ¿Serán iguales ambas maneras de morir? ¿Serán los dos procesos producto de la misma causa? ¿Serán también análogas sus consecuencias, sus terribles consecuencias? En definitiva, la cuestión, la grave cuestión sería esta: ¿Es que puede un pueblo ser estoico?

La cuestión es tan tremendamente grave que aun cuando estuviésemos en posesión de más indicios de los que poseemos(21), no nos atreveríamos a decidir. No nos pertenece, por otra parte. No pertenece al estudio ni al comentario el afirmar o negar tan grave cuestión. Pertenece al mismo pueblo y él lo dirá sin duda, no resignándose ante la muerte. No olvidemos por otra parte, que esta voz del estoicismo español en sus dos facetas: la culta y la popular, sostiene a todo lo largo del tiempo un diálogo apasionado con el otro protagonista de nuestra cultura: el cristianismo. [138] Estoicismo y cristianismo se disputan el alma del español, su pensamiento. En este drama, que es el verdadero drama de España, no podemos entrar ahora. Quizá nos abrasáramos.

[140]

El querer

[141]

El Mundo Novelesco

La materia pensada para estas conferencias ha rebasado con mucho de las contadas horas que le han sido concedidas y así, hemos de recorrer apresuradamente el camino señalado y ni tan siquiera el camino, sino algunos puntos que dibujan sus curvas, sus encrucijadas. Así los problemas de la voluntad, del querer español, donde tanto enigma anida, han de ser solamente apuntados, violentados casi, para reducirlos a un esquema lindante con la caricatura. [142]

La Cuestión de la Voluntad

El problema del pensamiento nos ha descubierto en su raíz misma, algo consistente y acerado, ajeno a él: la voluntad, y que sin embargo nace con él, y más que nacer con él, más gravemente: le hace nacer. La voluntad española no parece que haya influido mucho en hacer nacer el pensamiento, lo cual crea una doble situación. Por una parte, el pensamiento queda más puro, desasido y poético; se crea «el conocimiento poético» en que es maestra la literatura española de todos los géneros. Y por otra: la voluntad queda también desprendida, ciega y sin dirección. Una disociación que vista así parece habernos traído más desdichas que otra cosa, pero no importa, no es un balance de dichas y desdichas lo que vamos a hacer. Sin embargo, se pueden señalar formas y direcciones a la voluntad española. El español ha querido, ha querido siempre aun cuando no parecía querer; su quietismo y su quietud han sido siempre gigantescas descargas de energía, derroche de impenetrable voluntad y tal vez, en el quietismo más que en ninguna otra forma, se manifieste la potencia de su querer.

Existe primariamente un querer originario [143] como fuerza, como ímpetu, un querer desnudo que se ha manifestado casi siempre, por no decir siempre, en una forma popular y en momentos decisivos. Es lo que

corresponde a la expresión «real gana»; gana, ímpetu enteramente irracional, no ligado a razón alguna, ni a idea alguna; pura gana espontánea que brotó porque sí, en defensa de algo, pura afirmación de una existencia que se siente amenazada. La «real gana» no funciona si no es en relación con situaciones esenciales, decisivas, en decisiones que diríamos hoy existenciales. Pura voluntad irracional indeterminada; solamente está determinada por la existencia misma en cuanto que no la deja entregarse ni sumergirse. Es el último asidero, el último y desesperado a la par que espontáneo esfuerzo, por afirmarse. Es algo sobre lo cual nada ni nadie tiene jurisdicción. No puede preverse; es la misma raíz del querer puesta al descubierto en situaciones decisivas. Esta «gana» indómita nunca ha sido domeñada y su existencia está perfectamente de acuerdo con un pensamiento que corre libre, desinteresado e independiente. No entra ni ha entrado jamás dentro de la cultura, y, así, apenas cabe llamarle voluntad. Es pura hambre [143] de existir, de efectos casi siempre destructores.

Si el español hubiera permanecido en ella solamente, no habría entrado en rigor en la esfera de la cultura, estaría ahí desde siempre, idéntico a sí mismo, sin movimiento social posible, cosa que por otra parte es posible que haya constituido el ensueño de muchos españoles. Pero no fue así. España entró decididamente en la cultura, en la historia, y ello significa que su voluntad, al fin, ha tomado dirección; que su «gana» se ha transformado en voluntad.

Hay dos actitudes fundamentales del querer español. Dos actitudes de la voluntad española que a veces no se han manifestado con absoluta independencia, sino que han encarnado bajo distintas formas. La una, estoica, es más que nada una manera de resistencia; nacida como originariamente reaccionaria en el final del Imperio Romano, y que no lo es, sin embargo, enteramente en España. Es simplemente, el equilibrio de la voluntad que resiste enlazada con la vida, una voluntad que no pretende imponerse de un modo absoluto. La voluntad estoica es humana porque no es absoluta, cuenta con las circunstancias entre las que se desliza. Es voluntad persuasiva, consoladora; [143] aunque no enamorada. Por el contrario, el estoico es el hombre desenamorado y desligado; conserva con el cosmos una unidad no de amor, sino de analogía. Y esta analogía es la que le sostiene en el mundo. La unidad del místico en cambio es la del amor; unidad angustiada y dramática, puesto que no se da de una vez para siempre; hay que hacerla, hay que lograrla.

Al lado de la equilibradora voluntad estoica, está la voluntad cristiana pura, voluntad de esperanza, de agónica esperanza, de la que no puede surgir la violencia impositiva que bien pronto se hace violencia impostora. Violencia imperial de Felipe(22) II y de San Ignacio. Hay en ellas un elemento no cristiano, sin duda. En realidad, el cristiano no puede definirse por la voluntad, sino por la esperanza y la misericordia, que son dos maneras de estar en la vida en que la voluntad no es apenas necesaria. Lo que puede definirse, en cambio, como cuestión de voluntad, es el «quietismo», como entrega absoluta de la voluntad, y al ser absoluta, muestra por tanto, que sí es un problema de voluntad, de querer o no querer.

