
SER HOMBRE / SER CRISTIANO / SER UNO MISMO

TRES CUESTIONES DE ESTRUCTURA

Domingo Melero (1)

INTRODUCCIÓN

Siempre es interesante la génesis, el *fieri*, el hacerse de la obra de un autor cuyos libros nos han llegado a fondo. Así podemos captar el nacimiento de sus ideas, las razones del orden y disposición de su discurso. Indagar sobre esta génesis puede hacerse de dos maneras: en *miniatura*, contrastando, por ejemplo, dos versiones de un fragmento; o de forma *panorámica*, examinando las cuestiones de estructura, por ejemplo. De ambas formas se puede llegar a sentir al autor en el tiempo; intuir el momento en que decide seguir en una dirección u otra o hacer algún cambio: sustituir, suprimir, añadir o articular de un modo determinado algunos elementos (palabras, sintagmas, frases, párrafos,

(1) Se trata de una nueva versión en castellano de un artículo que se va a publicar próximamente en francés. Se escribió, hace dos años, para un *Atelier* sobre Légaut organizado por Thérèse De Scott. La iniciativa era excelente. Sin embargo, su propuesta se centraba en DS (1980) y en los libros de los 10 años finales de Légaut, y esto me cogió con el pie cambiado por haber estado centrado en los libros de los años anteriores, sobre todo sobre HBH y IIPAC, los dos tomos de 1970-71 (ver *Cuadernos de la Diáspora* 16 y 17, en adelante, en muchas ocasiones, CD). No obstante, como para comprender mejor DS siempre es útil tener presente que Légaut comenzó un segundo ciclo con él tras el iniciado con los tomos I y II, en mi artículo planteé tres cuestiones de estructura de éstos, que miré de relacionar con DS. En el texto nombro los libros de Légaut con las siglas que se indican a continuación. Si hay traducción, el título es el castellano. Para referencias más precisas, ver, al final del *Cuaderno*, las páginas de publicaciones. Sigo el orden de las primeras ediciones francesas:

– (1962) TF, *Trabajo de la fe*. – (1970) IIPAC, tomo II, *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme* [en castellano, la 1ª parte de IIPAC es RPPC (*Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*) y la 2ª es CIF (versión revisada en

apartados e incluso capítulos y partes de sus libros). De ambas formas se llega a ser casi testigo del escritor escribiendo, y a captarlo casi en acto, como en vivo y en directo. Así se entra en la intelección de su intelección, cuando su pensamiento y su expresión se concretan en el despacho de su reflexión, en sus paseos o en la corriente que circula entre su mente, sus manos y el papel.

¿No era este mismo *fieri* lo que Légaut buscaba adivinar y entrever en el caso de Jesús? Por eso se fijó en sus noches de plegaria y en su vida en común con sus discípulos, antes de que su fe se formulase incipientemente. Por eso le interesó tanto a Légaut la compleja formación de los cuatro evangelios y del resto del Nuevo Testamento, de la que tuvo noticia por algunos libros y amigos, así como la formación y evolución de las primeras comunidades. Por eso se interesó en la obra de Bremond sobre la renovación espiritual del siglo XVII francés, así como en la de Poulat sobre la «crisis modernista», que ocurrió en el mismo París en el que él creció y se formó sin enterarse de nada de todo aquello.

En este escrito me fijaré, de forma panorámica, en el *fieri* de la obra de Légaut. Después de traducirlo durante años y de descubrir

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 capítulos, sobre todo **DD**, «Llegar a ser discípulo», traducidos en los *Cuadernos*]. – (1975) **PPC**, *Patience et passion d'un croyant* [en parte en los *Cuadernos*] – (1977) **IE**, *Interiorité et engagement* [Suma de «Interioridad y compromiso», «La plegaria» y «La Cena», en los *Cuadernos*]. – (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 / CEA** (1985), *Creer en la Iglesia del futuro (Croire à l'Église de l'avenir)* [Reedición, con un Prefacio nuevo, de la 2ª parte de **IIPAC**, con dos supresiones significativas]. – (1988) **UHF**, *Un homme de foi et son Église*. – (1992) **VSM** *Vie spirituelle et modernité. Entretiens ultimes avec Th. De Scott*. – Sobre Marcel Légaut: Th. De Scott, *ML. L'Oeuvre spirituelle* (1984).

bastantes perlas en aspectos de detalle ⁽²⁾, de un tiempo a esta parte me he fijado en las cuestiones de estructura y, entre ellas, en las tres más significativas de su obra principal, de 1970-71. La razón de seleccionar estas tres cuestiones es que atañen al sentido y unidad de la obra de Légaut y, por tanto, a algo de lo mejor que puede darnos. Decía Platón que el análisis actúa como el carnicero, que corta por las junturas y las articulaciones ⁽³⁾. Por eso, comenzaré señalando estas tres cuestiones de estructura mediante tres cortes editoriales que desarticulaban lo que Légaut había conseguido articular y que desmontaron lo que había logrado componer.

La *primera* cuestión de estructura con la que un lector de Légaut se encuentra, dada la división en dos tomos de ECH, que nunca se editó completo, es cuál es la relación entre ambos. El análisis indica que el manuscrito de Légaut podía dividirse por donde se hizo; y el consentimiento de Légaut a dicha partición confirma el análisis. Légaut aceptó esta edición partida porque lo importante es llegar al lector y comunicar con él, y lo esencial llega en cualquier fragmento. No obstante, estudiar la unidad que Légaut quiso dar a su obra es importante, tal como veremos en este estudio.

La *segunda* cuestión de estructura es cuál es la relación entre los dos bloques que hay en el tomo I. HBH tiene dos partes muy claras: los capítulos del 1 al 5 y del 6 al 12. También la edición por separado del primer bloque (*Vivre pour être*, 1974) confirmó la existencia de ambos. La pregunta útil en este caso es por qué Légaut comenzó por el primer bloque, puso el segundo después, y no hizo al revés ⁽⁴⁾.

⁽²⁾ Como, por ejemplo, el caso del Prefacio de Pd'H (y sus dos redacciones, de 1978 y de 1984), o el de «La obra espiritual», capítulo también con dos redacciones (en IIPAC, 1970 y en CIF, 1985).

⁽³⁾ Ver: *Fedro*, 265.

⁽⁴⁾ Lo mismo cabría preguntar antes, es decir, por qué empezó Légaut por HBH y no por IIPAC, siendo así que el editor escogió comenzar por este último. Pero sobre esto hablaremos en la tercera cuestión de estructura.

La *tercera* cuestión de estructura que un lector curioso puede plantearse es cómo afectó, a la unidad maltrecha ya por los dos tomos y por VE, la edición aparte de *Creer en la iglesia del porvenir* en 1985, que incluyó la supresión de un capítulo y medio de la parte final del tomo II. No entraré ahora, en esta Introducción, en los detalles de todo esto pero sí enunciaré las *tres cuestiones de fondo* que están en juego en estas tres cuestiones de estructura.

La relación entre el tomo I (HBH) y el tomo II (IIPAC) tiene que ver con una *primera* cuestión: qué relación hay entre ser hombre y ser cristiano uno mismo, o cuál es la relación que hay entre llegar a ser hombre un hombre y buscar éste el modo idóneo de ubicarse *ante* y eventualmente *en* la tradición del cristianismo. Légaut, entre los sesenta y setenta años, hizo balance de su vida y creyó que debía contar a su manera cómo había “resuelto” esto.

La relación entre el primero y el segundo bloque de HBH tiene que ver con *otra* cuestión: cuál es el alcance de la *distinción* entre fe y creencias, o entre fe y adhesión o creencia ideológica en una doctrina, religiosa o no. Pero hay una cuestión previa a ésta: *qué es la fe*, cuál su naturaleza, distinta de la actividad de creer. Légaut puso en marcha, en HBH, dos reflexiones útiles para esta intelección de la fe; dos reflexiones distintas pero que estaban relacionadas. La primera arrancaba de «La fe en sí mismo» (cap. 1). La segunda, de «Las dos opciones» (cap. 6). ¿Cuál era la relación entre ambas?

La tercera cuestión de estructura parte del hecho de la edición aparte del final del tomo II en CIF, incluida la supresión de un capítulo y medio del mismo; cuya consecuencia fue una ocultación casi total de lo que denominamos la circularidad de los dos tomos. Pues bien, *esta circularidad* tiene que ver con el hecho de presentar Légaut su obra como un testimonio del largo camino que recorrió para acceder de veras a *una forma laica (basada en la propia conciencia) de enfocar la existencia*; la única posible y con porvenir en la actualidad; largo camino que propone recorrer al lector, y que el cristianismo en su conjunto también debe recorrer.

Iª CUESTIÓN DE ESTRUCTURA
RELACIÓN ENTRE EL TOMO I Y EL TOMO II DE ECH

Planteo de la cuestión

La primera cuestión de estructura que un lector de ECH se plantea es, como acabamos de decir, cuál es la relación entre los dos tomos en que la obra se publicó. Tras el consentimiento de Légaut a dicha edición partida del manuscrito, en dos tomos publicados además en orden inverso (el tomo II primero, y el tomo I después), cabe preguntar cuál fue la relación que el autor quiso mantener, a pesar de todo, entre ambos volúmenes.

Había en el manuscrito original un punto de unión entre dos partes diferentes: una primera parte temáticamente humana y una segunda parte dedicada al cristianismo; diferencia que permitía la división del libro por ahí. Ahora bien, la constatación de un hecho, la división, plantea después la cuestión del valor: qué ganancias y pérdidas resultan de dicha división. El lector, por ejemplo, cuando comienza a conocer el conjunto de la obra de Légaut, puede lamentarla pero más tarde, con los años, puede apreciar sus ventajas. No obstante, lo importante es determinar la articulación que Légaut quiso mantener y cómo lo hizo.

Por eso nos fijaremos: (1) en la Introducción y en el capítulo final del tomo I; (2) en la Advertencia inicial, el primer capítulo y algunas Notas del autor, añadidas en el tomo II para precisar sus términos pues el vocabulario de este volumen dependía del anterior, aún no publicado; (3) en algunos libros posteriores de Légaut, donde éste habló de la relación entre los tomos y de sus avatares editoriales, y donde los relacionó de *tres formas* que luego indicaremos ⁽⁵⁾.

⁽⁵⁾ Légaut habló de estos avatares editoriales y de su significado en: *Questions à... Réponses de...* (1972), *Debate sobre la fe* (1972), *Patience et passion d'un croyant* (1975) y *Dos cristianos en camino* (1978).

La relación entre los tomos I y II no es sólo una cuestión formal sino de fondo: es semejante a la relación entre dos atributos de un hombre (Légaut, el lector): ser hombre y ser cristiano; o entre el camino de un hombre «en busca de su humanidad» –o en busca de su «cumplimiento» o «realización» (*accomplissement*)– y la necesidad, o no (desde este punto de vista), de llegar a una inteligencia suficiente «del pasado y del porvenir del cristianismo».

La cuestión es compleja, tal como podemos comprobar si nos fijamos un momento en los términos de la misma. «Hombre» (ser hombre) y «cristiano» (ser cristiano) no son términos homogéneos; no son fáciles de relacionar mediante rasgos que, al tiempo que los unen, los distinguen. Gramaticalmente, «hombre» es un nombre, raíz de adjetivos como «humano»; mientras que «cristiano» no es tanto un nombre cuanto un nombre-adjetivo ya derivado. El primero nombra un ser intermedio de la serie «animal, hombre, dios»⁽⁶⁾; mientras que el segundo nombra un ser humano, entre otros semejantes, del que se especifica su adscripción a una religión/cultura entre otras (cristiano, musulmán, budista, hindú, etcétera). Por otra parte, «ser» tiene unas connotaciones distintas si va asociado a uno u otro de estos nombres; aparte de que, para Légaut, lo importante no es «ser» sino «*devenir*», o sea, nuestro verbo perifrástico «llegar a ser».

Fragmentos sobre la relación entre ambos Tomos

Introducción del tomo I – Final del tomo I y comienzo del II

La *Introducción* de HBH no hubiera sido la misma de haberse publicado completo ECH. Dada la división de ECH en dos libros

(6) Sin extendernos ni intentar entrar ahora en los rasgos semánticos que relacionan y diferencian la serie «animal, hombre, dios», indiquemos tan sólo: (a) que el rasgo común a los tres es *ser animado* (si el rasgo común fuera *ser viviente* habría que incorporar al vegetal); (b) que el rasgo que asocia animal y hombre, y que es frontera con dios, es *ser mortal* vs. ser inmortal; y (c) que el rasgo que asocia hombre y dios, y es frontera con animal, es *ser espíritu*, reflexión, conciencia de conciencia.

independientes, Légaut debió de verse obligado a indicar, en dicha Introducción, por honradez, que él era *de hecho* cristiano, pero añadiendo, a renglón seguido, que el contenido del libro era, de suyo, independiente porque «la vida espiritual *no es necesariamente* cristiana» y porque su exposición procede de una experiencia que *todo hombre* puede comprender.

Ahora bien, si vamos al último capítulo de HBH, encontramos algunas afirmaciones que están en desacuerdo con esto que se dice en la Introducción. Hay que preguntarse, en efecto, qué relación hay entre lo que se dice en la Introducción y lo que se dice al final de HBH, donde la «ayuda» de un mayor, y en concreto de Jesús de Nazaret, se afirma *esencial* para el hombre en busca de su humanidad. Asimismo, hay que preguntarse por la relación que hay entre lo que se dice en la Introducción de HBH y lo que se dice en el capítulo 1 de IIPAC, donde Légaut, en continuidad con el último capítulo de HBH, afirma que *todo hombre tiene que plantearse*, en algún momento, la cuestión de quién fue Jesús y de cómo, de él y de los primeros discípulos, surgió el cristianismo. Dicho de otro modo: quien dice al comienzo que *de hecho* es cristiano pero que la vida espiritual no es *necesariamente* cristiana, ¿cómo es que luego parece afirmar una necesidad *de derecho* que no está claro que quien lea estos dos tomos y no sea cristiano ni vaya a suscribir ni deba hacerlo?

Este *desacuerdo* entre la Introducción de HBH por un lado, y el final de HBH y el comienzo de IIPAC por otro, da que pensar. Sin entrar a analizar y a explicar y aclarar, por ahora, esta cuestión, quisiera anotar que, en la práctica, personalmente, aunque durante mucho tiempo lamenté la división de ECH en dos tomos, desde hace unos años, valoro las ventajas de la misma. Después de casi cuarenta años de la publicación de ECH, debe ser por algo que se lean más HBH y DS, y no tanto IIPAC, a pesar de su riqueza y de su potencia.

La razón de valorar las ventajas de la separación en dos tomos coincide con la de juzgar, primero, que la Introducción de HBH es acertada, pero sólo en parte porque, en definitiva, Légaut no aplicó

en ella ni la distinción entre fe y creencia (en un determinado sistema de creencias) ni la distinción entre discurso de itinerario y de doctrina pese a ser suyas. Y lo mismo ocurre con el final de HBH y el comienzo de IIPAC, cuyas afirmaciones son *problemáticas* por idénticas razones (?).

*Comparación de estos fragmentos de ECH y
la Nota Final de DS*

Adelantemos, pues volveremos sobre ello, que la Nota final de DS retoma y formula mejor la relación entre ser hombre y ser cristiano. Supera las deficiencias de la articulación entre el final de HBH y el comienzo de IIPAC, así como las de la Introducción de HBH. La razón del acierto de esta Nota es que, en cierto modo, en su página y media, Légaut sintetiza el conjunto de sus dos tomos de diez años antes y, sobre todo, el segundo. Cuando Légaut vuelve a decir en esta Nota, diez años después de HBH, que él es cristiano *de hecho*, tiene cuidado en explicar que *su forma de serlo* en 1980 es una tercera forma de serlo; fruto de descubrir, con el tiempo, determinadas condiciones necesarias porque, a la *entrega* del comienzo, suma la *búsqueda* de la propia humanidad y la *crítica* por razón de fidelidad («sin renegar»):

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 gra-

(?) Todavía un par de observaciones sobre la unión de los dos tomos. *Primera*. En el enlace entre HBH y IIPAC (final de I y comienzo de II) aparecen dos conceptos: «ayuda» y «dependencia» (ver: CD 17, p. 137, nota 17). Légaut usa estos dos conceptos en momentos clave, y su modo de hacerlo merece reflexión pues tienen que ver con temas teológicos importantes y delicados, como la «gracia» o lo «sobrenatural», que es fácil plantear mal. *Segunda*. El problema de esta articulación entre los dos tomos tiene que ver también con algunas páginas del capítulo 8 de IIPAC, «Las religiones de autoridad y la religión de llamada»; sobre todo con el epígrafe: «La coexistencia de una religión de autoridad y de la religión de llamada es algo característico del cristianismo». Légaut planteó algo parecido diez años antes, al principio de «La vida de fe» (capítulo 2 de TF), y todo esto merecería un examen más atento.

cias 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, *qué 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. ⁽⁸⁾

Légaut no sólo afirma que su ser cristiano ha supuesto un devenir sino que justo este devenir es lo que *ha hecho posible* haber vivido como ha vivido y haber escrito el libro que ha escrito, cuyo final es esta Nota. DS (igual que HBH diez años antes) es un libro de un hombre de fe que está de forma madura en la tradición cristiana, y que, por eso mismo, no escribe un libro “confesional”. Es el final del recorrido por el que Légaut llega a hablar al hombre, de hombre a hombre, acerca del camino de llegar a ser hombre, acerca de la vida espiritual y acerca de Dios de forma ya no ideológica sino sensata y con sentido.

Pero no sólo esto, escribir esta Nota final de DS significa que Légaut ya no tiene intención de escribir un nuevo tomo II que tendría que articular otra vez con el libro anterior. La experiencia le lleva a esta decisión; y esta decisión corrobora, en cierto modo, que la división en dos de ECH, pese a los problemas que supuso, estaba en la buena dirección ⁽⁹⁾.

⁽⁸⁾ DS, 1993, p. 163.

⁽⁹⁾ *Meditaciones de un cristiano del siglo XX* y *Un homme de foi et son Église* serán libros aparte; repetirán el ciclo de temas, pero Légaut no los unirá, como libros, de forma expresa, con un índice y un plan común, como hiciera con los tomos I y II.

Se comprende ahora la diferencia entre esta Nota final y la Introducción de HBH sobre todo. Era imposible que al comienzo de su etapa de escritor, al decir que era cristiano de hecho, explicara las tres etapas o los tres elementos que ya constituían su “ser cristiano” de los años sesenta; algo que justo tenía que ser parte del tema de su libro pues precisamente esto era lo que él quería explicar en el transcurso de los dos tomos que, por razones comerciales, se publicaron separados y encima no en el orden previsto por Légaut para que pudiera comprenderse bien el conjunto. Era imposible asimismo que empleara la distinción entre fe y creencias y entre itinerario y doctrina, que también debía exponer primero. Por eso las declaraciones de Légaut de ser cristiano de hecho y de la no necesidad de que la vida espiritual sea cristiana era difícil que no chocasen al lector, que no veía el encaje de éstas con el final HBH y el inicio de IIPAC.

La Advertencia inicial del tomo II y algunas notas añadidas al mismo

¿Qué aportan a la relación que Légaut quiso mantener entre los dos tomos tanto la Advertencia como las Notas del tomo II, añadidas por Légaut a la primera edición de 1970 por salir éste antes que HBH? No es corriente sino más bien chocante que un autor encabece un libro con una Advertencia que insistentemente avise al lector de que va a leer un texto que puede estar equivocado de raíz. Las frases iniciales de cuatro de los cinco párrafos de esta Advertencia son, en efecto, de este tipo:

Este libro quizá sea profundamente erróneo... ; Si este libro es falso, lo es de forma irremediable... ; Un error no es en sí mismo nocivo cuando se manifiesta con nitidez... ; Aunque este libro esté seriamente equivocado... ⁽¹⁰⁾

Légaut se explicó siete años después al respecto ⁽¹¹⁾. Aunque laico, creyó que tenía que prever una posible condena eclesíástica, tal como había sucedido recientemente como otros autores, sacerdotes o reli-

⁽¹⁰⁾ Ver *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo* (RPPC), p. 17-18.

