
REFLEXIONES SOBRE *LLEGAR A SER UNO MISMO*

por Domingo Melero

SUMARIO

Introducción

1. Diez años después –1. De HBH a DS. –2. La trayectoria de Légaut avala su obra.

2. «Libro de itinerario» (pág. 168) – 1. Naturaleza de los textos de itinerario. – 2. «Existencia». – 3. Los tres géneros de la comunicación espiritual. – 4. Rareza de los textos de itinerario.

3. El final (pág. 176) – 1. Meditación sobre la propia vida. – 2. Meditación sobre la vida de otro. – 3. Meditación sobre lo universal. – 4. Tradición e historicidad en la «Nota final». – 5. Efecto de la «Nota final» en la obra posterior a DS. – 6. «¿Tienen, unos y otros, la misma religión?» «Cristianismo socrático».

4. El comienzo (pág. 190) – 1. Los comienzos de los libros de Légaut. – 2. Un orden distinto en DS. – 3. Las dos «dispensas» de la cuestión del sentido. – 4. Los equívocos de lo difícil y de lo fácil. – 5. La controversia de Légaut sobre la cuestión del sentido y de la libertad. – 6. Las controversias de Jesús. – 7. El hombre controvertido. – 8. Una credibilidad indebida.

5. El tiempo en contra y a favor (pág. 213)

5a. El tiempo en contra (pág. 215) – 1. Pensa-sentimientos y sentipensamientos. – 2. Pie de Cuervo, Blaise Pascal y el P. Auguste Valensin. – 3. Antonio Machado y Légaut.

5b. El tiempo a favor (pág. 220) – 1. La idea del tiempo a favor. – 2. La identidad no es tautología sino unidad de un itinerario. – 3. Analogía del estudio y de la vida. – 4. La tenacidad.

6. Cumplimiento (pág. 229) – 1. La cuestión del cumplimiento. – 2. Problemas de traducción de «accomplissement». – 3. Reunión de las dos representaciones contrapuestas de Jesús. – 4. Perfección e imperfección. Dificultades conceptuales y lingüísticas para pensar el término. – 5. Unidad y sentido según Jaume Bofill.

7. **Avances de Légaut en DS** (pág. 241) – 1. Tres formas de creer – 2. Encuentros y relaciones. – 3. La discreción de lo espiritual. – 4. Acerca de Dios. – 5. Cuando la muerte de Légaut. – 6. Búsqueda interior y renovación de la «última cena».

Mutis y Anexo (pág. 251)

Introducción. Las reflexiones que siguen son una «*Suma de poquedades*» ⁽¹⁾. Esta «Suma» gira en torno a la naturaleza, disposición e ideas principales de DS ⁽²⁾ y supone el conocimiento del libro. «Suma» escrita en menos tiempo del debido y, sobre todo, escrita pese a lo imponente de los temas; suma cuyo fin es poner, negro sobre blanco, algunas ideas y ofrecer esta nueva edición con un complemento. Es bueno coger altura, ver en perspectiva un libro sobre el que no ha pasado el

(1) Encontré esta afortunada expresión en este fragmento: «... creo que es la forma de trabajar que corresponde a mi tradición, que es lo que pudiéramos llamar una ‘*suma de poquedades*’. Estoy convencido de que los grandes proyectos de trabajo, entre nosotros, los de raíz hispánica, van siempre al fracaso, y lo que perdura es ese poquito que podemos hacer todos los días o algunos días. Lo que yo llamo, en una frase reverencial: ‘la suma de poquedades’» (José Lezama Lima, entrevista en *Triunfo*, en 1974).

(2) *Llegar a ser uno mismo*, en francés: *Devenir soi*, de ahí DS. Los libros de Légaut de los que más trataremos serán DS y *El hombre en busca de su humanidad*, HBH. Enumero, por orden cronológico los libros de Légaut que aparecen en el texto. Indico el año y las siglas que emplearé: – (1962) TF, Trabajo de la fe. – (1970) IIPPC, tomo II, *Introduction à l’intelligence du passé et de l’avenir du christianisme* [en castellano, la 1ª parte de IIPPC es RPPC (*Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*) y la 2ª es CIF (ver abajo, 1985)]. – (1971) HBH, tomo I, *El hombre en busca de su humanidad* [– ECH, «El cumplimiento humano» es el manuscrito original: suma, nunca editada, de los tomos I y II]. – (1972 y 1977) L-V 1 y 2, Légaut-Varillon: *Debate sobre la fe* y *Dos cristianos en camino*. – (1974) QR, *Questions à..., Réponses de...* ML. – (1975) VE, *Vivre pour être* [reedición de los cap. 1-5 de HBH, revisada] – (1975) MECP, *Mutation de l’Église et conversion personnelle* [Algunos de cuyos capítulos, sobre todo DD, «Llegar a ser discípulo», se han traducido y publicado en los *Cuadernos de la diáspora*, números 1-24, CdD. – (1975) PPC, *Patience et passion d’un croyant* [dos de sus tres capítulos están en diferentes CdD; el primer capítulo se publicará en el próximo *Cuaderno* 25] – (1977) IE, *Interiorité et engagement* [suma de IC, *Interioridad y compromiso*, «La plegaria» y «La Cena», publicados en

tiempo y que ha llegado a ser fundamental para algunos. Por eso espero que esta suma de poquedades ayude a comprender mejor los *porqués* de un escriba tan atípico como Légaut y los *porqués* de algunos que no hemos encontrado otro autor como Légaut.

1. Diez años después

1. DE HBH A DS

En síntesis: un hombre de ochenta años retoma sus reflexiones de diez años antes y vuelve a escribir al respecto. Tras *El hombre en busca de su humanidad*, *Llegar a ser uno mismo*. Si HBH situó a Légaut (pese a su dificultad, digamos, filosófica) entre los ensayistas más leídos y con más interés, en su país y en 1970; diez años después, DS lo volvió a colocar en un sitio parecido. Fue en 1980. ¿*Se repite* un autor cuando retoma su tema al cabo de diez años escasos de haberlo hecho? ¿Cuál de los dos libros es *mejor*, caso de no repetirse o caso de que su repetición sea pertinente y verdadera porque no es pura insistencia?

No hay respuesta a esta segunda pregunta. La existencia de ambos libros permite, eso sí, la comparación, y éste es un buen recurso para descubrir dos cosas: (i) los elementos comunes que, por volver a aparecer, quedan subrayados; y (ii) los elementos específicos de uno y de otro libro, que resaltan por una de estas cuatro razones: porque, en el segundo, o se dejan de lado, o se añaden, o se modifican o, también, porque se cambian de sitio y aparecen en orden distinto. La

los CdD 7 y 9]. – (1978 y 1984) Pd'H, *Plegarias de hombre*. – (1980) DS, *Llegar a ser uno mismo y buscar el sentido de la propia vida*. – (1983) MCSxx, *Meditación de un cristiano del siglo XX*. – CIF (1985), *Creer en la Iglesia del futuro* [Reedición, con un Prefacio nuevo, de la 2ª parte de IIPPC, con dos supresiones significativas, publicadas en dos CdD]. – (1988) UHF, *Un hombre de fe y su Iglesia*. – (1992) VSM, *Vie spirituelle et modernité. Entretiens ultimes avec Th. De Scott*. Los 5 capítulos de Légaut están en tres CdD. – Sobre Marcel Légaut: Th. De Scott, *ML. L'Oeuvre spirituelle* (1984).

comparación es, pues, un buen camino para captar, indirecta e hipotéticamente, las reflexiones que prevalecieron en el autor durante los años que mediaron entre uno y otro libro. Algo de ello intentaremos.

Por otra parte, si un autor retoma un tema como el del camino del hombre hacia su humanidad y hacia él mismo, ¿no puede ser por haber encontrado *otra forma* de enfocarlo y de abordarlo? La tenacidad y la fidelidad son innovación y repetición a un tiempo. Por eso conviene descartar dos prejuicios muy arraigados e inconscientes con frecuencia: ni lo posterior es necesariamente mejor por el mero hecho de serlo, ni lo anterior es mejor por el mero hecho de serlo. Ni la novedad o actualidad, ni la antigüedad o antelación son un bien por ellas mismas. Creer lo contrario, por uno u otro extremo, es efecto de la pereza crítica propia del más pasivo de los progresismos y conservadurismos (dos formas de creencia e incluso de superstición respecto del pasado o del futuro).

2. LA TRAYECTORIA DE LÉGAUT AVALA SU OBRA

En el interés de los lectores por Légaut, influyó, sin duda, conocer su trayectoria y forma de aparecer. Su trayectoria inspiraba curiosidad y su forma de aparecer, credibilidad. No era un intelectual al uso, revestido del prestigio de sus aportaciones académicas o de su posición en las instituciones. Era, eso sí, un *normalien* de los años veinte y treinta, aún recordado en los medios intelectuales y universitarios. Sin embargo, si resultaba interesante (tanto como para ser objeto de un reportaje de *París-Match*, por ejemplo), era porque hacía años que había colgado los libros y su profesión (ventajas sociales incluidas), y se había marchado no a un retiro tranquilo sino a vivir y a trabajar como pastor de alta montaña, donde su mujer y él fundaron una familia que llegó a ser numerosa. Y ello por seguir una exigencia interior particular que se le hizo patente, en forma de rechazo de su vida anterior, al comienzo de la IIª Guerra mundial, cuando la derrota de Francia. Era imposible retornar a aquella vida tras lo que significó la guerra para él. Légaut comprobó, al asumir el mando como le corres-

pondía por su rango universitario, que sus veinte años de vida protegida como funcionario no le habían formado el carácter, flojo como el de la gente en general tras los «felices veinte».

«El hombre de la calle es más desconocido para el universitario que los hombres prehistóricos para el paleontólogo», afirmaba Légaut, diez años después de haber dejado la Universidad ⁽³⁾. Que un universitario deje su cátedra (en este caso de matemáticas), se convierta en campesino, descienda en la escala social y vuelva a empezar, y no sin consecuencias para los suyos, no es fácil ni frecuente. Tampoco es fácil ni frecuente que alguien así aparezca, después de treinta años de silencio (1970 y 1971), con dos tomos contundentes (unas setecientas páginas de letra menuda): una especie de testimonio, pero sin hechos concretos: descripción abstracta, relato sin anécdotas. Ya entrado en su última etapa, que ignoraba que iba a ser larga, Légaut rendía cuentas así de sus investigaciones, hallazgos y conclusiones sobre el itinerario del ser humano (HBH) y sobre el pasado y el porvenir del cristianismo (IIPPC). Diez años después, volvería a hablar de lo primero, del itinerario del ser humano.

Otro rasgo, que también influyó en el interés que despertó Légaut entre los lectores, fue que era un cristiano insólito y raro. Con setenta años, Légaut daba cuenta en sus libros de una «conversión a sí mismo» que se le había hecho necesaria y que le había llevado a una especie de eremitismo en pareja y luego en familia. Su conversión y su peculiar elección de un retiro y apartamiento era consecuencia de su forma de afrontar el fracaso de su formación universitaria, experimentado al tener que ejercer el mando durante la guerra. En el origen de dicho fracaso incluía el de su formación religiosa:

«La religión, tal como la recibe un joven cristiano, por más personal que sea, *no le ayuda a desarrollar vigorosamente toda su humanidad*. [...] Está *más atenta* a las ambigüedades presentes en sus profundidades que a la riqueza potencial de las mismas [...]. Sin duda lo lleva, de forma útil,

(³) En «Confesión de un intelectual», TF, pág. 26.

hacia su propio conocimiento [...] pero no lo hace sin, a la vez, hacerlo propenso a *una especie de timidez* y a cultivar en él, *pusilánimemente, una cierta debilidad y falta de carácter*. Todo esto hace que el cristiano [...] *no se alcance a sí mismo* [...] como para tener [...] algo de *autoridad personal* en sus relaciones. [...] *Es un convencido más que un creyente* y, por esta razón, es tanto menos convincente cuanto más afirmativo». (4)

Aquellos años sesenta del primer postconcilio, en los que publicó HBH e IIPPC, eran, en cierto modo, parecidos a las situaciones de confusión en el combate. Era el momento de prueba para ver si los que tenían el mando tenían autoridad de veras, y para ver también si la calidad de todos se encaraba con lo esencial y no sólo con lo indispensable. La tensión empezaba a ser grande en aquellos años. Por un lado, el deslumbramiento de muchos clérigos y laicos por el activismo político, dentro y fuera de la iglesia, así como por las ideologías del momento. Por otro lado, la alarma de quienes, apenas cinco años después del Concilio, sentían ya, tanto el vértigo de lo hecho como el de lo que todavía faltaba por hacer. Si unos creían en un cambio inmediato, los otros soñaban, si no en un retroceso, sí en una pausa.

En medio de este clima, el discurso de Légaut incomodaba pues era de ir adelante pero sobre todo de ir a fondo en lo personal. Légaut creía que una simple puesta al día era insuficiente, y proponía una verdadera conversión, fruto de atender a temas y cuestiones no de teología, liturgia o costumbres, sino del sujeto y de la vida espiritual; temas que casi no se habían rozado en las escasas reformas de estructuras, normas, ritos y doctrinas del Concilio, todo él protagonizado por clérigos de alto rango (no lo olvidemos), y al que sólo se invitó a un número reducido de laicos, como espectadores.

Persona de influencia e iniciativa en los medios estudiantiles y docentes de los años veinte y treinta por provenir de la Escuela Normal Superior de más prestigio; por su participación en la dirección de los grupos «tala» de dicha Escuela, y por la redacción de algunos

(4) Ver: «La obra espiritual», CIF, pág. 183.

libros de meditaciones evangélicas, ampliamente difundidos antes de la Guerra; Légaut, cuando abandonó la Universidad, también abandonó su actividad “apostólica”. De modo que, durante los años cincuenta y sesenta, retirado en su granja, apenas si intervino en alguna reunión anual de la «parroquia universitaria». Sus intervenciones, además (dicho sea de paso), eran fruto ya de las cuestiones que entonces más le preocupaban: el «trabajo de la fe», la «conversión a sí mismo», «retomar todo desde la base humana», «desposar lo real sin autodefensas» y renovar la «vida espiritual» con honestidad intelectual.

La renovación de la «vida espiritual» debía venir de la misma vida espiritual. Las ciencias humanas y la apertura al mundo moderno no eran ni explicación ni fuente de una renovación verdadera. Tampoco vendría dicha renovación del enfrentamiento con la sociedad (a ver quién gana), tal como habían demostrado los cuatro siglos anteriores, tan insuficientes e inmersos en un conflicto tan mal planteado, entre “fe” y “razón”. Este conflicto era, sobre todo, un campo más de una lucha de poder, de siglos, entre dos sociedades que, pese a que ellas lo olvidaran, no eran conmensurables ni del mismo orden. No tenía sentido vivir ni en contra ni a la defensiva, en un bastión cerrado y en un universo mental aparte, con un lenguaje de otro tiempo que estaba terminando por ser mero verbalismo de cristiandad.

Sin esta renovación desde sí misma, todo volvería a edificarse sobre arena pese a las tímidas esperanzas suscitadas por el Concilio. Una crisis espiritual real existía además en la sociedad occidental, tan recientemente a punto de autodestruirse o de desnaturalizarse (a falta de una llamada honesta) por las ideologías de salvación de los colectivos particulares (ya fueran naciones, razas, clases o la suma de individuos en pura competencia entre sí). La carencia de una llamada honesta y los sucedáneos insuficientes, ¿no era lo que tenía conmocionado al mundo, de cuatrocientos años a esta parte, máxime al disponer ahora de los recursos de destrucción debidos a una falta de orientación, no sólo moral sino de sabiduría, de la ciencia y de la política? Un libro como *Llegar a ser uno mismo*, aún lo escribió Légaut

inspirado por esta idea de que, si no se ahonda en lo humano, todo lo demás carece de vigor y está a expensas de una involución o de una disolución, tanto en la sociedad religiosa como en la civil.

2. *Libro de itinerario*

1. *NATURALEZA DE LOS TEXTOS DE ITINERARIO*

«Un libro de este tipo, que atañe a lo esencial del hombre, *no tiene necesidad de aportar nada nuevo* para realizar por completo su objetivo», (pág. 19). Pero, entonces, si no aporta nada nuevo, ¿por qué leerlo? Siempre recuerdo, a este respecto, que, una vez, un amigo mío le preguntó a un compañero que era especialista en el *Evangelio de Juan* y que aún seguía a vueltas con él: «¿Aún no te lo sabes?». Años más tarde, un hijo mío me preguntó algo parecido al verme siempre entre los mismos libros, de Légaut y de otros pocos autores. Tanto la guasa como la ingenuidad apuntan a algo cierto: la necesidad de distinguir entre libros «de itinerario» y «de doctrina», con independencia de que el *Evangelio de Juan* o los libros de Légaut puedan ser objeto de un prolongado y pormenorizado estudio académico.

Lo importante de un libro «de itinerario» no es la información aun con ser ésta relevante. Lo importante es lo que da que pensar. El lector, que conoce la cualidad de «*éveilleur*» (despertador) de un autor, no busca en él sólo nuevos contenidos que sumar a su acervo cultural sino algo que uno puede reconocer aun sin saber que lo buscaba o que existía: ver un semejante entregado de lleno a pensar, inteligir y comunicar, lo cual es una forma de ser y de estar en acto ⁽⁵⁾. Cervantes incluía la expresión y la comunicación en esta forma de ser que es conocer. Lo formuló en una sentencia perfecta: «*la pluma es la lengua del alma*». Si la escritura y la lectura son auténticas, llevan a un

(5) «Inteligir no es otra cosa que un cierto modo de ser» (*Intelligere nihil aliud est quam quoddam esse*), Cayetano, in *III De Anima*, c. 5.

encuentro en profundidad; encuentro sin objeto y sin sentido fuera de él mismo, si entendemos «sentido» en el plano de la utilidad y de la finalidad práctica.

2. «EXISTENCIA»

Si tuviéramos que ahondar en el secreto de los libros de itinerario, iríamos a parar a que lo suyo es como *la existencia, que no es un dato más en la esencia*, y a que la vida (o el alma) no es un elemento más en el análisis del cuerpo, y a que «un principio de orden totalmente inmanente en dicho orden no puede ser su fundamento suficiente» (6). Los libros de itinerario, a diferencia de los de doctrina, son como la existencia, el acto, el alma y la vida; no suman en la misma serie que estabilizan aunque, en cierto modo, lo son todo en ella porque, sin ellos, la serie se disgregaría o descompondría. Por contraste, la debilidad o el talón de aquiles de lo ideológico y de lo técnico es que no son principio de unidad sino de uniformidad o de cohesión mecánica.

Quienquiera que fuera el primero en emplear la imagen de la sal y de la luz probablemente quiso indicar la forma de obrar de la que participan los libros de itinerario. Porque la sal es lo que no es alimento pero es condimento de los alimentos, y la luz es lo que no es ningún objeto pero es la condición de ver cualquier objeto. Por eso la sal y la luz tienen valor de principio invisible. Nada sino ellas mismas puede remediar su ausencia. En lo que es de este orden, hay algo que se da o no se da; que hasta que llega, no se echa en falta; que mientras está con medida, no destaca pero que, cuando falta, todo cambia e indefectiblemente se echa de menos. Como decía Légaüt, hay diferencia entre saber de memoria y comprender:

(6) Jaume Bofill, *Obra filosòfica*, Barcelona, 1967, pág. 209. Bofill fue catedrático de metafísica en la Universidad Central de Barcelona en los años 50 y 60. Sus escritos fueron objeto de seminarios y de comentarios entre unos pocos amigos; luego, algunos descubrimos a Légaüt y vimos la afinidad entre ellos, pese a sus diferencias. Por eso lo citaré aquí con frecuencia (Ver: CdD 1, 1994).

«... *comprender pide más que leer*: si un hombre lee mucho pero nunca necesita ni siente la atracción de releer; si más tarde, más maduro, nada le conduce a retomar un libro y hacer de él una nueva lectura que renueve, de forma importante, la antigua, ¿llegará a comprenderlo, siquiera en el alcance explícitamente propuesto por el autor? Aún más, ¿llegará a entrever un poco lo que en este libro se promete [...]? [...] Cuando la lectura de un libro no provoca un trabajo del espíritu proporcionado al que ha tenido que desarrollar el autor para escribirlo, se permanece en el nivel del consumo intelectual. *¿Puede leerse útilmente un libro en un día cuando han hecho falta diez años para escribirlo?* Quizá es que hay pocas escrituras y pocas lecturas que alcancen el nivel de la *creación*» (7).

Este nivel de creación, en la escritura y en la lectura, cambia todo aunque no haya *nada nuevo* en el texto. La comunicación entre el autor y el lector es todo menos inerte (como tiende a ser la de un

(7) IC, págs. 83-84. Ver la misma idea en este fragmento inédito, de 1990:

«*Se lee más que se piensa. Como leer dispensa de pensar, se lee mucho, de forma que se piensa poco.* [...] ¿Quién se detiene, en la lectura de una página, para sentir cómo sube en él el eco de lo que acaba de leer? ¿Quién retoma aquella página otra vez, para gustar de nuevo (lo cual no será sino de un modo también nuevo) su verdad, directa, imperturbable, que va más lejos de lo que en ella se expone y se entiende; tan lejos que uno no sabe adónde lo llevará si responde con su vida; tan lejos que se tiene miedo de ello, no ignorando, sin embargo, en el fondo de sí, que si no se va allí donde ella comienza a llamar para que vaya, la vida ya no será más que una máscara, vacía por no estar llena más que por lo que la ha ido ocupando, porque se recibió sin siquiera saberlo o porque se introdujo para estar atareado, acumulando lecturas? *Entonces, ¿por qué escribir, lo que se dice escribir de verdad, ya que nadie lee, lo que se dice leer de verdad? Para pensar mejor.* Sí. Pero no piensa en todo momento el hombre que piensa. Además, pensar, ¿no es a menudo *volver a cuestionar* lo que ya se pensó antaño? Y, ¿hasta dónde va a llegar esto? ¿Qué nos quedará al final, si todo, sin cesar, se vuelve a cuestionar? La energía misma que nos hace pensar. Esta necesidad de la que no nos escabullimos y a la que nos sometimos. Esta fe que no es la fe que se predica, o que se impone, o que a priori se establece que no debe ser pensada. Esta fe que me coge la vida hasta despojarme de todo aquello con lo que creí vivir, aquello a partir de lo cual comencé a vivir. ¿Me quedará ella, esta fe que sin cesar se me escapa entre los dedos? Este aliento, ¿me quedará hasta el último suspiro? ¿Lo acompañará hasta sucederle? ... (CdD 2, 1994, pág. 127).

manual o la de un diccionario). La tradición acontece en la chispa de la intelección del texto: aquella tinta sobre aquel papel estaban hechos para aquellos ojos en aquel momento. La vida espiritual, en su lado de conocimiento (una forma de ser), consiste en una comunión que ilumina y modifica al sujeto (incluso se nota en algún gesto) y que, al mismo tiempo, modifica el objeto. Libro y autor llegan al cumplimiento de su realidad *medial*, desaparecen para el lector, que, *en y a través* de ellos, ve la realidad, que se acerca a su sentido. Las cosas son siempre entre dos inteligencias que intercambian entre sí acerca de ellas. Por eso, libros así son un hallazgo y enseguida llevan a un encuentro o, mejor, a un reconocimiento:

«por estar arraigada en su profundidad lo suficiente, muchos se *reconocerán en la forma de ver y de sentir del autor*, por más individual que sea, con tal de que hayan vivido bastante, al menos cuando se pertenecían a sí mismos con suficiente lucidez y autenticidad» (HBH, pág. 10).

3. *LOS TRES GÉNEROS DE LA COMUNICACIÓN ESPIRITUAL*

El alma crece cuando se comunica activamente. Su comunicación reviste tres formas según los tres interlocutores que predominan en ellas. La comunicación del sentido, si es directamente con uno mismo, es meditación; si se dirige a Dios, es plegaria; y si es con los otros, es testimonio. La meditación, la plegaria y el testimonio son los nombres reverenciales del ensayo, de la poesía y de la narrativa en el orden espiritual. La ascética de la escritura es capital en estas tres actividades pues la seriedad en la elaboración y formulación es signo de la fe en la comunicación: no se dice cualquier cosa cuando el interlocutor es importante para uno. La ascética de la escritura forma parte del «don total» de sí mismo que exige la vida espiritual. Todo menos hablar por hablar. La ascética de la escritura da espacio a la reflexión y a la creación del cuerpo de palabras en el que uno mismo se hace presente. Es la parte que corresponde al orden del conocimiento y de la comunicación; donde se conforma nuestro cuerpo espiritual lingüístico. Sólo tras la reflexión y la escritura, el silencio, ante uno mismo, ante Dios y

ante los otros no es por razón de pereza sino de cumplimiento (la pereza puede esconder el vacío, no la vacuidad, tras alguna teoría justificativa). Lo mismo que la voluntad necesita terminar en gestos y en actos, la inteligencia necesita terminar en textos comunicados. Los textos «de itinerario» son un compendio de la meditación, la plegaria y el testimonio de alguien, consigo mismo, con Dios y con los otros ⁽⁸⁾. Los libros de Légaut contienen su meditación, su plegaria y su testimonio. ¿No decía él que un rasgo característico de un texto de itinerario es estar escrito para uno mismo antes que para otros ⁽⁹⁾? En DS predomina la meditación que, en ocasiones, se concreta en preguntas a sí mismo por un ejercicio de desdoblamiento que es sensato.

No deja de dar que pensar que lo más exterior sea lo más interior, y que uno hable consigo mismo y con otros (y con Dios), de lo más íntimo, a través de una capacidad común y de una lengua histórica, ya hecha y anterior. La persona, de niño, tras un período de parloteo, poco a poco va dejando de hacerlo hasta hacer suya el habla, que pasa a vivir dentro y que distingue de su hablar externo. La lengua, aunque recibida y materna, es la primera institución, el primer sistema de leyes que nos constituye pues no pensamos ni hablamos sin una tradición histórica, sin una lengua. No empezamos de cero. No inventamos nuestro principal instrumento. Nuestro recurso y nuestro destino es forjar, en una lengua común, nuestro estilo particular de hablar a medida en que, en él, damos lugar a la verdad. Hay, pues, *distancia interior* y posibilidad (o no) de comunión con uno mismo, los otros y lo que creemos cierto. Por eso adherimos a nuestros asertos y juicios, que incluso juramos. Por eso nos alcanzamos a nosotros mismos en la afirmación que es la «fe en sí mismo», y en el gesto de nosotros mismos en que nos comprometemos.