Y frente al quietismo, el voluntarismo, igualmente absoluto en cuanto al querer, de San Ignacio. Son las tres voluntades, las tres [144] maneras de voluntad de la vida española. Aunque en el estoicismo la voluntad no se muestra como voluntad primariamente. La armonía de la razón la encubre. En su origen el problema del estoico es el de cómo sostenerse en el mundo una

vez que han sido abatidos los vínculos de la sangre, la moral trágica de las estirpes y linajes. Es el buscar cómo sostenerse un hombre solo, que no tiene más valor que el del ser hombre. Es la desnudez de lo humano, sin vínculo de sangre con los antepasados, ni vínculo con la divinidad. Es la soledad del hombre. Y en este sentido, no en el de poder, el estoicismo es cuestión de voluntad, pero no parte de una afirmación de la voluntad, sino de una unidad analógica entre el hombre y la naturaleza por intermedio de la razón. En el estoicismo la razón desempeña el papel de mediadora entre el hombre y lo que está más allá de él. La voluntad en el estoico tiene que ser una voluntad de equilibrio, de convencimiento, de persuasión, muchas veces de renuncia, pero jamás será violenta, puesto que parte de una situación de armonía, y la violencia sería su rompimiento. La voluntad estoica por ello, jamás puede ser a priori y por lo tanto, tampoco absoluta. En esto consiste [147] su diferencia radical con la razón práctica kantiana.

Quietismo y voluntarismo, son problemas de la voluntad desnuda; pero el hombre en ellos no se ha quedado en soledad como el estoico. No; es algo más grave lo que aquí ocurre. El hombre se ha quedado reducido a su sola voluntad, a su querer, no tiene más; todo lo demás se le fue. Son actitudes de poder en que el poder se ha afirmado o negado porque el poder es la única cuestión.

En el estoicismo empieza el suicidio de la voluntad, la entrega que se consume en el quietismo. El estoicismo es aniquilamiento del individuo ante la razón, ante la objetividad que es la comunidad, ante algo humano-social ante lo cual la voluntad individual resigna sus poderes, se abate, se entrega.

Resignación y Esperanza

Tales contraposiciones en la voluntad, tal diferencia en el querer no son arbitrarias, es decir, no brotan porque sí, sino que proceden de algo más hondo. La voluntad quiere, se determina [148] queriendo, pero no inventa lo que quiere. Lo que quiere le viene dado por una disposición de la vida en que brota. De una vida abierta a la esperanza no puede brotar una voluntad que quiera lo mismo y de la misma manera, que de una vida cerrada o de espaldas a ella. Según don Miguel de Unamuno, la esperanza es también cuestión de voluntad. Es una tesis análoga a la de los idealistas del conocimiento; mas, como don Miguel ni era idealista, ni entraba tampoco con los filósofos puros, tenemos que atribuirle a lo que en realidad era, a la religión especialísima que profesaba, y que nunca trató de definir, sino simplemente de afirmar y sostener a la española. Dentro del catolicismo, Unamuno profesaba algo tan especial como la identidad de la fe y de la voluntad, con lo cual lo que hacía naturalmente era negar la fe, absorbiéndola dentro de la voluntad. La fe quedaba reducida a ser solamente un afán de sobrevivirse, una voluntad de seguir existiendo siempre. Es una fe desolada, impuesta, no recibida. Lo que ella nos diga, por tanto, será solamente el espejo, el espejismo de nuestro deseo, no la comunicación de algo, un mensaje que alguien nos ha transmitido. No es una fe que nos testimonie la existencia de algo, que a su través nos [149] ofrece su revelación. No es un don(23), sino una imposición violenta que ejerce nuestro ser sobre el mundo, exigiéndole a la vida perdurar. Esta fe no cree sino en sí misma, mejor dicho, no cree en nada, teme a la nada y

por ello se afianza si es preciso en la embriaguez. No es fe, en la acepción clásica de la palabra. «La fe es la substancia de las cosas que se esperan», cita innumerables veces don Miguel a San Pablo, y toma al comentar lo que se espera por lo que se desea o se quiere. Esperanza es desear, espejismo en el desierto.

Muy peculiar es esta actitud de Unamuno y, nos atreveríamos a decir, muy poco española. En ella vemos aparecer un brote del norteño Kierkegaard, del protestante Kierkegaard, a quien don Miguel nos descubre como un espíritu hermano.

Es la fe y la esperanza del que está angustiado en la nada y por sí mismo sale a flote, desesperadamente y en silencio.

Pero el español no vive en la nada, siempre tiene algo, pues tiene la melancolía, tiene la ausencia, tiene lo que le falta, que es lo que se ha ido o lo que nunca llegó a tener. Su apegamiento al mundo que ve y siente, que toca y gusta, es tan grande, que no se queda [150] jamás en la nada. Sus manos están llenas, rebosantes, como lo están las de todo enamorado. Y así, de la misma melancolía nace como su hermana gemela, la esperanza, que es su prolongación en sentido contrario; las dos son formas de tener, no teniendo. Y no es sino que la vida está abierta recogiendo lo inmediato, sí, pero sin afirmar que eso sea lo único que haya, sin encerrarse maniáticamente en sus límites. Se vive ilimitadamente: melancolía y esperanza, son la manera en que la vida penetra más allá de lo que tiene delante de sí. Son las formas de la temporalidad.

Melancolía y no angustia, es lo que late en el fondo de la vida española. El tiempo no disuelve en la nada a la realidad, no la reduce a la nada, ni el español se siente jamás en ella, pues si en ella estuviera no se le hubiese ocurrido el cortejarla como tanto ha hecho (es tema inesquivable el nihilismo español). No siente la angustia de la nada el español como vivencia primordial, pues que jamás se separa de sus idolatradas cosas, de su idolatrado tiempo. Y las cosas en su fluir temporal dejan un hueco que es su ausencia. Pero la ausencia no es la nada y por eso la melancolía no es tampoco la angustia.