⁽¹¹⁾ *L-V I-II*, Madrid, AML, 2007, p. 114-115.

giosos, sancionados por haber publicado sus libros sin pedir previamente el *imprimatur* que era de ley desde 1910.

Por su parte, las Notas de las cien primeras páginas de IIPAC eran, en su mayoría, para aclarar los términos que podían suscitar equívocos si el libro no se leía como un texto de itinerario sino de doctrina. HBH podría haber aclarado además, con esta distinción, la contraposición entre «intelectual» y «creyente» en la Advertencia ⁽¹²⁾.

Las Notas son sobre todo acerca del término «fe», diferente del de «creencia(s)» ⁽¹³⁾. Esta *paradiástole* ⁽¹⁴⁾ es fundamental en Légaut, como veremos. Como en otros casos, indica un cuidado exquisito de la lengua y una fidelidad rigurosa al fruto decantado en años de experiencia y de reflexión. Porque, ciertamente, si algo falta en la reflexión religiosa, y si algo es fuente de conflictos en ella, no es tanto la formulación diferente de los contenidos cuanto la poca claridad en torno a la *fe* distinta de *creer*.

Aunque sobre esta distinción entre *fe* y *creencia(s)* hablaremos en la segunda cuestión, mencionemos ahora *dos datos históricos* sobre los con-

⁽¹²⁾ «Por eso es bueno que este libro lo haya escrito un creyente y no un intelectual. Sólo un creyente puede llegar con provecho hasta el límite de su equivocación, ya que lo hace con todo su ser. Los intelectuales no hacen otra cosa que jugar con la equivocación, ligera como una bailarina. Aunque este libro sea seriamente erróneo, la vida del hombre que lo ha escrito no se habrá consumido en vano. En estas condiciones, haberlo escrito es un honor escasamente perseguido que le habrá sido reservado. Honor del servidor fiel, simplemente, porque la tarea de escribirlo era realmente la suya» (RPPC, p. 17).

⁽¹³⁾ Ver RPPC, p. 23, 38, 47, 70, 136; IIPAC (1970), p. 10, 24, 32, 51, 110.

⁽¹⁴⁾ La “paradiástole” consiste en *recurrir a la contraposición de dos palabras sinónimas para indicar dos realidades parecidas pero cuya diferencia es lo principal*. Hay dos reflexiones de Légaut sobre su vocabulario, donde describe la paradiástole sin nombrarla porque seguro que ignoraba que era una antigua figura retórica. Ver: *Cuadernos de la Diáspora* 15, 2003, p. 24, de «Confesor del misterio del hombre y de Dios» (*Vie spirituelle et modernité*, p. 144-145); y L.-V. I-II, *Debate sobre la fe y Dos cristianos en camino*, Madrid, AML, 2007, p. 101.

flictos en torno a estos dos términos. Se trata de dos datos útiles (1) para comprender el contexto religioso e intelectual en el que se publicaron los tomos I y II, y que llevó a Légaut a incluir por precaución su Advertencia; y (2) útiles también para comprender la «rareza» de Légaut frente a los medios eclesiásticos y teológico-universitarios de entonces. Légaut era un laico sin mandato ni credenciales, ni eclesiásticas ni civiles, como es un título universitario que lo hubiera convertido en un especialista. Sin serlo, y como laico, era un «sauvage» y un «outsider». Pero es que, además, al enfatizar la *paradiástole* de fe y creencia(s), reintroducía un conflicto que aún no se había olvidado ni resuelto sino sólo reprimido, y que muchos veían aún como una amenaza.

La distinción entre fe y creencia(s) de Légaut recordaba, en efecto, la distinción de los mismos términos cuando la «crisis modernista»; y esto con independencia de que la distinción de Légaut no coincidiera con la que se hacía en dicha crisis. Un dato ilustrará lo que queremos decir. Émile Poulat, cuando habla del abate Venard (discípulo de Monsieur Portal en el Seminario de Cherche-Midi) así como de su papel en la controversia Loisy-Blondel de 1904, recuerda dos cosas: que Venard fue el primero en señalar que *había que revisar «la noción tradicional de fe»* y elaborar «una nueva teoría del acto de fe»; y también que Venard coincidía en esto con el padre Portalié (del lado conservador), que afirmaba, contra Blondel, Laberthonnière, Tyrrell y el mismo Venard:

«Lo que nosotros no aceptamos es la nueva noción de fe». «En el fondo, la fe ya no es, para estos pensadores, una adhesión intelectual a las enseñanzas garantizadas por el testimonio de Dios. En la nueva concepción (...) la fe no es otra cosa que la percepción, en la realidad sensible de los hechos religiosos, de la presencia y de la acción de Dios...» ⁽¹⁵⁾

⁽¹⁵⁾ Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique*, París, Albin Michel, 1996 (1962), p. 608 (ed. española, p. 542). Citado en *Cuadernos de la Diáspora*, 18, Madrid, AML, 2006, «En torno a la crisis modernista», p. 188. Notemos que esta distinción entre fe y creencias (en plural) era de época; procedía de incorporar a la teología, con mayor o menor acierto, el término de «creencia», que (1) no era teológico sino propio de las

El segundo dato histórico (sobre estos términos de fe y creencias) es que los tomos de Légaut se publicaron por las mismas fechas en que se celebró un Coloquio Europeo de «intelectuales cristianos» en Estrasburgo. El manifiesto del Coloquio afirmaba en noviembre de 1971: «Pero hoy, *cuando la esencia de la fe está en juego...*». Hay que leer las Actas, ver la lista de los participantes y cómo Poulat sitúa su celebración, para comprender mejor el valor que tuvo Légaut al publicar ECH y poner el acento en la fe entendida no como una adhesión a un sistema de creencias sino como la actitud y cualidad esencial del hombre; no referida por tanto a un objeto sino concebida como algo propio del sujeto; y cuyo contrario no es la increencia ni el ateísmo sino el miedo, pues, como decía Légaut, «allí donde no hay riesgo no hay vida espiritual». Pero en seguida volveremos sobre esto.

Entre los intelectuales de prestigio que convocaban el Coloquio había conocidos y amigos de Légaut. El clima fue de alarma y de reacción ante las exageraciones del primer postconcilio. Y este clima, según Poulat, precedió e influyó en algunas alocuciones de Pablo VI en 1972, que volvían a denunciar los *errores* del modernismo, que le parecía que reaparecía (igual como pareció hacerlo cuando la *«nouvelle théologie»* en 1946), y ante el que él creía que debía repetir el *«non possumus»* (no podemos) de papas anteriores ante el liberalismo y cuando la represión antimodernista.

ciencias etnológicas y de las religiones; y (2) requería una idea de conjunto del conocimiento para quedar bien situado. Y todo esto faltaba.

Dicha distinción no sólo interesó al comienzo sino durante todo el siglo XX. Martin Buber, por parte del judaísmo, y Hans Urs von Balthasar y Henri de Lubac por parte del catolicismo trataron también sobre ella. Recordemos que Loisy tituló el último resumen de su vida, redactado en 1936, «De la croyance à la foi», traducido por Miss M. D. Petre como «From Credence to Faith», obviando el término *«belief»* (*Religion in Transition*, Ed. Vergilius Ferm, N.Y., MacMillan C., 1937, p. 126-172). También tiene que ver con esta distinción, la que hacían Loisy y Bremond entre «fe mística» y «fe dogmática» (Émile Poulat, *Une oeuvre clandestine d'Henri Bremond*, Roma, Ed. di Historia e Letteratura, 1972, p. 159). Los trabajos de Wilfred C. Smith son muy interesantes y me han ayudado en todo esto: *Believing. An historical Perspective* (Oxford, Oneworld, 1998 (1977)); y *Faith and belief* (Princeton U. P., 1979).

Citemos parte de dos párrafos, uno de 1972 y otro de 1967. Ellos indican que la prevención, la reacción y la alarma empezaron a influir en el entorno de Pablo VI en seguida de terminar el Concilio:

Ciertos *errores* han surgido y aflorado todavía hoy en la cultura de nuestro tiempo, *errores* que podrían arruinar por completo nuestra concepción cristiana de la vida y de la historia. Estos *errores* se expresaron de un modo característico en el *modernismo*, el cual, bajo otros nombres, es aún de actualidad...

Algunos hablan de una adaptación de la *doctrina* católica a determinadas actitudes de la mentalidad moderna, de forma análoga a como se hizo en el siglo XVI con la Reforma. Otros hablan de *cambiar* las estructuras de la Iglesia. Unos y otros confían en los cambios en la doctrina o en la constitución, *sin preguntarse si éstos son legítimos en una religión como la nuestra, que, por su esencia, se basa en la fidelidad...* ⁽¹⁶⁾

Errores, modernismo, doctrina, cambiar, fidelidad. Términos que afectaban a la intelección de Légaut y justificaban su Advertencia.

Tres formas de relacionar el tomo I y el tomo II

Después de examinar los elementos de los dos tomos que indirectamente tienen que ver con la relación entre ellos, veamos lo que Légaut dijo expresamente sobre esta relación en una sola nota de IIPAC y en algunos libros posteriores ⁽¹⁷⁾. Básicamente, Légaut habló de *tres formas* de relacionar HBH y IIPAC.

Primera forma: El tomo I prepara e introduce el tomo II

La primera forma de relacionarlos es la más reconocible porque se ajusta al orden de disposición del manuscrito. Légaut mismo dice,

⁽¹⁶⁾ La frase sobre la fe de las Actas de Estrasburgo, 1971, citada unos párrafos más arriba, está en: *Fidélité et ouverture*, Éd. Gérard Soulages, París, Mame, 1972, p. 30. Sobre el Coloquio de 1971 y las alocuciones de 1972 de Pablo VI, ver: Émile Poulat, *Modernistica*, Nouvelles Éd. Latines, París, 1982, p. 238-240.

⁽¹⁷⁾ Ver QR, págs. 47-51; L-V 1 y 2, pág. 23; PPC (1990), págs. 72-73. Ver también: Th. De Scott, *Marcel Légaut. L'Oeuvre spirituelle*, págs. 135-136, que subraya que Jesús está en el centro de ECH por estar al final y al principio de los dos tomos.

pero sólo en una nota al final de su Advertencia al tomo II, que habría que haber leído primero el tomo I para entender bien el tomo II (cosa que, por otra parte, era imposible en 1970 por decisión del editor, que retrasó la publicación del tomo I). En este sentido, el tomo I *introduce* en la comprensión adecuada del tomo II, «que hubiera tenido que ser una *consecuencia* suya»⁽¹⁸⁾. El tomo I *prepara* para esta comprensión en la medida en que insiste en el significado preciso de los términos que Légaut emplea, e intenta prevenir y evitar así los malos entendidos que de hecho se dieron después.

Esta función de preparación y de introducción del tomo I respeta, además, el orden biográfico que subyace en el conjunto de ECH. El tomo I responde a lo que Légaut rumió en el período de Les Granges y cuya *consecuencia* es una forma determinada de estar y de comprender el cristianismo: la que se cuenta no sólo de forma abstracta en la segunda parte del tomo I sino de forma explícita en el tomo II, sobre todo en su parte final, como veremos. Por otra parte (en tercer lugar), la función de preparar y de introducir incide, además, en el trabajo personal del lector. El lector sólo capta la «*mutación*» y «*conversión* personal», no moral sino espiritual, a la que apunta Légaut, si ha leído bien, antes, el tomo I.

El tomo I es, pues, *primero* por el carácter de itinerario que Légaut dio a su obra. Los tomos I y II, tal como su autor los organizó, hablan de la mutación y conversión que expresan *cuatro sintagmas* que Légaut acuñó en aquellos años. Todo el manuscrito apunta a una «*delicada emancipación*» del hombre respecto de la propia tradición institucionalizada; emancipación que desemboca en una «*vigorosa independencia*»; independencia que se debe, sobre todo, a una «*progresiva sustitución*» de

⁽¹⁸⁾ Al final de la nota a la “Advertencia” del comienzo de IIPAC, Légaut dice, en efecto, que este tomo II es una *consecuencia* del tomo I: «Desgraciadamente, por razones de actualidad, que no dejan de tener que ver con las dificultades comerciales de la edición, este libro [HBH] no saldrá hasta 1971, después de éste de ahora, que *hubiera tenido que ser una consecuencia suya*» (IIPAC, 1970, p. 8).

una «creencia espontánea y segura sobre Dios» por «una intuición reflexionada pero siempre tanteante que, a medida que uno llega a ser uno mismo, adquiere consistencia en él y lo habita establemente»; de manera que, a través de esta emancipación, independencia y sustitución, el hombre llega, al fin, a vivir en la «*maravillosa inseguridad*» propia de la fe y de la fidelidad tal como Légaut las concibe ⁽¹⁹⁾.

Segunda forma: El tomo II es un caso particular del tomo I. El tomo I contiene el tomo II

La segunda forma de relacionar el tomo I y el II responde no tanto al orden de disposición cuanto al *hecho* de la división y de que los dos tomos se vendieron por separado. Por eso pueden leerse en orden inverso, cosa que el editor propició al publicar primero IIPAC. Por eso ambos libros pueden leerse, además, no sólo independientemente y en orden inverso sino ignorando el lector de uno que existe el otro. Porque ninguno de los dos apenas tiene alguna indicación de que forma parte de un conjunto mayor. En *ningún momento* se indica en HBH que éste forma parte de un manuscrito único del que ya se publicó el tomo siguiente. Y ya hemos visto que, en el tomo II, *sólo al final de una nota* a la Advertencia se menciona la existencia de un trabajo previo del que él es la consecuencia ⁽²⁰⁾.

La ventaja de la independencia de HBH respecto de IIPAC es que permite entender que el tomo I *contiene* al tomo II. IIPAC es un *caso particular* de lo que se cuenta de forma abstracta y general en los capí-

⁽¹⁹⁾ Estos cuatro sintagmas (y su notable combinación de sustantivos y adjetivos) resumen, a su vez, *cuatro itinerarios* en los que Légaut reflexionó de continuo: el suyo, el de M. Portal, el de los primeros discípulos y el de Jesús mismo. Los cuatro sintagmas son del ciclo de ECH, y son, por tanto, anteriores a DS y a su Nota final. El primero es de 1970-71 pues está en HBH (Madrid, AML, 2001, p. 265-269). El segundo es anterior a 1975 pues está en «Llegar a ser discípulo» (CD 2, AML, Valencia 1994, p. 74-76). El tercer sintagma es de 1978, pues pertenece al segundo Prefacio de Pd'H (Madrid, AML, 2002, págs. 14-15). Y el cuarto es de 1970 pues está en el último capítulo del tomo II (CIF, Santander, Sal Terrae, 1989, p. 150-151; CD 16, p. 223).

⁽²⁰⁾ Ver Nota 17.

tulos 6 a 11 de HBH; un caso particular *semejante* a otros, vividos por otros, respecto de otras tradiciones, religiosas, políticas o de otro tipo ⁽²¹⁾. El hombre, como dice Légaut en el cap. 5 de HBH, puede ser creador a la hora de apropiarse de cualquiera de las tradiciones a las que pertenece, y el tomo II describe el modo concreto como el cristiano puede ser creador respecto del cristianismo. Este caso particular puede ser útil para otros y es parte de la aportación de Légaut al conjunto de los hombres, potenciales lectores de sus libros, incluido el tomo dedicado al cristianismo.

Tercera forma: La relación entre los dos tomos es directamente proporcional

Hay, sin embargo, una tercera forma de entender la relación entre ambos tomos. Légaut la expuso en «Llegar a ser discípulo», el texto posterior que sintetiza mejor el intento del conjunto de ECH ⁽²²⁾. La idea principal de «Llegar a ser discípulo» es que, para comprender a Jesús, hay que leer los textos del primitivo cristianismo no sólo como especialista (como exegeta, historiador o teólogo) o como quien desempeña una función (sacerdote, pastor, catequista) sino como hombre, es decir, desde la propia experiencia del conocimiento en profundidad del otro y de uno mismo, esto es, desde la propia vida espiritual. Dicho de otro modo: el hombre, *cuanto más* avanza en profundidad en la comprensión de sí mismo y de los otros, *tanto más* es capaz de hacerse cargo y de adivinar por dentro lo que sucedió en el encuentro de Jesús y los suyos. Y a la inversa, igual.

La relación entre el tomo I y el tomo II es, pues, *directamente proporcional* en ambos sentidos. Cuanto más uno ahonda en el conocimiento de sí mismo y del otro, tanto más puede entrever el conocimiento que se dio entre Jesús y sus discípulos (los primeros y los de

⁽²¹⁾ Notemos, de paso, que esta semejanza se ha criticado como una “reducción sociológica” del cristianismo. Tal es la base (débil) de la crítica de von Balthasar a Légaut en *El complejo antirromano* (Madrid, BAC, 1981, p. 112-121).

⁽²²⁾ *Cuadernos de la Diáspora* 2, Valencia, AML, 1994, p. 15-78, en especial: 27-40.

siglos posteriores). Y, en dirección contraria, cuanto más uno ahonda en lo que debió de suceder (y sucede aún) entre Jesús y sus discípulos tanto más descubre lo que hay de grande, y hasta dónde puede llegar esto grande (como de hecho llega) en la relación de uno mismo con otros y también consigo mismo como otro que él mismo.

En el plano espiritual es capital reflexionar y asimilar *esta forma directamente proporcional* de enfocar las cosas. Por eso nos vamos a demorar un poco más en este punto. La relación directamente proporcional procede de emplear el *modelo personal (necesariamente interpersonal)* a la hora de pensar las realidades espirituales. Este modelo personal es el más adecuado en este tipo de realidades y es muy distinto del que, sin embargo, se utiliza y aplica normalmente a estas cuestiones, y que es el *modelo físico*. El modelo físico obedece a una imagen *inversamente* proporcional, tal como es la relación entre dos cuerpos en un mismo espacio: *cuanto más* es uno de los dos, *tanto menos* es el otro pues cuanto más espacio ocupa un cuerpo, tanto menos puede ocupar el otro.

Las contraposiciones espirituales, o propiamente humanas (entre fe y razón, entre hombre y Dios, entre ser hombre y ser cristiano, entre ser uno mismo y ser pareja, entre realizarse uno y amar al otro), *sólo pueden comprenderse bien si se plantean según el modelo directamente proporcional*: cuanto más es un término, tanto más es el otro; y a la inversa: cuanto menos es un elemento, menos es el otro. El modelo directamente proporcional es el principal en este tipo de cuestiones pues es el que permite pensar de una forma más adecuada a lo que se piensa; de una forma que puede descubrir las posibilidades que estas realidades no físicas (meta-físicas) tienen en potencia.

Esto no impide, sin embargo, que estos elementos puedan tener una relación inversa en el plano del tiempo, del hacer o del decir, como observa el *Eclesiastés* («Hay un tiempo de abrazarse y hay un tiempo de separarse, etcétera»). Pero, entonces, sólo es cuestión de paciencia y de trayectoria, de sucesión de etapas y de armonía al cabo de un recorrido. No se trata de un imposible o de una contradicción

en el plano del ser sino de una dificultad en el plano del espacio y del tiempo. Uno puede tener «dividido» el tiempo pero no el corazón igual que no se puede decir todo a la vez sino que hay que decir las cosas una detrás de otra, por su orden, pero el mensaje es uno.