⁽⁸⁾ Ver: «Notas y citas para la diáspora», CdD (1995), pág. 101.

⁽⁹⁾ Entiéndase que “antes” significa: con independencia de que otros, muchos o pocos, lo lean; y (ii) con un punto de crítica hacia tanto libro mediocre por estar escrito para otros y no para uno mismo, aunque se autocalifique de espiritual por su temática. Ver «el desierto cristiano» en CIF, págs. 132-135.

4. RAREZA DE LOS TEXTOS DE ITINERARIO

Los libros de itinerario son «raros» en el doble sentido de escasos y de especiales. Entre ellos, más raros son aún los que tratan del «itinerario» del que ellos mismos forman parte. Y más raros son aún los que lo hacen como Légaut: los libros de itinerario no suelen ser una narración abstracta sino una mezcla de situaciones, anécdotas, detalles, sentencias, diálogos y discursos, donde anidan la reflexión y la libertad. Légaut, en cambio:

«se toma la licencia de adoptar la forma *impersonal*, sin duda por discreción pero también porque los términos *abstractos* expresan, más puramente que los otros, lo universal y dejan, a cada uno, la *libertad* de revestirlos con lo concreto que mejor se adapte a su propia experiencia y a lo que el futuro le depare» (HBH, pág. 10).

Los evangelios, por ejemplo, son «libros de itinerario»; y hay que añadir que ojalá no fueran tan usados, ellos y sus fragmentos, como prueba de alguna doctrina, y se leyeran más, globalmente y en sus detalles, como textos «de itinerario», de Jesús y de las comunidades. Veamos un fragmento de Légaut que incluye la idea de que los Evangelios pueden ser «libros de itinerario» para algunos:

Entre los hombres que se imaginan tener fe porque heredaron pasivamente prácticas y doctrinas religiosas, lo mismo que entre los hombres que lo ignoran todo del cristianismo pues no oyeron jamás hablar de él, *siempre hay alguno a quien Jesús encuentra; que llega a creer en él; que poco a poco se une a él y que, según su propia medida, [...] penetra en el misterio de su vida terrestre, extrema y única. En lo íntimo de este hombre de fe, se reproducirán entonces, con algunas variantes más aparentes que verdaderamente importantes, las etapas de la vida de Jesús, ya que el Señor es el camino.* ⁽¹⁰⁾

Reparemos en dos elementos. *Primero*, Légaut alude a los dos extremos del abanico humano: (i) quienes creen sin fe («los hombres que se imaginan tener fe porque heredaron pasivamente prácticas y

⁽¹⁰⁾ Ver: «La vida de fe» (1957), en: TF, pág. 43.

doctrinas religiosas») y (ii) quienes tienen fe pero no creen porque ni siquiera tienen noticia de Jesús («los hombres que lo ignoran todo del cristianismo pues no oyeron jamás hablar de él»). Y, *segundo*, en que el fragmento menciona el «encuentro»: alguien, no sin mediar otro, escucha algo que despierta su interés sobre Jesús y, más adelante, como sea pero *no sin los evangelios*, llega a captarlo y reconocerlo ⁽¹¹⁾.

Los dos libros de Légaut (HBH y DS), como no son «de doctrina», ni siquiera sobre el itinerario, *es inútil juzgarlos por su ortodoxia o heterodoxia*. ¿No dice su autor que no son de filosofía, psicología, ética o teología, ni tampoco de ascética, antigua o moderna ⁽¹²⁾? Légaut se limita a hablar al otro, sobre él mismo y sobre ellos dos y

⁽¹¹⁾ *Las parábolas son textos «de itinerario»*, tal como las interpreta Légaut: – Légaut considera que Jesús no fue legislador ni fundador (como Moisés o como David) sino sembrador y fermento; y que las parábolas (sobre todo las de las semillas) son la “nueva ley” (es decir, todo menos una ley), a diferencia de las Tablas y los Mandamientos de Moisés. – Jesús «no fundó la Iglesia» (no estableció unos ritos, unos dirigentes, un texto constituyente); sí tomó la iniciativa; sí se puso en pie, convocó a algunos, y comenzó un «movimiento»; por eso su vida, su muerte y lo que sucedió después de ésta, están en el *origen* y son *fuentes* de una nueva tradición. Tal como dijimos: la existencia no es un dato, el primero, en la esencia; la vida (o el alma) no es un elemento en el análisis del cuerpo, y “un principio de orden totalmente immanente en dicho orden no puede ser su fundamento suficiente”. Igual Jesús, los Evangelios y los libros «de itinerario» en la vida personal (RPPC, págs. 155-172). La idea de que los evangelios son «libros de itinerario» puede verse también en «Llegar a ser discípulo» (CdD 2, AML, 1994, págs. 34-40).

⁽¹²⁾ Considero que *son libros de ascética* los libros actuales de psicología práctica, autorrealización, autoconocimiento, meditación, orientalismo, dietética, etcétera. Los libros de ascética actuales tienen la *ventaja*, en occidente, de poder presentarse como de método o de técnicas, al margen de unas creencias. – Sin embargo, *pierden esta “ventaja”*: (i) cuando uno cree que cumplirlos (practicarlos) lleva, sin más, automáticamente, a experiencias trascendentes, más allá de un (obviamente legítimo y deseable) bienestar físico o psíquico, y más allá de un autodomínio de cara a la acción (mental o práctica); (ii) y surge también cuando uno cree que su práctica implica creer las creencias de la tradición en donde surgieron. Parece que hacer yoga bien implica creer en chacras, canales de energía, etcétera. Es más, sorprende la credulidad en esto de quienes son incrédulos en la suya. La credulidad se da en el cristianismo cuando se cree, por ejemplo, que la exhortación paulina de orar sin cesar equivale a la práctica

sobre lo que los envuelve o habita, de persona a persona, no de voz a oído sino de corazón a corazón, sin móvil terapéutico o profesional, normalmente remunerado. Su autoridad no es de especialista; no proviene de una licencia o de un encargo reconocidos socialmente, a través de sus instancias, seculares o eclesiásticas; proviene de la simple condición de caminar sobre la tierra ⁽¹³⁾. Tal como dice:

«en la sociedad de los *espirituales* [otro nombre para las personas «en busca de su humanidad»], *no hay rango*: cada uno es único y *nadie es comparable con nadie*. Paternidad y filiación espirituales son relaciones que no se fundan en una jerarquía» (pág. 86).

No hay relaciones de poder (mandato y obediencia), o de ascendencia moral (ejemplo e imitación) o de conocimiento (lección y asimilación; consejo y aceptación). Todo es indirecto, según la libertad. Machado sintetizó esto en un pareado y en una solear:

«Doy consejo a fuer de viejo: / nunca sigas mi consejo».

«Pero tampoco es razón / desdeñar / consejo que es confesión». ⁽¹⁴⁾

Confesión, consejo o testimonio, no hay criterio que evite el riesgo al dar y al recibir una palabra (págs. 42-44). Es verdad que es autor quien hace crecer (*augere*) pero, para ver los frutos y ver si son buenos, el árbol tiene que haber crecido y esto lleva un tiempo que siempre ha pasado y ya no puede volver ⁽¹⁵⁾.

del *hesicasm* (“oración del corazón”, de la iglesia oriental); o que las moradas, los grados, escalas, subidas y esponsales son algo más que imágenes; o que practicar rezo periódico (una novena) o los sacramentos tiene en sí un efecto salvífico.

⁽¹³⁾ Dos fragmentos de Légaut a propósito de este tipo de comunicación de igual a igual son: HBH, pág. 170-171; y CdD 9, «La Cena», págs. 89-93.

⁽¹⁴⁾ CLXI, xciv y xcv. Estos poemitas son de 1921. Y recuérdese que, en otra ocasión, Machado dijo que justo después de haber emitido un juicio era cuando más cerca estaba de pensar lo contrario. El pensador espiritual es paradójico y por ello incómodo.

⁽¹⁵⁾ Ver IC, págs. 53, 62 y CdD 11, págs. 47-78. Un aspecto de la libertad es la seriedad del juego: cada elección es ganancia y pérdida a un tiempo, como diremos.

3. *El final*

1. *MEDITACIÓN SOBRE LA PROPIA VIDA*

Desde el final, el camino se deja ver con sus vueltas y revueltas y con su unidad. Légaut describe esta visión al comienzo del capítulo V de DS (págs. 129-135), tras su reflexión sobre el Cosmos, como comienzo de su «aproximación al misterio de Dios». Sorprende descubrir una secreta unidad en la propia vida, hilvanada por el hilo de oro del sentido y de los momentos que jalonan el pensar y el obrar. Ellos son la fuente real de la admiración y del asombro que siempre se han considerado el principio de la reflexión metafísica, no tanto como primer paso al que siguen otros cuanto como el *umbral* que nos sitúa en un ámbito distinto. La meditación sobre la propia vida de Légaut permite comprender el adagio: «primero vivir, luego filosofar». La admiración es la actitud del sujeto ante lo grande no sólo en relación al sujeto sino en sí ⁽¹⁶⁾. La propia vida puede aparecernos grande si la miramos a distancia. Incluso lo negativo resalta. ¡Cuántas veces no afirmó Légaut, inmerso en una meditación como ésta, que «corresponden a la *grandeza* del hombre» (*il est grand pour l'homme*) las situaciones que lo ponen a prueba, por fracaso o por plenitud ⁽¹⁷⁾!

La reflexión sobre el propio itinerario, posible en cada paso, es un aspecto de la conversación consigo mismo («converso con el hombre que siempre va conmigo») en la que importa, además de la extensión o precisión, el énfasis, el subrayado, la connotación, el componente personal, lo vivo del pensamiento, el «sí señor» de quien abraza su existencia de forma incondicional. La memoria, en este plano, no es una suma de recuerdos como imágenes (cuanto más nítidos, mejor), ni tampoco una suma de sensaciones (cuanto más sentidas, mejor), sino la sede y la fuente de un sentimiento, no sentimental, de ser por haber sido, como fuerza y potencia (*possum*), como estar firme y en

⁽¹⁶⁾ Jaume Bofill, *Obra filosòfica*, Barcelona, 1967, pág. 271.

⁽¹⁷⁾ Ver, por ejemplo, en HBH, págs. 22 y 24, o 44 y 50.

pie, en un acto interior, anterior y distinto (por inmanente y sin objeto) de los actos intencionales de comprender y de querer.

2. *MEDITACIÓN SOBRE LA VIDA DE OTRO*

Esta meditación admirativa mira también la vida de otro. Si Légaut habla únicamente de la meditación de la propia vida, es por ordenar y limitar su exposición. La meditación sobre uno mismo nunca se da sin una «íntima inteligencia de *otra* vida y existencia», por lo menos una, que es también fuente de admiración. La razón de que la inteligencia de otro forme parte de lo nuestro es de peso. Una persona se comprende a sí misma según está “en acto”. Ahora bien,

«la actualidad o actuación de nuestra vida personal o espiritual [...] es esencialmente una comunión, pues el ‘estar en acto’ de un sujeto considerado aisladamente no es más que una fase o aspecto de una situación más radical de ‘interpersonalidad’»⁽¹⁸⁾.

Somos en relación, y no fuera o antes de ella. Aunque al final no avancemos en fila de a dos⁽¹⁹⁾, no hay salvación (o sentido) individual. Paternidad y filiación, dar y recibir, ser causa y ser efecto en el plano espiritual es una misma realidad en dos sujetos. Pensemos el límite negativo: por más arrojados y huérfanos que nos sintamos, siempre pensaremos que alguien nos arrojó o se marchó.

Por eso, para un discípulo, hay una relación directamente proporcional entre el conocimiento de sí y el de Jesús, según Légaut:

«La tradición de las Bienaventuranzas es la Tradición en el sentido más preciso y específico del término. [...] *Se transmite de individuo a individuo*, exclusivamente a través del secreto padrino que convierte a la paternidad espiritual en algo *esencialmente idéntico* a la más humilde e íntima fraternidad. Ahí *no hay ni superior ni inferior, ni dador ni receptor*. Quien da más es quien más recibe. La existencia de esta Tradición es

⁽¹⁸⁾ Jaume Bofill, *Obra filosòfica*, Barcelona, 1967, pág. 246.

⁽¹⁹⁾ Ver TF, págs. 48 y 112; HBH, pág. 278 y MCSxx, p. 99.

el signo de la *presencia* de Jesús en su Iglesia. Si (por pensar un imposible) esta Tradición se extinguiese y ya no pudiese renovarse jamás, habría que afirmar que la Iglesia, no siendo ya sino la heredera de Israel, habría sido abandonada por Jesucristo, cuya vida y muerte habrían sido vanas» ⁽²⁰⁾.

«Por eso insisto mucho en el hecho de que el descubrimiento de Jesús depende del descubrimiento de sí mismo y a la inversa [...]. Hay una *continua interacción* entre estas dos aproximaciones [...] En el plano de lo espiritual, la diferencia entre causa y efecto no existe como en el mundo material. Hay, en lo espiritual, interacción continua entre lo que se llama causa y lo que se llama efecto; así el padre engendra al hijo, pero el hijo, a su manera, engendra al padre; uno se engendra con ocasión de su hijo, a fuerza de ser padre». ^(20bis)

3. *MEDITACIÓN SOBRE EL SENTIDO DE LO UNIVERSAL*

La meditación sobre la propia vida y la de otro no ocurre sin entrever paulatinamente un «sentido oscuro del estilo fundamental del Universo» (incluida la historia) que llena asimismo de asombro. La razón de esto segundo también es de peso. Nuestro ser en acto requiere siempre, intrínsecamente, la *mediación* de lo real: “tú” y “yo” siempre hablamos de “él, ella o ello”. Por eso, según Légaut, el conocimiento concreto de un solo hecho (o de una sola vida) *es suficiente para* alcanzar el «sentido oscuro del estilo fundamental del Universo» ⁽²¹⁾.

El «sentido cósmico» de Légaut, así como la captación oscura del «estilo fundamental del Universo», incluye *cuatro* elementos, por lo menos. Veámoslos.

⁽²⁰⁾ TF, pág. 157. Ver más adelante, pág. 218.

^(20bis) QR, p. 48-49. Ver, asimismo, CdD 17 (2005), págs. 18-20.

⁽²¹⁾ Sobre el conocimiento a fondo de un solo hecho ver: QR, p. 63. Y, además, estos párrafos de RPPC: «El sentido oscuro del estilo fundamental del Universo [...] se inspira en *una cierta sabiduría global lentamente adquirida* gracias a la fidelidad de una vida suficientemente vigorosa y comprometida. Sin llegar al nivel del conocimiento

El asombro de la fe en sí mismo va parejo con el asombro de poder mirar, sin autodefensas y sin desfallecer, la propia «carencia de ser» y el «extremo *despilfarro (gâchis, gaspillage)* de potencialidades espirituales» desde la juventud, y durante el resto de la vida (pág. 106). Tal es el *primer* aspecto del «sentido» y «estilo fundamental del Universo» que hemos dicho. Este asombro es como el de que germine «la menor de todas las simientes» en el «*inmenso tajo* del trabajo del mundo, en que *nada se desarrolla con dimensiones humanas* y donde pocas cosas se producen como consecuencia de una iniciativa de la que el hombre tenga plena conciencia» (pág. 104). El crea-

propiamente dicho, este sentido oscuro conduce más allá de las ideas preconcebidas, envasadas en forma de una doctrina que solicita la atención de los seres humanos, siempre tentados por descender desde la cumbre de la fe a la *cómoda facilidad de una cosmología religiosa, primitiva o científica*.

En este último terreno, el *agnosticismo* de una persona, condición de la autenticidad de su sentido cósmico, es también la única actitud que no está en falso respecto de su fe en Dios y que respeta a dicha fe, en su *desnudez* propia, sin vestirla clandestinamente con alguna ideología que, por autorizada que sea, siempre es accesorio, imperfecta y, en definitiva, precaria.

En especial, el hombre de fe se abre así a la *intelección del pasado de la humanidad* a partir de los *pocos fragmentos* que puede conocer, que ilumina y torna significativos por su propia experiencia humana. Trabaja en ello de forma muy personal, convencido de que la *erudición* no puede suplir la comprensión en profundidad y debe ser sólo la *antesala del pensamiento* pues, de lo contrario, éste se tornaría un laberinto. *Para el hombre de fe, en tales condiciones, el conocimiento intenso de un sólo hecho es promesa de haber dado con la clave que abre al conocimiento del resto, al igual que la íntima inteligencia de una sola vida contribuye a la capacidad de aproximarse a la inteligencia de toda vida humana.*

Pasando por encima del tiempo, el hombre de fe hace singularmente presentes ciertos acontecimientos lejanos, perdidos en medio de las ruinas acumuladas por los siglos: de algún modo aquello se relaciona con lo que él ha vivido personalmente y, directamente, con la pregunta que le plantea su condición. Estos acontecimientos se tornan *presentes* como si él hubiera sido *testigo* [...]. Alcanza una comprensión penetrante de dichos acontecimientos, aunque en cierto modo incommunicable, gracias al conocimiento de sus consecuencias, de sus interpretaciones, de los usos y abusos de los que han sido objeto. Así es como, a la luz de su experiencia, el hombre alcanza un *sentido global de la historia* [...] una especie de *contacto íntimo* con el devenir...» (RPPC, págs. 232-33).

dor de la imagen del grano de mostaza (Jesús o un discípulo) debió de pensar en algo parecido ⁽²²⁾.

El *segundo* elemento, de este «sentido cósmico» y de este «estilo fundamental» de lo real por los que el cosmos y la naturaleza son «maestros de humanidad», es, para Légaut: «su connivencia con nuestras posibilidades espontáneas de sentir, presentir y conocer»; en definitiva, el sentido etimológico de *physis* y de *natura* como «desarrollo espontáneo de los seres vivos según un tipo determinado» ⁽²³⁾.

Por contraste, lo real también es «maestro de humanidad» por un *tercer* elemento: «la *brutalidad* de sus leyes, la *crueledad* de las acciones [...] y las necesidades *salvajes* e implacables que parece imponer ineluctablemente al hombre su propia existencia a pesar de que, sin embargo, él debe *sublevarse* contra ellas» (págs. 124-25). La crueldad del cosmos y de la naturaleza, así como de la historia y del hombre, es un «*escándalo*» para la conciencia, según Légaut, y ésta debe aprender a superarlo «como tiene que aprender a *incorporar* la muerte en su vida [como el último acto de ella] al mismo tiempo que lucha contra ella» (loc. cit.).

La crueldad del cosmos y de la naturaleza les sirvió, a los discípulos de las primeras generaciones, para expresar, a las puertas de la Pasión, el anuncio de las *tribulaciones*, incluida la suprema, antes de la definitiva «venida del hijo del hombre» ⁽²⁴⁾, conforme a la mentalidad y al lenguaje apocalíptico de la época. El «discurso escatológico», que la tradición sitúa en el «monte de los olivos» ¿no expresa, acaso (ya que descartamos el anuncio de futuras catástrofes cósmicas), la enver-

⁽²²⁾ Sobre el grano de mostaza, ver: Mt 13:32; 17:20. Sobre el despilfarro de posibilidades en una vida, recuérdese al «joven que quería heredar la vida eterna» y que despertó la simpatía de Jesús, quien quizá se reconoció en él (Mc 10:17-22).

⁽²³⁾ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de Philosophie* (1991), pág 671; donde se recuerda que *physis* es la raíz de *fetus*, *fecundus* y *felix*, y que *natura* proviene de *nascor*, *nasci* (nacer).

⁽²⁴⁾ Ver: Mc 13, Mt 24 y Lc 21.

gadura de las *tribulaciones* y *turbulencias* interiores de quien mira sin autodefensas su carencia de ser ante su misión, igual como Jesús debió de mirar su vida aquella noche en la que su turbación llegó al límite y se debatió consigo mismo justo en aquel mismo lugar, antes de que lo entregaran y él se dejase coger?

Estos tres elementos del «sentido cósmico» forman parte del camino de comprender, dentro de un cristianismo socrático, la pregunta de por qué existe algo y no más bien nada, así como el estremecimiento ante el cielo estrellado y el imperativo moral en la conciencia, hasta llegar a entrever el universo no como un todo en el que lo particular queda aniquilado sino como «*fraterno*»⁽²⁵⁾. Tal sería el *cuarto elemento* del «sentido cósmico» y del conocimiento del «estilo fundamental» de lo real, de Légaut. Los conocimientos actuales sobre el universo y su influjo en el sujeto son, en definitiva, un complemento al único verso, sobre lo adverso, del «Cántico de las creaturas»: «Alabado seas, mi Señor, por la *hermana* nuestra muerte corporal»⁽²⁶⁾

4. TRADICIÓN E HISTORICIDAD EN LA «NOTA FINAL»

Légaut confiesa tres cosas en la Nota: (i) que su forma de comprender el itinerario humano procede de su meditación personal; (ii) que él, de hecho, es cristiano; y (iii) que la *sucesión de tres modos* de haberlo sido está en el *origen* de DS y de las reflexiones que lo integran. Algunos enlaces de la primera frase kilométrica de la Nota lo indican:

(25) «El esplendor de lo que es por el hecho de ser supera por su orden la belleza de lo que los sentidos pueden percibir y la razón alcanzar a deducir. Pero, para captar este esplendor del orden del ser, hace falta una mirada capaz de ver sin quedarse fijada en nada. [...] Cuando esto sucede, el universo, de dimensiones que llegan a convertirse para el hombre en impensables [...], llega a ser, sin embargo, para él, *más que hospitalario, fraterno*. El hombre en vías de ser él mismo, al contemplar el universo, se encuentra bien en él, del que ha salido y del que, aunque ínfimo y efímero, es quizá una razón, por sí sola suficiente aunque haya mil otras vecinas» (pág. 126).

(26) San Francisco de Asís, hacia 1225: «Laudato si' mi Signore, per sora nostra morte corporale».

Si [a] yo, occidental del siglo XX, *puedo vivir de esta forma y decirlo es porque* [b1], desde mi juventud, he sido cristiano gracias a la formación que me dieron los míos, en el catecismo, y también gracias a la práctica religiosa que aún era general en el medio católico de mi infancia. Pero también es *porque* [b2], a lo largo de la vida, bajo el influjo de acontecimientos y situaciones, gracias además a encuentros que fueron capitales para mí, he descubierto, a través de mis insuficiencias personales y de las graves carencias de la formación moral y religiosa recibida, cuán necesario es *profundizar en la propia humanidad* para seguir siéndolo; y también es *porque* [b3] he descubierto que, para llegar a ser más totalmente cristiano (lo cual es necesario si se quiere seguir siéndolo realmente incluso en las condiciones exteriores más favorables), era preciso, *sin renegar* de la piedad que había conocido al principio de este siglo, todavía de cristiandad, *purificarla* de todo lo que dicha piedad, desde el comienzo de la era cristiana, presenta de pueril, por más que se practique de forma ferviente, aunque también demasiado a menudo de forma esclerotizada, durante siglos (pág. 149).

Si antes hemos hablado de «confesión», no en el sentido moral (de reconocer como reprobable la conducta) sino en el sentido personal (de revelar algo secreto), ahora debemos hablar de «conversión», no en el sentido moral sino en el sentido de «*conversión a sí mismo*»⁽²⁷⁾. Ahora bien, si la *meta* es «uno mismo» o «su humanidad», ¿cuál es el punto de partida y cuál, el camino? El *punto de partida* es haber vivido sinceramente en una tradición espiritual al comienzo (en su caso, bajo forma de religión y con predominio excesivo de lo ideológico). El *camino* es la paulatina *apropiación* de acontecimientos, situaciones, encuentros capitales, insuficiencias personales y graves carencias en la formación moral y religiosa recibida (págs. 20-22); y es *purificar* lo pueril de la tradición en uno mismo, sin renegar de ella.

Hay *cuatro sintagmas* de Légaut que formulan sendos aspectos de la «conversión a sí mismo» de este comienzo de la Nota y sus tres enlaces causales («porques»). Una persona, gracias a su vida interior y al encuentro con alguien decisivo, inicia una «*delicada emancipación*» res-

(27) Otras expresiones afines de Légaut: «profundizar en la propia humanidad», «el hombre en busca de su humanidad», «llegar a ser uno mismo».

pecto de su medio y tradición (i). Dicha emancipación conduce a una «*vigorosa independencia*» (ii). Mientras tanto, oculta en el espesor de la vida, hay una «*paulatina sustitución*»: la «creencia espontánea y segura sobre Dios» se convierte en «una intuición reflexionada pero siempre tanteante que, según se llega a ser uno mismo, adquiere consistencia y nos habita establemente» (iii). Y ello es que emancipación, independencia y sustitución llevan a la persona, con el tiempo, no a un abandono y un rechazo (que sería fuente de conflictos posteriores) sino a un estado de «*maravillosa inseguridad*», propio de la fe (iv). Estos cuatro sintagmas con su notable combinación de sustantivos y adjetivos resumen el itinerario de Légaut y de otros en los que pensó asiduamente: M. Portal, algunos compañeros, Jesús, los discípulos ⁽²⁸⁾.

Esta forma de *estar* en una tradición, que no es pasiva ni meramente crítica, consiste en estar en ella como *fermento* oculto, con la libertad de ser ignorado y de poder actuar; e incluye la «*despreocupación por la mediocridad propia y hacer con entusiasmo siempre algo menos de lo buenamente posible*» ⁽²⁹⁾. Légaut, no sin cierta ironía, habló de la bendita «*irresponsabilidad*» del cristiano y del *último lugar* del laico: donde demoras, tanteos, errores, atajos, atolladeros, saltos y roderas hacen que un itinerario sea real y ya esté probado ⁽³⁰⁾.

⁽²⁸⁾ Los cuatro sintagmas son del ciclo de ECH. El primero es de HBH (págs. 265-269); el segundo de DD (CdD 2, págs. 74-76); el tercero del segundo Prefacio de Pd'H (págs. 14-15); y el cuarto del último capítulo de CIF (págs. 150-151; ver: CdD 16, pág. 223).

⁽²⁹⁾ La expresión es de Jaume Bofill, en una «Carta» que luego citaremos (CdD 14, 2002, págs. 209-210).