En la ausencia que las cosas dejan hay una [151] manera de presencia; en su hueco está todavía aleteando su forma y la melancolía es una manera, por tanto, de tener; es la manera de tener no teniendo, de poseer las cosas por el palpitar del tiempo, por su envoltura temporal. Algo así como una posesión de su esencia, puesto que tenemos de ellas lo que nos falta, o sea lo que ellas son estrictamente.

En la melancolía tampoco estamos sin asidero, como en rigor no está nunca el español que tiene siempre su clavo ardiendo a que agarrarse, clavo ardiendo de su propia pasión anhelante del tiempo que se le va y al cual se agarra, aunque se abra.

Se abrasa, se quema las entrañas en el fluir temporal. De ahí que cuando ya no puede más o los que ya no pueden más, desemboquen en el dogmatismo, al cual el español llega siempre para descansar, para reposar y curarse de las llagas del tiempo. Dogmatismo que por diferente que sea su aspecto, es siempre el dogmatismo de la quietud, del aquietarse. Pero mientras puede resistir el quemar de sus llagas, permanece suspenso entre la esperanza y la melancolía, entre la esperanza y la resignación. Verdadero, íntegro español es el que vive entre ellas sin aquietarse en ningún dogmatizar. Esperanza de lograr su disparatado [152] anhelo, resignación, conformidad con no verlo realizado nunca. Son dos extremos del pensamiento español que busca así la justificación de seguir esperando

o de no esperar. La esperanza va a buscar doctrinas de qué seguir alimentándose, mientras la resignación se apacienta en lo que va contra el ansia secreta y casi acallada. Por eso la resignación es siempre reaccionaria y aunque se haya dicho que es virtud popular, virtud de pobres, en realidad viene a ser lo que nunca es popular, sino al revés, propio de sabios. En esta cuestión, como en tantas otras de la vida española, despista el hecho de que en nuestra cultura son muchos los sabios populares y de ellos, sí, sería propia la resignación, aderezada con un poco de burla.

Problema de equilibrio y de resistencia, se nos muestra ya desde un principio la vida española; cuestión de poder mantenerse en la melancolía y en la esperanza entreveradas («una de cal, otra de arena»). Cuestión de no forzarse a una solución inmediata, puesto que lo que anhela es lo imposible. Por eso su centro no es una sola tendencia como ya dijimos, sino una oscilación rítmica, un entrecruzamiento que es a veces polémica entre [153] la esperanza y la resignación, entre cristianismo y estoicismo.

Esta resignación extremada que lleva al aniquilamiento, nos lleva a considerar, bien que aquí no podemos hacerlo, pero hay que dejarlo anotado, otra de las raíces de las implicadas en la cuestión del estoicismo español: la raíz amorosa, la cuestión del amor. Muy a menudo hemos pasado rozándola y es imposible no haberla sentido. Se trata de una forma de amor que va dentro del estoicismo y que apenas se manifiesta separadamente, es decir, expresada de un modo directo. Y es el problema del amor en relación con el conocimiento, en relación con el objeto del conocimiento y aún más, con la objetividad que emana de él.

Es la gran cuestión del amor enlazado a la voluntad y al conocimiento, que es en último término, la gran cuestión de la vida española. A cada forma de amor, de querer -esta magnífica palabra castellana, «querer», que expresa amor y voluntad- corresponde una forma de amor. Mas, ¿quién sabe si el amor determine en último término a la voluntad y aun al conocimiento? Lo cierto es que un estoico, un quietista, un cristiano, llevan cada uno consigo una manera de amor. [154]

Tres maneras de amor, las tres aparecen en una breve composición poética, en el soneto joya de la literatura castellana: «No me mueve, mi Dios, para quererte»...

Imposible, como hemos dicho, entrar en este laberinto del amor español: cristiano, estoico, quietista, en esta verdadera dialéctica de la esperanza que de modo tan breve y transparente tiene lugar en el soneto, en nuestro soneto, más íntegramente nuestro, nada, pues en él están apretadas, unificadas por la poesía, las tendencias más dispares de nuestro querer. Como una fuga de ritmo cada vez más grave crecen las razones del amor, el amor abatiendo cada vez más al deseo y a la voluntad, el amor uniéndose con la razón para aniquilar al yo, al anhelo irracional de ser y vivir eternamente. Tan absoluta es la entrega que en el amor cumple, que hay que eliminar abatiéndola toda esperanza, todo temor: «No me mueve, mi Dios, para quererte - cielo que me tienes prometido - ni me mueve el infierno, tan temido - para dejar por eso de ofenderte». Temor y deseo, como Séneca quería, se quedan atrás. Aparece el objeto del amor, su razón, con tanta fuerza que él solo lo llena todo, él solo existe: «Tú me mueves, mi Dios, muéveme el verte - clavado en una cruz y escarnecido - muéveme el ver tu cuerpo tan herido - muéveme tus afrentas y tu muerte». El amor cristiano se adhiere absoluta, perfectamente a su objeto, única

razón del mundo y de sí, única existencia; frente a él nada existe ni nada importa, ni mi propia existencia. La renuncia, el suicidio, por amor se consume; la esperanza se abate y el ansia de ser más allá de la muerte se aniquila también, por él todo se aquieta, hasta la propia nada. «No me tienes que dar porque te quiera - pues aunque lo que espero no esperara, - lo mismo que te quiero te quisiera».

Es el quedarse el querer español, su voluntad y su conocimiento quieto, cerrado, encantado en objeto, en la razón del amor. Es el suicidio total por amor. La verdad es que de esta sin par poesía, la Guía de Miguel de Molinos, a la Ética de Espinosa, no es mucha la distancia.