Légaut contaba con esta diferencia de paradigmas en los temas espirituales o propiamente humanos. Así es como plantea que hay que proceder en la comprensión de la relación entre Dios y el hombre, que no son conmensurables. Dios no se contrapone al hombre según el modelo físico; afirmar a Dios no significa negar el hombre en última instancia. Y tampoco el hombre es un elemento cuyo desarrollo verdadero deje menos espacio o arrincone a Dios. Y esto no sólo es importante al relacionar fe y razón, “voluntad divina” y humana (incluido el deseo y las aspiraciones) sino también a la hora de asumir lo básico del hombre. Légaut, como laico (no monástico ni clérigo), afirma que el hombre cuanto más capaz es de asumir su propia animalidad tanto más espiritual es, y, a la inversa, cuanto más espiritual es tanto más sabe dar su lugar a sus propios instintos fundamentales ⁽²³⁾.

Pero pasemos, del enfoque directamente proporcional en general, a la cuestión que nos atañe ahora de la relación entre los dos tomos y entre ser hombre y ser cristiano. Cuando Légaut relaciona la búsqueda de sí mismo y el conocimiento de Jesús, dice, por ejemplo:

... son dos búsquedas *extremadamente imbricadas* una en la otra. Por eso insisto mucho en el hecho de que el descubrimiento de Jesús *depende* del descubrimiento de sí mismo; y, a la inversa, el descubri-

⁽²³⁾ Propio de un espiritual a la altura de nuestro tiempo son las páginas que rodean la afirmación: «Tan difícil es para el hombre asumir con la ligereza de lo natural su animalidad, sin causarle el más pequeño quebranto, como espiritualizarla» (HBH, p. 42-43). Para una ubicación biográfica de esta afirmación, ver: «A propósito de la “llamada apostólica”», CD 16, p. 217 y ss. Cabe recordar aquí a Pascal: «El hombre no es ángel ni bestia, y el infortunio hace que el que quiere ser ángel hace el bestia» (Lafuma, 678). Sobre la relación directa proporcional, ver: D. Melero, “Sobre algunas dificultades en la comunicación”, *Questions de vida cristiana* n° 154, Montserrat, EAM, 1990, págs. 21-25. La distinción entre tiempo dividido y corazón dividido del texto implica una crítica a la interpretación habitual de ciertos versículos de I Corintios, cap. 7.

miento de sí *depende* del descubrimiento de Jesús. Hay una *continua interacción* entre estas dos aproximaciones, entre estos dos descubrimientos. Por otra parte, *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*; a fuerza de ser padre, uno se engendra con ocasión de su hijo ⁽²⁴⁾.

Así se relacionan tanto el tomo I y el II como la búsqueda de la propia humanidad y la intelección del pasado y del porvenir del cristianismo. Las dos cuestiones siguientes ayudarán a comprender mejor esta relación directamente proporcional.

IIª CUESTIÓN DE ESTRUCTURA RELACION ENTRE LOS DOS BLOQUES DEL TOMO I

La segunda cuestión de estructura que se le plantea al lector de ECH es la *existencia de dos bloques* en HBH: primero, los capítulos del 1 al 5, y, segundo, los capítulos del 6 al 12. Tal como vino a confirmar la edición por separado del primer bloque (*Vivre pour être*, 1974), el corte entre el capítulo 5 y 6 es notable. El final del capítulo 5 («El hombre creador») es un buen final para un librito como *Vivre pour être*, ciertamente ⁽²⁵⁾. Por otra parte, el capítulo 6 («Las dos opciones»)

⁽²⁴⁾ QR, p. 48-49. Ver, asimismo, un topo de 1966: «Voy a hablaros un poco de mi libro, aún en gestación...», *Cuadernos de la Diáspora* 17, Madrid, AML, 2005, p. 18-20.

⁽²⁵⁾ Es un final especialmente abierto a acceder a lo nuclear de Jesús: «Masa capaz de recibir la *levadura* y de fermentar, masa rica pero pesada y espesa, amenazada de rigidez, de volverse dura como la piedra, ¿qué *fermento* podría levantar en el hombre la comprensión de lo que él es en potencia y darle los medios para llegar a ser él mismo? ¿Qué *inspiración* podría hacer surgir en él la invención de lo que él tendría que ser para ser, a fin de que, en su debilidad, tendiera a ello sin abatirse? ¿Qué *fuerza* podría hacerle llevar con constancia la fe en sí mismo y soportar con dignidad su carencia de ser, de manera que, a través de ambas, presintiera el ser que en él se espera? Para que el hombre se descubriera a sí mismo incesantemente en el límite de su clarividencia, y fuese fiel a sí mismo hasta el límite de sus recursos, ¿no tendrían que

tiene también el aire de un comienzo. Sin ser un comienzo tan claro como el capítulo 1 («La fe en sí mismo»), hace pensar que se hubiera podido editar un segundo librito a partir de él sin necesidad de muchos preámbulos.

No obstante, alguno hubiera hecho falta porque el segundo bloque sigue de hecho al primero, y hubiera habido que explicar la existencia de dos bloques en HBH y *la razón del orden de ambos*, con independencia de que, por hipótesis, se hubiese podido editar por separado. Es decir, hubiera habido que explicar *por qué Légaut empezó* por los capítulos del 1 al 5 y *sólo después continuó* con los otros. Esto nos lleva al trasfondo biográfico de estos bloques y, a partir de las etapas de la vida y del itinerario de Légaut, a comprender mejor el hallazgo principal de HBH, que se puede captar mejor a través de comprender bien la relación de un bloque con otro.

El hallazgo esencial y el fundamento de HBH: La fe es otra cosa que la creencia; es la actitud fundamental en la vida

La primera respuesta, sobre los motivos que llevan a Légaut a comenzar por el primer bloque, es que este bloque habla del tiempo de Les Granges (pobreza, amor humano, paternidad). Sin embargo, esta *precedencia* es no sólo una anterioridad en el tiempo sino una prioridad en el concepto.

No en vano en el primer bloque (que comienza por la fe en sí mismo, el amor humano, la paternidad, la apropiación de la muerte y el hombre creador) Légaut expone su *hallazgo fundamental*, lo que comprendió que era el punto de partida y el tema constante y de fondo de su obra.

En Les Granges, Légaut vivió inmerso en el *espesor* de la vida común (familia, trabajo manual, relaciones primordiales), y este tipo de vida le permitió reflexionar, ver claro y encontrar su propia forma

venir, esa inspiración y esa fuerza, de una *presencia* que lo hiciera presente a sí mismo?» (HBH, p. 136-7).

de exponer su distinción fundamental: *la fe es otra cosa que la creencia en unas creencias determinadas o que la adhesión ideológica a las mismas.*

Debemos precisar, por tanto, el alcance de este hallazgo y desarrollar lo que implica la distinción entre fe y creencias; distinción que, si en los términos no es nueva, sí lo es como se presenta en la obra de Légaut, por el enfoque que éste le da.

En el capítulo 1, sobre «la fe en sí mismo» (inseparable de los otros cuatro capítulos sobre la fe conyugal, paterna, ante el olvido y la muerte, y en la actividad de creación), después de la búsqueda previa que había supuesto, desde los años 50, escribir los capítulos de *Trabajo de la fe* y, sobre todo, los dos escritos, sobre la fe como fundamento de la pobreza, que fueron los borradores de dicho capítulo 1, Légaut encontró, por fin, la forma de presentar la fe como la *actitud fundamental del hombre ante la vida*, como *la capacidad del hombre de afrontar, sin autodefensas y sin desfallecer, su propia carencia de ser.*

En los cinco primeros capítulos de HBH, Légaut escribió, en efecto, sobre la fe del hombre *ante los bienes*; entre los que distinguió los bienes del tener (materiales, culturales), y los del ser o bienes «propia-mente humanos»; bienes que nos dan los otros que forman parte de nuestra existencia. Así, Légaut encontró la manera de hablar de la fe del hombre *ante la vida*; la fe que podemos llamar, recurriendo al mito bíblico, la *fe de Adán*, anterior a la fe que se confunde o se mezcla con la creencia; creencia entendida como adhesión a una concepción determinada acerca de lo último de lo real; concepción que puede ser “abrahámica”, “mosaica”, “cristiana”, “budista” o de cualquier otra tradición religiosa o filosófica.

Légaut escribió, en los primeros capítulos de HBH, sobre la fe pre-religiosa, independiente de las expresiones confesionales, podríamos decir. Escribió sobre la fe ajena al marco conceptual habitual, de bastantes siglos a esta parte, que predetermina qué es la fe. Me refiero al marco de la «creencia» (en singular, no en plural), en el que fe y creencia se confunden hasta parecer lo mismo; con lo que la fe propiamente dicha desaparece o se reduce a una actividad intelectual.

Légaut, en cambio, escribió, en estos capítulos, sobre la fe que es la actitud fundamental del hombre ante la vida y ante «lo real», como él diría; fe *cuyo contrario no es tanto la increencia, el ateísmo u otra fe* (en el sentido de otra creencia) *sino el miedo o el temor* en el sentido profundo de éstos; conforme con la exhortación evangélica, atribuida a Jesús de «no temáis, hombres de poca fe».

Dicha exhortación pone en el centro de la vida el valor, el coraje o una especie de fortaleza y de tenacidad; y ayuda a entender que *la fe es también la actitud fundamental de Jesús en su vida*; así como lo que él *ayudó* a descubrir a sus discípulos dentro de sí. Y no sólo ante lo negativo de la vida, ante la «carencia de ser» que se manifiesta en las ocasiones de peligro y de desgracia, sino también ante lo positivo de la misma, es decir, ante la «carencia de ser» que se manifiesta en las circunstancias felices y afortunadas; como determinadas elecciones por ejemplo, ante las que tampoco es fácil estar a la altura.

Por otra parte, Légaut dijo una vez: «La fe en Dios no es un conocimiento sino que es *fermento* de conocimiento, pero ella misma *no es conocimiento*» ⁽²⁶⁾. Del mismo modo podemos decir que la fe no es una virtud entre otras (ni siquiera las «sobrenaturales»), porque la fe es, más bien, *fermento* de todas las virtudes verdaderamente humanas. *La fe es, pues, fermento de prudencia, justicia, fortaleza y templanza, así como de caridad y de esperanza, y también del “creer” del que aquí hablaremos.*

Fe no es sólo fermento de una de ellas: la fortaleza frente al miedo, o la justicia frente a lo injusto, tal como destaca un lema como el de «cristianismo y justicia». Por nuestra parte, si subrayamos que lo contrario de la fe es el miedo y no la increencia, es para enfatizar que la fe *es de un orden* distinto al intelectual. Es del orden de la vida; orden que, sin duda, incluye la inteligencia, pero que *no se reduce al plano del conocimiento*. El miedo está vinculado a la angustia y ambos nos paralizan ante lo real, pero la fe cura de esta parálisis:

⁽²⁶⁾ Ver el *topo*: «Voy a hablaros un poco de mi libro, aún en gestación...», *Cuadernos de la Diáspora* 17, Madrid, AML, 2005, p. 20.

(...) Allí donde un gran número de cristianos, *presas del pánico más que inspirados por la fe*, no sabían o no querían ver más que excesos del espíritu y del corazón, yo reconocía, por el contrario, siguiendo a Monsieur Portal, signos precursores que auguraban un segundo nacimiento de la Iglesia después de la gestación lenta y arriesgada de veinte siglos difíciles. ⁽²⁷⁾

Este fragmento es un buen ejemplo de la comprensión de la fe que estamos señalando, y que Légaut menciona aquí como de paso porque la da por sabida. El miedo contrario a la fe, el «pánico» de la cita, es el miedo del adjetivo «*temeroso*» que paraliza al siervo inútil que esconde el talento en tierra, en la parábola del evangelio de *Mateo*.

Légaut, mediante esta concepción de la fe, distinta de la creencia o de la adhesión ideológica a una doctrina, antepuso y enfatizó algo postergado por las religiones y que, sin embargo, dos sencillas observaciones lingüísticas pueden ayudar a entender. Primera observación:

⁽²⁷⁾ La página de esta cita pertenece al capítulo «Los orígenes de mi obra», de VSM (1992) (Ver: CD 14, p. 18 y CD 18, p. 260). La asociación de «poca fe» y miedo es todavía más clara un poco más adelante en la misma página:

«Yo mismo, cuando como dócil y buen creyente me apoyaba al comienzo, a ciegas y sin reservas, en lo que me habían enseñado en el catecismo pues no había alcanzado aún el nivel espiritual y de fe que relativiza las creencias sin por ello negarles la importancia que tienen, ¿no habría juzgado espontáneamente que provenía – esta libertad de pensamiento que digo, a la que ninguna prohibición limita en su ejercicio cualquiera que sea el tema– de un desenfreno del espíritu? Ciertamente, hubiera juzgado que una libertad de pensamiento así era un pecado de orgullo y de espíritu propio, y muchos me lo hubieran confirmado. *Con ello, habría sido prudente, y no sin razón, pero me habría equivocado, pues reaccionar así es, en definitiva, ser hombre de poca fe y dejarse llevar sobre todo por el miedo*. Actuar así es *temer* que la razón recta puede quitar toda realidad a la fe porque cuestiona la suficiencia de las expresiones por las que se manifiesta y el acierto de las consecuencias que de dichas expresiones se desprenden; es ignorar que la fe no alcanza su dimensión sin igual hasta que el hombre, empujado a cuestionarla desde fuera y desde dentro, la asegura en su verdad justo mediante su propia existencia de ser consciente, cuya piedra angular es precisamente esa misma fe» (CD 14, p. 23).

Ver asimismo el epígrafe: «Autodestrucción del espíritu engendrada por el miedo» (*Cuaderno de la Diáspora* 14, p. 42-45).

la raíz léxica de «fe» es distinta de la de «creer» en muchas lenguas (*fides, credere; faith, belief*). Segunda observación: «fe» es un sustantivo, mientras que «creer» es un verbo. Además, «fe» es un nombre sin verbo (no existe “feer”; y “confiar” no es exactamente lo mismo). En este sentido, «fe» no tiene objeto o término sino que es una acción del sujeto, un movimiento *en* el sujeto que, en cierto modo, *es* el sujeto. Por su parte, «creer» es un verbo sin nombre, pues «creencia» es derivado y culto (no así «fe»). Pero «creer», a diferencia de «fe», tiene objeto o término, es acción o movimiento afuera (creer *en*, creer *que*, creer *a*). Los dos huecos, «fe» sin verbo, «creer» sin nombre, llevan a la confusión. «Fe» pasa a ser el sustantivo de «creer» y «creer» pasa a ser el verbo de «fe». Así ambos pierden su entidad. El significado propio de «fe» se oscurece y se pierde, pues pasa a ser una actividad de tipo intelectual (como «creer»), y no una actitud más global, tal como Légaut descubrió en Les Granges y expuso en el primer bloque de HBH de forma personal y acertada, pero que confundió a los que lo leyeron desde la concepción convencional.

*La fe es, pues, algo global, del ser del hombre, su actitud fundamental. La “pérdida” o el “abandono de la fe” no son por tanto tales sino que son, normalmente, una pérdida de claridad y de intensidad en la adhesión ideológica a unas creencias determinadas, que el hombre, en este caso, en el fondo, suele sustituir por otras, inconsciente o conscientemente, pasiva o activamente, parcial o totalmente. En el caso de que, por el contrario, la “pérdida” o el “abandono de la fe” tuvieran que ver con la «fe» que decimos, estas expresiones implicarían un *menos ser* pues *la fe es del orden del vínculo del hombre consigo mismo y con lo real*. Por eso Légaut hablaba de «épouser» (desposar) al nombrar el vínculo que constituye al hombre, y que no es sólo del orden intelectual, ni debe confundirse con los efectos afectivos de la adhesión, causados o bien por la identificación con el colectivo que comparte la misma doctrina, o bien por la belleza de ésta (28).*

(28) Cuando prevalece la “creencia”, se genera el sentimiento de pertenencia que Toynbee llamó *nosismo* y que criticó. Ser o no ser “de los nuestros” responde a este *nosismo* ideológico y exclusivista. Toynbee acuñó su neologismo a partir de *nanniyah*,

Todavía *dos cosas* más sobre las implicaciones del hallazgo fundamental de Légaut. *Primero*, aclarar la diferencia entre «creencia» y «creencias», entre el singular y el plural, y ver en qué atañe esto a la «fe». El singular es el movimiento, la acción de adopción o de adhesión del sujeto. «Creencias», en plural, es el término, el objeto de dicha adhesión o adopción, que se expresa en un conjunto de formulaciones. En los tiempos actuales, la creencia de un hombre puede adoptar o no un sistema de creencias religiosas, o unas interpretaciones o formulaciones determinadas de éstas. El esfuerzo “modernista” y la reacción en su contra giraron en torno a la cuestión de las creencias o interpretaciones establecidas, y en torno a la cuestión, además, de la adecuación o no de éstas a los saberes del momento. Es fácil quedarse en este terreno, sin duda importante, o volver a él y perder de vista lo que es propiamente la fe, porque, por adecuadas que sean las creencias, la creencia en ellas seguirá sin ser la fe, que es en lo que insiste Légaut.

Lo fundamental de Légaut, en efecto, gracias a la perspectiva desde la que escribió los cinco primeros capítulos de HBH, fue llevar la cuestión de la fe al terreno de la existencia. Ahora bien, establecido lo esencial de la fe, Légaut, en los capítulos siguientes, comprendió que debía abordar la cuestión de la creencia. Y se preguntó cuál era el *modo* de creer acorde con la fe; qué tipo de adhesión o de adopción, de unas formulaciones determinadas acerca de lo último, era acorde con ella; o, si se quiere, cuál era el modo acorde con la «fe» de una «creencia» en unas «creencias». Esto es lo *segundo* que nos quedaba por plantear.

La fe aunque no es primariamente del orden del conocimiento, ni es conmensurable con él, sino que abarca todo el hombre, por eso mismo, tiene que ver con el conocimiento: no es un conocimiento pero es fermento del conocimiento (nota 26). El *quid* está, por tanto, en el *modo* en que la fe fermenta el conocimiento, es decir, qué signi-

derivado árabe de *nannuh* (nosotros) (ver CD 13, p. 116). “Pertenecer” tiene por tanto dos sentidos, según la creencia o según la fe: o es la adscripción a la única institución o tradición verdadera, o es ser hombre de *una* tradición entre otras, y, por tanto, hombre de comunión con los que miran de afinar en un modo de pertenecer parecido.

fica «fermentar». La fe lleva, de entrada, a no dejar de pensar. Pensar lleva, además, si a éste lo anima la fe, (1) a no temer adoptar unas creencias determinadas, propuestas *por otros* que nos merecen confianza en un terreno en que el conocimiento, por definición, no puede concluir con seguridad, y (2) lleva, además, a experimentar y vivir a partir de ellas. Esto comporta *ubicar* la actividad de creer (la creencia), así como las creencias, *dentro de* una concepción del conocimiento; pero esto nos llevaría lejos y no es ahora el momento de hacerlo aunque diremos lo básico para terminar este apartado.

Desde el punto de vista de la fe, no tiene sentido oponer creer a pensar de una forma inversamente proporcional, tal como suele hacerse, de unos siglos a esta parte, desde adscripciones ideológicas diferentes e incluso opuestas que comparten, sin embargo, opinar o bien que cuanto más se cree menos se piensa, o bien que cuanto más se piensa menos se cree. La actividad de creer del sujeto (que podemos denominar «creencia» en singular) sólo merece considerarse si es un actividad humana inteligente, a la que, por tanto, no guía primariamente la búsqueda de seguridad sino el deseo de conocer.

Como consecuencia, no tiene sentido que, al hablar de las creencias (en plural, pues aquello que es término de la actividad de creer puede formularse en más de una afirmación) pensemos en contenidos que tratan de lo que es objeto de observación y de ciencia, y menos si estos contenidos se contradicen con lo que, en nuestro universo mental actual, conocemos con evidencia por los sentidos y por la razón. No es ejemplo de creencia, en el sentido que aquí nos interesa, la afirmación de que la tierra es plana, por ejemplo. Ahora bien, el hecho de que este ejemplo pueda aparecer en algún diccionario indica la confusión que hay en torno a este término de «creencia», la falta de claridad en torno a esta palabra.