⁽³⁰⁾ – (1958:) Ver el fragmento que citamos como Anexo, al final de este estudio. – (julio, 1940:) «... conozco demasiado los ambientes [eclesiásticos y monásticos] como para creer que algo verdaderamente nuevo y vivo pueda salir de ahí a no ser que se les siembre desde fuera. Son los laicos los que harán vivir a la Iglesia; los clérigos no hacen más que mantenerla» (frag. de una carta, en: Thérèse De Scott, *L'Oeuvre spirituelle*, 1984, págs. 82-83). – (1983:) «... la vía que lleva a una vida oculta y enterrada, que es y será ignorada de todos, aunque lo sea de un modo definitivo, es, secretamente, la más fecunda para el futuro» (CIF, pág. 188).

La condición temporal de nuestro ser (historicidad) consiste en estar siempre en una tradición como en un río. En él nos bañamos y no nos bañamos pues somos espectadores y espectáculo, sujeto observador y objeto observado. Ser fermento y ser semilla en una tradición es no ser ni una suma de accidentes ni una pura abstracción sino una libertad en un punto, en unas coordenadas, desbordándolas ⁽³¹⁾. Por eso el «accidente del nacimiento» (expresión de Toynbee e idea de Pascal) es y no es verdad ⁽³²⁾. Es verdad que podemos pensarnos y pensar que hubiéramos podido nacer en China o en otro país lejano; y también en otro tiempo igual de lejano (pasado o futuro). Sin embargo, es verdad también que este pensamiento es una abstracción porque, allí y entonces, no seríamos quienes somos aquí y ahora. Quiero decir que hay cosas que no podemos elegir realmente sino sólo ideológicamente, lo cual no significa que imaginarlas no sea liberador: ser o no de una tradición o ser de todas y de ninguna es un buen ejercicio ascético; igual que distinguir lo accidental y lo esencial. Sin embargo lo distinguible mentalmente no es separable realmente, ni como gajos de una naranja ni como hojas de una cebolla (elementos sumados que se pueden restar). Nuestro ser, cuando cambia, siempre conserva consigo su procedencia. Ahora bien, ¿podemos escoger el *modo* de estar en nuestra tradición? Es imposible no crecer, como Peter Pan, y seguir en el primero de los modos reflejados en los tres «porques» de Légaut. Mantenerse ahí es, inevitablemente, ideologizar el modo de haber estado antes, cuando uno era niño de veras. Sólo cabe el tránsito al segun-

⁽³¹⁾ En este sentido, es conocido un fragmento de Borges: «Josiah Royce, en el primer volumen de la obra *The World and the Individual* (1899), ha formulado la siguiente [invención filosófica]: “Imaginemos que una porción del suelo de Inglaterra ha sido nivelada perfectamente y que en ella traza un cartógrafo un mapa de Inglaterra. La obra es perfecta; no hay detalle del suelo de Inglaterra, por diminuto que sea, que no esté registrado en el mapa; todo tiene ahí su correspondencia. Ese mapa, en tal caso, debe contener un mapa del mapa, que debe contener un mapa del mapa del mapa, y así hasta lo infinito”» (*Otras inquisiciones*, Buenos Aires, 1960, «Magias parciales del Quijote», págs 65-70).

⁽³²⁾ Ampliar esto en: CdD 13 (2001) p. 61-9; y CdD 21 (2009), p. 286-288.

do modo de estar en nuestra tradición, vía los tres «porques» y los cuatro sintagmas. Abandonar, sin ruido o de un portazo, y dejar el tema siempre conlleva un déficit por exceso o por defecto. Otra cosa es que el *modo* de estar en la propia tradición incluye hacer nuestro lo que, de forma real, nos llega de otras tradiciones.

Légaut recibió de Monsieur Portal la forma de integrar el aspecto cruel de lo real y el sufrimiento. El papel del mayor para el joven, incluye la enseñanza de «cuánto hay que sufrir en el seguimiento del Maestro» y de cómo es un «amor viril» hacia la tradición institucionalizada ⁽³³⁾. En DS, Légaut emplea el término «sacrificio», pero diferencia dos tipos: el que es un elemento de una técnica o de una doctrina que lo justifican, y el que es fruto de la fidelidad a la propia misión y que no se busca por él mismo sino que, cuando viene, no se rehúye sino que se asume. Légaut no se fijó, como es costumbre, en que Jesús muriera joven y bajo tormentos tremendos, sino en su sufrimiento interior ante lo imposible y necesario de su intento fracasado, pues todos lo abandonaron, y sólo una vez muerto, algunos pocos recapacitaron y se transformaron. ¿Acaso su dolor no hubiera sido el mismo si hubiera vivido noventa años con el mismo resultado, y hubiera fallecido en su casa, donde una «espada» o una «enemistad» (léase distancia) aún lo separaría de los suyos (familia, amigos), de forma que habría comprendido igual, que les convenía que él se fuera? Todo esto (sobre lo que volveremos) está en el siguiente fragmento, con su comparación y su afirmación básica:

... así como los hombres han de *aprender a vivir en buenas relaciones con su cuerpo, y no deben detestarlo y, ni mucho menos, mutilarlo* cuando sus exigencias se vuelven devoradoras hasta amenazar su integridad humana, así también han de comprender que su sociedad religiosa requiere la misma *paciencia*, y que es normal que les imponga idéntica *pasión*. (...) *No hay sabiduría más potente que la del creyente que sostiene a su Iglesia sin ser aplastado ni lastrado por ella, que la sirve sin servidumbre, que cree y espe-*

⁽³³⁾ Ver: TF, pág. 46. Y, donde Légaut dice «amor viril», léase «amor adulto» si se siente reparo ante dicha expresión.

ra en ella sin ilusiones, y que la ama sin espejismos. Así es como se mantiene el hilo conductor que permite penetrar en la comprensión de lo que Jesús fue para Israel hace veinte siglos (...), sabiduría necesaria para no juzgar erróneamente al cristianismo y, en consecuencia, terminar separándose de él... (RPPC, p. 113)

Légaut coincidiría en que lo que dice aquí vale no sólo para una sociedad religiosa particular (p. e. el cristianismo) sino para las otras tradiciones que forman la tradición amazónica de la humanidad; un tren, un río del que es imposible apearse o salir, donde cabe encontrar el propio lugar y el modo de «aprender a vivir en buenas relaciones» con la humanidad y, con paciencia y pasión, sin ser aplastado ni lastrado, servirla sin servilismo, creer y esperar en ella sin ilusiones, etc. He ahí la perfección, si este término no estuviera tan lastrado de precomprensiones que inducen a error, como luego veremos.

5. EFECTO DE LA «NOTA FINAL» EN LA OBRA POSTERIOR A DS

En esta Nota, Légaut dijo lo que le faltaba por decir en el libro, estando ya un poco fuera de él. Sin embargo, observemos que un efecto de esta Nota es que Légaut *descarta retomar* el tema de la «inteligencia» del cristianismo (es decir, lo que escribió diez años antes en *Introducción a la inteligencia del pasado...*). No descarta hacerlo ni por fatiga ni por falta de conocimientos (por ejemplo, exegéticos) aunque lo segundo influya. Lo descarta, sobre todo, porque cree que conviene que DS *vuele solo*, tal como acabó haciendo HBH.

Légaut no descartó volver en otro momento sobre los orígenes del cristianismo o sobre el cristianismo actual. Prueba de ello es que su siguiente libro fue una serie de meditaciones centradas en la figura de Jesús (MCSxx), y que el último libro que publicó (UHF) fue contribuir a que el cristianismo no volviera atrás, por una «restauración», a los veinte años del Concilio ⁽³⁴⁾. Ya en 1985, cinco años después de

⁽³⁴⁾ De suyo, Légaut, con estos dos libros que digo, y antes con DS, volvió a recorrer, por segunda vez, todos los temas de los tomos I y II del «cumplimiento humano».

DS, en el Prefacio de una reedición de cuatro de los cinco capítulos últimos del tomo II, Légaut se extrañaba de lo ilógico de la «involución» del cristianismo:

«¿cómo ha podido llegarse al convencimiento de que la *vuelta* a los errores y defectos del pasado es el único modo de remediar las deformaciones y desviaciones del presente, siendo así que los primeros se cuentan entre las causas más importantes de las segundas?»

Y añadía a renglón seguido, conocedor del fondo *psicológico* de los fallos de la lógica:

«ciertamente, el *temor* de que estos desórdenes actuales se perpetúen influye en parte en este convencimiento [de la conveniencia de un retroceso]. ¿Qué hombre de gobierno no sería sensible a ello? Pero hay, además, otro elemento: el *vértigo* de lo que habría que arriesgar para levantar un porvenir desconocido [...], ¿quién que reflexione podría dominarlo a no ser que tuviera la *fé* que mueve montañas? ⁽³⁵⁾.

Publicar DS y cerrar el libro con la Nota final respondía a su búsqueda primordial: una vida espiritual (o personal), aún desconocida, esencial para el cristianismo y la humanidad:

... aunque se hiciesen reformas de estructuras que llegasen hasta cambiar radicalmente los reglamentos y las costumbres, respetables pero no esenciales a pesar de su antigüedad; aunque se estableciesen nuevas instituciones más adaptadas a las condiciones modernas, nada decisivo se habría hecho si no estuviese acompañado de una *renovación de la vida espiritual* de aquellos que están llamados de un modo especial a ser los obreros del nuevo nacimiento del cristianismo. La búsqueda de esta espiritualidad, aún desconocida, sólo presentida en parte y a veces sólo en sus grandes líneas, pero siempre de un modo parcial y ambiguo, debe ser necesariamente preparada y ayudada por una *profundización en todo lo que comporta la condición del hombre* para que ésta que sea verdaderamente humana. Por otra parte, y sin duda durante largo

⁽³⁵⁾ Ver CIF págs. 23-24. Además: «La doctrina, cuando se la idolatra, ciega lo suficiente como para imaginar que se puede construir el futuro volviendo, a cualquier precio, a lo que se hizo en el pasado» (L-V 1 y 2, pág. 107-108).

tiempo, *ayudar* a que se vayan entreviendo todas las exigencias de lo humano, será de ordinario, salvo excepción, la única obra espiritual que los creyentes podrán llevar a cabo no sólo en los países en vías de rápida descristianización sino también en aquellos que todavía no han sido “evangelizados” ⁽³⁶⁾.

6. «¿TIENEN, UNOS Y OTROS, LA MISMA RELIGIÓN?»
– CRISTIANISMO SOCRÁTICO

[En medio] de la mediocridad de los medios cristianos, que no tienen nada que envidiar en esto a la sociedad reinante [pues] los contornos imprecisos [...] del mundo de los bautizados son difíciles de medir en medio de las tinieblas del mundo; máxime cuando la subhumanidad ambiente, flotante y mate, ayuda a disimular la insignificancia bajo las apariencias de una real rectitud de vida y de una piedad sincera a veces, [...] ¡qué raras y escasas resultan las personas de fe...! En medio del gran número de bautizados que sólo son cristianos como por descuido, y ante tantas personas que han seguido siendo creyentes a lo largo de sus años, de una manera tan poco adulta que, con la edad, resulta pueril, cabe preguntarse: *¿tienen, unos y otros, la misma religión?* Es verdad que hay muchas personas inteligentes y despiertas entre los católicos practicantes, pero da la impresión de que hay pocos que piensen realmente en lo que creen y en las razones de lo que se autoimponen por disciplina. Son una excepción las personas que se emplean en este trabajo de apropiación y de reflexión hasta el punto de hacerlo tema constante de sus búsquedas y, por tanto, de sus críticas (así debe ser para que les resulten espiritualmente fecundas). Por contraste, ¡a cuántos creyentes les resultan indiferentes las actividades religiosas mientras se apasionan por otras que les preocupan e inquietan de verdad! Entre estos, no obstante, de forma oscura y tímida, algunos seres de rectitud y de conciencia, más que de interioridad real y de reflexión valiente, sienten y lamentan esta diferencia de intereses en el centro mismo de su vida. Por eso, como para evitar una nota mínimamente en falso, se aferran a sus certezas con una intransigencia obstinada y

⁽³⁶⁾ CIF, págs. 181-182.

con una estrechez de miras desacostumbrada en personas de suficiente cultura. ⁽³⁷⁾

«Raras» son las personas a las que les va la vida en esta tarea de la fe, porque lo más suyo es ahondar en el misterio del hombre, de Jesús y de Dios. Légaut fue una de ellas ⁽³⁸⁾. «¿Tienen, unos y otros, la misma religión?», se pregunta Légaut. Lo mismo constató acerca de Jesús, en otra ocasión: «Poco a poco, se va haciendo más clara en Jesús la *evidencia* de que *su religión ya no es en absoluto la de su medio*» ⁽³⁹⁾. Jesús se sentó a la mesa con publicanos, prostitutas, extranjeros y gente impura; y su vida transcurrió alejada no sólo del Templo sino de la sinagoga, con los que no colaboró: señal de una vigorosa independencia, efecto de una paulatina sustitución en su interior. Igual Légaut cuando, por ejemplo, insiste en que no hay leyes ni criterios generales en las fronteras de la vida sino casos particulares, responsabilidad personal y la «inseguridad de la fe», umbral de la fidelidad que no es simple obediencia ⁽⁴⁰⁾.

Cristianismo socrático, de corte sapiencial, más que profético y colectivo, o sacerdotal y ritual; cristianismo peripatético, en la plaza, por la calle o en el bar; no de estrado, tarima, escenario, púlpito, presbiterio, consulta profesional o confesionario, sino de silla a silla o de banco a banco; puro laico en el sentido de a título personal, por cuenta y riesgo de quienes lo cultivan y buscan, lo comentan y celebran, sin intercambio económico a cuenta de ayudarse. Cristianismo socrático de quien habla al hombre, de tú a tú, sobre ellos dos y sobre la gente y el ser humano, dejando mucho lastre, de forma tan desnu-

⁽³⁷⁾ Ver CIF, págs 13-15.

⁽³⁸⁾ Otra debió de ser «Lucas» por hacer que los ángeles pronunciaran un brindis sin fronteras de identidades y creencias, dirigido a «Dios» y a los «hombres de buena voluntad», con unos deseos tan iguales (gloria y paz) como los dos mandamientos que resumían la Ley y los Profetas.

⁽³⁹⁾ Ver DD en CdD 2, págs. 42-43.

⁽⁴⁰⁾ Ver, por ejemplo, págs. 33, 36, 41, 45.

da que la *confidencia* sobre Jesús y sobre Dios, implícitamente deseada pero no pretendida, implícitamente pedida pero no necesitada, llega a tener sentido. El investigador de lo espiritual,

«en la medida en que lo cautiva y apremia la cuestión primordial, no ignora sino que descubre, ante el hombre que de veras se cruza en su camino, la *profunda simpatía que un solitario siente hacia otro solitario*, la atención apasionada pero respetuosa de un único hacia otro único, o la inagotable piedad de un condenado a muerte hacia otro condenado a muerte. Y, ¿hay, acaso, preparación más perfecta que ésta para la fraternidad en Jesús?»⁽⁴¹⁾.

4. *El comienzo*

1. *LOS COMIENZOS DE LOS LIBROS DE LÉGAUT*

El lector suele avanzar al par que el discurso del autor; sin embargo, con algunos autores, como pasa con Légaut, a veces el lector se para y se pregunta cuál debió de ser el silencio y la fermentación interior en el que nuestro autor debió de descubrir no sólo las observaciones y precisiones de sus innumerables incisos sino la luz de ver *por dónde empezar* y cómo continuar y ordenar su texto. Nuestro pensamiento, cuando frecuenta otro pensamiento, no sólo transcurre al par que él. También discurre en pos de él, intentando adivinar su alma y lo que el Dr. Bofill llamaba el *fieri* de las ideas, el hacerse de ellas, que incluye tanto la «tenacidad» y el «esfuerzo de interioridad» (términos muy de Légaut) como el cuidado de la expresión y formulación⁽⁴²⁾. Siempre dan qué pensar los comienzos de Légaut⁽⁴³⁾. El de DS es

(41) Ver: TF, pág. 77. Me remito de nuevo al *Anexo* del final (tomado de una charla de Légaut en Les Granges, en agosto de 1958).

(42) Estudio el *fieri* de las estructuras de algunas obras de Légaut en: CdD 21, págs 203-288, «Ser hombre / ser cristiano / ser uno mismo. Tres cuestiones de estructura en la obra de M. L.».

(43) Pienso en el arranque de los cap. 4, 6 y 7 de TF, así como en el de HBH e IIPPC; en el DD y en el de DS, por supuesto, y también en el de UHF.

especialmente vigoroso. ¿No versa sobre lo mismo sobre lo que aún reflexiona al final, en el capítulo último?

Mi vida, ¿tiene un sentido? ¿Me basta para vivir con darle un sentido cualquiera, a reserva de encontrarle otro si el anterior falla? Para vivir plenamente mi realidad humana, ¿no me resulta necesario acaso *encontrar el sentido de dicha realidad* y, al paso que avanzo en dicho descubrimiento, avanzar también en la conciencia de quién soy y de quién, al mismo tiempo, estoy en vías de llegar a ser? Tales son las diferentes etapas de la cuestión, cuya dimensión y alcance (aquellos que le conciernen de un modo intransferible), el hombre, a medida que se hace adulto, entrevé poco a poco. El hombre, *sólo por la manera como vive*, antes incluso de que haya podido plantearse explícitamente dicha cuestión, ya se define con respecto a ella. Por la manera como le dé respuesta a lo largo de su vida, llegará a ser él mismo; accederá a una originalidad que lo elevará al orden de lo irremplazable, de lo inimitable y único, de lo *no numerable*, de lo *no ordenable*, de lo que permanece porque ha sido (pág. 1).

Empezar una reflexión sobre el hombre prescindiendo del compromiso y de la afirmación de base del ser concreto; hacerlo sólo a partir del ser humano en general es empezar por sus posibilidades y no por su estar en acto. Así le corresponde hacer a la ciencia pero no a un libro de itinerario. Por eso Légaut decide empezar DS por el hombre *concreto*, que lleva dentro su idea en su albedrío y que por eso es un ser *viviente* y no un ser *vivido*. Nadie puede sustituir al otro en las decisiones y las experiencias que llevan consigo un pensamiento, un juicio, una orientación y una opción, aunque sean implícitos ⁽⁴⁴⁾.

⁽⁴⁴⁾ Quizá Légaut empezó DS por «Mi vida, ¿tiene un sentido?, etc.» teniendo en cuenta y distanciándose del arranque de *La Acción*, de Maurice Blondel, cuyas quinientas páginas empezaban: «¿Sí o no; tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?» Comento la semejanza y las diferencias entre Blondel y Légaut, y recuerdo que el tema de Blondel era el «problema humano», el verdadero objeto del pensamiento para él. Légaut, en cambio, prefiere hablar del «misterio del hombre», conforme a la contraposición problema - misterio de Gabriel Marcel. Ver: «Notas para un texto de Auguste Valensin», CdD 6, págs 139-153.

También empezó Légaut por el hombre *concreto* en HBH, tal como sus primeros capítulos dejan claro dado que tratan de la «fe en sí mismo», de la fe en el otro más que cercano (la fe conyugal, la fe paterna), así como de la fe en las *propias* situaciones límite negativas (muerte, fracaso en el plano de la existencia) y también en la actividad creadora. Esto despeja la impresión que pudo dar la «Introducción» de HBH de plantear la cuestión del «sentido» de un modo general:

«En estos tiempos en que se discuten todos los valores que permitieron dar *sentido* a la vida en el pasado, *el hombre* no tiene tarea más urgente que la búsqueda de un *suelo firme* donde afianzar *sus* pasos. De lo contrario, su *rebelión* contra las leyes morales, que se le imponen como tabúes sociales o religiosos, le conduce al abandono de toda regla y le somete a la *servidumbre del inconformismo sistemático*, tanto más rígido cuanto más inconsciente es la influencia de la imitación y del personaje que se representa. No cabe duda de que, en definitiva, *el hombre* tiene que encontrar *en sí mismo*, para *su* uso, el suelo firme de discernimiento y de decisión». ⁽⁴⁵⁾

Después de los primeros capítulos de HBH, como si empezara un libro nuevo, Légaut planteó «las dos opciones»: un capítulo cuya imprecisión introduce en la cuestión de las ideologías (seculares o religiosas), donde se dilucida el conflicto entre el hombre singular y el hombre en general (el fenómeno humano; el hombre como parte de un sujeto colectivo). Sólo después de ver las ideologías podía exponer Légaut la «fe en Dios» tal como él la entendía. Al empezar por el hombre concreto y por sus situaciones vitales más radicales, Légaut no había necesitado mencionar a Dios. En HBH, «Dios» no se nombra sino en la página 187, por más que el hombre ya hubiese encarado, en el relato abstracto de Légaut, vértigos y plenitudes en torno a su ser y a su sentido. La «fe en Dios», de este modo, se descubre y conciencia al final, aunque, de suyo, sea la otra cara de la fe en sí mismo desde el principio, al tiempo que ésta es el lugar de acceso a aquélla pues la contiene y transparenta. Ambas son inseparables

⁽⁴⁵⁾ HBH, pág. 9.

pero distintas, igual que las dos caras de un papel de liar muy fino. Pero Légaut dispone una al principio y otra cerca del final. ¡Qué distinto es este orden del *fieri* del hombre y de sus ideas, y el orden de una doctrina!

2. UN ORDEN DISTINTO EN DS

Aun siendo «de itinerario» como HBH, el discurso de Légaut en DS sigue un orden distinto. Apenas una página después del arranque sobre el sentido, y sin mención de relaciones exigentes y de situaciones «límite» (por fracaso o por plenitud), Légaut nombra la «creencia en Dios», a diferencia de lo que sucede en HBH, donde Dios, como decimos, no se nombra hasta la pág. 187.

En DS, Légaut nombra a «Dios» al afirmar: «Antiguamente, la creencia en Dios *dispensaba* de preguntarse por el sentido de la propia vida» (pág. 3). Légaut no juzga el tiempo antiguo sino constata *un hecho*: hay un cambio de «universo mental» del mundo antiguo al actual. No obstante, este hecho apunta a algo que puede juzgarse: caso de no ser uno de su tiempo y vivir aún, por tanto, dentro de un universo mental ya pasado, «la *creencia* en Dios» antigua (no Dios) «*dispensa*» al hombre de encarar la cuestión del sentido, pero, además, a diferencia de antes, esto comporta algo grave: en la situación actual, la cuestión del sentido *es el camino* por el que el hombre puede descubrir de forma verdadera la fe en sí mismo, en los otros y en lo otro, que lo llevan, poco a poco, a concienciar la «fe en Dios» y el conocimiento que dicha fe permite acerca de una acción divina singular en uno.

3. LAS DOS «DISPENSAS» DE LA CUESTIÓN DEL SENTIDO

1. En nuestra situación actual, hay dos tipos de *dispensa* de la cuestión personal del sentido. En primer lugar, está la que hemos visto, la de un tipo de «*creencia* en Dios» que aún dispensa a bastantes de la cuestión del sentido. Sin embargo, hay un *segundo tipo*. Es la dis-

pensa que proviene de las ideologías y de las ciencias, y que se plasma en alguna *doctrina secular de explicación o de salvación* que reclama la adhesión ciega o de razón que antes reclamaban las doctrinas religiosas. Su núcleo consiste en extrapolar en un saber total, algún elemento de las sociedades o algún hallazgo de las ciencias o de su método. En los años 70, Légaut tuvo noticia de elaboraciones de este tipo en el ámbito de las «ciencias del hombre» (sociología, lingüística, etnografía, psicología, política, historia, antropología, etcétera), aunque también en el ámbito de las ciencias «naturales» (biología, química o física). En el capítulo primero de DS, Légaut discute este tipo de pretensión totalizadora así como la adhesión de *creencia* que reclaman estas construcciones. En libros anteriores ya enunció su crítica pero en éste la aborda especialmente.

2. En alguna ocasión anterior, Légaut había hablado de los teólogos que creen poder explicarlo todo con una doctrina, y se convierten en «*apologistas objetivos*» de la vida espiritual. Esta tendencia se manifestó, en el siglo XIX, en quienes, al creer poder *demostrar* lo que atañe a Dios (su existencia y su esencia), sin darse cuenta, *suprimían* la fe como creencia pues, en su contexto, razón y fe (tanto para creyentes como ellos, como para no creyentes) eran realidades conmensurables y rivales. Pensadas e imaginadas como objetos físicos (o cosas) en un mismo espacio, cuanto más ocupaba un elemento, tanto menos quedaba para el otro. Este error de representación y de planteo ha hecho mucho daño y aún lo hace; y pocas veces se ha criticado al estar activo en ambos grupos que, enzarzados, se alimentan mutuamente como ideologías simétricas que así disimulan su pereza para reflexionar.

Una forma moderna de esta tendencia es negar diferencias de orden y de planos en lo real; otra es creer o bien que lo inferior explica lo superior, o bien creer que lo superior puede prescindir o invadir lo inferior; otra es alguna teoría concordista entre espiritualidad y física o biología. Légaut, pese a admirar a Teilhard de Chardin por su valor personal, expuso, en una ocasión, que éste, con su desarrollo

del «fenómeno humano», incurrió en este fallo, que, además, no era ajeno a su forma de vivir el cristianismo como religioso ⁽⁴⁶⁾.

3. Cuando Légaut llamó «apologistas objetivos» de la vida espiritual a un determinado tipo de teólogos, los equiparó a los *científicos* que creen poder formular una teoría explicativa exhaustiva y se convierten por ello en «*mecánicos del hombre*», o en sus «técnicos» ⁽⁴⁷⁾, porque se limitan a considerarse a sí mismos así y porque reducen al hombre a ser un mecanismo al presentar su saber como suficiente para explicarlo, arreglarlo y salvarlo por completo, si no de hecho, sí de derecho. Los teólogos y científicos de este tipo no hacen honor a la vertiente especulativa y contemplativa de la teología y de la ciencia, distintas de las vertientes de doctrina y de técnica, respectivamente. Atribuyen a su conocimiento una capacidad virtualmente completa; sólo ven al hombre como efecto de leyes y de determinismos; e ignoran la libertad y la interioridad: “lugar” de la iniciativa impredecible, del sujeto.