España en aquellos días se cerraba también, prisionera, en una empresa imposible, absoluta: el sueño o ensueño de la Contrarreforma. Por este ensueño quedó su vida detenida, al margen del tiempo prisionera.

[154]

El Siglo XIX: La Cuestión de la Continuidad de España

Muy grave es esta situación, muy grave es que la vida y la vida de todo un país quede detenida, prisionera en un amor, por grande que este amor sea. Al fin se paraliza y como la vida no puede ser quietud, comenzará a deshacerse. Durante más de dos siglos España se va desintegrando, debilitando con un ritmo creciente que la hace desembocar en el siglo XIX reducida a un estado en que viene a ser problema su existencia misma. Encantada en su querer absoluto, se ha ido retirando de las contiendas históricas. Una mortal indiferencia la posee poco a poco, una desgana. Su ímpetu vital no se ha marchitado, sigue ahí, casi intacto después de tan inmensas aventuras. Pero su voluntad se ha quedado tan fatigada de esa altura a que el amor la llevara, que ya nada parece apetecer ni querer. Mas no ha muerto; sigue viva, pero su vida ya no es más que sangre y icon qué fuerza!; toda la fuerza de su amor y de su voluntad ha quedado retenida, encerrada en la sangre.

Mas ¿puede fundarse en la sangre la unidad, [157] la continuidad de la vida de un pueblo? Si es una cuestión grave la de que un pueblo pueda mantenerse en el estoicismo, no lo es menos esta de que un pueblo pueda quedar unido solamente por la fuerza de la sangre. Lo que está en crisis ya en el siglo XIX, es nada menos que la existencia misma de España.

Porque así es. España se quedó encerrada en sí misma sin horizonte; España es hervor de sangre apretujada que sale luego a borbotones. Sangre estancada, detenida, prisionera, que engendra angustia y una expectación de algo terrible que tiene suspenso el ánimo y apretado el corazón. España está cercada y cada español se siente vivir en una alta torre sin ventanas -no hay ya pisos mediadores, ni escaleras- prisionero en el fondo oscuro de la torre con la luz sobre la cabeza, sin asidero alguno.

Después del fracaso de su historia retrocede España a lo que había quedado bajo su historia, a lo que había permanecido firme bajo el esplendor ya ido y que ahora seguía ahí, quieto, imperecedero. Lo que se ha llamado la España eterna y que no es la España del reposo ni de la calma, sino la España de la tragedia, porque es la España de la sangre. Instante este profundamente reaccionario en que [158] se vuelve de una gran aventura dispuesto a quedarse en casa para siempre; momento en que aparece y reina solamente lo doméstico, el ámbito de lo consanguíneo y familiar. La familia toma los poderes y se hace dueña de la vida

hispánica, impone su imperio, su tiranía absorbente. Y la vida con ello, al revés de lo que parece, se hace cada vez más y más compleja; los rastros son múltiples y bajo el imperio tiránico de lo familiar y doméstico, la historia entrelaza sus hilos invisibles. En realidad la vida se hace un mare magnum y van a ser muchos los que van a quedar mortalmente enredados en este revuelto y apretado mundo; son muchos también los que van a perder la íntima certidumbre, los que van a confundirse volviéndose contra sí mismos, contra lo mejor de sí mismos, perdidos entre la falta de asidero y despistados entre los sutilísimos hilos que se cruzan y entrecruzan. El español se ha quedado sin camino, sin certidumbre. Regresa, vuelve y se encuentra con algo de una potencia arrolladora, de una fuerza sin rival, con la matriz originaria de donde saliera tanto ímpetu, dispuesta ahora a no dejarlo salir más. La fuerza mayor que en la vida española se desarrolla es la de impedir, la de detener, la de retener. Todo lo que empieza [159] a existir como inocente ímpetu, todo lo que ingenua y naturalmente busca una salida, se encuentra cercado, envuelto irremisiblemente. Fuerzas sin origen le impiden marchar, le impiden, si hace falta, ser. El instrumento de esta fuerza reaccionaria, cercadora, arrolladora, es la mujer y el ámbito donde la realiza, la familia. Su imperio, su mundo poético donde todo ímpetu es amansado, donde toda furia es calmada y deshecha, es lo doméstico. Ya todo se ha vuelto domesticidad en España y entre los cacharros, como quería Santa Teresa, anda el espíritu, el pobre espíritu que ennoblece tanto a los cacharros y que a veces desfallece entre ellos, sin que nadie le auxilie.

Pero una historia no se borra tan fácilmente; no se absorbe un pasado tan perfectamente sin dejar huellas, rastros. Sobre el alma del español, de todo español, han quedado depositados sedimentos de siglos y en los sedimentos, rastros y huellas del remoto ayer, barrido casi siempre de la conciencia. Cada alma se ha ido cerrando en la conciencia y llenándose como una cueva misteriosa en la subconciencia. Así como en los árboles centenarios son más grandes las raíces que las ramas que ven la luz, la vida del español es subterránea, [160] agitada, oscura, casi inconfesable. La fuerza retentiva alcanza también a las palabras, y la inhibición crece, crece, ya que no sabe el español en su inacción y en su silencio, lo que le pasa.