No obstante, si «creer» no es conocer sino decidir probar y vivir a partir de lo que otros (cuya *autoridad*, que no poder, aceptamos razonablemente) nos dicen acerca de lo último, entonces creer tiene un lugar dentro de una vida guiada por lo que, siguiendo a Légaut, hemos

comprendido que es la «fe». Entonces, «creencia» ya no es una «adhesión *ideológica*» sino una *adopción* o un *uso* inteligente y espiritual (tenaz, arriesgado, no antropocentrado) de lo que dicen los testigos y maestros; una adopción y un uso no literal sino simbólico, que busca la experiencia y el conocimiento. Entonces, lo que dicen los maestros, los testigos y los profetas, se podría llamar «creencias», caso de juzgar que este término merece mantenerse y no está irremisiblemente cautivo por un sentido negativo como el que hemos indicado. Creer, autoridad, adopción, uso, confianza, pueden ser términos aún útiles dentro de una buena intelección de lo que es, de veras, *tradición* ⁽²⁹⁾.

Relación del segundo bloque de HBH con el primero

Tras exponer el hallazgo fundamental de Légaut en los primeros capítulos de HBH (la fe, distinta de la creencia), pasemos a la segunda pregunta planteada al comienzo de esta cuestión: cuál es la relación del segundo bloque con el primero; lo cual implica preguntarse, además, a qué responde el segundo bloque en la vida de Légaut.

Ya hemos dicho algo hace un momento: lo característico del segundo bloque es que Légaut considera en él el tema de la creencia a la luz de la fe; y que nos cuenta el modo como la fe incide en la creencia entendida no como adhesión ideológica a una doctrina sino como adopción de ésta como un medio cuya utilidad hay que probar y que experimentar. Esto implica formular el modo como la fe incide en la adscripción o pertenencia a una tradición; cuál es, por tanto, la forma espiritual de relacionarse con la elaboración doctrinal y con la práctica de dicha tradición, cualquiera que ésta sea, dado que pueden ser varias en un individuo.

En el plano biográfico, es como si Légaut, a partir de su nueva forma de ver las cosas después de los años de Les Granges, volviese, en este bloque, a examinar críticamente su período universitario, y a

⁽²⁹⁾ Con este apartado, complementamos: *Cuadernos de la Diáspora* 17, 2005, p. 138-171: «La fe en el discurso de itinerario de Légaut». Retomaremos esto al final.

darle un sentido al tiempo que analiza su insuficiencia, que fue lo que le llevó a romper con él y a marchar a Les Granges. De ahí el orden necesario de los bloques. De ahí la necesidad de empezar por el capítulo primero sobre la fe en sí mismo, y de continuar por el amor humano, la paternidad y la muerte, para terminar en la actividad de creación, y sólo después volver a la adscripción y pertenencia a una tradición y a la valoración de la ideología.

Porque, en cierto modo, el conjunto de los capítulos 6-11 viene a ser como una prolongación o una aplicación del capítulo 5, «el hombre creador», al tema de la adscripción o pertenencia. En el capítulo 5, Légaut habla de las semejanzas y diferencias entre la investigación intelectual y la búsqueda humana, entre la enseñanza y la tradición espiritual, así como de la necesidad de determinados encuentros en profundidad para despertar el hombre a una actividad de creación que hace que lo que inicialmente es creencia ideológica vaya siendo, poco a poco, cultura real en el sujeto, y no cristalice en mera ideología y en pura ley. Hasta aquí, lo que expone Légaut es claro.

No obstante, la forma de empezar y de continuar este bloque tiene una *complejidad* que merece la pena examinar. El lector descubre que, en este bloque, hay incluso una cierta *imperfección* porque en él se mezclan tres formas de relacionar lo que al comienzo parecen ser dos opciones iguales y que, en el fondo, resultan no serlo. En lo que sigue, distinguiremos e identificaremos estas tres formas distintas de relacionar las «dos opciones»; miraremos luego si estas tres formas se reducen a dos o no; y, por último, nos preguntaremos qué elementos del pasado de Légaut debieron de influir en esta forma *imperfecta* de plantear y de exponer las cosas en el segundo bloque de HBH.

Las «dos opciones», ¿son tales?

Tres formas de relacionar las «dos opciones»

1. A primera vista, el capítulo 6 de HBH parece plantear una *disyuntiva* entre dos opciones o dos vías que, para Légaut, *parecen ser*

igualmente legítimas. Lo único que Légaut plantea de entrada, en los epígrafes (que, como es sabido, Légaut reúne al comienzo de sus capítulos), es que «el hombre está en camino de su humanidad cuando se decide explícitamente por una de estas dos opciones» o «vías» cuando llega a cierta edad. Para dar sentido a su vida, el hombre adulto, a partir de un determinado momento (si no «rechaza toda significación a sus días», y no evade «la pregunta que su condición le plantea abandonándose a los torbellinos de la vida»), o bien tiene que seguir por el camino de la primera opción («partir de la visión del Todo para comprenderse»), o bien tiene que seguir por el camino de la segunda opción («partir de sí mismo y hallar su conexión con el Todo por esfuerzo de interioridad»).

2. No obstante, el enfoque que predomina, no en los epígrafes sino en el desarrollo del capítulo, no es una disyuntiva entre dos opciones que conducen por igual al término. El enfoque que predomina en el texto no es que las dos opciones sean iguales sino que *la primera opción no es, en el fondo, tal porque no lleva al término sino que desvía de él* justo porque impide descubrir el valor de la segunda opción. De manera que, en el fondo, al final, según Légaut, sólo hay una opción, la segunda.

Pese a la neutralidad del planteo inicial de las dos opciones, Légaut, dado que su discurso es de itinerario, no puede evitar que éste sea una explicación, si no una justificación, de su propia opción de dejarlo todo e irse a Les Granges. Lo que parece inicialmente una presentación objetiva de dos opciones igualmente posibles, en el fondo, es un primer paso para explicar Légaut la razón de su propio itinerario, incluida la opción, para él necesaria, de partir a Les Granges. Por eso la explicación, al intentar Légaut que sea convincente, incluye afirmar el límite de la otra opción, sin precisar si este límite es posible, frecuente o necesario en el sentido de inevitable y fatal siempre ⁽³⁰⁾.

⁽³⁰⁾ Este recurso expositivo es conocido, y su debilidad también, pues lo que es estadísticamente frecuente en la práctica no es concluyente en la teoría. Sin embargo,

Se comprende a dónde nos lleva Légaut cuando aplica, al tema de la fe y de las creencias, esta segunda forma de plantear la relación entre las dos opciones o maneras de dar sentido a la propia vida. La creencia en un sistema de creencias es la primera opción («partir de la visión del Todo para comprenderse») mientras que la segunda opción («partir de sí mismo y hallar su conexión con el Todo por esfuerzo de interioridad») coincide con lo que Légaut hace en los capítulos del 1 al 5 de HBH, que es lo que descubrió en Les Granges: seguir el camino de la fe es otra cosa que seguir el camino de la adhesión ideológica a una doctrina (o creencia en un sistema de creencias).

Légaut muestra, en los capítulos siguientes, (1) que, en continuidad con la búsqueda de los «bienes humanos» propiamente dichos (término de la búsqueda de los cinco primeros capítulos de HBH), el hombre descubre tanto la «fe en Dios» (que no es sino la otra cara de la «fe en sí mismo», la «fe conyugal», etcétera) como la propia «misión», y (2) que la forma habitual de entender la fe como creencia no conduce a esta «fe en Dios» sino a la «creencia ideológica» en él, es decir, a una adhesión ideológica a un sistema de doctrinas y de normas en el que Dios es el elemento que cierra y sostiene el conjunto; sistema cuya función es cohesionar la sociedad a la que el hombre pertenece y en la que se inserta, por su función, más como parte, sustituible, que como miembro en cierto modo insustituible.

3. No obstante, en estos capítulos (6 a 12), hay, además, una *tercera* forma de relacionar las dos «vías» u «opciones». Légaut dice en algunos párrafos, no muchos, que las dos opciones o vías de dar sentido a la vida *pueden ser dos etapas sucesivas* en el itinerario de un hom-

dicha debilidad muchas veces pasa desapercibida porque lo que impresiona es el número, la cantidad de lo mayoritario, que, con frecuencia, lleva a descartar la excepción, la rareza. Con todo, como veremos, Légaut (él mismo un «raro» en el sentido, no peyorativo, de los que son singulares por ejemplo en arte) será consciente de la debilidad de su planteo, y lo rectificará y matizará. Por eso es importante comprender la indispensable dureza inicial con que a veces se expresa el que ha tenido que emprender un camino solitario y sin compañía.

bre, en el que hay crisis y, al cabo, hay que optar por dejar la opción primera, seguida hasta entonces, y adoptar la otra ⁽³¹⁾.

Imperfección del segundo bloque. Preguntas que quedan planteadas

El segundo bloque de HBH resulta, pues, confuso por incluir tres formas distintas de relacionar las dos vías que dan sentido a la vida; dos de las cuales son opuestas. La *primera* forma de relacionar ambas vías (las dos opciones son de igual valor) se contrapone a la *segunda* (la segunda opción es mejor que la primera y es, además, la única válida pues la primera no lleva a la meta sino que desvía de ella). Por último, está la *tercera* forma de relacionar ambas vías: la primera opción puede ser una etapa previa a la segunda y útil durante un tiempo; pero no más.

Esta *imperfección* del segundo bloque de HBH, que el lector crítico descubre, es útil porque da que pensar. Plantea la cuestión de a qué se debe la coexistencia de los tres enfoques; a qué responden, en la vida y experiencia de Légaut, cada una de estas tres formas distintas de relacionar las dos vías de dar sentido a la vida (primera vía: seguir el camino de una ideología; segunda vía: seguir el camino de los instintos fundamentales y de la exigencias interiores) ⁽³²⁾.

La respuesta a esta imperfección es, en primer lugar, que Légaut no pretendió aportar, en ECH (y por tanto en HBH), ni un sistema ni un método ⁽³³⁾ sino el testimonio de su recorrido en un relato cuyo

⁽³¹⁾ Ver ejemplos de los párrafos que digo en HBH, págs. 167-171 y 253-4.

⁽³²⁾ Como diremos más adelante, Légaut probablemente se sintió insatisfecho por esta coexistencia de tres formas de relacionar las dos vías de dar sentido a la propia vida. De ahí sus términos dobles (“adhesión ideológica”, “creencia ideológica”) que indican implícitamente que hay una adhesión y una creencia que no es ideológica. Probablemente, además, esta insatisfacción fue el acicate para volver a tratar de todo esto en el capítulo 2 de DS, «Apropiación del reglamento, de la ley y de la doctrina».

⁽³³⁾ Método como el que sugieren algunas metáforas y alegorías como: una *subida* a un monte; una *escala* ascendente; unas *moradas* camino del interior de un

valor principal era que el lector pudiera participar en él: primero, reconociendo, en los avatares deliberadamente abstractos del “hombre” (personaje principal del texto), los suyos propios o los de aquellos a los que él conoce realmente; y, segundo, criticando, discutiendo y completando los puntos en lo que no está de acuerdo; puntos que pueden ser o una imperfección del texto o algo que uno no entiende ahora pero que quizá comprenderá más adelante.

No obstante, el tono asertivo y generalizador, los juicios severos y la seguridad en afirmar una salida cuando todo parece negarla, indican una *autoridad* cuyo origen merece la pena relacionar con elementos de la biografía de Légaut que éste fue contando posteriormente porque fue comprendiendo que ayudaban a entender mejor su obra. Por eso indicaremos ahora cuáles fueron los elementos de su biografía que Légaut debió de tener presentes al escribir el capítulo 6 y el resto del segundo bloque de HBH.

Elementos del pasado de Légaut que están detrás de la coexistencia de las tres formas de plantear las «dos opciones»

(a) *Teilhard de Chardin*

El primer elemento del pasado que puede explicar la *imperfección* de que coexistan las tres formas de plantear las dos vías u opciones de sentido en los capítulos 6-12, dos de ellas contradictorias, es que Légaut debió de escribir estos capítulos pensando, en parte, en Teilhard y en *El fenómeno humano*.

Légaut, por un lado, *reaccionó críticamente* frente a Teilhard y su visión científico-teológica del fenómeno humano y del desarrollo colectivo de la Humanidad entre el Alfa y el Omega del Cristo cósmico. Por eso *contrapuso*, a esta visión, su «hombre en busca de su humanidad» y su camino de universitario que escoge descender a una existencia anónima como la de cualquier hombre común. De ahí

castillo; o unos *ejercicios* ordenados temporalmente por *semanas* siguiendo, en parte, los acontecimientos de la vida de Jesucristo.

podieron surgir las dos opciones o vías de dar sentido a la propia vida, así como la *preferencia* por la segunda. Sin embargo, Teilhard había tenido un papel importante en su juventud y en la de los Tala desde que M. Portal se lo presentara; y esto debió de llevar a Légaut a aflojar su contraposición y a plantear ambas opciones como de *igual calidad*. Si Teilhard y su obra fueron un ejemplo de la primera opción, esto debió de exigir a Légaut formular su propia opción frente a la de alguien al que valoraba como persona, pero cuyo enfoque sobre el hombre le parecía, después del tiempo de Les Granges, demasiado deudor de una forma ideológica de concebir la vida espiritual ⁽³⁴⁾.

Aunque Teilhard fue un *espiritual* y no sólo un «apologista objetivo» de la vida espiritual, ni un «mecánico» del hombre conforme al racionalismo de la teología o de las ciencias que creen explicar por completo el fenómeno humano ⁽³⁵⁾, sin embargo, este racionalismo debió de influir en él pues pudo encontrar una cierta complicidad en su entusiasmo como religioso y como científico; entusiasmo que le pudo llevar a no distinguir planos con suficiente rigor. No obstante, la calidad personal de Teilhard influyó en que la contraposición de dos opciones de Légaut *fuera entre dos vías iguales*. Légaut reconoció en

⁽³⁴⁾ Légaut habló sobre Teilhard en una conferencia en la radio, en abril de 1965, que luego se publicó en dos sitios (Ver: «Itinerario espiritual del padre Teilhard de Chardin», *Cuadernos de la Diáspora* 5, Valencia, AML, 1996, p. 51-62. Las ediciones francesas fueron en los *Cahiers universitaires catholiques* de octubre de 1966 y también en: AA. VV. *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, tomo III, París, Aubier, 1966). Este texto, tanto por su contenido como por sus fechas coincide con el capítulo 6 de HBH. Un texto parecido, por la fecha (1963) y por incluir un elogio y una valoración de otro escritor; texto que, sin embargo, termina con una apostilla al apuntar lo que falta en la obra y que puede quedar disimulado por el mismo éxito de lo conseguido, es un pequeño escrito de Légaut sobre Jean Guittou, antiguo compañero de estudios («Dentro de un siglo o dos, cuando un nuevo Bremond...», *Cuadernos de la Diáspora* 16, p. 19-22)

⁽³⁵⁾ «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 ciencias del hombre. (Sobre la importancia de esta asociación, ver: L-V 1 y 2, p. 9-10)

él el valor de una opción que no era la suya pero que cumplía con la condición (común a ambas opciones) de que la opción que se tome se debe vivir a fondo, tal como fuera el caso no sólo de Teilhard sino de otros sacerdotes de itinerario ejemplar que Légaut conoció, como M. Portal o el padre D'Ouince.

(b) *Situaciones de decisión y de «refus»*

Un *segundo elemento*, que debió de influir también en Légaut al escribir no sólo el capítulo 6 sino todo el segundo bloque de HBH, debió de ser el recuerdo de los momentos de su vida en los que, cada vez con más claridad y necesidad, se vio en la tesitura de *tener que decidir* entre dos caminos, uno del tipo de la primera opción y otro de la segunda. Estos momentos debieron de estar detrás no de la primera sino de la *segunda forma* de plantear Légaut las dos opciones. Fueron de este tipo de momentos aquellos, por ejemplo, en los que *dijo que no* a algunas opciones del tipo de la primera. El rechazo (*refus*) es, en ocasiones, decía Légaut, la forma como se manifiestan unas exigencias interiores vigorosas pero imprecisas, que sólo conducen a tener claro, no sin tensiones, lo que no puede ser.

De este tipo debió de ser, tras conocer a Portal e ingresar en el grupo Tala, su paulatino abandono de la forma convencional de ser cristiano. De este tipo debió de ser, en esta misma línea, su negativa a escoger el camino de la vida religiosa y del sacerdocio, que eran entonces, en un medio católico y de cristiandad, la continuidad normal de una infancia y adolescencia generosas; negativa que implicó escoger el camino de la ciencia como laico, lo cual dejaba mucho más en sus manos y más abierto el resto de los elementos de su vida que, sin embargo, aún intentó concretar, aunque por libre, de forma monástica, influido por los modelos establecidos y por la aureola de Teilhard, que los mostraba viables. De este tipo debió de ser asimismo, tras el armisticio, su negativa a regresar a la forma de ser profesor universitario de antes; negativa que incluía no retomar su papel de líder en el grupo Tala. Esta negativa implicaba, además, en el plano espiritual, abandonar la forma, aún ide-

ológica, de plasmar el «don total» de los años anteriores; una forma deudora, aunque seguida por libre, de las formas convencionales, más atractivas entonces por haber regresado, en 1920, las órdenes monásticas a Francia, después del exilio de 1905.

Cuando alguien, varias veces, y cada vez de forma más clara, elige una opción y descarta otra, y luego, al cabo de los años, mira hacia atrás y quiere expresar el valor de la opción en la que, en medio de todo, camina y avanza, puede ser que proceda subrayando, sobre todo, lo negativo de la opción descartada, es decir, lo que ésta tiene de callejón sin salida, así como lo positivo de la opción escogida para avanzar en el conocimiento de sí y de los otros, y para acceder a una forma cada vez más afinada y menos antropocentrada de vivir la cuestión del sentido así como el deseo y la búsqueda de Dios, o espiritual. El hombre adulto no se describe entonces a sí mismo ante dos vías iguales sino ante dos vías *desiguales* e incluso contrarias.

Proceder así, subrayando positiva o negativamente determinados elementos, tiene su lógica narrativa y expositiva. La elección propia surge como un rechazo de una opción tácita primera que consiste en consentir, de forma no reflexionada, en adecuar la vida al modelo que la sociedad propone o bien a través de la familia y de lo establecido en el propio medio, o bien a través de los grupos ideológicos que plantean una vida más radical pero también según el mismo tipo de adhesión pese a todo. Esta opción tácita persiste durante períodos más o menos prolongados. Sin embargo, durante éstos, y pese a ir normalmente por libre, también persiste la intuición y la atracción de lo que sugiere la segunda opción. Reiteradamente el hombre se ve así en atolladeros en los que detecta una exigencia personal y algo que no va, que tiene un límite y que debe descartar. Y así es como surge la segunda opción, que luego juzga sin salida a la primera.

(c) *Períodos temporalmente benéficos durante la primera opción*

Sin embargo, Légaut, al ponerse a escribir con sesenta años, debió de tener asimismo en cuenta otro elemento a la hora de evaluar la

adscripción ideológica a un sistema de doctrinas y de normas. Al reflexionar sobre su propio pasado, *no pudo menos que valorar positivamente en parte los períodos* en los que vivió diciendo que sí a una opción del primer tipo; como cuando creyó, no sólo de crío y de adolescente, sino de joven, y no sólo a los veinte sino a los treinta, que su vocación le llevaba, si no a ingresar en una de las instituciones en las que se solía concretar por entonces el «don total» en el catolicismo, sí a vivir por libre, en el medio universitario, según el modelo monástico. En lugar de ver y de subrayar sólo el lado negativo de estos períodos, es decir, lo limitado e inviable de los mismos, también vio, y no negó, su lado positivo. Ahora bien, si lo hizo, fue porque sólo duraron un tiempo y supo poner fin a ellos.