Ciñéndonos a este tipo de científicos e investigadores, tal como hace Légaut en DS, si el hombre fuera únicamente lo que ellos dicen, la dificultad y la objeción que Légaut les hace estriba en que, al negar la interioridad del hombre, y al sostener la posibilidad de explicación total de todo lo del hombre por la ciencia, ésta, entonces, se “explica” a sí misma y entra así en círculo. Ellos mismos son objeto de la ciencia y, por tanto, no tienen la *distancia* necesaria desde la que, por definición, hay que ejercerla. ¿De dónde surge su conocimiento, en qué se funda la verdad que le conceden, así como la pasión con que sostienen sus conclusiones? ¿No entran ellos en su misma explicación (sin distancia entre observador y observado) y muestran así, indirectamente,

⁽⁴⁶⁾ «Itinerario espiritual del P. Teilhard de Chardin», CdD 5, 1996, págs. 51-62.

⁽⁴⁷⁾ “Mecánicos del hombre” y “apologistas objetivos” son expresiones de Légaut (L-V 1 y 2, p. 128-129). En 1977, Légaut asociaba ya el enfoque y las conclusiones de un tipo de teología con los de un tipo de cultivadores de las ciencias del hombre. Sobre la importancia de esta asociación, ver: L-V 1 y 2, p. 9-10 y las referencias que ahí se dan; y ver: CdD 21, pág. 236-7.

que ya no hacen ciencia sino teoría? Su negación de que no hay «misterio» personal, ¿cómo explicarla? Su negación, ¿no es una aseveración *contra* una afirmación previa de que lo hay (misterio, quiero decir)? Su forma de negar, personal por el énfasis que ponen, ¿no es la prueba, en contrario, de que lo hay?

La negación que *dispensa* de la cuestión del sentido en la modernidad, invocando la ciencia, desfigura, a decir verdad, lo bueno de la modernidad y de la ciencia. La forma de dicha negación consiste en pretender explicar (de forma aparentemente positiva y humanista) toda búsqueda o iniciativa personal, por algo que no es ella misma o por algo que no es aquello que la atrae, suscita y pone en marcha. Tal es la *creencia* previa, la opción a priori que se adivina detrás de la doctrina explicativa surgida de alguna ciencia particular. El sociólogo tenderá a afirmar que todo se explica desde la sociedad, el psicólogo desde la sexualidad o desde las pulsiones más básicas, el economista desde la economía, etcétera. Cuando tienden a buscar así una explicación unitaria y total, ya no están en su trabajo sino en un plano distinto. Están en su derecho de hacerlo con tal de que lo sepan y lo comuniquen, pues su construcción ya no es científica sino ideológica.

4. LOS EQUÍVOCOS DE LO DIFÍCIL Y DE LO FÁCIL

1. Comprender por dentro el cambio que supone pensar que Dios y el hombre (la fe y la razón) no son conmensurables, que no son numerables ni ordenables, ni tema de adición ni de sustracción mutua; que no se oponen como dos objetos rivales en un mismo espacio por una ley inversamente proporcional (cuanto más es uno, menos es el otro), implica descartar otro prejuicio: creer que lo bueno es escoger *lo difícil por lo difícil* o *lo fácil por lo fácil*.

El ateo y el agnóstico piensan según este esquema cuando dicen, desde el prestigio de lo difícil (al parecer escogido por serlo), que los cristianos lo tienen fácil porque ya saben a qué atenerse en las cuestiones últimas. Y hay cristianos que piensan de forma parecida cuan-

do, desde el prestigio de lo fácil, creen que es conveniente ser creyente de cara a tener respuesta para las preguntas últimas ⁽⁴⁸⁾.

2. Lo cierto es lo contrario si distinguimos fe y creencia interesada (o superstición). *La «fe en Dios» no facilita la vida sino que la “complica”*. No le da seguridad ni certeza en lo ético (pues cumplir la ley no basta) y tampoco en el conocimiento, donde la fe, siendo firme, lleva a pensar más y a saber menos ⁽⁴⁹⁾. ¿Acaso no se “complicó” la vida Jesús y también sus discípulos (los primeros y los que luego vinieron) al seguir la pista de la «fe en sí mismo»? Esta “complicación”, sin embargo, no se opone a que, si contemplamos la vida de alguien que consideramos que ya está avanzado en su camino, veamos que la fe en sí mismo y en Dios, *centra* la vida, la *simplifica* y *unifica* en una «difícil facilidad» o fácil dificultad, semejante a la «maravillosa inseguridad». La «fe en Dios» es la otra cara de la fe en sí mismo, el imán y el fermento de la búsqueda personal.

Légaut encaró la *dificultad* de la cuestión del sentido contando con *cuatro* aspectos: (i) la inviabilidad actual de las creencias antiguas que, en otro tiempo, *dispensaban* de dicha cuestión pues daban respuesta a la misma antes de formularse alguien de forma personal (pág. 3-4); (ii) la idea (ideológica más que filosófica) de quienes, como hemos visto, creen que las ciencias explican el hombre por completo (págs. 10 y ss.): es la *dispensa secular* de la cuestión personal sobre el sentido; (iii) el «silencio de los espacios (y tiempos) infinitos» que, desde el siglo de Pascal y del comienzo de la ciencia moderna, hace que ya no sintamos (veamos) el «Cosmos» como el himno evidente o el esplendor indudable de la gloria de Yahvé sin pasar por el sujeto, cuya reflexión y albedrío son lo único, según Légaut, que parece in-

⁽⁴⁸⁾ Un caso práctico de esto es bautizar a un hijo recién nacido por creer procurarle así una póliza de seguros metafísica (cuyo correlato en la tierra era la cartilla de correos en mi tiempo); o creer que la acción de cualquier “sacramento” es de efecto automático por aquello del «ex opere operato», con olvido del «ex opere operantis».

⁽⁴⁹⁾ «¡Es complicado!», suele decir un amigo, cuando siente la necesidad de callar tras haber conversado un rato en este plano digamos metafísico.

roducir el «misterio» y el sentido (o el sinsentido) en el universo ⁽⁵⁰⁾; y (iv) la actividad de *apropiación* y de acercamiento del sujeto, a lo externo a él; actividad cuya necesidad no es sólo por indigencia (por pura supervivencia) sino por plenitud (especulación, contemplación, deseo puro e irrestricto de conocer y de ser universal).

La actividad de apropiación es la que *organiza* DS, cuyos capítulos versan sobre los sucesivos términos que, *de menor a mayor dificultad*, trazan una vía. La representación de esta vía puede ser ascendente o descendente según la imaginación, que puede colocar lo exigente tanto arriba como abajo y entender la vía como elevación o como profundización. El *punto débil* de esta ordenación y representación, de una vía con una sucesión de términos o de temas, es inducir a creer que Dios es un «ente» más en una serie continua cuando *no lo es*. Dios *no es* una «causa primera» (o última) que el hombre ve como la primera de las causas segundas al negarlo o afirmarlo (págs. 6-7).

3. Pascal observó que «lo último que encontramos, al hacer una obra, es saber qué es lo que hay que poner primero» ⁽⁵¹⁾. Légaut encontró lo que debía poner primero en HBH, no al terminar el libro sino al terminar un breve escrito previo, sobre la pobreza. Este escrito lo llevó a descubrir la idea de la «carencia de ser» y de la «fe en sí mismo» ⁽⁵²⁾. Encontró, pues, esta idea clave, no al final del libro (como observara Pascal) sino hacia el final de su vida. Esto es congruente con que el libro que iba a escribir iba a ser «de itinerario»; escrito al final de su vida, por necesidad de aclararse y de explicarse a los suyos.

Diez años después, en DS, si Légaut volvió a retomar el tema del hombre con el mismo enfoque «de itinerario», fue porque encontró, un poco más abajo del río, la misma piedra angular pero algo distinta.

⁽⁵⁰⁾ Ver págs. 14, 17, 124 y 126.

⁽⁵¹⁾ «La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage, est de savoir celle qu'il faut mettre la première» (Pascal, *Pensamientos*, Lafuma, 976).

⁽⁵²⁾ Ver dos charlas de Légaut en CDD 1 (1994).

Hemos señalado algunos de sus cambios: la cuestión del sentido, la actividad de «apropiación» y de «acercamiento», las dos dispensas de dicha cuestión (la antigua y la moderna). A la vista de los cambios, la piedra angular de ahora es una afirmación: «el hombre es misterio» que, junto con la de «Jesús es de Dios», son, podríamos decir, los dos “dogmas” de su confesión de «fe», sus dos piedras miliare, entendiéndose por «fe» la actitud fundamental del hombre ante la vida.

5. *LA CONTROVERSIA DE LÉGAUT SOBRE LA CUESTIÓN DEL SENTIDO Y DE LA LIBERTAD*

Retomo el camino recorrido. Légaut comenzó DS como comenzó HBH: a partir del hombre concreto. Sin embargo, el primer paso en DS (lo acabamos de ver) no fue concienciar la «carencia de ser» y llegar a la afirmación de la «fe en sí mismo» sino hacerse, el hombre, la pregunta sobre el sentido de *su* vida y, a renglón seguido, indicar que las creencias religiosas, acerca de Dios y de su «voluntad», *dispensan* de dicha cuestión a los que aún se adhieren a ellas en la forma antigua⁽⁵³⁾. Tras examinar la dispensa religiosa de la cuestión del sentido, Légaut afrontó la *dispensa secular* de dicha cuestión consistente en poner el origen de la misma no en la vida espiritual sino en un elemento objeto de alguna de las ciencias, amparándose en el prestigio de éstas. Légaut reflexionó sobre esto. Le preocupaba. Veía el influjo, en él y en otros, de la tendencia secular a pensar que la cuestión personal del sentido no tiene sentido dado que la ciencia propone una explicación suficiente, de tipo general. Tal es la *creencia* que no se discute, que subyace y que, como hemos visto, proviene de un paso fuera, por parte de las «ciencias del hombre» (sociología, psicología, historia, etcétera) sobre todo, a lo ideológico (no a lo filosófico).

Como el desarrollo de la «vida espiritual» depende de que el hombre la reconozca e identifique como tal y se dé a ella atraído por ella misma y por su realidad, pese a los riesgos y peligros de autoengaño

(53) Ver la cita de la Nota 18 y también L-V 1 y 2, pág. 143, por ejemplo.

(⁵⁴), el hecho de que «las ciencias» dispensen de ella y le nieguen validez (dando por descontado que pueden hacerlo) es un obstáculo real en el plano de la inteligencia, que hay que dirimir en dicho plano, que, como dijimos, es una forma de ser. No es filosofar de forma académica sino resolver una cuestión personal. Aquí no es que se niegue la capacidad del hombre de afirmar con sentido que hay Dios (como antaño) sino que se niega su capacidad de afirmar el valor singular de su itinerario y su sentido. De este modo, los «bienes propiamente humanos», la «vida espiritual», el conocimiento de sí mismo y de Dios, se explican por algo real pero de peldaño inferior.

Légaut sintió la necesidad de encarar esta *controversia*; de *argumentar* y controvertir esta negación o impugnación. Pensaba, como dijimos, no en las ciencias como tales (que tienen una vertiente no técnica sino especulativa, gratuita o contemplativa) sino en los investigadores (sobre todo de las «ciencias humanas») que, antes que asumir dicha vertiente y por tanto la apertura, siempre incómoda, de sus disciplinas, prefieren poner un límite, un techo a su medida en lo real, y negar lo que no pueden dominar. Estos investigadores se identifican personalmente con las ciencias que ejercen y proyectan en ellas su pulsión de obtener un saber seguro. Sin embargo, esto repercute en su forma de proceder pues este tipo de hombre de ciencia (i) se limita a ser, como dijimos, un «mecánico» o un técnico que maneja, repara o fabrica, y (ii) reduce al hombre a puro fenómeno y a mero mecanismo. La extraña pasión con la que alguien sostiene este punto de vista delata, sin embargo, un cierto conflicto o contradicción pues siendo él un hombre, ¿no se reduce a sí mismo y a su ciencia y teoría a ser un puro fenómeno y un mero mecanismo? Mairena-Machado vio esta contradicción en el ateísmo y agnosticismo de los años treinta (positivista,

(⁵⁴) Es propio de un adulto afrontar los riesgos y peligros por su cuenta. Algunos en los que puede incurrir y de los que le pueden acusar son el elitismo, el subjetivismo o el «iluminismo» (pág. 141), cuya verdad, o no, no es tan sencillo determinar (págs. 42-44).

idealista o marxista) y, con el humor propio de un Sócrates andaluz, resumió la cuestión en dos líneas:

Porque no hay que olvidar lo que tantas veces dijo mi maestro: «*Nada hay más temible que el celo sacerdotal de los incrédulos*» (JdM I, xxiv).

Si el sentido de la vida de una persona consistiese en obedecer y cumplir una ley, o en adherir y ajustar su conducta y pensamiento a una doctrina, o en entregar su vida a una causa y sacrificarla por ella, entonces dicha persona no captaría la cuestión del sentido (o de la libertad) como la capta Légaut y, por un reconocimiento inconfesado de dicha cuestión, probablemente se opondría vigorosamente a ella y a quienes se la planteasen ⁽⁵⁵⁾.

Una controversia así es intrínseca a la vida espiritual. «Aquí *no es cuestión de hacer obra de filósofo* ni de tratar del hombre *en general*» (pág. 15) sino de atender a las propias observaciones, a las confidencias de otros, y no rehuir ciertas *impugnaciones* que forman parte del camino. Pensar y mantener las cuestiones encima de la mesa ⁽⁵⁶⁾, hasta llegar, por una intelección de las ideas, palabras y situaciones (paulatina o súbita), a detectar, impugnar y rebasar las posiciones que niegan el camino personal, *forma parte* de éste. Formó parte del de Jesús y de

⁽⁵⁵⁾ Sobre la libertad, ver IC, págs. 87-88. Desde estas claves interpretó Légaut las figuras de Judas y de Saulo frente a Jesús. Una oposición parecida es la del Gran Inquisidor frente a Jesús, en «La Leyenda...» de Dostoyevski, o la de Claggart frente a Billy Budd en la novelita de Melville.

⁽⁵⁶⁾ «La honradez de actitud y, concretamente, la honradez intelectual exigen [...] que no se escatimen las dificultades. [...] No escatimar las dificultades significa tener la fuerza, la ecuanimidad, la tenacidad de ponerlas y de mantenerlas sobre la mesa tanto tiempo como haga falta, de soportar la tensión, de diferir todo “no” o todo “sí” hasta que, alcanzada una mayor madurez, la conciliación se obtenga mediante aquello que un autor, cuyo nombre ahora no recuerdo, llamaba “elevación mental”. ¡Qué emoción, qué verdad en los inmensos interrogantes sin resolver que continuamente reaparecen en esta obra! ¡Qué vigorosa negación de un escepticismo que se alimenta de afirmaciones fáciles!» Bofill, Jaume, «Vol de nuit, obra de tensiones no resueltas» *Obra filosòfica*, Barcelona, 1967, págs. 260-261.

Sócrates, que no escribieron pero hablaron, argumentaron, discutieron e incluso hicieron callar, y a veces no contestaron.

6. LAS CONTROVERSIAS DE JESÚS

Las controversias de Jesús forman parte de los Evangelios pero no se leen ni meditan mucho. Quizá porque se ven en función del desenlace y de su significado teológico, y no como parte de la andadura del hombre en busca de su humanidad por excelencia que fue Jesús; y también porque la espiritualidad convencional carece de vigor y no sabe qué hacer con estas escenas de conflicto. Además, estas polémicas fueron con los clérigos de entonces, es decir, con quienes detentaban el arbitraje de la verdad entonces, como los teólogos, filósofos y científicos ahora. Frente a ellos, cabe otra voz un tanto *sauvage*. En aquellos tiempos, la de un profeta y un *rabbí*, en los nuestros la del ser singular, irreductible al sistema. Como consecuencia, podemos relacionar aquellas controversias con la crítica de Légaut a las doctrinas que reducen la «vida espiritual» a fenómeno afectivo, síntoma sentimental, incluso enfermizo, creencia primitiva o irracional, meras ondas en el cerebro que pronto se cree poder explicar, fraternidad utópica o reducida a un programa, etcétera. Todo se acepta menos que la vida espiritual provenga de sí misma.

Quizá la controversia más significativa de Jesús, en relación con la crítica de Légaut a lo que algunos concluyen a partir de las ciencias pero saliendo de ellas, es la que narran los tres sinópticos acerca del *origen de su autoridad*, poco antes de la Pasión. Para captar mejor la relación, hay que tener en cuenta que la entrada en el diálogo-controversia está cambiada: en DS, es Légaut quien toma la iniciativa y examina lo que otros afirman; en el relato evangélico, son los escribas quienes toman la iniciativa y preguntan.

Y llegan de nuevo a Jerusalén. Y, cuando estaba paseando por el templo, se le acercan los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores, y se pusieron a preguntarle: – ¿Con qué autoridad haces estas cosas, o sea, quién

te ha dado a ti la autoridad para hacer estas cosas ⁽⁵⁷⁾? Jesús les replicó: – Os voy a hacer una sola pregunta; contestádmela y entonces os diré con qué autoridad hago estas cosas. El bautismo de Juan, ¿era cosa de Dios o de los hombres? Respondedme. Ellos discurrían diciéndose unos a otros: – Si decimos «de Dios», dirá: «Y, entonces, ¿por qué no le creísteis?»; pero, si decimos «de los hombres», tenían miedo de la gente, porque todo el mundo pensaba que Juan había sido realmente un profeta. Y respondieron a Jesús: – No lo sabemos. Jesús les replicó: – Pues tampoco yo os digo con qué autoridad hago estas cosas (Mc 11:27-33).

Únicamente tres observaciones, aparte de la anterior de que la entrada está cambiada. La *primera* es que cualquier discusión sólo tiene sentido cuando los interlocutores buscan la verdad, y esto implica que ambos prefieren que se llegue a ella a que se imponga su opinión, y, además, que ambos creen, previamente, que hay verdad y que ambos la pueden reconocer por igual, caso de encontrarla, pues hablan un mismo lenguaje, tienen las mismas reglas de juego y no quieren que su discusión sea ni un diálogo de sordos ni un puro combate de a ver quién gana. Por eso es clave, ante la pregunta inicial de este pasaje, que Jesús no responda sino que pregunte a su vez para ver si los otros tienen intención (o no) de buscar sinceramente (supuesto que Jesús la tiene y que sabe que ellos no, por su experiencia en otras situaciones). Si esto no se aclara antes, ¿a qué continuar? Ya el otro ha recibido, en la respuesta-pregunta, lo mejor que se le podía dar, y es inútil insistir pues, en todo caso, sólo el tiempo y el recuerdo podrán ser ocasión de que la respuesta-pregunta haga mella en él; como quizás hiciera en algunos, como Nicodemo o los escribas y fariseos que luego se incorporaron a las primeras comunidades.

La *segunda* observación es que lo que está en juego en este pasaje es la «autoridad» de Jesús: qué autoridad es la suya o, lo que es lo mismo, cuál es su origen; porque podría ser que proviniera del «diablo»;

⁽⁵⁷⁾ Entre otras, por el contexto, parece que la referencia es el hecho de haber expulsado a los mercaderes del Templo.

hipótesis legítima. Hay indicios en los evangelios de que Jesús, ante la acción en él que lo llamaba a actuar públicamente, debió de examinar su interior y contrastar, además, sus impresiones con los suyos. Légaut, por su parte, aborda, en DS, la cuestión de los indicios y signos (confirmaciones sutiles y entreveradas) acerca de si el movimiento interior que captamos en nosotros o en otros es (o no) auténticamente espiritual, y proviene «de Dios» en último término ⁽⁵⁸⁾.

Por último, la *tercera* observación es que la propia escena (con independencia de que la entrada sea en un caso de Légaut y en otro de los escribas) es el marco de *una diferencia*: la que hay entre una autoridad sin poder ni mandato, y que no es, por tanto, de este mundo, y un poder sin autoridad pero con mandato socialmente aceptado, que es por tanto de este mundo. Ser o no ser de este mundo, es decir, estar reconocido socialmente, es en sí neutro, ni bueno ni malo; sin embargo, en este caso, implica una cualidad distinta en cuanto a la verdad: la diferencia entre un *singular*, Jesús, y unos «apologistas objetivos». El primero, con su respuesta-pregunta defiende no sólo su autoridad sino la autoridad (léase la legitimidad) del aspecto personal del ser humano en busca de llegar a ser él mismo. Los otros, en cambio, cuestionan la autoridad de Jesús y cuestionan asimismo dicho aspecto pues reducen la interioridad a subjetividad o a «iluminismo», y hacen de la sociedad, de lo general y de la doctrina no sólo lo primero sino lo único ⁽⁵⁹⁾.

⁽⁵⁸⁾ Ver págs. 44, 51-54, 68; IC, págs. 53 y 62, y CdD 11, págs. 47-48.

⁽⁵⁹⁾ Una cuestión ejemplifica y contextualiza esta controversia: la mística. Por limitarme al tiempo del NT: la cuestión del origen de la “mística” abarca el origen de la autoridad de Jesús, de la conducta de Juan, de los carismas de la resurrección, de la elección de Matías, del castigo de Ananías y Safira, de la visión de Esteban, de la conversión de Pablo o de los cambios de Pablo y de Pedro respecto de los manjares y la circuncisión de los cristianos de procedencia no judía. A lo largo de su historia, las Iglesias siempre han tenido una relación compleja con la mística, bajo cuya capa, sin duda, podía haber de todo. ¿Qué decir de los santos? ¿Qué decir de la fe, tal como la entiende Légaut? La mística no es sólo cuestión de hechos extraordinarios. No hay

7. *EL HOMBRE CONTROVERTIDO*

Aristóteles (segunda generación después de Sócrates) descartó argumentar lo que es de principio y descartó, además, intentar discutir con quienes no dicen nada porque ni afirman ni niegan (como suele decirse de los sofistas). La escena de Jesús «con los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores» recuerda la situación de Aristóteles con los sofistas. Los principales de Israel tampoco dicen nada. Además, el relato descubre sus motivos para callar; motivos inauténticos, como los de los sofistas para hablar, porque defendían cosas contradictorias, según su interés, que solía coincidir con el de quien los contratava.

[Puede, sin embargo, asentarse, por vía de refutación, la imposibilidad de los contrarios]. Basta que el que niega el principio, diga algo. *Si no dice nada, sería ridículo decir algo a un hombre que no tiene nada que decir* [...]. Un hombre así, en esto, se parece a un vegetal. [...] *si piensan y no piensan a la vez, ¿en qué se diferencian de las plantas?* ⁽⁶⁰⁾

A quienes dicen algo (sostienen algo), cabe contestarles. Es lo que hace Légaut cuando examina lo que algunos sostienen en nombre de la ciencia. Mejor es adherirse a una ideología que seguir simplemente la tendencia de moda. Como decía Légaut, las ovejas, en el rebaño, no siguen al pastor sino a las ovejas de al lado. Recordemos cómo

nada más extraordinario que la fe de un ser humano tal como la entiende Légaut. Por eso Légaut afirma que siempre, en todos los siglos, el cristianismo ha seguido adelante no por la institución y sus medios sino en y por algunos que se han puesto en pie y han seguido la tradición de los discípulos. Con este punto de vista, son muy interesantes las historias que tienen que ver, por ejemplo, con la mística del tiempo del renacimiento (ver el *Erasmus y España*, de Marcel Bataillon) o del barroco (ver: Leszek Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia*), o la más breve y de conjunto para nuestro país: *Meditación sobre la libertad religiosa en España*, de José Jiménez Lozano. También la sociedad civil moderna, en la Universidad, se ha interesado por la mística desde posiciones muy diversas, tal como cuenta Émile Poulat en: *L'Université devant la Mystique*, París, Salvator, 1999.

⁽⁶⁰⁾ *Metafísica*, libro IV, 1006a, 11-15; 1008b, 10.

empieza el epígrafe «las ciencias humanas y su crítica radical de la singularidad del hombre»:

[1] Al tiempo que las ciencias exactas *expulsaban a Dios del Mundo de la materia y de la vida* (en donde los humanos *creyeron siempre*, de forma *equivocada o al menos falseada*, que existía y que actuaba); y al tiempo que éstas *colocaban al hombre ante la dura realidad* que hace que su presencia en lo real sea tan precaria como improbable, sin dejarle otro camino que reconocerse tanto más ínfimo y efímero, en el espacio y en el tiempo, cuanto más el Mundo se manifestaba ante él de dimensiones impensables; [2] las ciencias humanas, por su parte, *comenzaron a apuntar a la supresión del aspecto personal* de la búsqueda que el hombre debe realizar en su marcha hacia su humanidad, y con ello tendieron a *perjudicarlo* gravemente (pág. 10).

Cabe *precisar cuatro* puntos en este comienzo. *Primero*, el sujeto de las dos partes no son «las ciencias» (exactas o del hombre) sino los *hombres* de ciencia (y aún habría que precisar cuáles) y la corriente de opinión que se genera a partir del prestigio de la ciencia y de los científicos. *Segundo*, la «expulsión» que menciona es una acción de fuerza, sin duda, pero justa si da a cada uno lo suyo. Según la autonomía de lo temporal, idea que poco a poco ha ido conformando nuestro universo mental (gracias en parte a lo mejor del cristianismo, para el que todo el mundo es del hombre, y nada es Dios sino Dios), la creencia, «equivocada o al menos falseada», de la intervención de «Dios» en el «mundo de la materia y de la vida», directamente y no a través del hombre, se ha entendido, poco a poco, como una incoherencia. *Tercero*, según Légaut, los conocimientos de las «ciencias exactas» y «de la naturaleza» tuvieron, como efecto indirecto, que lo «ínfimo y efímero» del hombre, lo viera el propio hombre como una «dura realidad», es decir, como una realidad no sólo conocida sino *sentida* como amenaza pues ponía al descubierto lo precario de nuestra existencia con exactitud. *Cuarto*, las «ciencias humanas» y sus hallazgos tendieron a «perjudicar» al hombre al «apuntar a la *supresión* del aspecto personal de la búsqueda que él debe realizar en su marcha hacia su humanidad».

¿Hubiera podido, este tipo de científicos, evitar ir más allá de su ciencia, y, además, no seguir la tendencia de ir hacia una ideología? Es difícil una filosofía que no decaiga en una ideología, al menos en ciernes, a la vista de la influencia del “cientismo” en nuestro universo mental. *Las reflexiones de Légaüt se orientan hacia esta empresa difícil* al interpretar la información de las ciencias sobre lo ínfimo y efímero y sobre lo precario e influenciado de su conciencia y de su ser, no sólo como algo *duro* pero real, que hay que asumir, sino como algo que puede convertirse en una *ocasión favorable* para una «fe en sí mismo» (pág. 14) y una «grandeza» (pág. 137) más verdaderas, vividas con menos autodefensas, y para una fe más «desnuda» (pág. 141, 144).