Y así viene a suceder lo más grave: una incomunicación entre las raíces y las ramas, una separación entre lo profundo y lo que se manifiesta y actúa. Esto explica todos los fenómenos de lo que se ha llamado «extranjerismos», que en unos casos no eran sino nutrición normal, y en los otros, en los verdaderos «afrancesados» o «germanizantes», no es sino ansia de nutrirse de algo, por las ramas, ya que del hondo suelo ninguna savia ascendía. La vida de todos, la vida social, se fue tornando sonámbula, fantasmagórica y como hechizada. A medida que era mayor la incomunicación, mayor era el delirio y así el imperio familiar y doméstico no fue un avance en el sentido común, en lo razonable, que es lo primero que se piensa, sino muy al revés, fue un crecimiento de lo delirante. El mundo de lo doméstico se enriquecía cada vez más, es verdad, al absorber dentro de sí todas las fuerzas, todas las pasiones que ayer anduvieron sueltas cabalgando por la tierra. Se enriquecía y deliraba, se llenaba de substancia, de toda la substancia [161] hispánica y desvariada. Porque a una vida no se renuncia impunemente.

Quedan las huellas, los rastros del ayer. Y toda España es rastro, ese lugar donde las cosas son viejas y actuales, donde todo sigue viviendo

más allá de sí mismo, hollado, sometido, como desaparecido y como superviviente; porque todas las cosas se han quedado como sin dueño y andan en medio de la calle. Y es paradójico que el imperio de lo doméstico se manifieste en una época callejera en que todo anda por la calle sin techo ni cobijo; en que todo está cada vez más suelto y deslavazado(24), más sin mano de dueño que lo cuide, más desamparado. En realidad, las fronteras entre la casa y la calle han sido bastante borradas y la verdad es que la calle tiene también mucho de hogareño, de esos hogares destartalados lindantes con la posada. Tiene la vida ese perfil de los edificios que se han quedado grandes, de las ciudades que se han quedado anchurosas y como desocupadas. Y es que todo un pueblo se ha quedado cesante y da vueltas, da vueltas delirando despierto y razonando dormido. La distancia entre vigilia y sueño ha venido a ser muy estrecha por efecto de esta vida irreal, fantasmagórica. Así comienza nuestro siglo XIX; es el siglo de lo novelesco, y [162] no por el motivo de que la novela sea el mejor de los géneros literarios en él cultivado, sino porque la vida española es novelesca siendo doméstica; porque toda España vive en novela. Novela que es tragedia, porque no es la novela del individuo ni tampoco de la sociedad, sino de la sangre, la novela de la vida familiar, de los lazos de la consanguinidad, que son siempre trágicos cuando en ellos se introduce, encerrándose, la pasión, cuando son ellos el único ámbito, el único campo para que la pasión galope, cuando son absorbentes y totalitarios.

Al cerrarse los horizontes, el ímpetu batallador, el pensamiento ávido y especulativo y hasta la misma fe regresan, se hacen reaccionarios al ser retenidos por la única fuerza que queda en pie: la fuerza de la sangre. Adheridos, pegados a ella, mezclados y encadenados, nacen y mueren, se vuelven contra sí mismos. Es un proceso insoluble, sin remedio ni cura. La sangre corre herméticamente; el mundo de las relaciones consanguíneas es cerrado, no desemboca en nada, no va a parar a ningún camino. La vida española vuelve, regresa de sus innumerables caminos y queda quieta, debatiéndose, ahogándose. Se hace trágica. Ahora es cuando España entra en la tragedia [163] y tan en ella se enclava, que muchos creen que ha sido siempre así, que la vida española se debatió siempre en la tragedia. No lo fue de ninguna manera. Es ahora cuando se cierran los horizontes y lo doméstico tiraniza y absorbe, cuando la sangre alcanza supremacía. Ahora la vida española es irremisible, tremendamente trágica.

Es entonces cuando realmente se rompe la unidad: con la España de la tragedia. Y es entonces cuando aparecen bien claramente en la vida española el entrelazamiento de dos tiempos: el tiempo histórico donde se ha verificado la ruptura, donde ha ocurrido la catástrofe, y el tiempo de lo doméstico donde prosigue a través de la huella de la tradición, la continuidad.

Esta ruptura, desgarramiento del tiempo histórico, se manifiesta y a la par se agrava, en la falta de memoria de los españoles que acabará por engendrar «el tradicionalismo», el terrible tradicionalismo español que muestra con toda evidencia que se ha perdido la tradición, que se ha convertido en algo monstruoso, en lo que jamás puede ser ninguna tradición: en problema.

Esta falta de memoria de los españoles es [164] una de las características, si no más subrayadas y reconocidas, sí de las que más graves consecuencias nos han traído. Graves y dramáticas consecuencias, aunque tenga una dimensión positiva por la despreocupación y la alegría, y

esa cierta incapacidad para el rencor que llega a condensarse en odio. Nos falta a los españoles, por muchas apelaciones que los retóricos hagan al pasado y por mucho ahincamiento tradicionalista de los que así se llaman, la imagen clara de nuestro ayer, aun el más inmediato. Tal vez influya en ello el estancamiento de nuestras costumbres y el poco apego que a ellas tenemos. Existe una cierta rebeldía para reconocer en esta nuestra forma de vivir de hoy qué(25) hace que no se haya hecho sentir con más fuerza y claridad la necesidad y el deseo de recordar, de hacer memoria y con ella, cuentas de nuestro pasado. No es extraño: todo nuestro pasado se liquida con la actitud trágica de España. Todo nuestro ayer se revela y se pone de manifiesto, se cancela, y de su cancelación saldrá, si la dejan -ya vemos que por hoy todos han hecho lo posible por asfixiarla, pero saldrá, aunque no la dejen-, la nueva España.

La melancolía, esa nuestra melancolía inicial, el revivir poético del pasado constituye [165] también de por sí una ligazón sentimental, llana pero indestructible, en la que hemos vivido enredándonos, y a menudo ignorantes.