Este tipo de períodos fueron positivos no sólo por haber sido una primera forma de distanciarse del medio de origen y de concretar el «don total». Lo fueron, además, por haber servido para mejorar una formación intelectual y un hábito de generosidad y de entrega. Y, además, por haber servido para concebir un ideal que, al cabo del tiempo, aún permanecía. Légaut aún mantuvo los proyectos comunitarios de antaño, aunque de otra manera, no sólo al ir con su mujer a Les Granges y permanecer allí, sino cuando, con algunos amigos, abrieron la casa de La Magnanerie de Mirmande, en torno al año 65, no sin albergar la esperanza de que algunos camaradas y algunos matrimonios se uniesen de nuevo en un proyecto común al jubilarse ⁽³⁶⁾. Por eso Légaut, después de haber avanzado suficientemente en su propio camino por su cuenta, después de haber afianzado la tenacidad de la fe y de haber descubierto en ella el punto de partida de su

⁽³⁶⁾ Sobre las expectativas de Légaut en Mirmande, ver: PPC (1990), p. 62. Sobre la pervivencia de lo monástico, es de notar que Légaut insista en dos cosas al final de IIPAC: (1) el retiro es la práctica fundamental del cristiano llegado a la edad adulta, y (2) los monasterios pueden ser una ayuda inestimable para los laicos; gracias a la hospitalidad de las comunidades contemplativas, el cristianismo puede que entre en un período de examen hacia dentro, de mutación y de conversión (ver: CIF, p. 180-182; 198-201; 122). Lo mismo plantea Légaut al final de «Descubrir la comunidad de fe», cuya traducción se publica en este *Cuaderno* 21.

tercer arranque (esta vez, a los cincuenta y sesenta, hacia la escritura y la expresión de sus reflexiones), no pudo dejar de considerar, primero, que las opciones del tipo de la primera tienen *un valor y una utilidad* en la medida en que proceden del «don total», y, segundo, que la «ideología» no es nefasta en sí, sino que *puede ser útil e incluso necesaria para algunos como primera etapa*; condición de posibilidad provisional que el mismo «don total» hace salir a la luz en cada uno ⁽³⁷⁾.

Esta forma de ver las dos opciones no como dos vías alternativas sino *como dos etapas sucesivas en un orden determinado*, no sólo tuvo como consecuencia que Légaut diese a la primera vía u opción un sentido y una utilidad, sino también que Légaut no convirtiese a la segunda vía (la suya) en una nueva opción ideológica generalizable por métodos y normas.

Por otra parte, así como Légaut no renegó de su pasado (la piedad de su infancia, la generosidad de su juventud) pese a no dudar en resaltar sus carencias, esta tercera forma de ver las dos opciones como dos etapas le hizo comprender que, *dentro* de una opción del tipo de la primera, también pueden darse *dos etapas*. Tal habría sido el caso de sacerdotes como M. Portal u otros conocidos suyos como el padre d'Ouince, Teilhard, o algunos de los marginados durante la crisis modernista, como Loisy o Laberthonnière, o también algunos de los secularizados o sancionados que conoció en los años sesenta. Todos ellos dejaron la vía ancha de la obediencia y entraron en la estrecha de la fidelidad; y él siempre los valoró, y defendió además su honor pues, pese a ser los perdedores o los marginados, por diferentes motivos y de diferentes formas, siempre mantuvo que se contaban entre los que habían sembrado mejor cara al futuro.

Con esta última consecuencia que digo, de su tercera forma de relacionar las dos opciones, esto es, que dentro de la primera opción pueden darse también dos etapas, Légaut, por un lado, completaba y corregía la primera de sus formas de relacionar las dos opciones (la de

⁽³⁷⁾ L-V 1 y 2, pág. 144.

considerarlas iguales si se llevaban con decisión y coherencia hasta el final), y, por otro lado, prolongaba la segunda forma de relacionarlas, la de afirmar el límite de la primera y sólo valorar la segunda.

Así es como integró Légaut, en su reflexión y testimonio sobre el pasado (no sólo el suyo sino el de quienes había conocido suficientemente), lo que no podía negar en el itinerario de algunos de los sacerdotes que había tratado; cuya forma de ser fieles, más que obedientes, había incluido una notable honestidad y, por eso mismo, un rechazo (*refus*) de determinadas posibilidades, fáciles dentro de su opción; rechazo que los llevó a vivir, *dentro* de la Institución pero *en los márgenes*. Su fidelidad, en efecto, les llevó a estar en aquel tipo de vida como si no estuvieran. Igual como les ocurrió a Jesús y luego a sus discípulos que, avanzando por su camino, comprendieron, en un momento dado, que «su religión ya no era en absoluto la de su medio» pese a ser fieles a ella y a darle, en el fondo, cumplimiento cuando ésta los expulsó más o menos violentamente ⁽³⁸⁾.

(d) *Situaciones de conciencia de fracaso, en el plano de la existencia*

También las circunstancias y situaciones en las que Légaut sintió y conoció el «fracaso en el plano de la existencia» (*l'ébec à la dimension de l'existence*) debieron de influir en la tercera forma de entender las dos opciones como dos etapas sucesivas.

⁽³⁸⁾ El último entrecomillado («su religión ya no era en absoluto la de su medio») es de «Llegar a ser discípulo» (CD 2, pág. 42). El vigor con que Légaut se expresó a favor de los silenciados por la Institución, tanto los sancionados por motivos disciplinares como los marginados por no mantener, por ejemplo, el compromiso del celibato, surge de esta visión de dos etapas posibles pero que la Institución no tolera (ver, en CD 14, p. 17-18 y en CD 18, p. 260-61, una página de VSM, de la que se citan unas líneas más arriba, en Nota 26).

La cuestión de las dos opciones o dos vías de sentido, y de las tres formas de relacionarlas, no es sólo cosa del cristianismo para Légaut, como prueba que mencionase, alguna vez, una novela de Henry de Montherlant (*Le Chaos et la nuit*, 1963) acerca del itinerario de un antiguo militante de izquierdas tras la Guerra Civil española, que le debió de dar que pensar.

Recordemos tres de estas circunstancias y situaciones. Primero, la mención de Légaut del sufrimiento que el hombre causa, casi inevitablemente, en sus más allegados, por la crueldad y violencia inherentes al modo como se toman muchas veces algunas decisiones cuando uno cree que debe seguir su vocación ⁽³⁹⁾. Segundo, la crisis antes mencionada de los años treinta, cuando Légaut ve la decadencia del grupo y su *impasse* personal como líder del grupo en solitario ⁽⁴⁰⁾. Tercero, las situaciones de crisis en la vida conyugal y familiar, de las que Légaut supo hablar como pocos ⁽⁴¹⁾.

En todas estas situaciones de «fracaso», es verdad lo que Légaut escribió en 1945 al recordar la vida del grupo Tala en los años 30:

Ver cómo, con el tiempo, un bello comienzo se funde en una realización mediocre es una constatación desconsoladora que da mucho que pensar ⁽⁴²⁾.

Constatar cómo lo que parece ser, al comienzo, la vía ancha y recta que conduce al término, se torna luego, con el tiempo, una vía estrecha y difícil por la que muy pocos avanzan, o sólo se avanza en contados momentos, ocurre tanto en las instituciones ideológicas como en las relaciones fundamentales cuando éstas tienden a ser sólo institucionales. La constatación de Légaut, por ejemplo, de cómo antepuso, en un momento dado de su vida, «la obra de Dios» (es decir, el grupo) a «Dios mismo» ⁽⁴³⁾ le ayudó no sólo a comprender que las instituciones son «grandes devoradoras de hombres, sobre

⁽³⁹⁾ Ver: HBH, p. 232, dentro de «Fe y misión»; TF, p. 104-106, dentro de «El fracaso en la dimensión de la existencia».

⁽⁴⁰⁾ Légaut habla de esta crisis por primera vez en las Cartas desde Les Granges. Sobre esta primera reflexión de Légaut, ver lo dicho en CD 16, 2004, p. 198-220.

⁽⁴¹⁾ En los años cincuenta y sesenta, Légaut escribe sobre estas crisis; primero, en el capítulo quinto de TF; luego, en los tres primeros de HBH. Con ochenta años, Légaut volverá sobre ellas en el capítulo 3 de DS.

⁽⁴²⁾ Ver: segunda carta de Les Granges, § 4.

⁽⁴³⁾ Ver: segunda carta de Les Granges, §§ 10-11 (texto y comentario en CD 16, pág. 212-3).

todo de los mejores», justo de los que podrían «llegar a ser los pioneros de los nuevos tiempos» ⁽⁴⁴⁾, sino a comprender también cómo el tiempo, con su entropía, puede minar las relaciones más verdaderas y hacer que sean raros un amor o una paternidad (y una filiación, una fraternidad y una amistad) que sean suficientemente plenos por estar «llenos de días» y no «cargados de años» al cabo del tiempo. Aunque, por otra parte, lo que sorprende es que estos casos (o estos momentos), aunque raros, se den. El tiempo siempre es una oportunidad para las sorpresas, al cabo de plazos imprevisibles. Siempre pueden surgir frutos donde menos pueden esperarse, y ello es porque la vida espiritual siempre comporta no sólo fracasos sino riesgos e iniciativas; fracasos sí, pero también nuevos inicios que el anciano sabe ver en sí y en otros. «Hoy es siempre todavía», como decía Machado ⁽⁴⁵⁾.

Una nueva prueba del «discurso de itinerario»

Todo este acúmulo de experiencia y de reflexión, rumiado en el período de Les Granges, impidió que Légaut, pese a la *imperfección* de mezclar las tres formas que hemos analizado, incurriera en proponer una construcción ideológica más al exponer su opción. Pese a que muchos lectores, tanto críticos como seguidores, pudieron creer que Légaut incurría en una construcción de este tipo dados los fragmentos y afirmaciones que hemos revisado, Légaut tuvo el arte de no traspasar el límite de la constatación del fracaso de *muchos* y el logro de

⁽⁴⁴⁾ CIF, págs. 151-152 (CD 16, pág. 223).

⁽⁴⁵⁾ «Desde el punto de vista espiritual, *el tiempo es crucial*. El discernimiento acertado opera a través de la perseverancia y de la maduración (...). No existe 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 primero plantarlo, luego que se recubra de hojas y de flores, y todo ello exige más de una estación» (PPC, 1990, p. 150; CD 13, p. 36). Ver también HBH, p. 232: «La semilla hundida profundamente en tierra áspera y dura...». «Hoy es siempre todavía» es un poema de un solo verso (CLXI, viii).

unos pocos, y por eso no llegó al juicio taxativo de negar una vía al afirmar la otra; y esto pese a que le tentó hacerlo cuando adoptó lo que hemos llamado su segunda forma de plantear las dos opciones.

Hay una prueba lingüística de todo esto. Si se leen con detalle estos capítulos del 6 al 12, se ve que Légaut se mantuvo en el terreno de lo empírico, que incluye la opinión contrastada y una generalización legítima. Lingüísticamente, en este sentido, Légaut supo atenerse al arte de los indefinidos y de los circunstanciales (son *raros* los que..., son *muchos* los que..., son *pocos* los que..., *sólo los* que..., *cuando un hombre*..., etcétera). Esta observación lingüística prueba, en efecto, que Légaut mantuvo su enfoque de *itinerario*, con sus observaciones, constataciones y conclusiones, y que no elaboró un nuevo texto de doctrina. En los textos de doctrina predomina el artículo determinado y el presente del verbo «ser», que hubieran llevado a Légaut a construir definiciones y a sacar conclusiones en forma de tesis y de juicios inapelables (*la* vida religiosa *es*...; *los* votos *son*...; *la* universidad *es*...; *los* funcionarios *son*..., etcétera). Légaut suscribiría, en cambio, esto de Machado, maestro también de itinerarios:

«Es el mejor de los buenos
quien sabe que, en esta vida,
todo es cuestión de medida:
un poco más, algo menos...»⁽⁴⁶⁾

*¿Qué aporta DS a la distinción entre «fe» y «creencia»
y a las 3 formas de relacionar los dos bloques de HBH?*

Hasta aquí hemos hecho tres cosas, resultado de analizar la segunda cuestión de estructura. Primero, hemos expuesto las *dos razones* de haber colocado Légaut, al comienzo de HBH, el bloque que encabeza «La fe en sí mismo»: (a) partir de lo vivido y descubierto en Les Granges y (b) exponer el elemento fundamental de su reflexión (la naturaleza de la fe, diferente de la creencia o adhesión ideológica). En

⁽⁴⁶⁾ Antonio Machado, CXXXVI, xiii.

segundo lugar, hemos detectado una imperfección en el segundo bloque de HBH: la contradicción entre dos de las tres formas de relacionar Légaut las «dos opciones» de dar sentido a la vida. Por eso, en tercer lugar, hemos examinado esta imperfección, explicable si el texto es «de itinerario»; interesante porque guarda relación con cuatro elementos o grupos de datos de la vida de Légaut; pero criticable porque se presta a equívocos, que son casi inevitables si se lee el texto como si fuera «de doctrina» pese a no serlo.

Diez años después de HBH, Légaut publicó un libro parecido, DS, que profundizaba también en lo humano del camino del hombre. Con todo, aun siendo parecido, encontramos en él *dos diferencias* que atañen a la fe y a la relación entre la fe y la(s) creencia(s). La primera diferencia consiste en algunos cambios en la disposición de las materias. La segunda es una forma nueva de presentar la relación entre fe y adhesión a unas creencias. La primera, el cambio de disposición de los temas, tiene sus inconvenientes aunque tiene también sus ventajas. La segunda, la nueva forma de presentar la relación entre fe y creencia(s), incluye dos aportaciones de gran utilidad, que aclaran y en cierto modo corrigen la imperfección detectada en el segundo bloque de HBH.

Vamos a explicar y a valorar estas dos diferencias: cambio de disposición de temas; nueva forma de exponer la relación entre fe y creencias.

Diferencias en la disposición de los temas en HBH y en DS

Entre HBH y DS, hay tres diferencias en la disposición de temas que llaman la atención. En *primer* lugar, los temas de los capítulos 2 y 3 de HBH (el amor humano y la paternidad) pasan para atrás y son materia sólo de algún epígrafe del capítulo 3 de DS («Aproximación y acogida del otro»). Extraña que temas y capítulos relevantes en el arranque de HBH, para mostrar la diferencia entre fe y creencia(s), pasen a parecer de menos importancia en DS. En *segundo* lugar, llama la atención que el capítulo 4 de HBH («La intelección de la propia

muerte») pase a ser sólo un epígrafe del capítulo 4 de DS («Apropiación del acontecimiento, apertura a lo real») ⁽⁴⁷⁾. En *tercer* lugar, llama la atención que Légaut, que pone hacia atrás los elementos que decimos, adelante, en DS, lo que era un asunto posterior en HBH: la distinción entre la adhesión o creencia ideológica en Dios y la fe en Dios propiamente dicha.

En DS la cuestión de las creencias religiosas aparece, en efecto, en el primer capítulo, pero sobre todo en el segundo, si bien la cuestión de Dios propiamente dicha sólo se trata en los dos últimos. En el primer capítulo, las creencias religiosas aparecen porque, según Légaut, la creencia en Dios dispensaba, hasta ahora, plantearse personalmente la cuestión del sentido de la vida; cuestión con la que comienza el libro. Légaut, además, sitúa la cuestión de la adhesión o creencia ideológica en el segundo capítulo. La razón es que DS versa sobre la «actividad de apropiación», y Légaut ordena los capítulos de manera que vayan de lo más fácil y claro a lo más difícil y oscuro en dicha materia. De manera que, si Légaut coloca la «apropiación del reglamento, de la ley y de la doctrina» antes del «acercamiento y acogida del otro», la «apropiación del acontecimiento» y la «apertura a lo real», y la «aproximación al misterio de Dios», es porque considera que es la más fácil. Los cambios son, pues, consecuencia del enfoque de DS, más didáctico y descriptivo, y menos temporal y narrativo. Sin embargo, estos cambios suponen ganancias y pérdidas. DS es sin duda un pequeño gran libro, pero, como tantas veces ocurre, entre las obras de un autor, no necesariamente las últimas son las mejores, al menos no todas o no todo en ellas ⁽⁴⁸⁾.

⁽⁴⁷⁾ No obstante, el fracaso en hacer de la muerte la propia muerte (que tiene que ver con el tema del cap. 4 de HBH) se menciona de paso en el arranque del capítulo primero de DS.

⁽⁴⁸⁾ En cuanto a su estilo, podríamos decir que HBH es más narrativo y DS, más expositivo. Ambos libros son valiosos pues detrás está el hombre, más dramático o más sereno. Y ambos libros y estilos son útiles según momentos y sensibilidades. No obstante, quizá el que todavía llama más la atención es el más narrativo y dramático. Pero esta ventaja se contrarresta porque es más extenso, y su lectura, más difícil.

¿A qué podrían deberse los cambios de DS respecto de HBH?

Si pensamos en los años setenta de Légaut, quizá estos cambios entre HBH y DS se debieron a la *influencia de los lectores*. Es una hipótesis cuya probabilidad pueden ilustrar dos suposiciones verosímiles. Primera suposición. Una vez que Légaut salió de Les Granges al encuentro de sus lectores, éstos debieron de hablarle de la pretensión de las ciencias humanas de explicar por completo al hombre; pretensión que le debió de parecer semejante a las de otras ideologías (religiosas o no) que ya había discutido en HBH. Y esto es lo que abordó de nuevo en el capítulo primero de DS.

Segunda suposición. Quizá los lectores, sobre todo religiosos y confesionales, tanto por sus críticas y censuras como por sus preguntas (hechas éstas, en el mejor de los casos, con ánimo de avanzar y de aprender), hicieron que Légaut se tuviera que explicar de nuevo sobre la diferencia entre fe y creencias; diferencia que él había expuesto en el segundo bloque en HBH y que en DS coloca al comienzo. Las preguntas que decimos, probablemente se debieron, además, a que muchos lectores leyeron el tomo II antes del I, que quizá ni siquiera llegaron a leer (o a comprender). Hace pensar esto, por ejemplo, el hecho de que el padre Varillon sólo cite HBH una o dos veces. No leer

Además, también hay algo narrativo en DS; pero no tanto en su organización cuanto en sus desarrollos. La preferencia entre HBH y DS es, pues, cuestión de gustos; nadie puede decir que sea mejor en sí lo clásico que lo romántico, por ejemplo.

Recordemos unos versos del "Autorretrato" de Machado, aplicables a Légaut y a este contraste entre los estilos de HBH y DS. Machado se preguntó una vez qué era él en arte: «*¿Soy clásico o romántico?* No sé. Dejar quisiera / mi verso, como deja el capitán su espada: / famosa por la mano viril que la blandiera, / no por el docto oficio de forjador preciada». El *valor de la obra escrita* de Légaut (la espada) se debe a la *valentía* del hombre que vive y piensa, no al mero saber académico (el docto oficio de forjador). Ello es también conforme con aquel pensamiento de Pascal, aplicable asimismo a Légaut: «Cuando se ve un estilo natural, surge el asombro y el encanto; *se esperaba ver un autor y lo que aparece es un hombre*» («Quant on voit le style naturel, on est tout étonné et ravi, car on s'attendait de voir un auteur et on trouve un homme» – Le Guern, 569; Lafuma 675).

HBH contribuye a no tener en cuenta que Légaut no era un teólogo ni hablaba como tal. Légaut, en la soledad de Les Granges, había buscado y logrado un lenguaje, libre de elementos confesionales, con el que dirigirse al hombre a partir de sus deseos, expectativas y cuestiones, entre los que lo primero no eran las creencias. Sin embargo, a comienzos de los 70, sus lectores convencionales, ya fuesen críticos o seguidores, debieron de coincidir en ver en su obra la propuesta de una nueva doctrina, y Légaut tuvo que volver a comenzar por abordar, en el capítulo segundo de DS, la cuestión de cuál es el modo idóneo de adoptar un sistema de creencias, así como abordar, en el capítulo primero, la crisis de las creencias colectivas, algo que ya estaba en HBH pero sin formar parte del punto de partida (salvo en la Introducción, en todo caso).