8. UNA CREDIBILIDAD INDEBIDA

Légaüt no discute los hallazgos y conocimientos de las ciencias humanas, producto de su método de observación y experimentación, con sus casos particulares, sus hipótesis, comprobaciones, estadísticas, etcétera. Pero sí examina si la conclusión de «la negación del aspecto personal de la búsqueda que el hombre debe realizar en su marcha hacia su humanidad», por parte de algunos «hombres de ciencia» o de gente influida por ellos, es científica o, como hemos dicho, es un juicio y una afirmación de otro orden. El paso de la observación particular, del hecho determinado, ni que sea estadísticamente numeroso, ¿justifica la conclusión sobre el todo? La explicación de la influencia del medio en la forma de ocurrir un hecho, ¿explica el porqué de tal hecho? Las *condiciones* y *ocasiones* de los hechos, ¿son las *causas* de éstos? Creerlo sería confundir lo adjetivo con lo sustantivo. Y negar lo sustantivo y atribuir valor exhaustivo a lo adjetivo, ¿no afecta a su propio teorizar? Explicar así su actividad como sujetos, pues no queda fuera de su teoría, ¿no es como serrar la rama que los sostiene mientras están sentados en ella y en el lado equivocado?

El prurito de ser «científicas» ha hecho mella no sólo en las «ciencias del hombre» (término de por sí problemático) sino también en las

«humanidades». El conocimiento que transmiten las humanidades, ¿es semejante al de las ciencias? Las creaciones y las iniciativas en general (artísticas, científicas, religiosas, filosóficas, políticas, o del sentido común, la vida cotidiana y el buen vivir los bienes humanos), ¿son explicables, es decir, predecibles, por las *condiciones* o las *ocasiones* en que se dan, sin contar con causas que se nos escapan, como la libertad, la iniciativa, los dones, la inspiración, y el puro atractivo de dichos bienes, que un tiempo están y luego desaparecen pues no hay técnica ni esfuerzo que los remplace? El conocimiento de todos los accidentes y circunstancias no explica un hecho humano, ni la acción de un sujeto singular que, por definición, no es objeto de ciencia sino un alguien en una encrucijada. El estudio de los tres primeros conciertos de piano de Beethoven, por otro que no fuera él o por él mismo, ¿hubiera podido prever el cuarto y el quinto? ¿Puede explicarse la belleza, así como los otros trascendentales, y el hecho mismo de darse?

El prestigio de las ciencias está justificado, sin duda, por sus descubrimientos, por el conocimiento que consiguen y por algunas de sus aplicaciones. Sin embargo, tiene una consecuencia indirecta que no es de recibo: la autoridad y el crédito que la sociedad otorga con facilidad, a los científicos, y no sólo a los más destacados, en campos distintos de los suyos, como la filosofía y la «teología natural». Ahora bien, pese a que cuestionemos este crédito indebido, ¿de qué extrañarnos? El crédito de los científicos actuales (sociólogos, etnólogos, psicólogos, biólogos, naturalistas, astrofísicos o matemáticos) en otro terreno que el suyo, adjudicado sin ser contrastado, ¿no es semejante al que antaño se otorgaba a los filósofos y teólogos de prestigio, en otros campos que los suyos, cuando la Universidad apenas si tenía facultades, la filosofía lo abarcaba casi todo, la teología y la religión jugaban un papel determinante y la opinión de estos señores tenía peso más por la función eclesiástica que desempeñaban que por su pericia en lo que se les consultaba o en lo que ellos se inmiscuían? Ciertamente, si se da credibilidad actualmente a algunos en otros campos que el suyo, debido a su prestigio en uno determi-

nado que es vital, no hay de qué extrañarse. Sin embargo, no extrañarse no es excusa para no distinguir el terreno en el que un científico es competente, y el terreno en el que lo que dice es su opinión como particular.

Légaut, al empezar DS, se centró no en Dios sino en la búsqueda del sentido de la propia vida; pero ambas cuestiones son afines y la impugnación y defensa de la validez de la segunda recuerdan las de la primera. Puede aplicarse, pues a la cuestión del sentido, la observación, tan temprana, de Francis Bacon (1561-1626): *un poco de ciencia aleja de Dios y mucha ciencia acerca a él*. No siempre es así, ni una cosa ni otra, pero es bueno recordar la tendencia pensando en el sentido. Francis Bacon, además de esta observación, indicó las *causas de error* a evitar: los ídolos de la tribu o de la raza (naturaleza humana); los ídolos de la caverna (causados por la disposición del individuo); los ídolos de la plaza pública (impuestos por la opinión, sugeridos por el lenguaje); y los ídolos del teatro, propagados por las sectas filosóficas, su decorado ilusionista y su retórica ⁽⁶¹⁾. La credibilidad que la gente concede a los científicos en otros terrenos que el suyo, ¿no puede atribuirse en nuestra época, tan atraída por las noticias, a los «ídolos de la plaza pública»? En una entrevista de 1932, Bergson precisó acerca de sí mismo y de sus opiniones:

«... una cosa es una convicción personal y otra cosa una certeza filosófica; la segunda sólo se obtiene por el método propio de la filosofía... Hace muchos años, cuando concedía una entrevista (cosa que he decidido no hacer desde hace veinticinco años), me preguntaban sobre temas muy diversos, a veces incluso sobre mis opiniones políticas. Mi interlocutor de entonces se extrañaba cuando le respondía: ‘ – ¿Quiere usted saber a quién voto, o mi opinión sobre tal o cual tema que se ventila en los periódicos? Se lo voy a decir pero dejando bien claro que ello sólo es el resultado de una información apresurada y superficial... Quien se lo dice

(61) Auguste Grégoire, *Leçons de Philosophie des Sciences Expérimentales*, Paris-Namur, J. Vrin, 1950, págs. 28 y 32.

es el *señor* Bergson, lector y elector, que debe formarse rápidamente una opinión, ya que la acción y sus necesidades están ahí y no tienen demora. Pero, si lo que busca es la opinión del *filósofo* Bergson, *vuelva usted dentro de diez años*, que es el tiempo que necesito para profundizar en sus preguntas según el único método que tengo por filosófico?. El *gran error* es ver en el filósofo la persona que tiene respuesta para todo...⁽⁶²⁾

Machado, en 1936 y hablando de la política, recomendó la misma prudencia de no mezclar terrenos, argumentos y prestigios:

«La política, señores –sigue hablando Mairena–, es una actividad importantísima... Yo no os aconsejaré nunca el apoliticismo, sino, en último término, el desdén de la política mala que hacen trepadores y cucañistas, sin otro propósito que el de obtener ganancia y colocar parientes. Vosotros debéis hacer política, aunque otra cosa os digan los que pretendan hacerla sin vosotros, y naturalmente, contra vosotros. Sólo *me atrevo a aconsejaros que la hagáis a cara descubierta; en el peor caso con máscara política, sin disfraz de otra cosa; por ejemplo de literatura, de filosofía, de religión*. Porque de otro modo contribuiréis a *degradar* actividades tan excelentes, por lo menos, como la política, y a *enturbiar* la política de tal suerte que ya no podamos nunca entendernos...»⁽⁶³⁾

Légaut, viejo matemático, sintió o vio (pues para sentir basta con ver) que debía examinar críticamente, como parte de su camino, tres cosas: (i) las elaboraciones globales consideradas «científicas»; (ii) las doctrinas del monismo y del panteísmo materialista, inmediatamente más afines a dichas elaboraciones; y (iii) el efecto existencial inquietante («duda crucial») que se adscribe al conocimiento de las inimaginables dimensiones del «Cosmos» casi automáticamente, sin que parezca posible que este conocimiento pueda

⁽⁶²⁾ Entrevista de Étienne Magnin en 1932. Publicada en: Émile Poulat, *Critique et mystique (Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne)*, París, Centurion, 1984, pág. 320; quien la vuelve a publicar en: *L'université devant la mystique*, París, Salvator, 1999, págs. 278-79. Magnin era un sacerdote de París, amigo de Loisy.

⁽⁶³⁾ JdM, I, xvi (*Poesía y Prosa completa*. Tomo II, Madrid, Espasa Calpe, 1988, págs. 1971-1972).

llevar a un efecto diferente (pág. 12); impresión que luego Légaut desmentirá. Ya hemos dicho suficiente sobre lo *primero* y lo *segundo*, por lo que quizá podamos releer ahora con más provecho lo que dice Légaut (págs. 10-15).

No obstante, puede ser útil recordar una de las construcciones globales que pudo tener presente Légaut al escribir su libro. En efecto, una muestra de la «crítica radical de la singularidad del hombre», por parte de las «ciencias del hombre», fue la tendencia, de lingüistas, sociólogos, etnólogos o psiquiatras, a lo largo del siglo XX y hasta el estructuralismo de los años 70, a primar lo colectivo hasta el punto de suprimir, en su teoría, lo singular, que parecía no existir, no contar. De modo que se llegó a hablar de la ausencia, de la disolución o de la «muerte» del sujeto.

Légaut supo de esta tendencia. En La Magnanerie de Mirmande se tenía noticia, por ejemplo, de *Questions d'homme*, de George Morel, en cuyo primer volumen, en un capítulo cuyo título era «En perjuicio del sujeto» (*en mal du sujet*), Légaut pudo haber leído unas declaraciones de Lévi-Strauss acerca de la cuestión del *sentido de la propia existencia*. Lévi-Strauss, según Morel, intentó unir la lucha económica y social, de tipo marxista, y la experiencia budista, y según esto declaraba:

« – Si usted me preguntase por el *sentido* de la existencia, le respondería que, estrictamente, *no tiene ninguno*». «Sin embargo, existo. *No, ciertamente como individuo* pues, ¿qué soy, bajo este punto de vista, sino la encrucijada, a cada momento cuestionada, de la lucha entre otra sociedad, formada por algunos billones de células nerviosas, al abrigo bajo la termitera de mi cráneo, y mi cuerpo, que le sirve de robot?» «El yo es no sólo odiable sino que *no tiene sitio* entre un *nosotros* y una *nada*. Yo opto, al final, por este nosotros» (pág. 300).

Lo que viene a decir Lévi-Strauss es: «opto» existir no como individuo sino como «nosotros» pues el yo es «odiable» y «no tiene sitio». El lugar vacío del morfema de 1ª persona «-o» de «opto» (presente de indicativo) es el ínfimo lugar del hablante en el que Lévi-Strauss no

puede menos que subrogarse, y no sólo para hablar sino para actuar, porque «opto» es ilocutivo y este acto de habla es una acción en el mundo: una decisión. Quien *opta* toma una decisión de la que se supone que se hace responsable como *sujeto libre*. Ahora bien, esta decisión (y lo ético que incluye), ¿se ajusta a la idea de sujeto que Lévi-Strauss tiene y por la que opta (yo no soy yo, soy nosotros)? Parece que no, tal como confirman las referencias de Morel (lucha de tipo marxista, visión budista). Descubrimos, entonces, una contradicción en el discurso entre el sujeto que opta y la disolución del sujeto en el colectivo o en la nada que postula. Llegados aquí, Lévi-Strauss debería precisar lo que dice. Ignoramos si lo aclaró en otro sitio pero el caso es que Morel no lo consigna. Como hipótesis, en el caso de no aclarar la contradicción, la conversación sobre el sentido debería cesar: Lévi-Strauss callaría o su interlocutor lo dejaría estar, tal como antes vimos que hicieron Jesús y Aristóteles.

Veamos ahora el efecto inquietante que casi automáticamente se adscribe al conocimiento de las inimaginables dimensiones del «Cosmos». Parece imposible que este conocimiento pueda llevar a un sentimiento *diferente* del de la «duda crucial» sobre *la nada del sujeto*, abocado a morir y a ver morir a sus seres queridos con una «resignación infinita» (págs. 5-6). Respecto de este efecto, pese a su dureza y a la heroicidad de afrontarlo, diremos, sin embargo, que es algo *fácil*, y que Légaut, en su itinerario, lo rebasa. El «sentido cósmico» y el «sentido oscuro del estilo fundamental del universo» de Légaut, así como los equívocos de lo fácil y de lo difícil, en tanto que razones o motivos de las opciones, ayudan a rebasar este senti-conocimiento del «fatalismo» cósmico.

El capítulo IV va más allá de este pensamiento. El «Cosmos» y la «Naturaleza» pueden ser nuestro «maestro interior». Y el «descubrimiento paulatino del sentido de nuestra vida» puede hacernos avanzar más allá de la concepción fatalista y del sentipensamiento nihilista. Si éste parece más inmediatamente acorde con el conocimiento científico, es porque éste soslaya (si fuera posible hacerlo) el

hueso, no duro sino imposible de roer, del «misterio» del sujeto. El sujeto puede descubrir una *fraternidad* entre él y el universo (pág. 126). El sujeto, *en* su misma afirmación de ser «misterio», confiere y descubre el «misterio» del Cosmos dado que éste lo contiene a él, que es el sujeto que lo conoce y que vive en él y que lo piensa a él, al Cosmos, como impensable. Esta forma de comprenderse a sí mismo *en* el universo y a éste *en* él, es más “difícil” pero es más abarcadora y englobante. Incluye la vertiente especulativa y contemplativa de la ciencia, además de su vertiente técnica. El *olvido* de la vertiente especulativa abre un hueco que el científico procura rellenar prolongando la vertiente técnica en una ideología que se atiene a los conocimientos que pueden alcanzarse (un sujeto sin interioridad que estudia el cosmos como puro fenómeno o apariencia; o un sujeto que afirma que el universo es lo que cuenta y él es sólo subjetividad).

5. *El tiempo en contra y a favor*

El tiempo es un tema complejo (“complicado”, diría mi amigo). Podemos distinguir varios aspectos en él, de cara a ver cuáles y cómo los incluye Légaut en su discurso «de itinerario». Está (i) el tiempo *físico* del Cosmos, un continuo uniforme y monótono, infinito, lineal, segmentable, imperturbable, en el que se insertan los enormes períodos de la formación y de los cambios de nuestro planeta, así como el surgimiento de las formas de la vida, incluida la vida consciente y el lenguaje; y (ii) está el tiempo *psíquico* nuestro, por el que este tiempo físico, uniforme y mecánico, durante el ínfimo segmento de nuestra vida en la tierra, *dura* más o menos para nosotros, globalmente o en sus unidades, pues sentimos que hay horas largas y cortas, que pasan lentas o aprisa, y se olvidan y luego retornan, o perduran, según su efecto en nosotros y según nuestro poder, o no, de evocarlas.

Nuestra «memoria noética» se ordena, además, (iii) según el tiempo *biográfico*, tiempo de los acontecimientos personales, propios y de nuestros allegados, cuya vida es parte de la nuestra y de los que somos

responsables (como les pasa a los padres, que ubican los hechos en relación con la edad de sus hijos); tiempo biográfico que se inserta (iv) en el tiempo *crónico* de los hechos de las sociedades en las que nuestra vida transcurre e incide; y está, además, (v) el tiempo *biológico* de nuestros cuerpos; y (vi) el *psicológico* de nuestra personalidad según nuestras edades, con sus adecuaciones y sus desfases.

Por último, (vii) está el tiempo *espiritual*, el tiempo sin tiempo de nuestra actividad reflexiva y libre (con sus intelecciones y juicios, sus deseos y decisiones), y del sustrato personal de dicha actividad (nuestra memoria, sobre todo “hiponoética” ⁽⁶⁴⁾); tiempo que sin duda tiene sus tiempos y sus ritmos (como los tienen los otros “tiempos” que hemos nombrado), pero que siempre permanece y siempre está por recomenzar; tiempo en el que no hay nada conseguido y todo puede ser o no ser hasta el final ^(64bis); tiempo *en* el que un anciano aún puede ser joven y un joven puede ya ser un anciano; en el que, poco a poco, nuestra alma teje y desteje la actividad de «apropiación», donde podemos llegar a entrever nuestra «existencia», una y «llena de días» (y no cargada de

⁽⁶⁴⁾ Hay una *memoria noética* que es visual, ideativa, fotográfica, sometida a las facultades de ideación o concepción; por ella recordamos lo que tenemos aprendido, y sabemos lo que recordamos; por sus representaciones, es cercana a la imaginación. La *memoria hiponoética* se identifica y se define, sobre todo, por negación de la anterior: no es visual, o ideativa o fotográfica, y no proporciona imagen fija o conjunta de determinados datos; con ella recordamos cosas que no tenemos sabidas o aprendidas, y sólo sabemos lo que con ella recordamos si, a posteriori, lo reducimos a una idea de ello mismo (ver: García Calvo, Agustín, *Historia contra tradición, Tradición contra Historia*, 1983, págs. 8 -9). La memoria *noética* se corresponde con la «historia» de los historiadores, la *hiponoética* con la tradición de la lengua materna y de las costumbres y los oficios, que se aprenden sin aprenderse, por la práctica, junto a maestros. El Dr. Bofill meditó sobre la memoria como el acto no intencional del sujeto, como el modo de presencialidad y de identidad, como el fundamento de una tradición. Légaut es afín a estas perspectivas en la medida en la que identifica la ideología y la doctrina, y diferencia el testimonio y los textos de itinerario, hijos de la actividad, no sistemática, del recuerdo.

^(64bis) Ver: HBH, págs. 314 y ss.

años), aunque no hasta el punto ideal atribuido a los patriarcas, cuyo *cronos* era su *khairós* y cada día era un don (^{64ter}); existencia en la que llega a ser lo universal en uno; tiempo de la «fe» y de la «acción» que se dan en nosotros, que no serían sin nosotros, pero que no son sólo nuestras pues no podemos disponer de ellas, y están “escondidas”.

Tras esta enumeración de tiempos, desarrollaré dos observaciones de Légaut: (a) el tiempo inicialmente *adverso*, que revela nuestra «carencia de ser»; y (b) el tiempo *a favor*, en el que podemos «llegar a ser». Mi intención es llegar al segundo, pero recordaré algunos maestros, cuyas expresiones sobre el tiempo “adverso” pueden acompañar el ir más allá de él, de Légaut.

5a. *El tiempo en contra*

1. *PENSA-SENTIMIENTOS*

Nuestro conocimiento del tiempo *físico* del universo (ya lo hemos indicado) enfatiza lo ínfimo y efímero de nuestro tiempo *biográfico* y *crónico* pues la especie humana es tan ínfima que el universo y la tierra (nos imaginamos) no variarán su curso ni se detendrán por nuestra desaparición. Nuestros conocimientos, unidos a esta imaginación, sub-

(^{64ter}) *Cronos* es el tiempo, a la vez físico y crónico (el término es de Benveniste), en el que solemos insertar nuestro tiempo biológico y biográfico. Su efecto es el peso, la carga de los años. *Khairós* es la ligereza de los días, vividos cada uno como un don que no requiere explicación ni tampoco inserción en una razón de ser o en un “sentido” ideológico o histórico. La *coincidencia* de *cronos* y de *kairós* es el «tiempo *consuntivo*» de Sánchez Ferlosio, opuesto al «*adquisitivo*»; es el reposo en todo (transcurso y final), del que habla Légaut (págs. 116 y 125); es el «*presente*» que Ferlosio describe magistralmente: «Tal vez todo presente especialmente dichoso resultaría temible para el hombre, si hubiese de percibirlo como un hoy nativo, como un ahora origen de sí mismo, como el agua brotando en ese instante de su propio venero primordial, como algo que, bajo ningún respecto, fuese repetición, retorno ni confirmación de nada, sino que, de un modo absoluto, disfrutase de la *pura naturaleza de principio*» (Sánchez Ferlosio, Rafael, *Ensayos y artículos*, T. II, Barcelona, 1992, pág. 324).

rayan el sentimiento de temor de siempre; antes de llegar (si llegamos) a una forma dueña de sí al respecto, y abierta a la admiración. Légaut expuso la apropiación de este conocimiento y de los tres sentimientos que suscita: (i) un temor que paraliza, (ii) una resignación infinita ante la fatalidad, expresada en construcciones filosóficas y religiosas que pueden parecernos una salida lúcida y digna, a no ser que (iii) despunte otra posibilidad al término del camino personal y a partir del sentido de la propia vida. Pues bien, de cara a remontar estos sentipensamientos, recordaré algunos fragmentos de algunos maestros.

2. *PIE DE CUERVO, PASCAL Y EL PADRE VALENSIN*

El conocimiento de lo fugaz de la vida es de siempre. Lo prueba una bellísima reflexión del jefe Pie de Cuervo, poco antes de morir:

¿Qué es la vida? – El destello de una luciérnaga en la noche. El aliento de un búfalo en invierno. La sombra que corre sobre la hierba y se pierde al final del día.

La caza y la recolección es la más antigua forma de vida del hombre sobre la tierra y era la forma de vida de la mayoría de los “pieles rojas”. Pie de Cuervo murió en abril de 1890, diez años antes de nacer Légaut. Fue un superviviente y un «deportado», por lo que Légaut hubiera simpatizado con él ⁽⁶⁵⁾.

La inmensidad y el estar como perdidos no desemboca únicamente en un fatalismo y una resignación por los que el sujeto cree desaparecer en el todo ⁽⁶⁶⁾, ni tampoco en una desesperación o en una angustia rebelde o autoirónica (a lo “woody allen”). Unos «pensa-

⁽⁶⁵⁾ «Gran cazador, guerrero valiente y brillante orador, Pie de Cuervo nació en 1821 en Blackfoot Crossing, junto al río Bow (hoy, Alberta, Canadá). Fue portavoz de la Confederación de los Pies negros. En septiembre de 1887, forzado pero confiado, cedió 80.450 km2 de praderas al gobierno. La desaparición de los búfalos y la consiguiente hambruna india, pronto vinieron», McLuhan, L. C., *Tocar la tierra. Autorretratos de los indios de Norteamérica*, Barcelona, Octaedro, 2002, pág. 20.

⁽⁶⁶⁾ Ver HBH, págs. 27-28 y DS, págs. 2-3.

mientos» de Pascal, de su inacabada *Apología* ⁽⁶⁷⁾, incluyen lo de Pie de Cuervo pero afirman el sujeto, por su moral y el pensamiento:

(68) Cuando considero la poca duración de mi vida, absorbida en la eternidad precedente y siguiente (*como la memoria de un huésped alojado por un día y que sigue su camino*), el pequeño espacio que ocupó e incluso que veo, sumido en la infinitud inmensa de los espacios que ignoro y que me ignoran, me *espanto* y me *asombro* de verme más bien aquí que allá, porque no hay ninguna razón para que esté más bien aquí que allá, para que sea ahora más bien que entonces. ¿Quién me ha puesto en él? ¿Por orden y autoridad de quién se me han asignado este lugar y este tiempo?

(113) No debo buscar mi dignidad en el espacio sino en la ordenación de mi *pensamiento*. No tendría más si poseyese tierras. Por el espacio, el universo me comprende y me absorbe como un punto; por el *pensamiento*, soy yo quien lo comprende.

(200) El hombre sólo es un junco, lo más débil de la naturaleza, pero es un *junco pensante*. No es necesario que todo el universo se arme para aplastarlo; un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Sin embargo, aunque el universo lo aplastase, el hombre sería aún *más noble* que aquello que lo mata, puesto que él *conoce* que muere y conoce la ventaja que el universo tiene sobre él. El universo no lo sabe en absoluto. Toda nuestra dignidad está, pues, en nuestro pensamiento. Debemos levantarnos desde ahí y no desde el espacio y el tiempo, que no podríamos colmar. Trabajemos, pues, en *pensar bien*, tal es el *principio de la moral*.

(201) El silencio eterno de estos espacios infinitos me *espanta*.

En este contexto, la «Hipótesis imposible» del padre Auguste Valensin es de mención obligada:

«Si, por un imposible, en mi lecho de muerte, se me hiciese manifiesto, con una evidencia perfecta, que me he equivocado, que no hay supervi-

(67) Blaise Pascal (físico, matemático y pensador de finales del XVII) contribuyó a que la ciencia moderna se afianzara. Sin los medios de observación actuales, Pascal experimentó el mismo senti-pensamiento que nosotros podemos experimentar. La numeración es de Lafuma. La cita del n° 68 es: *Sabiduría*, 5:15.

vencia, que incluso no hay Dios, no lamentaría haberlo creído; pensaría que ha sido un honor para mí haber vivido creyéndolo; que tanto peor para él, si el Universo es absurdo y sin sentido; y que el fallo no está en mí por haber pensado que Dios es, sino en Dios por no ser». ⁽⁶⁸⁾

En otra ocasión comentamos esta «Hipótesis». Fue justo en relación con la cuestión del sentido del comienzo de DS ⁽⁶⁹⁾. Cito aquí esta Hipótesis por tres razones: *primero*, por su rechazo de la resignación y desesperación del sinsentido, que, «por un imposible», se le habría hecho evidente a Valensin, al morir; *segundo*, por la forma de afirmar Valensin la «dignidad» del sujeto: forma propia de la «fe en sí mismo», y mediante unas afirmaciones que ya no son creencias sino dogmas, expresiones de su ser en ese momento; y, *tercero*, porque su formulación no depende de una tradición religiosa determinada sino de una «teología natural» de calidad; prueba de ello es que Valensin tiene el detalle de precisar que la cuestión de la supervivencia personal es ciertamente lo inmediato pero no lo principal, es decir, la cuestión de Dios, cuya belleza y verdad son en sí; sin utilidad ulterior.

3. MACHADO Y LÉGAUT

Valensin expresa una dignidad ajena a la resignación (como Légaut en el final del capítulo IV y de todo el V de DS). Machado sintetizó su dignidad y su ir más allá de la resignación cuando dio un giro de ciento ochenta grados y dejó la imagen de la «gota de mar en el mar inmenso». No fue fácil, necesitó tiempo y «honda meditación»:

Morir, ¿caer como gota / de mar en el mar inmenso, / o ser lo que nunca he sido: / uno, sin sombra y sin sueño, / un solitario que avanza / sin camino y sin espejo? ^(69bis)

⁽⁶⁸⁾ Ver, antes, pág. 178. Valensin, Auguste, *Autour de ma foi*, París, 1948, pág. 56.

⁽⁶⁹⁾ Ver CdD 6 (1997), págs. 139-153; y CdD 15 (2003), págs. 171-173.

^(69bis) CXXXVI, xlv.