En nuestra literatura del siglo XIX, la novela y los artículos de costumbres, el llamado «costumbrismo», forma un tanto superficial del realismo, producen un enorme y minucioso material para la imagen que buscamos. Mesonero Romanos, por ejemplo, nos ofrece un abundante material clasificado inclusive en artículos literarios que están muy cerca de la Sociología. A su través vemos desaparecer los vestigios del siglo XVIII ante los tipos sociales que llegan. Por otra parte y en un tiempo más avanzado, Larra nos tiende también su espejo; en él no vemos tránsito alguno sino que fijamente enclavado en el centro de lo que pasa en torno suyo, critica e ironiza, nos ofrece una imagen verídica y esquemática, casi una mueca de nuestras desgracias públicas y políticas. Mueca terrible, pesimista por lo superficial, pues nunca por debajo del espejo, de la imagen reflejada en tan descarado espejo, asoma la poética verdad de nuestro pueblo, el hálito que da continuidad a su vida.

Porque no nos interesan las costumbres en sí mismas, sino lo que detrás de ellas pasa. ¿Qué le pasa al hombre español en el siglo [166] XIX? ¿Qué ha sucedido en España dentro de este breve y dilatado espacio? ¿En qué círculos de vida se encontraba inscrito el español, a su comienzo y a su fin y cómo se desarrollaba su vida individual dentro de ellos? ¿Cuáles eran sus creencias y qué cambios se verificaron substantivamente en ellas?

Es siempre y para todo pueblo imprescindible una imagen del tiempo inmediato anterior a aquel en que vive, como examen de nuestros propios errores y espejismos. Para la vida lo más revelador son siempre sus orígenes; el presente es siempre fragmento, trozo, torso incompleto. El pasado inmediato completa esta imagen mutilada, la dibuja más entera, más inteligible. Todavía hay otra razón de esta necesidad de dirigir nuestra atención hacia el ayer, ese ayer que aún no se ha solidificado. Y es que siempre nos es más revelador porque a él nos dirigimos con interés verdadero, pero no tan inmediato como vamos al presente. No nos sentimos protagonistas de los sucesos de ayer y así nuestro juicio es más claro; nace de la pasión y de la necesidad y no está nuestra individual existencia tan inmediateamente comprometida.

La historia con que nos encontramos nos cuenta acontecimientos bastante externos a los [167] hondos y verdaderos sucesos del siglo XIX; el drama está eludido, apenas si le dejan insinuarse entre los pliegues de

los hechos «oficiales»; es una historia casi siempre convencional, en que la realidad histórica apenas aparece. Pero afortunadamente tenemos otro recurso para completar esta imagen del tiempo: la novela, nuestra magnífica novela realista. Por coincidencia, el «naturalismo», «el positivismo» francés no nos hizo en esto daño alguno, pues estas tendencias venían, aunque siendo diferentes, a coincidir con el realismo de la novela española. A ella debemos ir a buscar los motivos reales que mueven a los personajes, las creencias efectivas, las preferencias, la ética concreta de los personajes.

La Novela de Galdós

Este mundo de lo novelesco en el que se ha refugiado la vida española es recogido con perseverancia inigualable por un genio de la paciencia y de la humildad, inclinado en devoción sobre la vida menuda y vulgar, que se llamó don Benito Pérez Galdós. El mundo que con tanta realidad nos presenta es el mundo [168] de la tradición, de la que queda. En él aparece a través del delirio y el disparate, para nuestro consuelo, la única continuidad de la vida española, la unidad verdadera de España, y aparece en toda su obra dispersa, inagotable, pero de modo más concentrado y significativo en dos gigantescas figuras de mujer que encarnan las dos fuerzas cohesivas y creadoras a las que nada ha podido abatir: la fecundidad y la misericordia. Fortunata, la divina moza madrileña, la que vivirá tanto como Madrid viva y quién sabe si le hará vivir, es la fuerza inmensa, inagotable de la fecundidad, de la fecundidad humana lindante con la fecundidad de la naturaleza; tan insobornable como ella, tan inocente y poderosa como ella. Nada le detiene. Es la vocación irrefrenable de la maternidad, elevada a acto sagrado por el que la vida se sobrevive siempre. Es la más humilde, en verdad, de las fuerzas que crean la continuidad de un pueblo, pero la más indispensable y en el pueblo, en que tan íntegramente se da esta vocación, esta arrolladora fuerza que todo lo vence, tiene ya mucho que esperar de su porvenir, tiene ya mucho ganado.

La otra, la criada Benigna de Misericordia, encarna casi sin parecerlo, con una sutileza que sólo se permite la verdad más verdadera, eso tan maravilloso como la misma fuente de la vida que es la misericordia. Es en la vida, en la vida real, en los dolores y las dificultades, en la angustia y la desesperación del intrincado mundo que es España, el aceite de la misericordia, su riqueza, su esplendor. También ella es invencible. En los vertederos y escombreras que rodean a Madrid, bajo su clarísimo cielo, esta figura vestida de pardo merino, cubierta por raído manto, sigue hoy alentando. Su alegría suave, inextinguible como la luz misma, la transparencia de un alma a la que ninguna desgracia ni ningún crimen, por monstruoso que sea, puede obscurecer, es la esperanza, la última, la que jamás se pierde. La criada «Nina», imagen de esa otra santa tan popular, Santa Rita, abogada de lo imposible, es hoy como en tiempos de Galdós, la única abogada de la continuidad verdadera, de la única unidad de España.

Misericordia y fecundidad mantienen unido este delirante mundo de la sangre, este disparate mundo, laberinto donde se quedó aprisionada la historia. Son la cordura en el delirio, la razón en la sinrazón.

Pero bien pronto, va a aparecer en la faz de España una voluntad y más que una voluntad, [170] un anhelo: el anhelo de reducir este mundo de

demencia, de encontrar la medida salvadora que hiciera volver de su desquiciamiento a la vida, el afán tímido de recobrase no ya para heroicas empresas (al contrario: «encerremos con siete llaves el sepulcro del Cid»); sino para vivir mesurada, discretamente. Es el tiempo en que hasta el exabrupto va cargado de ansias de moderación, en que hasta el extremismo lo es por apetencia de medida. En suma, es el año de 1898, en que España, la pobre, desposeída España, se retira a su casa víctima de la última bancarrota, víctima de su torpeza, su ingenuidad y su prodigalidad. Y comienza a alzar su voz la razón: ¿no ves?, hay que corregirse. Pero ¿tiene acaso remedio?