Añadamos que Légaut no sólo cambió el arranque de DS respecto del arranque de HBH (partir del tema de las creencias en lugar de partir de la experiencia y de la fe). También cambió otros textos en el mismo sentido por las mismas fechas. Légaut introdujo cambios parecidos en el Prefacio de *Plegarias de hombre* de 1978 (cuya primera redacción es de 1974 y por tanto cercana a ECH) cuando lo revisó para la segunda edición de 1984, fecha posterior a DS ⁽⁴⁹⁾.

No obstante, a favor del orden de HBH, siempre nos queda el dato de que, si Légaut decidió empezar DS por la «apropiación del reglamento, de la ley y de la doctrina», fue porque ésta le pareció la más fácil de las actividades de «apropiación». Que juzgase esta apropiación

⁽⁴⁹⁾ La diferencia entre ambos Prefacios (el de 1978 y el de 1984) consiste en que Légaut, en la edición de 1984, suprimió doce párrafos de 1978 y los sustituyó por otros doce, cuyos contenidos se diferenciaban de forma parecida a como lo hacen HBH y DS. El Prefacio de 1984 hace más hincapié en la crítica de las creencias; mientras el de 1978 no se preocupa tanto de esto y parte del sujeto. Cuando le comentamos a Légaut esta diferencia entre los Prefacios, como él no se desdecía de los párrafos suprimidos, autorizó que los recuperásemos, primero en la edición catalana (1994) y luego en la castellana (1997). Ver *Plegarias de hombre*, Madrid, AML, 2001, p. 9-18; junto a un comentario al respecto en p. 72-73. He aquí un ejemplo de la forma microscópica de estudiar la génesis de una obra.

más fácil que las otras (el acercamiento y acogida del otro, la apropiación del acontecimiento y la apertura a lo real, hasta llegar a la cuestión de Dios) es una forma indirecta de decir que el cambio de visión que requiere la vida espiritual procede de la experiencia que se enfrenta paulatinamente a cuestiones como las que se plantean avanzando en DS y, en HBH, al comienzo.

Dos aportaciones importantes de DS al tema de fe y creencias

Veamos ahora las *dos aportaciones* de DS que corrigen la “imperfección” del bloque 2 de HBH (incluir, entre las tres formas de relacionar las «dos opciones», dos contradictorias); que vuelven sobre la naturaleza de la fe (actitud global del hombre ante la vida, fermento de las virtudes humanas) y que aclaran el influjo de la fe en la adhesión ideológica a un sistema de doctrinas y de normas.

1. La *primera* aportación está en el capítulo primero, cuando Légaut afronta el desafío de las ciencias humanas que, llevadas por el impulso de su «juventud», pretenden explicar por completo el hombre, puro fenómeno. Légaut formula ahí la única opinión, el único juicio, el único “dogma” que mantuvo desde entonces con firmeza, y cuya afirmación le pareció acorde con la idea de «fe» que había presentado en HBH (a través de la fe en sí mismo, la fe conyugal, paterna, ante la muerte, en los momentos de creación, y la fe en Dios). En efecto, la afirmación «*el hombre es misterio*» es el “dogma” humano que corresponde a la «fe», según Légaut. Por su parte, la afirmación de Légaut «*Jesús es de Dios*» sería el otro juicio o “dogma” de Légaut, propio del hombre de fe si éste es discípulo. Légaut puso su vida en ambos; pensó que eran los juicios sobre los que reposaba el sentido de su vida; que, si no, se desmoronaría; y pensó que esto era así para cualquiera que siguiese los trazos del maestro de Galilea.

Estos juicios no son mero conocimiento sin comunión con su objeto. Ambos “dogmas” implican una misma *intensidad* en el genitivo; genitivo que sólo se expresa en el segundo pero está también en el primero. Afirmar «el hombre es misterio» implica, en efecto, afir-

mar que «es *de* Dios» en el sentido de que *no es de* nada ni de nadie, ni siquiera de él mismo. El hombre, ¿no capta dentro de sí, en determinados momentos, una acción, que es suya, que sin él no sería, pero que no es sólo suya, y de la que puede afirmar ser «*de* Dios» sin pretender con ello ningún conocimiento fuera de dicha afirmación?

La razón de la intensidad de estos genitivos es que en ellos no se formula una simple opinión (una afirmación separada del sujeto, mero espectador), ni tampoco una simple descripción o información. La intensidad de estos genitivos expresa una afirmación que incluye la seriedad última del sujeto, la firmeza de una conclusión en la que uno mismo está en juego y por la que se expresa. Esta afirmación no es una simple adhesión *ideológica* sino una adhesión de fe y de fidelidad de rara pureza; como la fe en sí mismo, la fe conyugal, la fe paterna, la fe ante la muerte, y en la actividad de creación ⁽⁵⁰⁾.

2. La *segunda* aportación de DS es la distinción, en el capítulo segundo, de *tres modos de adhesión* a un reglamento, una ley o una doctrina. Se trata de un avance y de un complemento respecto del segundo bloque de HBH. Hay obediencia *pasiva* y adhesión *ciega*; hay obediencia y adhesión *de razón*; y hay obediencia *de fidelidad* y adhesión *de fe*. Pese a recargar su vocabulario, Légaut decidió añadir estas adjetivaciones que expresan las tres modalidades y los tres planos en los que la adhesión y la obediencia pueden darse.

Légaut intentó aclarar, con estas adjetivaciones, lo que había podido quedar oscuro en el segundo bloque de HBH y en su propia forma de expresarse hasta entonces. La simple contraposición entre fe y creencia o entre fidelidad y obediencia le dejaba insatisfecho porque veía que comportaba confusiones, objeciones y críticas que no eran muy útiles, en primer lugar, porque alejaban a la fe de lo existen-

⁽⁵⁰⁾ En 1990, con ocasión de la muerte de Légaut, comenté *la intensidad del genitivo* en momentos de su obra como la afirmación «Jesús es *de* Dios» (Ver CD 3, págs. 90-94). Un tercer “juicio” firme de Légaut sería la afirmación negativa de que «la vida espiritual no es específicamente cristiana»; y otro que la Iglesia «no es primera».

cial del sujeto y la volvían a situar en el terreno, entre intelectual y religioso, de la adhesión y obediencia a unas formulaciones y a unas normas, con lo que esto implica de adscripción ideológica a un grupo. Por eso había que adjetivar el término «creencia» (más propio de las ciencias del hombre que del lenguaje espiritual) como «creencia o adhesión *ideológica*», lo cual resultaba simplificador pues había otras formas de adhesión que no se mencionaban (con independencia del uso del término «creencia» en plural, cuando éste pasa a nombrar el término de la actividad y no a ésta).

Cuatro esquemas que pueden ayudar como síntesis

Con todo, la distinción de tres modos de adhesión y de obediencia aún no precisaba algo implícito en DS y que puede ayudarnos a dar más luz al segundo bloque de HBH y a su relación con el primero. Decimos normalmente que Légaut, con su arte de la *paradiástole*, distingue elementos que están mezclados en la realidad. Pero, ¿en qué realidad? La respuesta es: *en el tiempo y en el sujeto*. Si tenemos en cuenta que estamos ante un discurso de itinerario y ante un asunto espiritual, caemos en la cuenta de que hay que considerar estos tres modos de adhesión o de adopción tanto *en el tiempo*, entendiendo éste como la oportunidad para la libertad y las iniciativas (de avance y de mejora o de lo contrario), como *en el sujeto*, único “lugar” donde lo espiritual se da. Machado era taxativo al respecto:

Por muchas vueltas que le doy –decía Mairena–, *no hallo manera de sumar individuos.* ⁽⁵¹⁾

Ahora bien, el hombre, para pensar y comunicar, debe abstraer, emplear conceptos, escoger términos comunes y construir frases que agrupen y tipifiquen elementos que hay en el sujeto, realidad mezclada de la que hay que partir y a la que hay que volver ⁽⁵²⁾. Por eso, para *pensar y explicar los tres modos* de adhesión y de obediencia (a una ley

⁽⁵¹⁾ Juan de Mairena, I, i (*Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, p. 1912).

⁽⁵²⁾ Ver: Jaume Bofill, *Obra filosófica*, Barcelona, Ariel, 1967, p. 212-215.

o a un sistema de creencias), podemos imaginar y atribuir estos tres modos (1) a *tres tipos de hombre*, (2) a *tres etapas de la vida* de un mismo hombre, y (3) a *tres niveles* que siempre se dan en cualquier hombre, aunque en diferentes proporciones que, además, pueden variar con el tiempo.

Sin duda, la primera atribución o la segunda (hay tres tipos de hombres; hay tres etapas) son las más claras y que más animan al hombre a superarse. Por eso Légaut las utilizó sobre todo al comienzo de HBH. Sin embargo, la tercera es la más real (en cada hombre coexisten tres modos de adhesión). Por eso Légaut apunta a ella en el capítulo dos de DS, en el que distingue los tres modos de adhesión sin entrar en dónde se dan, en qué sujeto.

Pues bien, esta última forma de distinguir Légaut en DS tres tipos de adhesión en un mismo sujeto nos permite volver sobre la *imperfeción* del segundo bloque de HBH y sobre la relación entre las «dos opciones». Propondremos *cuatro esquemas* al respecto. Los dos primeros representan las tres formas de relacionar Légaut las «dos opciones» en el segundo bloque. Los otros dos representan los dos nuevos elementos que tomamos de DS: niveles distintos en una misma persona; avance y cambios en el tiempo y en el sujeto.

Figuras 1a y 1b. Ambas figuras representan la contradicción entre las Formas 1ª y 2ª de relacionar las «dos opciones» o «vías».

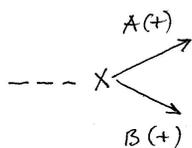


Figura 1a

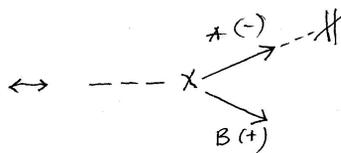


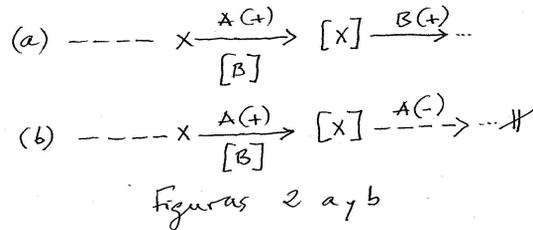
Figura 1b

– La Figura [1a] representa la 1ª forma de relacionar Légaut las «dos opciones». X es el momento de la vida del adulto en que éste, para dar

sentido a su vida, opta, de forma clara, por una u otra de las dos vías (A, B). Las dos opciones son válidas, llevan al término si se siguen con seriedad (+). A es el camino de la adhesión a un sistema de normas y doctrinas, que «parte de la visión del Todo para comprenderse»; B es el camino de la fe, que «parte de sí mismo y halla su conexión con el Todo por esfuerzo de interioridad». El problema vendrá porque las dos opciones están en el mismo plano, lo cual es discutible.

– La Figura [1b] sólo añade el signo de un par de líneas paralelas tachadas. Este signo indica que la opción A *no* lleva al término. Por eso esta 2ª forma de relacionar las 2 opciones o vías es contraria a la 1ª (<–>); esta contradicción es el problema del segundo bloque de HBH.

Figuras 2a y b. Representan las dos posibilidades de la 3ª forma de relacionar las dos opciones o vías (A y B) como dos etapas sucesivas.



Primera posibilidad. – En (a) las dos vías u opciones se suceden como dos etapas. X es el momento, digamos, de la “vocación” y de escoger A (+) gracias a un implícito [B]. [X] es el momento de dejar A, hasta ahora (+), y empezar B (+). Es el momento de empezar, el adulto, la «delicada emancipación», camino de una «vigorosa independencia» y una «paulatina sustitución», hasta llegar a vivir en la «maravillosa inseguridad».

Segunda posibilidad. – En (b), cuando llega el tiempo de empezar la «delicada emancipación», etcétera, el adulto opta por seguir en A. Entonces, no antes, A se torna (–) y no lleva adelante. De ahí el signo de dos líneas paralelas y tachadas, al final.

Figura 3. Aprovechando la aportación del capítulo 2 de DS, representamos las dos opciones como dos elementos en el mismo sujeto y en el tiempo. A partir de un momento dado, el hombre decide que una de las dos vías u opciones crezca y la otra disminuya. En esta figura, A y B son dos elementos en un mismo sujeto, a diferencia de las figuras anteriores, en las que A y B eran dos elementos separados, fácilmente atribuibles a dos sujetos, o a un sujeto que, en un momento dado, pasa a ser otro (se “convierte”).

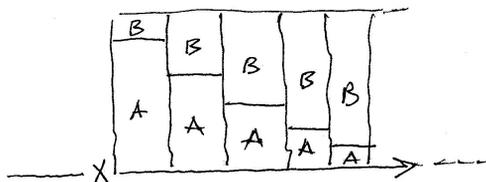


Figura 3

– El eje de abscisas indica el tiempo (que en nuestra figura interpretamos favorable a la opción B, que es la de Légaut). El eje de ordenadas indica la creciente o decreciente importancia de cada una de las dos vías u opciones, representadas como capas o estratos en el sujeto. Ponemos la opción B arriba pero se hubiera podido representar ganando espacio desde abajo. Crece en el sujeto por etapas, pero siempre queda A. Igual que a la inversa: siempre hay un punto de B en el sujeto (el niño nunca es pura pasividad; siempre hay un punto de libertad al escoger).

Obviamente, la misma figura serviría para representar un proceso inverso, de paulatino dominio de A. El tiempo, en este caso, obraría en contra de la realización del sujeto según B. El sujeto, a partir de un momento dado, habría optado por permanecer en A (–).

Figura 4. «Borrar primero y dibujar después». Esta figura intenta representar tres cosas: (1) la existencia de las dos vías u opciones *en* el

sujeto; (2) la sucesión de etapas en el *tiempo* del sujeto (A, B; A', B'; A'', B''...); (3) representar que las dos opciones no son sólo inversamente proporcionales (cosa que indica bien la figura 3) sino que su relación es dialéctica pues ambas se ayudan de forma directamente proporcional en parte. Cuanto más a fondo se vive A (pues B es fermento en A), tanto más llega a presentarse el salto a B'. Cuanto más a fondo se vive B', tanto más se encuentra, secretamente, el lugar y modo de estar en A', que, sin embargo, torna a llevar a B''; y así sucesivamente. De ahí las flechas oblicuas, de un lado a otro. Las de trazo seguido indican lo esencial. Las de trazo discontinuo indican lo indispensable (que, incluso como límite y como obstáculo, es, al mismo tiempo, condición de posibilidad para lo esencial y consecuencia de ello).

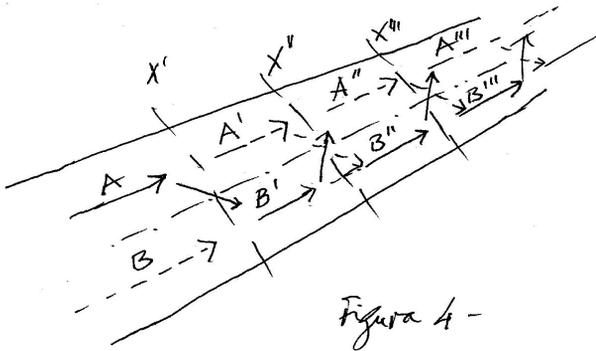


Figura 4 -

También aquí son útiles unos versos de don Antonio:

Pensar: borrar primero y dibujar después,
y quien borrar no sabe camina en cuatro pies ⁽⁵³⁾

Légaut decía que la crítica («borrar primero») y la contemplación («dibujar después») son las dos alas de la vida espiritual. Pero las alas batían al unísono mientras que los brazos y los pies no pese a que, al caminar, tienen una relación directamente proporcional como el

⁽⁵³⁾ Antonio Machado, *Poesías y Prosas completas*, p. 782.

borrar y el dibujar: cuanto más avanza un pie, tanto más hay que avanzar después el otro. Igual ocurre con la fe, fermento de libre pensar y creer de un cierto modo; como ser hombre y ser cristiano.

Terminamos ya la segunda cuestión, gracias a la cual nos hemos hecho una idea suficientemente pegada a la complejidad (por riqueza más que por oscuridad) de los dos bloques de HBH. En diálogo con el texto (estructura e imperfecciones), hemos llegado a comprender mejor la naturaleza de la fe, distinta de creer. Hemos examinado la creencia (o adhesión ideológica a un sistema de normas y doctrinas) y hemos identificado otros modos de adhesión o de adopción de una doctrina. Hemos fijado la atención en el pensamiento, donde la fe es fermento y donde creer tiene un lugar. Así hemos descubierto el *modo* como unas afirmaciones determinadas (nuestras o de otros) son expresiones de una tradición; no objeto de adhesión (ni ciega, ni de razón, ni tampoco ideológica o de pertenencia) sino de apropiación, adopción o uso por parte del deseo puro, irrestricto y desinteresado del hombre de ser y de saber; no son respuestas que invaden otros campos, o que tranquilizan e inmovilizan, sino símbolos que hacen avanzar, pues, paradójicamente, no hay seguridad sin riesgo, según la parábola de las minas o talentos.

IIIª CUESTIÓN DE ESTRUCTURA CIRCULARIDAD SUSCITADA POR EL FINAL DEL TOMO II

La tercera cuestión de estructura que se le plantea al lector de Légaut podemos fijarla en el hecho de que, en 1985, los últimos capítulos de IIPAC se publicaron como un libro aparte y con unas supresiones importantes además. El plus de unidad que aportaban los capítulos finales al conjunto al *curvar* el discurso y volver como en un *círculo* a la situación de Légaut al comienzo de Les Granges, si ya era difícil de descubrir cuando IIPAC estaba intacto, quedó casi borrado y oculto entonces para el lector. Esto acabó de dañar la unidad del conjunto, ya herida por la edición del manuscrito inicial en dos tomos y por la edición separada del primer bloque de HBH.

Partiremos de la dificultad de captar esta *circularidad* y su aporte de un plus de unidad al conjunto. Contaremos qué cuestión de la biografía de Légaut se le plantea al lector (como a mí me pasó) al leer la obra de Légaut sin saber nada de él; y cómo, desde ahí, el lector puede ir viendo claro lo que llamaremos la «circularidad» de los tomos I y II. Así veremos que esta circularidad refuerza y complementa las tres formas de relacionar los dos dos tomos que vimos en la cuestión primera; y confirma, además, la importancia de cambiar el punto de vista en las cuestiones espirituales pues es capital dejar la forma inversamente proporcional de relacionarlas y primar la forma directamente proporcional de hacerlo.

Un aspecto de la biografía de Légaut, contradictorio según si se mira el comienzo del tomo I o el final del II

Cuando comencé a leer HBH, un principio como «La fe en sí mismo» y los capítulos siguientes despertó mi curiosidad: ¿quién era aquel autor, cuyo perfil adivinaba peculiar dada su forma de abordar el amor humano y la paternidad? La intriga aumentó a medida que leía y llegó a un callejón sin salida al final de IIPAC (lo cual sucedió, por supuesto, no al cabo de dos días).

Por un lado, los primeros capítulos de HBH estaban escritos por alguien que hablaba desde su propia experiencia. No había duda y además la «Introducción» lo aseguraba. Esto significaba que el autor estaba o había estado casado y era padre de familia con independencia de cómo hubiera conocido en su vida el «amor imposible». Todo ello temas no muy habituales en los filósofos y menos en los teólogos por diversas razones.