La primera interpretación del morir (pero también del vivir, pues morir es el último acto de la vida según aquello de Légaut de hacer de la muerte la propia muerte) de los dos primeros versos es la más evidente pero *no* es la única. La segunda es ser, el singular, una realidad última, objeto de elección: ser un vivir no “egocentrado” que rebasa los cuatro engaños que Machado nombra con cuatro imágenes: sombra, sueño, camino y espejo.

Légaut mencionó la imagen de la gota y del océano en una ocasión, que sepamos. Fue en el mismo sentido que Machado:

En virtud de mi profundización humana tengo conciencia de ser una realidad que trasciende todo lo que puedo concebir actualmente de mí: no caigo en la tentación de imaginarme como una pequeña gota de agua que mañana se perderá indistinta en el océano. [...] Me atrevería incluso a afirmar que seríamos superiores a Dios (al menos tal como nos lo podemos representar) si el momento de nuestra muerte nos restituyera a la nada de lo impersonal. ⁽⁷⁰⁾

La conciencia del propio «misterio» lleva a trascender la imagen de la gota, su interpretación habitual, fatalista y resignada. Pascal rebasó este senti-pensamiento al afirmar la grandeza del hombre por su conocimiento y su moral ⁽⁷¹⁾. Valensin lo rebasó por su rechazo y rebeldía. Machado lo hizo al precisar la imagen de «uno» que avanza sin mentira. Légaut, igual que Machado, con su testimonio.

Pascal anotó: «ateísmo: señal de vigor espiritual, pero *sólo hasta un cierto punto*» (Laf. 157). El ateísmo, las formas reverenciales de panteísmo y llamar venerable al Universo (en el que nos vemos desaparecer como simple parte suya) son señal de vigor espiritual por excluir cualquier antropomorfismo en la representación de Dios y cualquier an-

⁽⁷⁰⁾ PPC, pág. 157 (CdD 13 (2001), pág. 42). Ver la forma de superar Machado la interpretación resignada de la imagen de la gota en: CdD 14 (2002), págs. 236-241.

⁽⁷¹⁾ También Juan de la Cruz formuló algo parecido en el «dicho de luz y amor» n^o 34: «Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, sólo Dios es digno de él».

tropocentrismo en el anhelo individual. Sin embargo (tal como dijimos antes, acerca de los equívocos de lo difícil y lo fácil), sólo son señal de vigor «*hasta cierto punto*». La razón es (i) que no reparan en la pendiente despersonalizadora y totalitaria de lo colectivo y (ii) que no llegan a entrever el Dios de la «fe en Dios», así como la afirmación personal de la «fe en sí mismo» «que trasciende todo lo que puedo concebir actualmente de mí» y que trasciende, por tanto, las formas de negar el sentido en la búsqueda personal, extraídas de las ciencias y que antes vimos que Légaut examinó y criticó.

5b. El tiempo a favor

1. LA IDEA DEL TIEMPO A FAVOR

En la obra de Légaut, el aspecto del tiempo como oportunidad de «llegar a ser» y de buscar el ser humano su «humanidad» contrapesa el aspecto anterior. Como Légaut escribe desde casi el final, emplea el *futuro* de los verbos con un vigor especial que sus lectores seguro que notan aun sin caer en la cuenta. Légaut podía, si no prometer, sí contar, por su experiencia, que nada desvía al hombre irreversiblemente: siempre es libre de ver qué hacer con lo que ya está hecho. Esto es la reflexión. De ahí que Légaut resulte tan vitalizante y su narración abstracta confirme y conforte nuestra vida.

2. NO TAUTOLOGÍA SINO ITINERARIO

1. En el juicio A es A (y no es B) cabe la distensión del presente del verbo ser en el tiempo conjugado. Cabe la distancia y la oportunidad que une la bellota a la encina y el niño al adulto. Pero nunca sin riesgo. El riesgo de la encina es externo (sequía, incendio, hacha), el del hombre es no sólo externo sino interno (tanto su fondo como su entorno pueden perturbar su inteligencia y su voluntad, si él se deja). Como consecuencia, la esencia (encina, hombre) está al principio y está al término, pero de modo distinto. Al principio, es el conjunto de

sus potencialidades. Tal es el concepto pobre de esencia. A medida que la vida avanza, la esencia pasa a *esenciarse*, a estar en acto. Tal es el concepto rico de esencia, desde el punto de vista del acto. La semilla, difícil de identificar al comienzo, al final no hay duda de que era de encina. Algo análogo ocurre con las personas: «somos, en cierto sentido, nuestros propios padres: nos engendramos a nosotros mismos según lo que queremos ser» ⁽⁷²⁾.

Sin embargo, a medida que el ser se enriquece también se limita o se concreta. En el caso de la encina, por las circunstancias; en el caso del hombre, por su libertad y sus actos sucesivos en medio de su entorno. La esencia hombre se enriquece porque se concreta: deja de ser potencial y plural y se convierte en real y singular; ya no es indeterminación sino determinación. La esencia, ¿no se obtiene por destilación? *Esenciarse* significa ser uno mismo él mismo conforme a una doble paradoja: (i) sólo quien pierde gana; pierde, porque quien escoge deja, renuncia, descarta; y gana porque (incluso si se equivoca) un paso es mejor que ninguno y un paso siempre puede dar pie a otro; y (ii) el camino es sin camino; no hay molde previo que llenar, ni modelo que imitar, ni misión que cumplir ni una forma unívoca de ser; la forma de concretar el propio ser es siempre análoga, es decir, por semejanza (que incluye mayor desemejanza) y no por imitación, en una tradición que no es sujeción sino inspiración, límite y condición de posibilidad.

2. La mejor expresión que conozco (del principio de identidad no como tautología sino como camino sin camino, como llenar un molde sin molde o como cumplir una misión sin misión) es de Jaime Bofill ⁽⁷³⁾. Forma parte de una respuesta a una petición de un artículo introductorio, por parte de unos jóvenes, editores de una revista de

⁽⁷²⁾ Gregorio de Nisa (el más joven de los padres capadocios), *Sobre la vida de Moisés*, II, § 3. Ver un comentario, con algo de detalle, en: «Notas y citas para la diáspora», CdD 15 (2003), págs. 178-180.

⁽⁷³⁾ Ver la Nota 6.

filosofía, cuyo siguiente número iba a ser un monográfico sobre el hombre. Bofill les contestó:

Ustedes notan bien la necesidad de dar *amplios horizontes* a su especulación y en definitiva a su vida (“hombre” significa temáticamente esta necesidad), y esperan, de las generaciones hechas, una palabra (¿mágica?) de *síntesis*. Esta palabra, si es que yo pudiese pronunciarla, fácilmente les desilusionaría: pues *no sería otra* que la que ustedes pragmáticamente adoptan en este número: “hombre”.

«Hombre» es el arranque y el término. Pero ya se ve que no se trata de una tautología. Si la palabra de *síntesis* se entiende como una descripción, ésta desilusiona, parece vacía (un hombre es un hombre). Pero Bofill tiene en mente el camino sin camino que va de “hombre” a “hombre”; la vida y sus etapas, el *fieri* que dijimos (algo así como: el hombre que llegó a ser hombre). Interviene entonces no lo descriptivo sino lo narrativo. Conviene comenzar por lo singular que es lo pleno. Lo narrativo cuenta con la distensión donde la aparente tautología es oportunidad y se llena de realidad. De esta manera es como alguien, respecto de otro al que conoce bien, puede decir: – No le pega a “x” haber dicho esto o haber hecho esto otro; no le va con su carácter, con su (forma de) ser. La esencia, imposible de definir, está presente en la memoria hiponóética como un principio congruente de *síntesis*, es decir, de incorporación o de descarte. La imagen del “horizonte” tiene tres aspectos: condición de posibilidad o lejanía; límite, confín o frontera; pero, sobre todo, cometido. Bofill continúa su carta con esta imagen:

Hombre es horizonte: pero es *plenificar* ese horizonte, es decir, “mundo”. Con otra palabra: tarea específicamente humana: reflexión. Más, si no se trata tan sólo de “decir”. Pues *“hombre” es una larga paciencia*.

Bofill aplica al hombre el concepto de alma de santo Tomás y de Aristóteles: *«anima est quodammodo omnia»* (el alma es en cierto modo todas las cosas). Esta definición, conocida a los dieciséis años, pudo despertar un ideal, pero mucho más si, gracias a un amigo, se descu-

bre que no es sólo una descripción de lo que es sino una invitación a llegar a ser universal, no por extensión sino por responsabilidad. La definición de alma no es sólo, con ser mucho, la descripción de la capacidad cognoscitiva y lingüística de cualquier hombre, de poner nombre a todas las cosas, incluido él mismo y su interioridad; es, además, un horizonte y un cometido personal: ser, en cierto modo, todas las cosas, tanto por el conocer como por el querer, a base de descubrir las propias, aquellas de las que uno es responsable.

Bofill señala el horizonte pero además aborda el método. Sin embargo, en la vida no hay método. Por eso Bofill se limita a indicar cuatro cosas: que la amplitud de horizontes no lleva a la dispersión o yuxtaposición; que el camino verdadero no es fácil; que la tenacidad es capital, así como conservar un cierto sentido de indulgencia hacia sí. Légaut coincidía con Bofill en esta indulgencia pues la calificación más frecuente suya era: «suficiente» o «suficientemente».

Y para esto, ¿qué? No resultará fácil: maestros, no tópicos; sacrificio, no espectáculo; verdad objetiva, no juegos de ingenio. No perder, en la aridez y en los *meandros del camino*, la certidumbre de la meta; y, por ende, la ingenuidad de espíritu: el sentido del asombro, la despreocupación por la mediocridad propia [...], haciendo con entusiasmo siempre “algo menos” de lo buenamente posible. ⁽⁷⁴⁾

3. Aduciré una reflexión muy iluminadora, sobre lo que es un dogma, para cerrar este apartado acerca de que el juicio (A es A) no es una tautología sino la distensión, abierta pero ceñida, de un devenir. Para A. J. Toynbee, “dogma” no es un juicio sobre lo que es sino un juicio sobre lo que puede llegar a ser; en concreto, sobre lo que una persona puede llegar a ser. Es, pues, un juicio de itinerario, un ideal en el que uno pone su vida:

En la vida humana el conocimiento no es un fin en sí mismo sino un medio para la acción. El conocimiento de verdades es valioso en la

⁽⁷⁴⁾ Ver la carta completa de Bofill en: CdD 14 (2002), pág. 209-210.

medida en que sirve como guía de la acción conducente a la meta de los esfuerzos humanos. Por ejemplo, los filósofos indios prebúdicos vieron la verdad de que «tú eres eso», es decir, de que, en cierto sentido, un yo humano es idéntico a la Realidad Absoluta. Pero el sentido en que este conocimiento intuitivo es verdadero *sólo puede descubrirse en la acción*. La afirmación “tú eres eso” no es una mera afirmación sino una *exhortación* que se te hace a ti para que tú puedas ser lo que tú conoces que puedes ser. *El modo imperativo está implícito en el modo indicativo. La intuición de una verdad es la indicación de una meta.* ^(74bis)

3. ANALOGÍA DEL ESTUDIO Y DE LA VIDA

La idea del tiempo a favor es antigua. Aristóteles ya observó que el tiempo era favorable a la adquisición de conocimientos prácticos y teóricos, por ejemplo:

El tiempo, en este género de trabajos, es un factor de descubrimiento o, al menos, un auxiliar precioso; lo mismo sucede en las artes, donde el tiempo es una fuente de progreso dado que todo hombre puede añadir a lo que se le ha transmitido incompleto.

Tomás de Aquino comentó por extenso este fragmento:

El tiempo nos aparece como un inventor o como un buen cooperador: no, por cierto, significa que él esté activo en la marcha del conocimiento, sino que tomamos en consideración lo que se opera mientras él *fluye*. Cuando, en efecto, alguien se aplica a la búsqueda de la verdad, pasando tiempo en ello, éste es una condición favorable en el descubrimiento de lo verdadero. Esto vale no sólo para el pensador aislado, que primero no ve tal verdad y después llega a discernirla, sino también para la suma de los trabajos de diversos pensadores, como sucede cuando un investigador adquiere conocimiento de los descubrimientos de sus predecesores y los enriquece con los suyos. Así es como se han desarrollado las diferentes ramas del saber. Se parte de un descubrimiento modesto y, poco

^(74bis) *El historiador y la religión*, Buenos Aires, 1958, pág. 276 (ver un comentario en: CdD 13, 2001, pág. 95). Piénsese en su aplicación a los «artículos del credo».

a poco, por el trabajo de varios inventores, el conocimiento inicial se amplifica hasta formar un gran cuerpo de doctrina. A cada uno de ellos le corresponde colmar las deficiencias de que adolecen las consideraciones de sus predecesores. Si, por el contrario, el ejercicio y el estudio se relajan, el tiempo es entonces más bien causa de olvido, tal como dice Aristóteles en el libro IV de *los Físicos*; y también esto se verifica en el hombre individual que se abandona a la negligencia y olvida lo que ha sabido, así como de la humanidad tomada en su conjunto: por eso constatamos que numerosas ciencias, tras haber prosperado entre los Antiguos, han caído poco a poco en el olvido, por falta de perseverancia colectiva en el estudio. ⁽⁷⁵⁾

Podemos aplicar el fragmento de Aristóteles y el comentario de santo Tomás, sobre el estudio y actividades parecidas, a otro orden de actividad: la orientada a ser «experto en humanidad», como decía un amigo. La vida no es estudio ni adquisición de conocimientos, ni tampoco un oficio o un arte que añade algo a lo que ya hay. Por eso carece de método aunque requiera atención, tenacidad, reflexión, decisión. La vida, al ser de otro orden que las actividades prácticas (estudio, artes, oficios), sólo guarda cierta analogía con ellas. También guarda semejanza con ellas si entendemos que todo tiene algo de juego, de actividad inmanente y sin objeto o utilidad.

Es propio de la vida espiritual que, en cierto modo, cada persona empiece de nuevo pese a hacerlo en tradición. Así como en el estudio basta con guardar las adquisiciones en un soporte para que más adelante alguien, un equipo incluso, continúe a partir de ellas con independencia de la calidad del ser de cada uno, en cambio, en la vida espiritual y en la búsqueda personal, no ocurre así; cada sujeto empieza por sí mismo, sin que valga ni lo adquirido por otros ni los grupos de trabajo. Lo crucial no es un buen manual o una enciclopedia o un diccionario sino el encuentro en profundidad con otro, un mayor, un maestro que despierte en el otro un nuevo maestro y no un mero discípulo.

⁽⁷⁵⁾ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1098a 22-26. Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, Libro I, c. 11.

Légaut desarrolló en varias ocasiones las semejanzas y diferencias entre la investigación intelectual y práctica, y la búsqueda propiamente humana ⁽⁷⁶⁾. Quiero insistir ahora sólo en esto común: la oportunidad favorable en ambas actividades que es el tiempo. En la búsqueda humana lo es, como acabamos de decir, para el encuentro entre dos seres, a veces a través de los escritos de uno de ellos, al cabo de plazos imprevisibles ⁽⁷⁷⁾. Además, siempre puede surgir alguna luz donde menos uno se lo espera, y ello es porque la vida espiritual siempre comporta unas iniciativas y un riesgo que son índice de un don total que un mayor, si es perspicaz, sabe calibrar pese a las apariencias imperfectas.

Machado, que tanto pensó sobre el tiempo y al que una vez llamó «el homicida», sin embargo, supo sintetizar su carácter de oportunidad en un poema de un solo verso: «Hoy es siempre todavía» ⁽⁷⁸⁾. Aunque muchas veces cantó y pensó en la irremediable pérdida que supone el «*fugit irreparabile tempus*», en otras expuso la «plasticidad de lo pasado», el «pasado vivo» «que vive en la memoria de alguien» ⁽⁷⁹⁾. La comunicación y la tradición verdaderas nunca están del todo perdidas.

Légaut también recalcó lo favorable del tiempo de cara a la «vida espiritual». Pese a que no hay infancia fácil, el tiempo biológico favorece que el joven entre en la «vida espiritual» de forma fácil (entusiasmo del comienzo en toda «vocación», en todo amor). «La verdad es luz antes que autodomínio», decía Bofill. La vida adulta conoce tiempos más sobrios y escondidos, inmersos en el espesor de lo humano.

⁽⁷⁶⁾ Ver, por ejemplo: HBH, cap. V, «El hombre creador», págs. 116-130 y, antes: TF, cap. 3, «Investigaciones intelectuales y búsqueda religiosa» (1958-59).

⁽⁷⁷⁾ Si uno piensa a vista de pájaro en la historia del cristianismo, ve, por ejemplo, que median cuatro siglos, de Pedro y Pablo y los Evangelios, a san Agustín, y ocho de éste hasta santo Tomás, y cuatro de éste a Pascal (que surge a doce de san Agustín), etcétera.

⁽⁷⁸⁾ CLXI, viii.

⁽⁷⁹⁾ PPC, págs. 2018-19; ver, además, pág. 2435 y: «¡Qué importa un día! Está el ayer alerta / al mañana; mañana al infinito, / [...] ni el pasado ha muerto, / ni está el mañana –ni el ayer– escrito» (CI). Ver CdD 21, pág. 243.

Los escritos recogidos en TF reflejan el tránsito de lo fácil a lo difícil, de lo entusiasta a lo tenaz. Veinte años después de TF, el orden de DS reflejó este criterio prudente de ir de lo fácil a lo difícil (págs. 25-26). Tal fue el primer consejo de Tomás de Aquino a fray Juan acerca de cómo debía «estudiar para alcanzar el tesoro de la ciencia»: «*Entra en el mar por los arroyos más pequeños, no de golpe*; así es como conviene ir de lo más fácil a lo más difícil. Tal es mi opinión y recomendación». El tránsito de lo ideológico a la fe, de lo colectivo a lo personal y de lo psicológico a lo ontológico, es así.

4. LA TENACIDAD

«*Il faut tenir*», nos dijo Légaut una vez. Un ejemplo de la voluntad de Légaut de no ocultar lo exigente del itinerario (rasgo heredado de M. Portal y efecto de su forma de ser) es el fragmento siguiente, en el que subrayo los elementos temporales y el uso del futuro:

Sólo de sí mismo puede extraer el hombre la luz y la fuerza de las decisiones y *tenacidades* que *a la larga* darán la victoria a su perseverancia. Nadie puede ayudarlo. Quizá alguien lo aliente. Seguro que no le faltarán las críticas. Muchos atribuirán su “singularidad” a su estrechez de miras, a su individualismo o a su egoísmo; serán los que poseen el sentido de lo útil, inmediato y visible, más que el sentido de comprensión y de respeto por lo original de cada uno, necesario, sin embargo, para el bien de todos. A menudo, incluso los seres más cercanos son hostiles a la misión, tal como este hombre la concibe: la razón es que no deja de tener consecuencias, a menudo dolorosas, para sus vidas. Tampoco los acontecimientos son siempre favorables pues difícilmente se acomodan al cumplimiento de la misión. *La semilla hundida profundamente en tierra áspera y dura se ve condenada a permanecer largo tiempo enterrada antes de germinar; aunque, eso sí, sus raíces serán más vigorosas*. Por lo mismo, la misión obstaculizada en su desarrollo, así como la de génesis laboriosa por su singularidad, tardan en aparecer. Sin embargo, cuando brotan, suelen ser excepcionalmente fecundas, como si ambas hubieran extraído, de su largo combate contra el medio, un incremento de conveniencia y de eficacia (HBH, pág. 232).

Como vemos, Légaut discrepó de la interpretación sinóptica de la parábola de la semilla en la tierra ⁽⁸⁰⁾. En la parábola, los problemas son de la tierra, cuya variedad alegoriza la distinta calidad moral del sujeto (o de Israel). Para Légaut, la tierra y sus dificultades no significan diferencias morales sino diferencias de la vida misma. Todos los tiempos tienen alguna dificultad, pero no dejan de ser una oportunidad. Nótese, además, que Légaut varía el sentido de la parábola porque su entorno es distinto. En Palestina, el sembrador es un campesino de secano, la tierra es del llano y la semilla es de cereal pero, en los Pre-Alpes, la tierra es de montaña, la semilla no la planta nadie y si es un piñón, ahí está el pino, entre unas rocas. La parábola cambia en las montañas porque el sembrador y el curso de la semilla no existen (son un misterio), y porque la bondad no reside en la calidad de la tierra sino en la fuerza tenaz de la semilla, que se abre paso en una tierra y en un clima más bien hostiles. A Légaut le atraía lo previo y no organizado. «Soy un salvaje» decía de sí mismo. Y le admiraba cómo el bosque se reproducía y sobrevivía solo, sin necesidad de la mano del hombre. El bosque era imagen del universo de la fe. El instinto de Légaut, de fijarse y de pensar en lo que plantea objeción, lo llevó a otro pasaje, cuyo tema también es el tiempo como oportunidad:

Desde el punto de vista espiritual, el tiempo es *crucial*. El discernimiento acertado sólo opera a través de la perseverancia y la maduración [...]. No hay otro criterio aparte del tiempo. Propiamente, el tiempo no es un criterio ya que *siempre tarda* en manifestarse. El tiempo es, más bien, la *confirmación* de lo que es exacto en el itinerario que uno sigue (...). Lo mismo ocurre con el dicho evangélico «el árbol bueno da buenos frutos»: para que el árbol dé buenos frutos, hace falta plantarlo, y que luego se recubra de hojas y de flores, y todo ello requiere más de un año. ⁽⁸¹⁾

⁽⁸⁰⁾ Légaut discrepa aquí, por cierto, de una interpretación “revelada”, dado que está en el NT. No tiene ningún reparo en hacerlo. Una señal más de que, en un texto de itinerario, nos movemos en otras coordenadas que en la ortodoxia.

⁽⁸¹⁾ Ver: PPC (1990), pág. 150; CdD 13, p. 36.

No hay certeza en el pasado. Los juicios y decisiones del presente tienen siempre algo de aventurados. Donde hay vida, hay riesgo y por tanto donde hay vida espiritual, hay riesgo espiritual. Pero lo contrario también es cierto: Si no hay riesgo, no hay vida y menos vida en abundancia. El tiempo tiene, pues, este aspecto de poder ser a favor de la vida pese a ofrecer lugar también a que uno la eche a perder. Tras haber vivido, se sabe del logro de la semilla que crece sola en el espesor de lo real y que vendrá pese a las largas demoras en que nada se ve. La imagen de la fermentación es clandestina, le va la oscuridad pero en ella el tiempo obra a favor. Ver así, le viene a Légaut de los años de vida oculta. La vida requiere tiempo y la espiritual también. Por eso cuenta con el riesgo pues lo contrario de la fe es el miedo que paraliza. La vida es como el amigo y éste «es como el vino nuevo: *añejarse ha y beberáslo con suavidad*»⁽⁸²⁾. La ebriedad ya no será evidente entonces, pero también la habrá *en* la sobriedad. El estilo de DS es así: véanse las páginas 113-122, en las que, «*petit à petit*», como decía Légaut, todo va encajando.

6. *Cumplimiento*

1. *LA CUESTIÓN DEL CUMPLIMIENTO*

La idea del tiempo a favor (del devenir no como simple transcurrir sino como llegar a ser; del tiempo como oportunidad; de la tenacidad y de que las cosas pueden encajar) plantea la cuestión del término y del llegar. Légaut lo llamó «*cumplimiento humano*»⁽⁸³⁾. Según el título de HBH, la cuestión que surge es si la persona encuentra su humanidad o no, y cuándo y cómo. Según DS, la cuestión es si el ser humano llega a ser él mismo o no, y cuándo y cómo. Seguiremos esta liebre.

(82) *Ben Sirá* 9:15. San Juan de la Cruz comenta esta frase en su Declaración de la Canción 25 del *Cántico Espiritual*.

(83) «L'Accomplissement humain» fue el título inicial del manuscrito que luego se publicó en dos tomos en 1970 y 1971.

2. PROBLEMAS DE TRADUCCIÓN

A la hora de traducir «l'accomplissement humain» (título del manuscrito de Légaut de 1970), prevaleció la opción más literal («el cumplimiento humano») a pesar de dos dificultades y por razón de no encontrar una opción mejor. Expliquemos esto.

La primera dificultad sobre la que prevaleció fue que “cumplimiento” tiene un marcado sentido moral, de adecuar la propia vida a las leyes o a los mandamientos (el molde existe, se llena y punto; la ley existe, se *cumple* y punto) que entorpece y oculta lo singular, el hecho de que la persona, en lo suyo singular, es quien crea el sentido, y que éste está más allá, es de otro orden que el bien y social el mal pues incluye exigencias que *no son de todos*. No obstante, a su favor está la expresión de “cumplir una misión”, y ésta no es un programa, un protocolo, una ley o un proyecto sino la responsabilidad respecto de un fin. Mantuvimos, pues, “cumplimiento” entendiéndolo como el de la semilla que crece sola, o el de los obreros de última hora o el de los dos criados que hicieron rendir los talentos que el señor les confió sin orden expresa de que lo hicieran ni instrucciones al respecto, al que esgrimió el tercer criado aunque no le valió.

En segundo lugar, prevaleció *pese y por* la Pasión. Quienes escuchan “cumplimiento” es fácil que piensen en el desenlace de la vida de Jesús. El término tiene que ver, en efecto, con dos escenas del *Evangelio de Juan* (setenta años posterior a la muerte de Jesús): la del «*ecce homo*»⁽⁸⁴⁾ y la escena final, con la expresión de «*Todo se ha cumplido*»⁽⁸⁵⁾. Pero entonces no parece que cincidir con una realización o con una plenitud en sentido psicológico.

⁽⁸⁴⁾ «Salió entonces Jesús fuera, y llevaba la corona de espinas y el manto de púrpura. Díceles Pilato: «Aquí tenéis al hombre. Cuando lo vieron los sumos sacerdotes y los guardias, gritaron: ‘¡Crucificalo, crucificalo!’» (Jn 19, 5-6).