Y como realmente no tiene remedio, el amor, más evidente que la razón, se apega a España tal y como es, pasando por alto sus faltas, enamorándose de ellas inclusive. Y ya no pretende nada, ni pide ni obliga a nada; todo lo más interroga. Si interroga, es inquietud y pensamiento, ansia torturadora: Unamuno. Sí interroga con una renunciación por el pronto, renuncia que engendra una decisión: salir de España para traerle filialmente lo que necesita, para proseguir con esperanzado anhelo día a día la persecución de que sea España, es decir, de cuál sea el bien de España, en Ortega y Gasset. Son tal vez las dos actitudes activas que hay en la península, aunque más activa y dirigida a la eficiencia, como de un más ordenado amor en Ortega. Fuera de ellas ha surgido algo muy significativo y conmovedor, algo que pudiéramos llamar: una mística de España con el «poeta» Azorín.

Una Mística de España

Hay un escritor, Azorín, cuyo rasgo característico es la sensibilidad, la sensibilidad para lo vulgar, menudo, cotidiano y pequeño. Azorín o la sensibilidad, se podría decir, sí; mas ¿cómo funciona esta sensibilidad? Se nos aparece la sensibilidad como algo que nos pone en contacto con todo, ilimitadamente. En oposición a la razón, la sensibilidad no es excluyente, se extiende por todas las cosas y no conoce límite en su conocimiento. Y sin embargo, Azorín, escritor definido por ella, es muy limitado. La sensibilidad de Azorín le encierra, le limita y aún parece(26) que le separa... [172]

¿Por qué? Por algo seguramente que en Azorín ocurre. La historia literaria no está desprendida de la otra historia, sino que forma parte de ella, de dos maneras: porque es suceso histórico, y también porque expresa, tal vez mejor que nada, los verdaderos sucesos históricos, las estaciones, los actos del drama que es la vida de un pueblo. Y Azorín es la sensibilidad dentro de un mundo diseñado previamente, y el diseño, la acotación de este mundo por donde va a extenderse la sensibilidad no ha sido hecha por ella. Han sucedido otras cosas que condicionan el funcionamiento de la sensibilidad de tan gran escritor, cosas que explica a su vez cómo otros escritores tomaron por otros caminos, arrancando de idéntica raíz.

Azorín nos presenta una España suspendida, detenida. Nos presenta a una España toda ella dentro de la melancolía. Es a través de la melancolía como vamos a encontrar a España; melancolía que es universal porque es la del tiempo que corre, pasa y no vuelve. El tiempo que pasa sobre todas las cosas, que a todas las envuelve, hermanándolas, borrándolas, limando sus luchas, dejando a cada una su fantasma. Es la España contemplada en el

espejo del tiempo, en la corriente de las aguas [175] mansas e inexorables. Y es en Azorín donde podemos percibir los dos tiempos: el tiempo histórico, la melancolía de un ayer mejor y más de un ayer donde las cosas cobran plenitud, y el otro tiempo, el que pasa minuto a minuto, el tiempo fino, gris, que cae insensible y cierto, el tiempo de lo doméstico. Estos dos tiempos nos dan melancolía doble de una España más plena y henchida que se fue y el tiempo de la España que se está yendo por momentos. Una irremediable melancolía envuelve todo esto, porque frente al transcurrir del tiempo no hay nada por parte de quien así lo contempla, no hay ninguna resistencia, ni un sí ni un no. Solamente mirada, espejo que refleja otro espejo, contemplación que multiplica este pasar de la corriente del tiempo como en una galería de espejos. Pues yo que miro pasar el tiempo en las cosas, lo siento pasar al par dentro de mí; es mi tiempo también el que pasa. Con las cosas pasa también mi vida. Y pasa simplemente, irremediabilmente; pasa al igual que el tiempo en las cosas, deshaciéndome, aniquilándome, porque el solo remedio para salir de correr del tiempo es la acción, la decisión, el sí y el no; la voluntad. Azorín ha eliminado de la España que nos presenta la voluntad, ya desde el primer paso. No [173] es puro azar sino profunda lógica que el primer libro de este autor tuviera por título La Voluntad. Era lo previo, era la primera estación, era la epoje o suspensión que se lleva a cabo en la mística y en algunos métodos de conocimiento, antes de entrar en materia.

La sensibilidad de Azorín está por eso limitada, constreñida, porque tiene un funcionamiento determinado. Funciona para aprehender una España que está ahí y que se nos va, una España sobre la que no vamos a actuar ni lo deseamos. Una España que no es para nosotros pista de ningún deseo, de ningún proyecto, una España que no es empresa ni construcción. Pero hay que aprehenderla despacio y a la par con urgencia, hay que buscarla y perseguirla en sus menores detalles, en sus escondrijos, en sus repliegues. Y sin embargo, es una España plana, no es delirante y de ella parece haberse eliminado lo monstruoso. Y así es: la voluntad y el deseo son el origen de todas las enormidades, de todo lo monstruoso. Por eso Azorín al par que una sensibilidad de España, nos da una medida de España, una España al fin habitable, de donde la tragedia ha sido eliminada. Nada menos trágico que esta España de Azorín y nada, difícilmente, más melancólico(27).