Sin embargo, el penúltimo capítulo de IIPAC, el número 11, «La llamada apostólica», con sus análisis críticos de la vida religiosa y de los votos, parecía indicar que su autor conocía por dentro la vida de un seminario o de un noviciado. Alguien que escribe, en 1970, un párrafo como el que sigue, junto con las páginas que lo preceden y que lo continúan, parece saber de qué habla por propia experiencia:

«No existe un grupo joven más rico en esperanzas que el de los seminarios y noviciados. En ninguna parte puede encontrarse mayor densidad por metro cuadrado de *almas generosas, capaces de un don total. Sin embargo, hay que confesar que lo que suele suceder es que estos bellos comienzos, estas excepcionales posibilidades acaben en un relativo fracaso* con bastante rapidez. ¿Hay que atribuirlo únicamente a la debilidad humana? ¿No hay que pensar, por el contrario, que *este fracaso es consecuencia, más bien, de una formación religiosa que, pese a ser superior a la de las familias y parroquias, no alcanza suficientemente el fondo humano como para valorarlo verdaderamente de forma que sea él el que asuma las exigencias de una vida altamente espiritual?*»⁽⁵⁴⁾

Unir la lectura de los primeros capítulos de HBH y los últimos de IIPAC parecía imposible, de modo que dicha imposibilidad me llevaba a *dos conjeturas* dadas las reglas de la Iglesia católica⁽⁵⁵⁾: o bien Légaut había estado casado, había enviudado y era actualmente sacerdote o religioso, o bien, en orden inverso, había sido seminarista o religioso, y quizá incluso sacerdote, y luego se había secularizado, se había casado, tenido familia y ahora, ya mayor, hablaba de todo esto sin preocuparle esta posible confusión.

Tales eran mis dos conjeturas de entonces que cualquier lector actual sabe o puede saber fácilmente que no son ciertas. Sin embargo, entonces no era tan fácil dado que sus mismos textos *no daban todas*

⁽⁵⁴⁾ IIPAC, pág. 342 [nueva. ed., pág. 350; CD 16, pág. 35]). Hemos hablado de mucho de lo que sigue en el *Cuaderno de la Diáspora* 16, p. 167-234.

⁽⁵⁵⁾ Como es bien sabido, las reglas vigentes en la Iglesia católica no permiten ni que un casado sea sacerdote ni que un sacerdote se case (con independencia de que, por razones de oportunidad, se tolere la excepción: en el tercer mundo, dejando hacer; en el primero, de cara a captar sacerdotes y obispos anglocatólicos, o también por tolerar, por razones históricas, los ritos orientales). Conforme a dichas reglas, el único reclutamiento posible, en el catolicismo de rito romano, es ordenar a jóvenes varones no casados que, antes de ordenarse, se comprometan al celibato. Sin cambiar las reglas, habría un reclutamiento distinto, que la Institución, sin embargo, nunca ha fomentado y cuyo *absurdo* pone de manifiesto la incoherencia general en este tema. Los evangelios, ¿no parecen proponer un *divorcio* «por el reino de los cielos» dado que el ministerio, según la interpretación oficial, se identifica con el seguimiento? El

las pistas. «Fenomenólogo de la vida espiritual», como lo llama un amigo, o «narrador abstracto de la experiencia espiritual», como lo llamo yo a veces, Légaut había escogido la abstracción no sólo por discreción sino también para favorecer la universalidad de su testimonio según un criterio que, para no complicar más este análisis, aceptaremos provisionalmente. Sin embargo, su abstracción y su deliberada omisión de cualquier ejemplo, cita o referencia, suscitaba asimismo conjeturas equivocadas, como éstas dos mías, en mentes detecti-
vescas que querían saber más del autor.

En efecto, el interés y la curiosidad de los lectores debió de acabar por imponerse frente a la voluntad de discreción de Légaut. Tras los tomos I y II, no sólo vino la reedición de TF, con algunos datos personales, sino además la publicación de unos pocos libros más que contenían nuevos datos sobre la vida de Légaut que aclaraban lo que con sólo TF no hubiera quedado claro ⁽⁵⁶⁾.

Porque la reedición de TF (el tercer libro de Légaut que leí) no daba todas las pistas. Aunque confirmaba que Légaut era esposo y padre, no informaba, como luego me di cuenta, de otras cosas que hubieran aclarado *cuál era* la experiencia de base de Légaut para escribir «La llamada apostólica»; experiencia que no era el elemento común de mis dos conjeturas, esto es, que Légaut hubiera sido, antes o después, religioso o sacerdote.

«Confesión de un intelectual», primer capítulo de TF, escrito 1951, *no explicaba nada* de cuatro elementos que luego fui descubriendo: (1) la importancia de Monsieur Portal en la vida de Légaut; (2) la

ministerio, ¿no parece justificar una especie de divorcio por motivos religiosos dado que los evangelios dicen que el que sigue a Jesús debe dejar padre, madre, *esposa, hijos* y hermanos, hasta llegar incluso a aborrecerlos, lo cual indica que los tiene de hecho? La Institución no se atreve a ser lógica hasta el final e interpretar fragmentos como éste ya sea proponiendo este tipo de divorcio, ya sea derogando su ley del celibato.

⁽⁵⁶⁾ Primero, se publicó L-V 1; luego, QR, PPC y L-V 2; y, por último, el primer libro de Thérèse De Scott, *M.L., L'Oeuvre spirituelle*.

importancia asimismo del grupo Tala y del clima de la Escuela Normal Superior de aquel tiempo; (3) el influjo de la crisis modernista en el ambiente intelectual católico del primer tercio del siglo XX (razón remota de que Légaut, incluso en 1970, contemplase la posibilidad de que la Jerarquía lo sancionase, y de escribir la enigmática Advertencia inicial de IIPAC); y (4) la situación en precario en que se encontró Légaut cuando el último compañero del grupo reducido, de célibes consagrados a la ciencia y al grupo, se casó y Légaut se quedó solo como líder, dedicado por completo a los Tala.

Conocer todo esto fue clave para comprender lo equivocado de mis conjeturas y también cuál fue el núcleo de experiencia personal de donde había surgido el penúltimo capítulo del tomo II. La combinación de estos cuatro elementos dejaba al descubierto lo que aún había de «ideológico» en la forma de plantearse Légaut la vida en aquellos tiempos; y aclaraba lo que mis conjeturas no acertaban a resolver pero sí a señalar. Cuando Légaut escribió el capítulo 11 de IIPAC e hizo una crítica severa de la forma habitual de concretar la «llamada apostólica», *si se pudo referir por experiencia a los grupos de reclutamiento sacerdotal o religioso fue por la semejanza que había entre estos grupos y lo que él había vivido* por libre, en el período de los 20 a los 40 de su vida, dentro del grupo Tala y de la Normal.

Los cuatro elementos que he dicho (Portal, Tala, modernismo y crisis) eran *anteriores* a lo que Légaut contó en la «Confesión de un intelectual», y remitían a un medio no sólo universitario, como el de la «Confesión», sino también *católico*. Y descubrían además que la decisión de colgar los libros al acabar la Guerra no sólo incluyó una crítica de la vida universitaria ⁽⁵⁷⁾ sino también una crítica de la religión de entonces. Junto a la crítica del modo de ser universitario, había una crítica del modo dominante de ser cristiano y de concretar el «don total» en el catolicismo de cristiandad.

⁽⁵⁷⁾ Recordemos: «el hombre de la calle es más desconocido para el universitario que los hombres prehistóricos para el paleontólogo» (TF, p. 26)

Los libros que siguieron a TF, junto con otros escritos inéditos como las «Cartas desde Les Granges» (1945) o la «Historia del grupo» de 1962, añadieron pistas acerca de la larga búsqueda de Légaut, en los años 20 y 30, cara a concretar el «don total». Légaut, por ejemplo, justo cuando dice, por primera vez en un escrito, con setenta y cinco años, que la marcha del último compañero fue para él, cuarenta y tantos años antes, «*más dramática* incluso que la muerte de Monsieur Portal», también es donde se describe a sí mismo «*soltero por convicción religiosa*», y donde añade asimismo que, en su «convicción religiosa»,

... se mezclaban, hay que confesarlo, *fuertes prejuicios espontáneos contra el matrimonio, cultivados por otra parte, con no menos fuerza, en los medios eclesíasticos* de la época. ⁽⁵⁸⁾

Gracias a estos elementos, podía comprenderse que Légaut, vuelto hacia su pasado con más de sesenta años al escribir el final de IIPAC, examinase críticamente no sólo su forma de haber sido universitario (como hiciera con cincuenta años en la «Confesión» de TF), sino también su forma de haber sido cristiano y de haber hecho profesión de ello antes de la Guerra; forma que, en los años 20, un joven generoso como Légaut era casi inevitable que, debido a la forma de ver las cosas que aún predominaba en el catolicismo de entonces, considerase que era la única posible, aunque fuese siguiéndola por libre.

Todos estos datos fueron aclarando el error de mis conjeturas pero confirmando la importancia del elemento detectado gracias a la cuestión a la que ellas habían intentado responder. La experiencia de base de Légaut, a partir de la cual pudo escribir el capítulo 11 de IIPAC sin hablar sólo de oídas o por observaciones acerca de otros, fue el *predominio del modelo monástico* también para los laicos; modelo conforme al cual Légaut siguió viviendo pese a haber descartado pronto la opción de entrar en un seminario eclesíastico o en un noviciado religioso, y pese a haber visto claro que la vocación científica formaba parte de su

⁽⁵⁸⁾ PPC, 1975, p. 52. Ver CD 16, págs. 201-207.

llamada. Y todo esto, además, durante el período de sus estudios en la Normal Superior, que era como una especie de «*seminario laico*» en aquellos tiempos ⁽⁵⁹⁾.

El capítulo 11, en efecto, al hacer la crítica del modelo religioso de concretar la «llamada apostólica», reflejaba el debate interior de Légaut; debate que desembocó en la crisis de los años 30, desencadenada por la marcha de Jacques Perret, y que se debía a prejuicios inculcados y afincados en él no sólo desde los años 20 sino desde tiempo antes; crisis que no resolvió Légaut hasta bien avanzada la etapa de Les Granges, aparte de que pasó tiempo para escribir sobre ello. De ahí, la conexión subterránea de este capítulo, penúltimo del tomo II, con los dos primeros del tomo I.

Aunque M. Portal le había animado a seguir el camino de la ciencia y a dejar de lado la idea de “entrar en religión”, Légaut mantuvo esta referencia e inició un pequeño grupo de solteros, con una vida en común de tipo monástico, y dedicados a la ciencia y al apostolado. Con el tiempo, al par que crecía su dedicación al grupo Tala, fue dejando las matemáticas y perdiendo interés por ellas; el grupo amplió creció; la gente se fue casando; el núcleo reducido se disolvió y Légaut quedó expuesto a un «secreto desequilibrio» (semejante al de tantos sacerdotes, dirá luego), sin nadie con quien compartir su ideal, demasiado dependiente de otros según lo que luego llamaría «ideología» y «colectividad». Todo ello vivido en un tiempo, además, en el que el clima «jansenista» en lo moral (focalizado en gran medida en la sexualidad) no sólo era cosa del catolicismo sino de la sociedad burguesa y, por tanto, también de la ENS, que era, como ya se ha dicho, una especie de seminario laico.

No era fácil desenmarañar todo esto. Légaut sólo llegó a ver claro y a saber decir lo que había supuesto toda esta etapa después de los años saludables y sanadores de Les Granges, en los que el trabajo

⁽⁵⁹⁾ En la “Historia del grupo”, de 1962, dice Légaut, por ejemplo: «Éramos seres abstractos, que consagrábamos la mayor parte de nuestro tiempo al estudio dado que entonces apenas se salía de la Escuela. *Era casi un monasterio...*».

manual, la vida conyugal y familiar, y luego los años de escritura (dura ascesis), le permitieron pensar a fondo. Por eso dijo, en repetidas ocasiones, que si escribió ECH fue, sobre todo, para aclararse él mismo y poder contar su propia historia, no para justificarla ⁽⁶⁰⁾; y esto, obviamente, podemos aplicarlo a los primeros capítulos de HBH y últimos de IIPAC, que estamos considerando.

Sólo después de Les Granges, pudo Légaut, por ejemplo, diferenciar e incluso anteponer, con la firmeza con que lo hace en este capítulo 11 de IIPAC, las bienaventuranzas a los consejos y a los votos. Imposible no hacer esto sin algo de polémica frente a la Institución que, durante siglos, había procedido al revés y había antepuesto los votos a los consejos y éstos a las bienaventuranzas; y había fomentado además una concepción de Dios exterior y contraria, a veces, a lo humano; concepción que, indirectamente, había favorecido la preponderancia de la Institución hasta el punto de parecer ser ella *primera*, por delante incluso de quien fue su origen. Sin embargo, lo esencial para Légaut fue asentar un punto de partida auténticamente laico y un modo de ser cristiano libre y, por eso mismo, fiel a la tradición, más que obediente.

Los párrafos del capítulo 11 cuyo epígrafe es «los votos perpetuos *son muy diferentes* de la fidelidad conyugal o paterna», así como los que distinguen *dos tipos de sacrificio* (uno por razones ideológicas y otro que sólo se presenta a medida que el «don total» se torna real), sólo los pudo escribir Légaut como lo hizo después de los veinte primeros años de Les Granges ⁽⁶¹⁾. Sólo después de haber reflexionado y escrito como lo hizo sobre el amor humano, «en todo benéfico» para él (tal

⁽⁶⁰⁾ Ver, por ejemplo: L-V 1 y 2, p. 21.

⁽⁶¹⁾ Sobre los dos tipos de sacrificio, las dos concepciones de Dios, la diferencia tanto entre bienaventuranzas y votos, y entre fidelidad conyugal y paterna frente a los votos perpetuos, ver: IIPAC, p. 345-51 y CD 16, p. 38-45. Estas contraposiciones se relacionan con la interpretación del sacrificio de Isaac por parte de Légaut (Ver su texto clave en CD 12, p. 51-53; más dos artículos en la misma línea, uno de Francisco Cuervo y otro de Juan Antonio Ruescas, en CD 3, p. 57-71; y CD 17, p. 68-76).

como confesaba resultarle el «mundo nuevo» de Les Granges en 1945); sólo después de haber escrito sobre el amor imposible, la paternidad imposible y lo imposible necesario en todo lo que es esencial en la vida; sólo después de rebasar los sesenta y tener suficientemente firme la convicción de la ayuda indispensable que es una base natural sólida para una vida espiritual sana; así como que la fe es, sobre todo, del orden del ser, ante la «carencia de ser», y no una creencia en el orden de lo intelectual; sólo entonces, pudo Légaut contar y describir la senda estrecha de dicha fe; senda que se va entreviendo y abriendo paso en toda vida paciente y tenaz, al tiempo que se va afianzando uno en ella, más allá de la idolatría y del escepticismo, y con independencia de la belleza de los comienzos y de la mediocridad de las realizaciones.

La *prueba textual* de todo esto es el parecido entre unas líneas de los años 40 y otras de los años 60. En 1945, Légaut (ya lo hemos visto), al evaluar la historia del grupo de unos años antes, confesaba:

Ver cómo, con el tiempo, un *bello comienzo* se funde en una *realización mediocre* es una constatación desconsoladora que *da mucho que pensar*.⁽⁶²⁾

Y, cuando recuerda su forma de haber querido al grupo entonces, hasta haber dependido de él demasiado por haberse consagrado a él en exceso, y haber antepuesto por eso «la obra de Dios a Dios mismo», constata: «*el escepticismo sucede a la idolatría*». Pero, pese a esto, el mismo año también afirma, una vez situado a distancia por haberse casado e ido a Les Granges:

Vejez es voluntad de *renegar* del propio pasado (...). Juventud es (...) *retomar* las cosas y *unir* el pasado al presente. (...) El grupo no es sólo un *bello recuerdo, es una realidad en potencia*.⁽⁶³⁾

En torno a 1965 (esto es, unos veinte años después), cuando Légaut escribe el capítulo 11 de IIPAC y sus reflexiones sobre los seminarios y

⁽⁶²⁾ Ver más arriba Nota 42.

⁽⁶³⁾ Ver completos, estos textos de 1945, en CD 16, p. 208 y 213.

noviciados, repite el mismo contraste entre un «bello comienzo» y «una realización mediocre» o un «relativo fracaso». La semejanza de las construcciones es clara:

No existe grupo joven más rico en esperanzas que el de los seminarios y noviciados. En ninguna parte puede encontrarse mayor densidad por metro cuadrado de almas generosas, capaces de un don total. Sin embargo, *hay que confesar* que lo que suele suceder es que *estos bellos comienzos*, estas excepcionales posibilidades acaben en un *relativo fracaso* con bastante rapidez... ⁽⁶⁴⁾

Tal sería la prueba de que lo ocurrido en los grupos laicos de los años 30 es la razón de que Légaut hable como por propia experiencia de seminarios y noviciados. La razón de poder hacerlo es que *lo común*, tanto en un tipo de grupos y de individuos como en otros, es vivir bajo el estímulo y el límite de *una «creencia ideológica»*.

Con todo, hay una diferencia: Légaut augura un futuro a su grupo («no es sólo un bello recuerdo, es una realidad en potencia»), lo cual contrasta con su juicio sobre los seminarios, que no tienen futuro tanto en los años 30 como en los 60. Cuando Légaut, en los años 30, se plantea concretar su «soltería *por convicción religiosa*» en una institución, al fin lo descarta, arguyendo el futuro del cristianismo (razón muy de Portal) y afirmando entonces lo que repetirá treinta años después:

(...) conozco demasiado estos ambientes como para creer que algo verdaderamente nuevo, verdaderamente 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.*

A decir verdad, será *el pueblo cristiano* el que *salvará al cristianismo* y no sus jefes, que, al fin y al cabo, no pueden sino seguir sus pasos. ⁽⁶⁵⁾

⁽⁶⁴⁾ Ver Nota 53.

⁽⁶⁵⁾ Primer párrafo en: T. De Scott, *M. L. L'Oeuvre spirituelle*, París, Aubier, 1984, p. 82-83, sin referencia. El segundo, en: CIF, p. 122. Y añadamos una precisión: Légaut ve futuro a su grupo por ser laico. Pero, aunque no ve futuro a los grupos que cuajan en los seminarios (las, digamos, “promociones” en cuanto tales), siempre se interesó por los destinos y las opciones de los que estuvieron en centros así; cuya generosidad inicial siempre apreció y cuyos destinos son un misterio.

*La cuestión de estructura que provoca
la supresión del capítulo 11*

Identificar la experiencia biográfica de Légaut que subyace en el capítulo 11 y en su crítica de la forma religiosa de concretar la «llamada apostólica» me llevó, después, a reparar en el vínculo entre este capítulo y el siguiente. Si el capítulo 11 tiene de fondo el itinerario de Légaut en los años 20 y 30, el capítulo 12 tiene de fondo el itinerario del Légaut que llega a Les Granges con cuarenta años y que se sumerge en un mundo en el que mucho de su bagaje cultural y religioso no vale para casi nada.

El capítulo 12 continúa el capítulo anterior sobre todo en un aspecto. Légaut escribe sobre el período en Les Granges pero en especial sobre su vida entre los montañeses de La Drôme y su comunicación con ellos *en lo que guarda relación con su cristianismo universitario de antes*. El medio montañés le descubre lo poco que cuenta en la vida real mucho de su bagaje de París, no sólo universitario sino cristiano. Tras examinar su trayectoria hasta los años 30 y el cambio en la «llamada apostólica» en el capítulo 11, era lógico que, en el capítulo 12, expusiera el cambio en la forma de ver el cristianismo que el nuevo medio le descubre. Si el capítulo 11 era sobre los cambios en la «llamada», el capítulo 12 es sobre los cambios en la «obra espiritual».