⁽⁸⁵⁾ Según Marcos y Mateo, Jesús pronunció un versículo del Salmo 21: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Mateo suprimió el grito que Marcos consignó a continuación. Según Lucas, Jesús dijo: «En tus manos encomiendo mi espí-

No vamos a entrar ahora en el significado de estos dos fragmentos del Cuarto Evangelio, ni en las interpretaciones posteriores de la Pasión, cuyo balance es complejo. Sin embargo, tanto el sentir popular como el entender de siglos, con acierto y con desacierto, iqué no habrán acumulado sobre él! Por eso Machado tuvo necesidad de contraponer con fuerza, hace un siglo, en “La saeta”, el Jesús del madero y el que anduvo en el mar. Por eso hemos mantenido el término de “cumplimiento” *pese* y también *por* razón del imaginario cristiano. El conjunto de representaciones y de interpretaciones acumuladas en nuestra tradición es asunto a examinar, comprender y «purificar» tal como dice Légaut en su tercer «porque» de la «Nota final» de DS. Así podríamos descubrir, a medida que avanzáramos, lo esencial, tan valioso e increíble de la fe y del amor de Jesús.

En tercer lugar, si prevaleció “cumplimiento” fue porque *no nos convenció una opción mejor* a pesar del sentido moral exterior y a pesar de lo complicado de la referencia a la Pasión. Traducir «*accomplissement*» por “plenitud” o por “realización” no nos terminó de convencer porque, como decíamos, son términos demasiado psicológicos y de bienestar o de “salvación individual”. ¿No descartaba Légaut «*épanouissement*»? Es difícil que estos últimos términos incorporen: (a) el hecho de que toda vida es de por sí exigente y más en su etapa final, cuando el tiempo biológico y psicológico se acaban; y (b) que la experiencia y la conciencia de la crueldad de lo real forman parte del ser uno, y más en una vida que se entiende como una misión. Extraño “cumplimiento” (en el sentido de “plenitud” o de “realización”) el de Jesús, que acabó en un estrepitoso fracaso humanamente hablando, aunque su fe y la de sus discípulos rompiera la unanimidad de la condena y supiera ver su muerte y lo que sucedió después como la victoria que fue.

ritu». Según Juan, la escena fue así: «Después de esto, sabiendo Jesús que ya todo estaba cumplido, para que se cumpliera la Escritura, dice: ‘Tengo sed’. Había allí una vasija llena de vinagre. Sujetaron, a una rama de hisopo, una esponja empapada en vinagre y se la acercaron a la boca. Cuando tomó Jesús el vinagre, dijo: ‘Todo se ha cumplido’. E inclinando la cabeza entregó el espíritu» (Jn 19:28-30).

3. REUNIÓN DE LAS 2 REPRESENTACIONES DE JESÚS

Tengo para mí que las dos imágenes de Jesús que Machado separó pueden volverse a reunir, gracias al «trabajo de la fe» y al enfoque de la «vida espiritual» de Légaut. Recordaré cuatro ideas suyas y dos textos citados antes, para sustentar esta reunión más allá del embrollo de las interpretaciones acumuladas durante siglos.

Primera idea. Légaut ahondó en lo que debió de vivir Jesús durante su vida, gracias a lo que él entrevió de la suya y de la de M. Portal; y, al revés, la vida de Jesús y de los suyos, contribuyó a entrever Légaut el sentido de la suya y de la de Portal. Esta interacción lo llevó a profundizar en los finales de las vidas de todos ellos y a renovar la comprensión de la Pasión. El final de una vida no se entiende bien sin la trayectoria anterior. En la vida, no se escoge el final como un destino o fatalidad, o un papel que representar (ser la víctima en un sacrificio expiatorio, por ejemplo; y menos anunciarlo como cumplimiento de las Escrituras). En la vida se sigue una llamada, se escoge una orientación y ésta es la que puede incluir (no necesariamente) un final truncado y violento que uno ve venir cuando llega, y que es capaz, entonces, de hacer suficientemente suyo, como última acción de su vida.

Segunda idea. El sufrimiento que se sigue de una fidelidad a una llamada y a una “misión sin misión” en la vida es, sobre todo, interior, ante todas las inercias y entropías de lo real, y es él el que engloba los sufrimientos exteriores que otros nos pueden exigir o infligir, por motivos ideológicos, conscientes o no. Por eso, hablando impropriamente de lo no cuantificable, podemos decir que el sufrimiento interior de Jesús fue “mayor” que el externo y corporal; de modo que una vida larga con sufrimiento sobre todo interior es como una vida breve con él también y truncada por un desenlace violento.

Tercera idea. El sufrimiento interior proviene no tanto del daño que nos produce el fallo y la carencia de ser de los otros cuanto de ser uno mismo cada vez más consciente, sin autodefensas y sin desfalle-

cer, de la propia carencia de ser y del fracaso personal ante lo imposible y necesario de aquello a lo que la vida está suficientemente entregada. En el caso de Jesús, el anuncio del reino y la conversión de Israel. En el caso de Portal, la unión de las iglesias. En el caso de Légaut, retomar desde la base la vida espiritual. En el caso de un laico sin otra misión que la de ser él mismo, la comunión consigo y con los otros, sobre todo con los más allegados; comunión a la que ni él ni ellos renuncian pero a la que múltiples espadas y enemistades interiores, en él y en ellos (léase: carencias de ser), hacen parecer imposible.

Cuarta idea. El cristiano, en relación con su tradición y las instituciones de ésta, conoce el fracaso en el plano de la existencia cuando vive una vida prolongada y ve lo imposible y necesario de la conversión a sí mismo de los cristianos y de la mutación del cristianismo. Vida corta o larga, truncada por la edad o culminada en años, son lo mismo si lo nuclear es la lucidez ante lo imposible. Jesús, ante los suyos y ante Israel; el creyente, ante la inercia de lo real, incluida su Iglesia; cualquier persona ante su tradición.

Estas cuatro ideas contribuyen a reunir el «ser lo que nunca he sido» de Machado y «la sabiduría más potente» de Légaut. La *posibilidad* de ser «uno, sin sombra y sin sueño, / un solitario que avanza, / sin camino y sin espejo» (vía distinta de la de «caer como gota de mar en el mar inmenso») y la *sabiduría* del que «sostiene a su sociedad sin ser aplastado ni lastrado por ella, [...] la sirve sin servidumbre, [...] cree y espera en ella sin ilusiones, y [...] la ama sin espejismos, etcétera». De este modo, llegamos a comprender por dentro que hay un Jesús del madero *en* el que camina sobre el mar, y que hay un solitario que avanza, sin sombra y sin sueño, sin camino y sin espejo, *en* el Jesús crucificado. Porque,

«así como los hombres han de aprender a vivir en buenas relaciones con su cuerpo, y no deben detestarlo y, ni mucho menos, mutilarlo cuando sus exigencias se vuelven devoradoras [...], así también han de comprender que su sociedad [...] requiere la misma paciencia, y que es normal que les imponga idéntica pasión».

4. DIFICULTADES AL PENSAR EL CUMPLIMIENTO

1. A la hora de pensar el término de un itinerario, hay algunos elementos lingüísticos y de concepto que nos crean dificultad. La idea del «tiempo a favor» (i) tiende a situar la «humanidad» que se busca, y el ser del «llegar a ser», al final del camino y no *en y durante* él; (ii) olvida que la meta no pertenece a la sucesión, no es su punto final; (iii) prima el aspecto *perfecto* del tiempo y su acabamiento, y no el aspecto *imperfecto*, inacabado y durativo. Nos cuesta unir lo perfecto y lo imperfecto en lo “indefinido” (*a-oristo* significa sin límite) de un presente y esto nos dificulta ver el término en el camino y desecharlo como tal. Si no es por salir de algo que deseamos que acabe, no queremos terminar. Un fin sin fin, como en los cuentos, no creemos que pueda ser. Quien pasa múltiples peripecias, experiencias, aventuras y peligros, es quien nos parece que puede alcanzar su humanidad. No nos lo parece el hombre quieto y en reposo, que permanece en su presente sin nada que contar. Sin embargo, en su página en blanco y sin historia, puede haber la profundidad de quien ha excavado en su propio pozo, de quien siempre ha sabido beber de él y esto le ha bastado. Estar en acto y vivo no es estar en movimiento. Hay una quietud que es puro vigor. Se atribuye a Catón la sentencia: «Nunca está un hombre más activo que cuando no hace nada. Nunca está menos solo que cuando está consigo»⁽⁸⁶⁾. Lo cierto es que tememos encontrar, detenernos, dejar el movimiento y llegar al reposo y a la paz. Hay algo en nosotros que se resiste a definirse. La razón es que no nos sabemos imaginar o representar el ser subsistente y perfecto. Deseamos la quietud y la paz pero no sabemos qué hacer con ellas tras su conquista, cuando son un estado. Por eso salimos de nuevo a buscar. Tememos el aburrimiento del paraíso y de la vida eterna, salvo si la conversación complementa a la visión. La visión es global y sus elementos, simultáneos mientras los de la conversación son sucesivos. Así lo perfecto vivo y lo imperfecto durativo se complementan en lo indefinido.

⁽⁸⁶⁾ Cicerón, *De Republica*, I, pág. 17.

2. Hay un segundo elemento que nos dificulta pensar unidas la perfección (lo terminado) y la imperfección (lo no terminado). Pensamos el ser del sujeto como si fuera un objeto artificial al que no deben faltar ni sobrar piezas y funcionar. Creemos que perfección es que no falte nada pues ello parece una imperfección, un defecto. Pero no es así en un viviente, cuya perfección es estar en acto; no que falte algo sino estar vivo: ser un ser viviente y no un ser vivido, dice Légaut.

El hombre está en acto cuando la *voluntad* lo está, es decir, cuando descarta posibilidades, se decide, elige y quiere. Pero, entonces, tendemos fácilmente a ver la elección bajo el prisma de lo que, una vez elegido, ya está. Es lo de antes: vemos el aspecto de lo perfecto y terminado de la elección, y no vemos su aspecto imperfecto y durativo. Pero más nos cuesta aún unir ambos en un presente indefinido. Nos faltaría conservar la mirada del niño ante la repetición, tal como Chesterton la presenta:

«... puede que salga el sol todas las mañanas porque éste no se cansa de salir; y su rutina puede venirle, no de una escasez de vida, sino de una superabundancia vital. Esto mismo puede observarse muy bien en los niños cuando dan con algún juego que los entretiene. Un niño se pasa horas enteras saltando no por falta sino por exceso de vida. [...] sus ánimos son libres y audaces. Por eso necesitan repetir siempre los mismos actos. [...] Las personas mayores no son bastante fuertes como para regocijarse con la monotonía. Pero pareciera que Dios sí lo es. Tal vez Dios le dice al sol todas las mañanas: «¡hazlo otra vez!»; y a la luna, todas las noches: «¡hazlo otra vez!» Si todas las margaritas son semejantes, no hay por qué atribuirlo a una necesidad mecánica. Dios crea cada margarita separadamente, pero nunca se cansa de crearlas semejantes. Puede ser que Él tenga el apetito eterno de la infancia. Porque nosotros hemos pecado y envejecemos, pero nuestro Padre es más joven que nosotros. La repetición en la naturaleza bien puede no ser una simple coincidencia sino algo así como el «bis» que les pedimos a los actores en el teatro. El cielo pide el «bis» del número en el que el pájaro pone un huevo... y así se hace» ^(86bis).

^(86bis) G.K. Chesterton, *Ortodoxia*, 2000, págs 67-68. Ver, más adelante, la infancia en la definición de Bofill de la madurez espiritual (pág. 239).

Lo mismo que con la voluntad, ocurre con la *inteligencia*. La inteligencia sabemos qué es cuando está en acto y concibe y comprende y, sobre todo, cuando descarta posibilidades y alcanza una luz en un juicio (no cuando sólo sabe, en el sentido acumulativo de erudición). Lo contrario de la inteligencia es la confusión o la indecisión. Pensar no es indecisión, es sopesar antes y confirmar después. La erudición puede ser la antesala del pensamiento no por acumulación sino por indecisión. Sin embargo, hay que tener valor para no precipitarse. «Aprendió tantas cosas –escribía mi maestro a la muerte de un amigo erudito– que no tuvo tiempo para pensar en ninguna de ellas»⁽⁸⁷⁾, sin embargo, superada la indecisión, el problema es la representación que antes dijimos. Imaginar lo acabado del concepto y del juicio como un punto nos lleva a engaño. Pensamos la intelección como un acto puntual y perfecto de captar o de concluir. Entonces, una vez dominado y resuelto un tema, seguir sólo puede ser pasar a otra cosa, volver a discurrir y a resolver. Por eso, no podemos pensar el pensar como un estado después de concebir y juzgar. Lo eterno lo confundimos con lo mismo; un aburrimiento. No valen la visión, el himno, el arrobo o las nupcias. Quizá la conversación, en la amistad espiritual, sí que vence al tiempo si incluye el silencio y no suprime la admiración. Ella une lo perfecto y lo imperfecto.

Sed originales; yo os lo aconsejo; casi me atrevería a ordenároslo. Para ello –claro es– tenéis que renunciar al aplauso (...) de los fanáticos de la novedad (...). A vosotros no os importe pensar lo que habéis leído ochenta veces y oído quinientas...⁽⁸⁸⁾

Este pensar, original porque no teme la repetición y sabe lo que es fuente, si lo imaginamos en compañía, sería útil.

3. Hay otros dos elementos que dificultan reunir lo perfecto y lo imperfecto. El tiempo biológico, con su decaimiento después del

⁽⁸⁷⁾ *Poesía y Prosa completa*. Tomo II, Madrid, Espasa Calpe, 1988, pág. 2311.

⁽⁸⁸⁾ *Juan de Mairena*, I, ix.

esplendor de la floración, los frutos y la madurez, se ajusta mal con otros dos elementos temporales: primero, con el tiempo psicológico, que tiene un esplendor y una madurez *en cada edad* para luego pasar un umbral y quebrarse, antes de rehacerse en la siguiente edad (la infancia llega a ser completa en sí misma, y también la vida adulta y también la vejez). Y, en segundo lugar, el tiempo biológico con su decaimiento se ajusta mal con el tiempo espiritual que es sin tiempo, edad, etapas ni crecimiento. El sujeto, ¿no puede dar lo mejor de sí a las puertas de su fallecimiento, igual que los obreros de la hora undécima, a los que no supieron comprender los que habían trabajado toda la jornada igual que el hijo mayor no supo comprender el efecto de la llegada del hijo menor en el padre, que en nada menguaba el amor de éste hacia él?

4. Nuestra representación habitual del tiempo nos lleva, equivocadamente, a imaginar el más allá en continuidad lineal o bien con el comienzo (¿dónde estábamos antes?) o bien con el final (¿adónde nos dirigimos?). Pese a lo inadecuado de esta representación lineal (para lo que es de otro orden y *ya es en* el camino), un poeta valiente como Machado se animó a rebuscar un paso más allá, de forma tenaz. Así es como reparó en algunos signos de la naturaleza, aptos para simbolizar la vida no sólo *en* la manera de afrontar sin autodefensas nuestra carencia de ser actual sino *en* la manera de mirar el final y el después, si esto del “después” tuviera sentido cuando ya no se es del tiempo. Para quienes permanecen en el tiempo, es, sin embargo, elocuente esta belleza, normalmente dejada de lado pero que estos versos saben realzar:

«Abre el rosal de la carroña horrible / su olvido en flor, y extraña mariposa, / jade y carmín, de vuelo imprevisible, / salir se ve del fondo de una fosa. / Con el terror de víbora encelada, / junto al lagarto frío, / con el absorto sapo en la azulada / libélula que vuela sobre el río, / con los montes de plomo y de ceniza, / sobre los rubios agros / que el sol de mayo hechiza, / se ha abierto un abanico de milagros / –el ángel del poema lo ha querido– / en la mano creadora del olvido...»⁽⁸⁹⁾.

⁽⁸⁹⁾ Ver dos poemas más, de extraña belleza: el CLXXIV, viii y el CLXXVI.

También miró Légaut tanto el antes de haber nacido, tan meditado en el hinduismo, como el final y un paso más allá:

«Tras las huellas del Maestro, estos discípulos topan con el fracaso, sólo sobrellevable con entereza por la fe, a pesar de la esencial desesperación que les asalta; fracaso cuya conclusión inapelable es la muerte; el último umbral que se abre ante ellos, lo abordan de forma tanto más vertiginosa cuanto mejor han seguido a Jesús y más lejos en su seguimiento han llegado; desde más allá de este umbral, él los llama, puesto que lo franqueó antes que ellos para estar presente en lo más íntimo cuando, a su vez, tuvieran que franquearlo» (HBH, pág. 329).

5. UNIDAD Y SENTIDO SEGÚN JAUME BOFILL

Captar el *sentido* de la propia vida es captar su *unidad* pues una persona se nos hace *inteligible* en su obrar. Pese a que el sentido y la unidad de una vida se pueden entrever en cualquier momento, favorece a la perspectiva situarse o cerca del comienzo o cerca del final. Por eso Légaut decía que los libros de itinerario son, sobre todo, libros de la juventud o de la vejez; la acción, propia de la vida adulta, acapara y estorba tanto de la necesaria distancia de lo accidental como del olvido sin el que es imposible recordar.

Bofill afirmó que la unidad de una vida se capta en todo momento si se destaca el principio de orden de la misma, que no está completamente inmerso en aquello que unifica. Las circunstancias de dos escritos suyos lo llevaron, sin embargo, a tener que situarse cerca del comienzo y cerca del final, y a formular desde ahí la unidad de la existencia. Páginas atrás, leímos los fragmentos de una carta suya a unos jóvenes filósofos. Bofill se situaba a su lado, en el comienzo, y les formulaba una tautología sólo aparente (“ser hombre es ser hombre”) porque indicaba (con imperativo dentro) una tarea: una larga paciencia y un horizonte que plenificar ^(89bis). En otra ocasión, Bofill formuló lo mismo pero desde el otro extremo, ya cerca del final, ya cerca

^(89bis) Recuédese lo dicho en págs. 222-223.

de la línea que antes había sido el horizonte a alcanzar. Ahora, al volver la vista, el horizonte que quedaba atrás era de donde se había partido ⁽⁹⁰⁾. Bofill citaba a Jean Hyppolite, quien, una vez, había resumido «el afán y el espíritu de la filosofía de Hegel» como «*la identidad entre el pensamiento espontáneo y el pensamiento reflexivo*». Bofill interpretó la frase y definió qué es la madurez espiritual:

[...] si existe una expresión genial de las aspiraciones constitutivas [...] de la vida mental, es, ciertamente, esta frase [...]. Que todo el frescor, la ingenuidad, la maravilla de lo no aprendido, de aquello que uno alcanza por vez primera, llegue a coincidir sin violencia, a fundirse en identidad perfecta con la contención, con la responsabilidad del propio lenguaje; *que la libertad como sinceridad sea una sola cosa con la libertad como autodominio*; que la *amplitud ilimitada* de un proyecto o sueño juvenil sea al mismo tiempo la *decantación* de una vida llena de experiencias: he aquí lo que sería una *madurez espiritual* que totalizaría, en posesión simultánea y perfecta [...], una vida; captando y conservando, de cada uno de sus momentos, desde la infancia a la vejez, su ofrenda mejor. ⁽⁹¹⁾

Subrayemos el término «identidad» de Jean Hyppolite y recordemos la tautología del juicio: A es A, que, según vimos, era aparente porque indicaba el camino de «llegar a ser». Y notemos, además, que Bofill entiende la «vida mental» como la vida *de la persona* en su aspecto de conocimiento. El «pensamiento espontáneo» y fresco es el de la infancia y juventud (el asombro universal como principio de la filosofía). Y el «pensamiento reflexivo» es el de la madurez espiritual, que toma conciencia de sí al mirar atrás y ver un buen trecho del camino recorrido. Esta frase de Bofill expresa la unidad de una

⁽⁹⁰⁾ Su formulación formaba parte, en esta ocasión, no de una carta. Era el comienzo de una glosa o recensión crítica de un libro de un amigo. Bofill creía que tenía que *conjurar* a su amigo, mosén Carles Cardó, a no desfallecer en su ideal de una poesía filosófica. Pero creía, asimismo, que Cardó debía corregir su forma de comprender dicho ideal, pues ello era parte del problema de su amigo, que creía no poder alcanzar esta meta por ser una idea errónea.

⁽⁹¹⁾ Ver Bofill, Jaume, *Obra filosòfica*, 1967, pág. 189; Ver en CdD 5, págs. 65-66.

vida *cumplida*; algo que Légaut nos ayudó a entrever en la vida de Jesús y que me hace recordar el interés con que nos pasó a algunos un estudio biográfico sobre Monsieur Portal. También nosotros podemos reconocer la madurez definida por Bofill en la vida de Légaut que, ya en el otoño de su madurez, recordó un sueño de juventud, de escribir sobre la vida espiritual tal cual es y no tal cual debería ser. Fue en 1972, tras acabar HBH e IPPC, que DS prolongó.

Recuerdo que, hacia 1925-1930, concebí un proyecto pueril, una especie de sueño: escribir, un día, sobre la vida espiritual, pero evitando la inflación sentimental y la sistematización intelectual que, hasta entonces, habían marcado fuertemente la formación cristiana de mi juventud. Consistía en decir, con modestia y con honestidad de espíritu, justo lo vivido en las horas –raras por desgracia– en las que uno está presente a sí mismo en la autenticidad y en la lucidez del espíritu. Nada más, pero tampoco nada menos. Se trataba de no huir y de no callar “lo que es” en nombre de “lo que debería ser”, tal como hacen tantos libros que tratan de religión; y de mantener una independencia radical ante la manera como pudiera ser recibido lo que uno dijera. Debo esta ambición, indirectamente, a Monsieur Portal pero también al reverendo padre Teilhard de Chardin, que tuvo oportunidad de enseñarnos, a los normalistas, en muchas ocasiones, que la integridad intelectual, la firmeza de carácter y la sobriedad afectiva –si no lírica– son indispensables para una vida espiritual sana y real.

Este proyecto (como algunas de las intenciones profundas que visitan a un niño o a un joven) se reveló posteriormente tener algún fundamento a pesar de lo que comportaba de quimérico. Sin embargo, hubo que esperar, durante más de cincuenta años de oscura gestación, a que aquel sueño fuera realidad. Cuando, hace ocho años, empecé a redactar este trabajo que voy a discutir hoy con el reverendo padre Varillon (HBH y IPPC), no recordé que con ello respondía a una secreta aspiración de mi juventud. Este recuerdo me vino después; de la misma manera como nos llega una intelección renovada de nuestro pasado sólo cuando nuestro presente es digno de él. ^(91bis)

^(91bis) Ver: L-V 1 y 2, 2007, pág. 20.

7. *Algunos avances de Légaut en DS*

«El misterio sólo aprovecha espiritualmente cuando se impugna y se combate» ⁽⁹²⁾, por eso el no saber y el riesgo no detienen el curso de la vida y de la reflexión. Légaut avanzó en sus análisis mediante distinciones y afirmaciones que cernían mejor lo real. Veamos cuatro temas en los que Légaut avanzó en DS, aparte de los indicados ⁽⁹³⁾.

1. *TRES MANERAS DE CREER*

El primer avance fue establecer de tres modos de adherirse, una persona, a las leyes y doctrinas de las distintas sociedades a las que pertenece por procedencia o por elección (págs. 28-32). Estos tres modos de «apropiación» (el de pasividad, el de razón, y el de fe y fidelidad) responden a la necesidad de mejorar Légaut su distinción de «dos opciones» (en el capítulo con este título, de la segunda parte de HBH). Diferencia tres etapas, tres tipos de persona y, sobre todo, tres modos de apropiación, por parte del sujeto, de la sociedad exterior a él y de sus leyes y doctrinas. Diferencia tres modos que o bien se suceden o bien coexisten en la persona, en diferentes proporciones, según su edad y, sobre todo, según su madurez. Los dos primeros predominan un tiempo y ello es suficiente, pero no bantan cuando el hombre es adulto. Entonces, la pasividad y la adhesión, ciega y sin pensar, o por argumentos generales o por sentimientos de cohesión, no se adecua a las exigencias de la nueva situación. Su continuidad es una caricatura de sí mismas antes. La adhesión adecuada entonces es fruto de la objetividad, hija del sentido común y amiga

⁽⁹²⁾ Así lo afirma un epígrafe de Légaut en DD. Ver: «Llegar a ser discípulo», AML, 2012, págs. 41-45. También, en CdD 2 (1994), págs. 60-65.

⁽⁹³⁾ Enumero tres de los ya tratados: – cuestión personal del sentido de la vida; – crítica de la aparente dispensa de dicha cuestión por una adhesión absoluta: o bien a las creencias totalizadoras antiguas, o bien a las creencias totalizadoras surgidas a raíz de las «ciencias humanas», sobre todo; – y actividad de «apropiación», de lo más fácil a lo más difícil, incluidos los conocimientos actuales del Universo.

de la sencillez, aunque muchos la juzguen resultado de la subjetividad, el elitismo y el orgullo.

Con esta distinción de tres maneras de adhesión, Légaut completó y mejoró, como digo, un punto de HBH del que no estaba satisfecho y sobre el que quiso volver. En HBH, había hecho una gran clarificación de la diferencia entre fe y creencia, entendida la fe como la actitud fundamental del hombre ante la vida, y entendida la creencia como la adhesión, intelectual y afectiva, a unas creencias y doctrinas generales. Esta diferencia entre la fe (actitud global) y la creencia (adhesión intelectual y afectiva) quedó clara gracias a los desarrollos de Légaut sobre la fe en sí mismo, la fe conyugal, la fe paterna, la fe en las situaciones límite (propias y de los que son parte de nosotros mismos) y sobre la fe en la actividad de creación en cualquier ámbito, que es distinta de la de fabricación.

Sin embargo, faltaba afirmar y mostrar que esta fe, esta actitud fundamental del hombre en la vida y ante ella, obraba también en el terreno del pensamiento y, en concreto, en la apropiación de los elementos expresivos de las sociedades de las que el hombre formaba parte; es decir, cómo esta fe era fermento de una apropiación no sólo receptiva sino elaborativa. Faltaba presentar el modo personal de la pertenencia, de la piedad, de la filiación y de la fidelidad, en el terreno del pensamiento compartido; un *modo* que no es mera obediencia; que se muestra en una forma personal de pensar, expresar y comunicar lo común; y que, eventualmente (con mayor o menor frecuencia), lleva a discrepar de lo que es costumbre y habitual y a modificarlo ⁽⁹⁴⁾.