Esta medida de España podría ser banal y seguramente que es ese su mayor riesgo: su misma falta de riesgo. La España que nos presenta eliminados la voluntad y el deseo, es fantasmal, casi sin dimensión de profundidad. Es la España de las apariencias temporales sin raíces ni entrañas. Es la España de las apariencias, mas tan verdaderas, que dejan ver transparentemente los cimientos. Es la España sutil, que parece hechizarnos mortalmente para siempre. No, la medida de España que Azorín nos presenta no es banal aunque podía haberlo sido; le salva de ello un fuego íntimo, un fuego, diríamos, que no es voluntad, pero que ocupa su puesto: el enamoramiento. Azorín no tiene voluntad, ni sí ni no ante España; Azorín está rendido, prendido a ella, hechizado para siempre. Azorín pertenece al linaje de los grandes enamorados de España, está en la línea del amor desasido, sin mezcla de deseo alguno.

Por eso la medida cada vez se va profundizando. Comenzó por ser crítica, por estar casi en la línea de Larra, presentándonos una reducción de España, una resolución posible, eliminando la tragedia, haciendo de España un lugar habitable. Pero el amor hace sus estragos y Azorín se

rinde, se entrega ante España [176] y cada vez se hunde más y más en ella sin importarle apenas ya, lo que tenga o deba de ser. Y sin embargo, la sensibilidad de Azorín sigue siendo una medida de España; su visión sigue siendo una reducción, porque sigue sin admitir en ella a la voluntad.

Por eso, con Azorín vamos hacia una mística de España. Azorín nos encamina a una mística de España por el sendero más clásico de las místicas, por el sendero de la mística oriental. El sendero que nos encamina a poseer una cosa sin el sufrimiento, sin el dolor, sin la acción. Pero esto sólo podía durar un momento.

Azorín ha sido posible en un momento de la vida española, cuando España se detiene. Sus desastres y la barrera que el mundo la pone la han cercado y se queda quieta. Los españoles mejores aprovechan esta pausa para mirar y preguntar. Es el momento de El Espectador, el momento de la interrogación, en que España a través de sus mejores hijos, se vuelve hacia sí y se interroga. Azorín comenzó también interrogando, pero el amor le venció y la respuesta ha sido la melancolía de una España fantasmal, quieta, detenida, sin tragedia. De una España que poseemos sin dolor y conservamos sin esperanza.

La Poesía

¡Una España que poseemos sin dolor y conservamos sin esperanza!... Pero, por debajo de esta España casi fantasmal, una nueva esperanza se ha ido abriendo paso en silencio y su vehículo de expresión, su forma de revelación, ha sido la poesía. En lo hondo de las entrañas de la vida española, germinaba una nueva esperanza; no era posible quedarse en la mística contemplativa de sí misma y en lucha con la desesperación; la esperanza se abría paso.

También tenemos que renunciar a recorrer el camino descrito por esta esperanza a través de la poesía. Y es lástima, pues en la poesía se ha verificado en estos últimos años, una verdadera reintegración de España, una vuelta en sí. En ella se ha anudado la tradición española y mediante ella se ha tomado contacto con el fondo siempre vivo de la cultura popular, con eso que más o menos pedantescamente se suele llamar folk-lore. Ha sido el verdadero tradicionalismo, el que no ha hecho ni ha planteado problema alguno, sino que graciosamente nos ha traído a la memoria nuestras mejores voces de otras horas, nos ha [178] alegrado e ilusionado con la rememoración de nuestro ayer, nos ha recreado con nuestro tesoro. Ha sido en realidad ponernos en comunicación de nuevo con un ayer del que habíamos quedado aislados e ignorantes. Ha sido conciencia y memoria.

Conciencia y memoria: continuidad. Y esperanza. Y ha sido en la poesía como se ha mostrado, porque demasiado profunda y tímida, demasiado reservada, demasiado sin asidero razonable, apenas nadie le hubiese dado crédito. El pensamiento necesita razones más positivas, es decir, más hechas para acoger a algo dentro de sí, mientras que la poesía tiene por vocación acudir a cantar lo que nace y lo que nace sobre todo, en contradicción(28) y a despecho de lo que le rodea. La poesía exige menos y ofrece más que el pensamiento; su esencia es su propia generosidad.

La continuidad de España se ha expresado por la poesía, sin que nadie pueda ya impedirlo, pero se ha expresado igualmente por la sangre. Y la sangre también tiene su universalidad, pero sin la palabra no sería

comprendida, no estaría tan corroborada. La palabra es la luz de la sangre. Y de las dos, entre las dos, mantendrán viva la continuidad del pueblo español todo lo silenciosamente que haga falta. Confiemos, sí, en que mientras exista poesía, existirá España.

Notas

1. «misteriosos» en el original (N. del E.)
2. «Mas» en el original (N. del E.)
3. «foma» en el original (N. del E.)
4. «indeferenciadamente» en el original (N. del E.)
5. «fojar» en el original (N. del E.)
6. «gozocísima» en el original (N. del E.)
7. «acontecimientos» en el original (N. del E.)
8. «ironía» en el original (N. del E.)

9. «yustaposición» en el original (N. del E.)

10. «el» en el original (N. del E.)

11. «Y fue preciso que el duda y agonía, para que fuese depositario de logos se encarnara, se hiciera carne y dolor, la esperanza.» en el original (N. del E.)

12. «iggresar» en el original (N. del E.)

13. «filosofía» en el original (N. del E.)

14. «prerenacentista» en el original (N. del E.)

15. «Nuestra» en el original (N. del E.)

16. «tiene» en el original (N. del E.)

17. «nó» en el original (N. del E.)

18. «Nuestra» en el original (N. del E.)

19. «acerbo» en el original (N. del E.)
20. «versificación» en el original (N. del E.)
21. «psoeemos» en el original (N. del E.)
22. «Feilpe» en el original (N. del E.)
23. «dón» en el original (N. del E.)
24. «deslabazado» en el original (N. del E.)
25. «que» en el original (N. del E.)
26. «pacere» en el original (N. del E.)
27. «meláncolico» en el original (N. del E.)
28. «contradicción» en el original (N. del E.)