Légaut, en «las dos opciones» de HBH, así como en toda la segunda parte de HBH, además de establecer una distinción, quiso *contar* el momento de la vida adulta (suya y de otros) en el que el sujeto, después de haber vivido lo suficiente, siente que tiene que optar entre seguir viviendo bajo la idea de que la adhesión disciplinar a una ley y

⁽⁹⁴⁾ Estudiamos este elemento poco claro del capítulo 6 de HBH en: CdD 21 (2009), págs. 203-288.

a una doctrina generales es lo primero, o bien pasar a vivir y a pensar desde la fidelidad *primera* a sí mismo ⁽⁹⁵⁾. La forma narrativa de HBH presentó este paso u opción de un modo dramático y no sólo interior sino también exterior. La razón fue, sobre todo, que Légaut, en su vida, concretó su cambio interior, gestado en años, en una ruptura exterior, marcada y drástica. La falta de claridad que detectamos en su texto fue porque se superpusieron una exposición de un cambio en el modo de vivir en una tradición (sociedad civil o religiosa), al que todo hombre está llamado, y un cambio en la forma social de vivir que el primer cambio (interior) comporta en algunos, como Légaut, pero no en todos. Dos elementos, que parecían ser del mismo nivel, no lo eran, y de ahí la confusión en la exposición.

Diez años después de contar el momento de su paso de un umbral, mezclado con la exposición de una distinción útil para todos, Légaut, probablemente, al ver su vida con más distancia (vida que en ocasiones calificó de «folklórica») y ver también más de cerca la de otros (sus lectores) y constatar que el paso de éstos, de una opción a otra, no era menos dramático que el suyo, aunque no visiblemente, debió de sentir la necesidad de distinguir y de describir las tres formas interiores de la adhesión y de la formulación; tres formas que dan su calidad particular, imposible de determinar, a cada adhesión personal. Afirmar un mismo aserto será un acto muy distinto según lo haga una persona u otra, o la misma en edades distintas, debido a la forma interior de hacerlo. Y afirmaciones muy distintas tendrán una calidad parecida, si la calidad de la adhesión del sujeto es la misma.

⁽⁹⁵⁾ El dilema de los padres, cuando el hijo se divorcia, muestra el paso de una opción a otra si se es católico practicante. Como “católicos”, los padres se creen obligados a no aceptar la decisión del hijo. Pero, como padres, su conciencia los lleva a lo contrario. Entonces, optar por el hijo o por la hija es fruto de su fe (actitud fundamental ante la vida). La fidelidad no es como la obediencia a una ley por razón de una pertenencia. Tal fue el dilema de la madre de Jesús, que pasó de la creencia a la fe, al comprender por dentro el camino de su hijo, según Légaut. En la sociedad civil, los casos de quienes se ayudan pese a sus diferencias ideológicas son también un ejemplo de este paso que decimos.

2. ENCUENTROS Y RELACIONES

El segundo avance, lo encontramos en el tercer capítulo, que versa sobre los encuentros y las relaciones. Un primer elemento ya es que, según el orden de menor a mayor dificultad, Légaut sitúe estos encuentros y relaciones *después* de la apropiación de la ley y de la doctrina. Esta ordenación (de menor a mayor dificultad) explica que lo que se trató primero en HBH sea lo segundo en tratarse en DS.

El segundo elemento a notar es el cambio de términos. Al hablar de las relaciones, Légaut deja el término «apropiación» y emplea «acercamiento» y «acogida». La razón del cambio es que la imagen de la apropiación es la comida, y ésta incluye la asimilación y destrucción del alimento por parte del sujeto. El objeto que es alimento pierde su forma y su ser, que se reducen a los de sus componentes inferiores, susceptibles de pasar a integrar la física y la química del organismo que se nutre con ellos. La imagen de la comida y del alimento responde al instinto de supervivencia y por eso tiene fuerza. Pero, por eso mismo, no es la imagen más adecuada en el encuentro y en la relación, en la que el objeto es otro sujeto. El lenguaje posesivo es adecuado para expresar lo apasionado y unitivo de la relación en su inicio. Pensemos en cómo se expresa este momento en que la unión tiende a ser “fusión”, en canciones y relatos populares, con amenazas y ruegos de “comer”, de “devorar” y de ser comido y devorado; y con escenas (atrayentes y temidas) de lobos y vampiros, o de monstruos y gigantes. Pese a esta fuerza suya primaria, todo este imaginario pasa a segundo plano cuando la relación es de persona a persona, y el encuentro y el acercamiento están envueltos en el respeto y el interés ^(*).

Légaut acierta, pues, con el cambio de términos. «Encuentro» expresa muy bien lo que el azar añade a la búsqueda, es decir, lo imprevisible en los comienzos de una relación importante como signo del

^(*) El respeto y el interés por el otro influyen en que la reproducción no sea lo primario en la sexualidad humana, pese a que antaño ésta prevaleciera entre los fines del matrimonio.

asombro que siempre envuelve el hecho mismo de la relación: que ésta sea. Por su parte, el término de «acogida» expresa muy bien la primacía de la libertad del otro al abrirse y entregarse, a reserva de retirarse si no se le recibe en un clima personal, pese a la atracción que media entre ellos y que ayuda a vencer los primeros obstáculos. Si Légaut insiste en el respeto e interés no sólo es porque éstos crean el clima idóneo al comienzo sino porque ellos son condición de una unión personal duradera, vencedora de la monotonía (págs. 63-66). Sin ellos, la unión de dos (difícil tarea) no vencería el desgaste del tiempo que lleva a olvidar la gracia del encuentro; sin ellos, el tiempo no desplegaría su lado positivo de ser ocasión de una repetición verdadera.

Un tercer elemento del avance de Légaut en el campo de los encuentros y relaciones es que, al final de la sección sobre «el encuentro con el otro al nivel de lo esencial», mencione un tipo de «amistad espiritual» que antes no aparecía en su obra. Tras la amistad espiritual entre dos jóvenes, intensa pero no duradera porque la evolución de cada uno frecuentemente los separa (e incluso enfrenta), y tras la filiación y paternidad espirituales, duraderas y fecundas de por vida (más allá de separaciones definitivas y más allá de cuando uno de los dos fallece), Légaut menciona la «comunidad espiritual» duradera entre dos adultos (págs. 89-93). La deducción es o que él debió de conocer alguna relación así en aquellos años, o que sus lectores le hicieron pensar en ello.

3. *LA DISCRECIÓN DE LO ESPIRITUAL*

Lo distintivo de lo espiritual es la discreción, contraria al proselitismo, la propaganda, la magia y la superstición. Dios es la discreción en persona, decía Légaut. La acción de Dios en el Mundo es a través de los hombres, invisible e imperceptible porque los seres realmente inspirados no desean sino desaparecer.

«M. Portal era sacerdote pero, sobre todo, era discípulo [...] Era sacerdote con un sentido extremo de que lo propio suyo era desaparecer (*il*

était prêtre avec le plus extrême effacement). Pensaba que cuanto más espiritual es la propia misión tanto más hay que dejar que irradie de forma invisible e insensible, sin afirmarla o imponerla de ningún modo. Este sacerdote, de natural bastante distante, con el que no era fácil conseguir confesarse y más difícil aún que fuera tu director espiritual, reinaba en nuestras almas por su sola presencia...».⁽⁹⁷⁾

El deseo de conocer, por tanto, puede ser un principio de desequilibrio cuando versa sobre cuestiones que atañen al orden de la discreción. De ahí la reserva moral ante la curiosidad. Hay dos tipos de ésta; el deseo de conocer que busca suprimir la «maravillosa inseguridad» guía a una de ellas. Los relatos con una prohibición como condición de la felicidad (el de la Creación, el de Barbazul) son una forma sencilla de indicar que hay asuntos cuyo conocimiento es distinto del resto pues el respeto y el interés son un límite. La fe proviene de la audición (*qui locutus est per prophetas*), pero la audición idónea no es la del púlpito y lugares parecidos, sino la que se da en el clima de confianza de la amistad, que es el clima del arcano verdadero. Ésta es la verdad de la leyenda de que la Tierra subsiste por equis hombres justos que la sostienen sin ellos saberlo.

El capítulo IV de DS insiste en este carácter discreto de lo espiritual al tratar de la «apropiación del *acontecimiento*» y de la «apertura a lo real». El término «apropiación» reaparece cuando la actividad se orienta hacia lo no personal; y «apertura» nombra el movimiento interior del sujeto; receptivo ante lo que lo rodea. Todo el capítulo viene a ser una meditación sobre la afirmación pascaliana de que el acontecimiento es «nuestro maestro interior»⁽⁹⁸⁾. Légaut criticó la interpretación mecánica de los determinismos por parte de unos y la interpretación calculadora

⁽⁹⁷⁾ «Testimonio sobre Monsieur Portal» (1952) en CdD 16 (2004) , pág. 12-13.

⁽⁹⁸⁾ La. 919, frag.: «Si Dios nos diese algunos maestros, ide qué buen grado habría que hacerles caso! La *necesidad* y los *acontecimientos*, lo son infaliblemente» («Si Dieu nous donnait des maîtres de sa main, O qu'il leur faudrait obéir de bon coeur. La nécessité et les événements en sont infailliblement»).

y supersticiosa del providencialismo por parte de otros. Mejoró sus exposiciones anteriores sobre los signos e indicios: orientadores indirectos, como confirmaciones no buscadas. También habló sobre los dones que son sólo por un tiempo, justo mientras la acción es propiamente misión (lo cual excluye los dones automáticos y vitalicios, de quien detenta una función). Por último, sentó la diferencia entre dos tipos de sacrificio (término que no descartó): uno, el sacrificio a priori, de tipo ideológico; otro, el sacrificio a posteriori, que no se escoge por él mismo sino que, de un modo u otro, llega y sucede como consecuencia de seguir la exigencia interior de la misión que choca con las resistencias e inercias de lo real; cuya forma se desconoce hasta que acontece y cuya envergadura nadie, ni el interesado, acierta a juzgar.

4. *ACERCA DE DIOS*

Légaut aborda una última meditación una vez que lo inmenso, callado e inimaginable del universo y del devenir personal limpia la mente y el corazón. Es el cuarto avance de DS que quería reseñar. Es el discurso ascendente de Légaut (*ana-logía*) que da cuenta de cómo capta el hombre en camino hacia sí, algo de Dios en relación con él. Légaut es un contemporáneo y su ejercicio parte de la reflexión sobre la propia vida y sobre el itinerario que descubre en la actividad del recuerdo, incluidos los itinerarios de quienes forman parte del suyo. En esta meditación surge la extrañeza, el asombro y las preguntas metafísicas (¿por qué no llamarlas así?). No son especulación ni erudición sin compromiso; son necesidad de su propio ser, no sólo de su indigencia sino de su abundancia; por eso el discurso de Légaut no es el habitual de la analogía profesoral (si lo más grande nuestro no es lo físico, lo químico, lo vivo, lo animado, sino lo personal, que asume lo anterior y es libertad, memoria, inteligencia, voluntad, entonces, esto último podemos afirmarlo, negarlo y sobreafirmarlo de Dios); este discurso habitual, con ser importante, pues integra lo cósmico en lo corporal y personal, no es lo que podría ser por ser estático y por describir potencialidades y no el ser en acto de ser.

Distinto es afirmar que los *actos* o actividades de intelección, de deseo, de elección, de recordación, así como la vida puesta en juego en el tablero del día a día, entregada y luego unificada en un itinerario cuyo sentido, siempre recién descifrado, nos sugiere una misión sin misión, *nos llevan a descubrir* que hay en nosotros no sólo una acción que es nuestra pero no sólo nuestra porque no podemos disponer de ella aunque sin nosotros no sería, y que afirmamos ser *su* presencia *en* nosotros, sino también que hay en nosotros una captación de *cómo* es “él” en sí: relación subsistente, «comunidad afectuosa»⁽⁹⁹⁾. Pero aquí me detengo, igual que Légaut (págs. 142 y ss.). ¡Qué fácil es el verbalismo y la impostura en esto! Légaut sintió personalmente la pendiente de esta facilidad. Es significativo que, en algunos párrafos de las páginas citadas, se dirija a sí mismo como “tú” o hable como “yo” ante el lector, de testigo a testigo, sobre esta impostura; justo antes de terminar en la fe desnuda y en la muerte del «*justo*».

5. CUANDO LA MUERTE DE LÉGAUT

Cuando murió Légaut (hace veintidós años), creí que tenía que escribir algo⁽¹⁰⁰⁾. Había trabajado cerca del delta del Ebro y por eso asocié, con aquella noticia, el recuerdo de aquella desembocadura, solemne y fecunda, que algunas tardes subía a mirar desde una colina. Lo primero que vi (y ver ya es un sentir) fue la desembocadura de la vida de Légaut, con sus noventa años y los veinte brazos de sus libros y libritos regando aquellos miles de hectáreas de arroz, hortalizas y frutales, para terminar nutriendo el mediterráneo.

Además me pareció que la expresión del centurión («realmente, este hombre era *justo*») que Lucas dice que éste exclamó «al ver lo

⁽⁹⁹⁾ Pienso en el *esse* de Tomás, y en este fragmento de Légaut: «[Dios] el acto en acto, / el acto de ser, / el “ser” del acto en acto de ser; / ser no “ente”, / estable en el instante, / sin pasado ni futuro, / desplegándose en sí, / sin comienzo, sin fin, / etcétera» (plegaria IV, Pd’H, pág. 35).

⁽¹⁰⁰⁾ Ver «Cinco años después» en CdD 3, 1995, págs. 75-96.

que pasaba» tras morir Jesús, bien podía decirse, siglos después, de un discípulo como Légaut, llegado al término de su recorrido. Entonces expresé lo que había supuesto para algunos encontrar no sólo «un hombre normal con corazón de *starets*, de *abbas*, de *monachus*, de contemplativo, de médico y consejero, de doctor y de maestro, de testigo y de apóstol» sino también encontrar *un simple laico* que era un «hombre de Dios, un discípulo de Jesús y un padre de la Iglesia», por razón de lo que denominé la «*intensidad del genitivo*», es decir, la intensidad de la *vinculación* de Légaut con Dios y con Jesús. Porque tengo para mí que la fidelidad de Dios a su creación y a la humanidad, así como la fidelidad de Jesús a Israel, comprendidas ambas por Légaut gracias a la fidelidad, tan libre y tan suya, de M. Portal al catolicismo romano, poco a poco descubrieron a Légaut su propia forma de vinculación a su tradición, que luego deseó transmitir como elemento capital del camino personal de todo ser humano respecto de la suya, dentro del gran amazonas de la humanidad. De la vinculación con Dios del hombre espiritual, cité un párrafo de Légaut al que pertenecen estas líneas:

«... nada es más cierto para él ya que nada se le impone más, no por lo que conoce sino por lo que es. Dios es más cierto para él que todo lo que sus sentidos y razón le aseguran. *Certeza de género único*, despojada de toda evidencia, combatida por todas las apariencias, pero que alza al hombre por encima de sí, aunque le dé vértigo».

Acerca de la vinculación del discípulo con Jesús, cité estas otras:

«... de modo que, *sin él, uno quedaría huérfano y más aún, porque él es quien da sentido a la vida*, quien es su centro, y, sin él (ahora que le ha encontrado), uno se desfondaría porque *no sabría ya* dejar pasar el tiempo en una especie de inconsciencia, día tras día, ni tampoco dejarse absorber por las ocupaciones profesionales o políticas, pese al interés e incluso la urgencia con que éstas se le podrían presentar...» ⁽¹⁰¹⁾

⁽¹⁰¹⁾ Ver referencias en CdD 3, 1995, págs. 90-93.

Como consecuencia, terminé mi exposición diciendo que, si Légaut era *de* Dios y *de* Jesús con esta intensidad, podía afirmarse, en contrapartida, que Dios y Jesús eran *de* él con parecida intensidad. Esto explicaba el *vigor* de sus textos y cómo él nos había ayudado a algunos a descubrir el sentido que tiene seguir apasionados (o apasionarse) por estos temas, dentro de la tradición del cristianismo, en la que no es que hubiéramos nacido sino que nuestros padres nos habían introducido de forma semejante a como nos habían traído al mundo para que, poco a poco, encontrásemos nuestro lugar en él.

6. *BÚSQUEDA INTERIOR Y RENOVACIÓN DE LA « ÚLTIMA CENA »*

La vida de Jesús y su final aparecen en el capítulo V y en la Nota final de DS. Su forma de aparecer es distinta de cómo la expone la doctrina teológica acerca de la redención. Esto me lleva a una última afirmación de cara a comprender los porqués de un *escriba* tan singular como Légaut. Hace años, ya enuncié esta afirmación. Fue al presentar dos fragmentos de Légaut sobre las *preparaciones* necesarias para que los cristianos fuesen *capaces* de renovar la Cena y de reunirse en nombre de Jesús: los cristianos debían descubrir las condiciones de su existencia, *no filosofando sino por esfuerzo de interioridad* ⁽¹⁰²⁾. Mi afirmación ahora es que la renovación de la «última cena» y la búsqueda interior *no discurren por separado* dentro de la idea de vida espiritual de Légaut. Hay estrecha relación entre ambos elementos y ella es la prueba material de la unidad que hay, en su vida y en su obra (tal como también se ve en el final de DS), *entre* la «*búsqueda* de la propia humanidad» y la «*inteligencia* del pasado y del porvenir del cristianismo», es decir, lo cristiano y lo socrático de Légaut.

Esto es algo que, de una forma u otra, es universal y está en el corazón de lo humano. Aunque la búsqueda interior por esfuerzo de interioridad es autónoma en el hombre, ella es también la condición

⁽¹⁰²⁾ CdD 4, 1995, págs. 8-9.

de posibilidad de que la ‘renovación de la cena’ de los cristianos sea real y de que lo nuclear del cristianismo (es decir, el recuerdo de Jesús) continúe vivo. Pero hay más: los no cristianos o quienes siéndolo se reúnen con otros por simple amistad, cuando comparten con suficiente calado sus vidas, lo cual ocurre en algunas ocasiones, entonces, el recuerdo de la última cena de Jesús, en el interior del discípulo, realza la trascendencia de tal encuentro. La «comunión afectuosa» verdadera, entre iguales, el creyente la ve como la semilla por crecer. La promesa de que, allí donde dos o tres se reúnen en su nombre, allí está él, *en* ellos, la ve él ya realizada cuando los amigos comparten su camino de llegar a ser ellos mismos, sin más.

En la parábola del Juicio final, los justos, extrañados de la acogida del Señor y del motivo, preguntaban cuándo le dieron de comer, lo vistieron o lo visitaron. La respuesta es conocida. Pues bien, tengo para mí que el Señor también les responderá «a mí me lo hicisteis» a quienes, en un clima de amistad, intercambiaron palabras no necesariamente religiosas pero sí verdaderas con otros, sus semejantes, y unos y otros las acogieron y así se ayudaron en el camino del sentido y de su humanidad. No otra cosa es lo que puede ser DS para quienes lo lean.

Mutis

Al final de esta «Suma de poquedades», espero que quienes hayan llegado hasta aquí disculpen las repeticiones e insistencias. Seguro que algunos, en más de una ocasión, habrán pensado formular una reprimenda al autor, parecida a la que (el taimado de) don Latino hizo a don Máximo Estrella (quijote del esperpento) al final de su estrafalaria aventura: « – ¡Max, no te pongas estupendo!» Con todo, espero que algún sumando de esta suma de poquedades haya servido. Como Légaut decía, lo importante no es la voluntad sino la esperanza de comunicar ⁽¹⁰³⁾.

⁽¹⁰³⁾ QR (1974), pág. 39-40.

Anexo

... Pero, bueno ⁽¹⁰⁴⁾, lo importante es esto, que es muy simple: dentro de pocos años, en el Alto Díois no habrá ni un sacerdote. Y decidme vosotros: si no cambia de verdad la orientación de la vida espiritual católica, ¿qué va a ser de ella? Pues bien, os lo diré muy crudamente: se irá a la porra. El protestantismo permanecerá porque se adapta a la vida dispersa de las familias, pero el catolicismo, con su idea comunitaria de bloque, sin fomentar grupos reducidos verdaderamente personales, sólo permanecerá en el plano político, es decir, en el plano de la simple tradición de familia: las gentes no serán otra cosa porque siempre los suyos han sido eso, pero por nada más. Es lo que pasa un poco aquí, por ejemplo, con los matrimonios: un matrimonio entre protestante y católico es prácticamente impensable, no porque no se puedan querer sino porque prevalece la idea de que son de clanes diferentes, de tribus distintas. Entonces, ya no hay nada interior cristiano, sólo permanece la forma, la expresión, el vocabulario.

Pero ahora llego donde, de alguna manera, quería llegar. Los laicos somos los que tenemos que caer en la cuenta y que reflexionar sobre esto, más que los eclesiásticos. Que ¿por qué? Bueno, os voy a decir porqué. En primer lugar, porque, cuando se es responsable de algo, siempre se tiene un cierto optimismo latente a su respecto. Un jefe es siempre optimista, al menos con su tropa. La prensa gubernamental es siempre optimista porque son los que gobiernan y es normal. A los eclesiásticos, les ocurre lo que a los políticos. También ellos son optimistas porque tienen una responsabilidad y, ya que gobiernan, no van a dudar de que todo va según lo previsto. En segundo lugar, porque la gente que está muy ocupada no tiene tiempo para reflexionar. No puede pensar.

⁽¹⁰⁴⁾ Fragmento de: «La vida espiritual del adulto en la iglesia de la hoy», charla del 8 agosto de 1958. Ver en: CdD 6, 1997, págs. 26-29.

En cambio, nosotros, los laicos, por la gracia de Dios, no tenemos nada que hacer en la Iglesia y, por eso, podemos reflexionar. Podemos pensar e incluso podemos leer sin ninguna urgencia concreta. ¡Es formidable! Nos toca a nosotros, los laicos, reflexionar sobre las cosas realmente importantes. Quizás no nos toca decirlas, ya que no podemos hablar, pero sí pensarlas. Es posible que haya, mejor, creo ciertamente que hay una maduración silenciosa de cosas que de repente pasan a parecer absolutamente evidentes incluso para los que no piensan nunca. Y corresponde a los laicos llevar a cabo esta maduración en el silencio.

Esta maduración será, por una parte, un alimento de primer orden para su vida espiritual, que así, con la búsqueda, podrá progresar, y, por otra parte, será también uno de los frutos más verdaderos de esa misma vida espiritual: será un fruto por el mismo hecho de que lo que los laicos habrán ido pensando en silencio habrá ido creciendo imperceptiblemente hasta que muchos se pondrán a pensarlo de repente sin escándalo.

Por eso tenemos que buscar una vida espiritual que no dependa ya exclusivamente, como hasta ahora, ni de una vida comunitaria de pasividad, ni de una vida sacramental, ni de los sermones. Tenemos que alcanzar una vida espiritual que sea capaz de encontrar su propio alimento en una relativa soledad, de manera que seamos capaces de hablar sobre temas religiosos, yo diría que porque pertenecen a nuestro propio fondo, y no porque son simplemente el eco de la sociedad religiosa de la que procedemos y en la que nos encontramos. Os aseguro que hay en esto algo muy importante. Algo muy importante está en juego en esto, en efecto.

Fijaos. Os decía hace un momento que un laico, en cierto modo, está condenado al silencio, pero a un padre de familia le pasa lo mismo con relación a sus hijos. Entre un padre y un hijo hay vínculos extraordinariamente profundos e íntimos pero, quizás precisamente por ello, no puede decirlos demasiado ni contar con ellos; enseguida podría abusar de ellos. Y por su parte, el hijo, por el hecho de tener que alcanzar su propia personalidad [siendo tan próximo al padre, está obligado a tomar distancias, lo cual implica que no puede comunicar con él como podría hacerlo con otro; e incluso tendrá

que llegar a oponerse en cierto modo a él para llegar a desprenderse.

Si queréis (por decirlo así), el cordón umbilical no se corta en un día ni en dos; y no sólo con la madre sino con el padre; y no sólo físicamente sino, sobre todo, espiritualmente. Lo cual comporta que el padre tiene que permanecer como mudo para sus hijos. Doblemente mudo, además: primero, porque, como hemos dicho, está unido a ellos de un modo especial que le impide hablar normalmente con ellos, y, segundo, porque, al ser su padre, quisiera de tal modo comunicarles lo que lleva en su corazón que siente, por segunda vez, su impotencia para hablarles como quisiera hacerlo y como, de suyo, no puede hacerlo porque ellos no pueden escucharle.] Sin embargo, lo que yo pienso es que el trabajo espiritual que hace el padre en su silencio, en contacto con sus hijos, pues bueno, es infinitamente provechoso para ellos y, de una u otra forma (y esto no es recurrir a la mística ni buscar un remedio para consolarme), hay algo que pasa, que circula, de forma que los chicos –y es así como debe ser–, después, encontrarán en ellos, como si fuese algo propio y original, lo que fue depositado antes en ellos por la búsqueda silenciosa de sus padres.

Entonces, ya veis, tanto en ese plano como en el de la Iglesia, nuestra vocación es muy importante. Es una suerte que seamos laicos porque precisamente somos nosotros los que tenemos la posibilidad de hacer una obra que no se puede hacer más que en el silencio y, yo diría, en la irresponsabilidad. Tan pronto como uno tiene a su cargo alguna responsabilidad en la Iglesia, inmediatamente entra en el sistema. ¿Qué queréis? Es así. Incluso si uno no quiere hacer carrera, entra en el sistema, mientras que nosotros tenemos esa extraordinaria libertad de que os hablo.

Os puedo contar el caso de un monje que quería ser cura de parroquia de montaña. Se lo pide a su abad pero el abad no le deja y entonces él no puede serlo. Claro, cuando él me lo contaba, yo le decía: "mire, padre, hace un tiempo que usted entró aquí y aquí usted ha recibido mucho, pero ahora tiene usted que pagar. Si hubiese seguido como laico, habría recibido menos pero quizás hubiera encontrado más después, y, en todo caso, tendría esta santa libertad que le permite a un laico ser fiel por completo, sin tener que

ser obediente, como usted ahora". Atención, esto es importante: la obediencia no agota la fidelidad, y él se daba cuenta porque, para él, la única forma de ser fiel consistía precisamente en sufrir por su obediencia. Ah, amigo, un laico también sufre un poco de obediencia, pero no importa, existe el vasto campo de nuestra fidelidad, tan vasto como nuestra libertad. Somos libres al no tener nada que hacer. Ninguna responsabilidad sociológica con nuestra Iglesia, y, por tanto, gran responsabilidad por fidelidad interior únicamente. Realmente, si los laicos conociesen esta posibilidad, con todo el atractivo con que yo la veo, el catolicismo sería otra cosa.