Hay tres grandes apartados en el capítulo 12 y todos tratan sobre los cambios en la forma de concebir la «obra espiritual». El *primer* apartado concluye el capítulo anterior: la «obra espiritual» no puede ser hoy como antaño; asimilar este cambio exige un retiro prolongado⁽⁶⁶⁾. El *segundo* apartado recoge las reflexiones de Légaut al ver las

⁽⁶⁶⁾ Anotemos un detalle microscópico. En la versión de IIPAC de este primer apartado (p. 376), Légaut dice que Pablo, después de su conversión, se retiró al desierto catorce años para madurar su misión. Légaut suprimió estas tres líneas en 1985 (CIF, p. 170). Quizá se dio cuenta de su exageración. Pablo no estuvo tantos años. Sin embargo, el error es significativo. Si echamos cuentas (1965-14= 1951), atribuir catorce años al desierto de Pablo puede indicar hasta qué punto Légaut se implicaba a sí mismo en lo que decía pues parece como si echase cuentas de su vida en Les

parroquias de La Drôme abandonadas, sin sacerdote y, lo que es más grave, sin comunidad. Légaut interpreta su ida al campo, así como su opción de permanecer laico (opciones que espera que otros adopten), como dos recorridos en dirección contraria ante dos éxodos del momento: la emigración de los mejores del campo a la ciudad y el abandono de la vida laica por parte de los mejores para ingresar en las instituciones religiosas, «grandes devoradoras de hombres». Los que hubieran podido ser fermento de una vida civil de calidad abandonan sus pueblos y los que hubieran podido ser primeras piedras de unas verdaderas comunidades de base humana, sobre las que injertar las comunidades de fe también abandonan el «último lugar» del evangelio que, en una Iglesia de clérigos, es el lugar de los laicos. Légaut se ve a sí mismo descender hasta enterrarse e ir en sentido contrario a estas dos migraciones, trágicas por ser en parte inevitables pues nada ni nadie anima a lo contrario. Piensa que otros podrían descubrir este camino de compensar el desequilibrio de dichas migraciones ⁽⁶⁷⁾. En el *tercer* apartado, Légaut levanta acta de las dificultades del camino; por ejemplo, las de un cristiano como él, de los de toda la vida (*de souche*), para dejar de lado y olvidar lo que no es esencial y llegar a comunicar de hombre a hombre con sus vecinos ^(67bis). Para ello, es fundamental ocupar discretamente el último lugar y desposar la condición común en la que la «carencia de ser» se asume con una «fe desnuda» y «*savage*», independiente de la «creencia». Sólo tras esto Légaut vuelve a hablar de la contemplación, del tiempo de silencio y de ir hacia adentro que cree que contribuiría, a la mutación del cristianismo, más que cualquier otra cosa pese a las esperanzas de los años 70.

Así llegamos al final del tomo II (y de ECH) y, si nuestras observaciones (sobre la relación entre el capítulo 11 y el 12) son acertadas,

Granges al escribir. De nuevo, un momento en que sorprender a Légaut en acto de escribir, pero en “miniatura”, tal como decíamos al comienzo de este trabajo.

⁽⁶⁷⁾ Ver, más arriba, p. 241; y luego, p. 283 (Rev. 2018: no encuentro esto).

^(67bis) El camino de Légaut fue necesario, y tuvo el sabor de la decepción de lo ideológico. Luego vino la reconstrucción de lo humano (magnífico: HBH, p. 171).

ello significa que el texto de IIPAC *termina contando la trayectoria entera de Légaut como cristiano* (y no tanto como universitario) hasta la situación de Les Granges, es decir, hasta el largo período, sin retorno, de estar en el espesor de lo humano; tiempo en el que, según el símil agrario, el hombre vive como el grano de trigo, hundido a oscuras en la tierra, sin saber para qué cosecha; de la cual un fruto será, al cabo de los años, gracias a la ascesis de la escritura, el testimonio que Légaut plasmó comenzando por HBH.

ECH curva el flujo del discurso al final y conecta las sesenta últimas páginas del tomo II con las primeras sesenta del tomo I, y todo el conjunto adquiere una *estructura circular* notable. El último párrafo del cap. 12 de IIPAC, que habla de que algunos creyentes, al final de su vida, se sienten llamados a dar su testimonio, ¿no es como el cierre que formula lo que Légaut acaba de hacer en el libro que justo termina al escribir este último párrafo? ⁽⁶⁸⁾

Circularidad desde el tomo II al tomo I

Cuando se ven los dos últimos capítulos de IIPAC como una unidad en la que Légaut da cuenta de su punto de llegada a los sesenta y tantos años, que coincide con ser el punto de partida desde el que escribir como siempre había deseado ⁽⁶⁹⁾, se comprende que el final de ECH *devuelve* al lector al comienzo del libro en dos tomos que está terminando de leer en este momento. Se comprende que el final del tomo II *es la puerta* del tomo I pues lleva al lector al comienzo de dicho tomo, aunque no sólo ahí sino a un poco antes, al comienzo del comienzo, es decir a TF, a capítulos como el 4 («el testimonio del adulto»), de 1952, o como el 5 («el fracaso en el plano de la existencia»), de 1961, o el 6 («el otro y el prójimo»), de 1958, que conducen a Légaut hasta escribir el *topo* sobre «la fe, fundamento de la pobreza», de 1962-63, que es, como ya dijimos, el borrador del primer capítulo

⁽⁶⁸⁾ Ver citado este párrafo un poco más adelante (p. 278). Recordemos aquí lo dicho sobre Nota final DS, que resume todo el itinerario cristiano de Légaut.

⁽⁶⁹⁾ Ver L-V 1 y 2, p. 20.

de HBH («La fe en sí mismo»), que es, a su vez, la llave y el arranque del resto. Esto es lo que llamamos la *circularidad* de los tomos II y I de ECH por este orden: del final, al comienzo.

Lo hemos visto. El cap. 12, al final, habla del testimonio, y en 1952, Légaut escribe «El testimonio del adulto». Los párrafos penúltimos del final del tomo II hablan de la necesidad de desierto de los laicos, así como de la ayuda que los monasterios contemplativos pueden prestar a éstos. Légaut vuelve también así a algo de su llamada contemplativa del comienzo. Antes, en el mismo capítulo, Légaut ha examinado su situación en Les Granges, el cambio que este medio ha supuesto para él en la forma de enfocar la “religión”; y antes, en el capítulo 11, ha criticado el corsé ideológico de la llamada apostólica. Estos dos capítulos, como ya dijimos, son su reflexión sobre un aspecto de su pasado, su actividad pública; mientras que HBH 1-5 son su reflexión sobre el aspecto privado de su nueva vida (el amor humano, la paternidad y los lazos más personales), aquello que le ha curado de lo ideológico de su actividad ⁽⁷⁰⁾.

Légaut confirma, con esta circularidad, la conocida observación de Pascal: «*La última cosa que uno encuentra al hacer una obra es saber cuál debe poner primero*» ⁽⁷¹⁾. Cuando Légaut encuentra, a primeros de los 60, la «fe en sí mismo», ya tiene el libro dentro y sólo tiene que escribirlo. Lleva veinte años de vida familiar, de trabajo campesino y de asentamiento. Ha transcurrido el tiempo necesario (nunca suficiente) en la escuela de los hombres; tiempo de despojamientos y de ensayos de escritura que no sabía hacia dónde le conducían. Los despojamientos, los vive como un enterrarse en vida y sin retorno. En cuanto a

⁽⁷⁰⁾ Hannah Arendt distingue, dentro de la vida activa, tres actividades: labor, trabajo y acción. Los capítulos finales de IIPAC tratan de la «acción», y los primeros de HBH de «trabajo» y de «labor» (*La Condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993). Arendt resume sus ideas en un artículo de 1957: «Labor, trabajo y acción. Una conferencia» (*De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 89-109).

⁽⁷¹⁾ «La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage, est de savoir celle qu'il faut mettre la première» (*Pensamientos*, Le Guern 757; Lafuma 976)

los ensayos, todavía Légaut, en TF, pese a llevar dentro la semilla de lo que será ECH, no marca con claridad la diferencia que luego establecerá entre el tomo I y el II, es decir, entre buscar la propia humanidad y llegar a la inteligencia del cristianismo.

Légaut es, pues, en la línea de la frase de Pascal y del *primum vivere, deinde philosophare*, un caso claro de que la invención que importa (la de la vida) precede a la expresión (la invención de la obra); pero también lo es de que el orden de ambas invenciones es, en parte, inverso, pues la obra (la escritura) permite vivir, por fin, del todo, la vida ya vivida. Porque *escritura, reflexión y expresión no son ajenas a la experiencia sino internas a ella*. La experiencia no es algo previo y terminado a lo que se añade, como algo accesorio, la expresión, que se limita simplemente a ser un rendir cuentas de ella. La experiencia no es del todo sin esta rendición de cuentas cuya expresión exige grandes demoras y tenacidades para ser realmente ajustada.

Légaut comenzó a escribir de nuevo hacia 1951 ⁽⁷²⁾, y en 1970 acabó una especie de primer ciclo. Sólo al final de estos veinte años llegó el tiempo de explicar bien el lado cristiano del camino, que, desde su encuentro con Portal en los años 20, lo llevó a Les Granges, y que ahora, en los capítulos 11 y 12, explica, en síntesis, como un cambio doble: de una concepción de Dios a otra, y de una forma de concebir la «llamada apostólica» y el «seguimiento» a otra ⁽⁷³⁾.

Comprender esto tiene importancia para el lector. Si IIPAC termina, como decimos, con dos capítulos en los que Légaut explica los pasos fundamentales del itinerario que lo llevó a Les Granges; si Les Granges fue la condición de posibilidad y el lugar desde donde pudo

⁽⁷²⁾ Antes, en los años treinta, Légaut ya había escrito tres libros de cierto éxito, que reunían sus meditaciones evangélicas en los grupos; libros que después, con los años, juzgaba valiosos pero con «demasiada confitura».

⁽⁷³⁾ De nuevo, el proceso de una «delicada emancipación», mediante una «paulatina sustitución», hasta lograr una «vigorosa independencia» y vivir en una «maravillosa inseguridad» (Ver más arriba: Nota 19, p. 219-220).

escribir los primeros capítulos de HBH, esto es importante para el lector porque *lo que parece un principio abrupto* («La fe en sí mismo») *no es tal*, sino que proviene de un proceso y de un final que ayudan a entender este principio que, además de parecer abrupto, suele juzgarse difícil.

El tomo II precede al tomo I como la vida en Les Granges precede a la redacción de ECH. El final del tomo II (y, por tanto, el final de ECH) cuenta de dónde surgieron los capítulos iniciales en los que Légaut comienza, por fin, a *hablar al hombre, de hombre a hombre, del hombre y, sólo avanzado este discurso, de Dios* de una forma que ya no es ideológica sino conforme a las exigencias interiores que surgen con ocasión de los instintos fundamentales y de las relaciones y vínculos reales. *Sólo después de este recorrido es cuando es factible hablar de forma real de Jesús*, de los primeros discípulos y de una forma adulta de entender y de estar en el cristianismo, que es lo que Légaut hizo en el tomo II al introducir en la «inteligencia» del mismo.

Una consecuencia: un nuevo lenguaje, acorde con la obra espiritual esencial

Se comprende entonces la razón de *no incluir* Légaut, en 1962, en TF, el «Testimonio sobre Monsieur Portal», cosa que, en un principio, podía extrañar pues este «testimonio» es de la misma fecha que «El testimonio del adulto», el texto más antiguo de TF. Esta omisión debió de deberse a la misma razón por la que Légaut decidió *cuatro cosas más*, que ya hemos mencionado: no hablar de su pasado cristiano en «Confesión de un intelectual»; empezar HBH por la experiencia más puramente humana; continuar sin que aparezca el término «Dios» hasta pasada la mitad de HBH ⁽⁷⁴⁾; y, por último, escribir el tomo II desde un prisma sobre todo humano e histórico, con el mínimo de vocabulario teológico.

⁽⁷⁴⁾ En lo que es, propiamente, el texto de HBH, «Dios» no aparece hasta la página 187 (un poco antes aparece en los epígrafes).

La omisión del «testimonio sobre Monsieur Portal» no se debió, pues, únicamente a la discreción, sino también a que la experiencia de Les Granges *debió de ser tan decisiva* para Légaut que, ya en los años cincuenta, debió de intuir la nueva dirección de su escritura aunque aún no la plasmase del todo en TF.

Había que partir de *dos ideas*. (1) La religión, tal como se vivía entonces y aún se vive ahora en la mayoría de los grupos, incluso los más abiertos, *impide* al hombre ser hombre de veras, igual como tantas veces lo impide ser funcionario o universitario, o ser miembro de un grupo ideológico determinado, religioso o político, tal como comprobó Légaut en la Guerra. (2) Contribuir a una nueva espiritualidad humana es *lo único* o en todo caso *lo primero* en lo que un cristiano puede y debe intervenir, dado el mundo en que vivimos. Para ello es primordial desnudar el lenguaje y buscar la forma de hablar al hombre sobre él mismo de manera que la cuestión de Dios llegue a tener sentido en nuestro «universo mental» actual ⁽⁷⁵⁾.

Dos párrafos de «La obra espiritual» prueban que éste fue el enfoque intuido y conseguido por Légaut. El primer párrafo habla de la falta de carácter que Légaut buscó remediar en Les Granges. Dicha falta de carácter se debía a las deficiencias de la formación religiosa, y no sólo a las de la formación universitaria (que son las que se mencionan en «Confesión de un intelectual»):

La religión, tal como un joven cristiano la recibe, *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, 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

⁽⁷⁵⁾ Tal es el lugar espiritual de la “metafísica” según Jaume Bofill (*Obra filosófica*, Barcelona, Ariel, 1967, p. 167; ver este texto en CD 15, Madrid, 2003, p. 177).

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. ⁽⁷⁶⁾

El segundo párrafo es la conclusión a la que llegó Légaut en Les Granges y a la que llegan «quienes están llamados, de un modo especial, a ser obreros del nuevo nacimiento del cristianismo» después de haber retomado todo desde la base y empezado de nuevo:

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, tiene que ser necesariamente *preparada y ayudada*, para que sea verdaderamente humana, *por una profundización humana en todo lo que comporta la condición del hombre*. Por otra parte, y sin duda durante largo 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 realizar no sólo en los países en vías de descristianización sino también en aquellos que todavía no han sido evangelizados. ⁽⁷⁷⁾

Así es como Légaut, con casi sesenta y ocho años, se ve a sí mismo cuando con cincuenta, tras diez años en Les Granges, está a las puertas de escribir la «Confesión de un intelectual»; y cuando diez años más tarde, está a las puertas de escribir sobre la pobreza de una forma particular, camino de que surja HBH. Y así es también como Légaut ve sus libros: como una «ayuda», como la «única obra espiritual» posible para sí y para otros. En nuestra época, con el cambio de universo mental que supone la comprensión secular del mundo ⁽⁷⁸⁾, sólo a partir de ser capaz de escribir o de leer un texto como HBH e IIPAC, puede tener sentido decir, un hombre de fe, que es cristiano. Ahora bien, Légaut no sólo hace una afirmación de hecho al decir

⁽⁷⁶⁾ CIF, p. 183 (IIPAC, p. 384-5).

⁽⁷⁷⁾ CIF, p. 181-2 (IIPAC, p. 383).

⁽⁷⁸⁾ Nuestra época, desde hace siete siglos, y sobre todo en Occidente, puede interpretarse como el lento final del neolítico y de las civilizaciones agrarias; como la época en la que la única novedad relevante, en el terreno de las civilizaciones, culturas y religiones, es el humanismo no religioso surgido inicialmente en Occidente a

que es cristiano como hizo en la Introducción de HBH. En el tomo II (diez años antes de la página y media de síntesis que será la «Nota final» de DS) Légaut precisa que la *manera* de ser cristiano, y de apropiarse de su tradición ha sido *determinante* en su camino de hombre:

... 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 espera 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...* ⁽⁷⁹⁾

Esta manera final de ser cristiano, es decir, de asumir la propia sociedad religiosa, la propia tradición, pasada, presente y futura, recuerda las Bienaventuranzas y la «*belle manière*» en la que Pascal sintetizó el estilo de Jesús en cualquier circunstancia:

¡Con qué poco orgullo un cristiano se cree unido a Dios! ¡Con qué poco desprecio de sí mismo se equipara a los gusanos! ¡La *belle manière* de aceptar la vida y la muerte, los bienes y los males! ⁽⁸⁰⁾

partir del auge de la ciencia y de la conciencia de la legítima autonomía de lo temporal; no sin intervenir negativamente, en dicho surgimiento, tanto la incapacidad y la obstinación de la mayoría de los cristianos (pueblo y jerarquía) contra lo nuevo como las “guerras de religión” entre estados “cristianos” enzarzados siempre en contiendas nefastas y sin cuento en las que lo político prevalecía sobre lo religioso y lo anulaba y desprestigiaba.

⁽⁷⁹⁾ RPPC, p. 113 (IIPAC, p. 89-90).

⁽⁸⁰⁾ «Avec combien peu d'orgueil un chrétien se croit-il uni à Dieu! Avec combien peu d'abjection s'égalé-t-il aux vers de la terre! La *belle manière* de recevoir la vie et la mort, les biens et les maux!» (*Pensamientos*, Le Guern, 339; Lafuma, 358).

FINAL

Para terminar este ensayo, recordaremos 4 cosas a modo de resumen y propondremos un Apéndice. Primero, volveremos sobre la pérdida debida a la supresión de un capítulo y medio en IIPAC cuando la edición de 1985 de CEA (CIF). En segundo lugar, resumiremos las tres articulaciones estudiadas y las tres cuestiones planteadas. En tercer lugar, volveremos a la Nota final de DS, y, en cuarto lugar, al principio de este escrito.

Por último, un tanto aparte y a manera de Apéndice, expondremos (tal como apareció en el Cuaderno 21, de 2009) una última reflexión sobre la conveniencia de reflexionar sobre la idea de tradición (que no de institución) en la línea de M. Portal y de Légaut. Este Apéndice, por un lado, retoma en parte unas reflexiones anteriores, surgidas a raíz de un estudio sobre A.J. Toynbee publicado en el Cuaderno 13, y, por otro, apunta a ser la base de un ensayo independiente, cuyo título provisional podría ser: «vivir en tradición o por qué seguimos siendo cristianos», y cuya continuación sería un nuevo ensayo acerca del cristianismo socrático y el socratismo cristiano de Légaut.

⁽⁸¹⁾ Las razones comerciales del editor para publicar CIF quince años después, debieron de llevar a Légaut a plantearse qué fragmentos podía eliminar en 1985. Entonces debió de juzgar que la crítica de los seminarios y de la vida religiosa, así como la crítica de la concepción sacrificial de la Eucaristía eran ya agua pasada y, por lo tanto, lo más suprimible, máxime si el enfoque del nuevo libro era el porvenir del cristianismo. Sin embargo, al cabo de más de veinte años de este corte, es decir, en el momento actual, cabe preguntar si estos elementos eran realmente agua pasada o si no son aún indispensables para unir bien el pasado, el presente y el futuro, *a falta de lo cual el pasado reaparece como futuro porque el presente no sabe de dónde viene y por eso no acaba de acertar hacia dónde ir*. Imagino que el editor quiso reeditar lo que tenía un público específico, es decir, algo sobre el cristianismo. Y, como ya eran tiempos de «Restauración», quiso publicar algo sobre la iglesia pero adaptado al momento. De ahí el nuevo Prefacio, inevitablemente extenso en manos de Légaut. Sin embargo, el libro no podía pasar de doscientas páginas porque la gente no lee mucho. Por eso había que suprimir algo y suprimió un capítulo y medio, aparte de desgajar este grupo de capítulos del conjunto de la obra y del efecto global que ésta tenía cuanto más entera mejor.

1. Una pérdida importante, debida a una supresión

La edición separada de los tomos I y II tuvo inconvenientes y ventajas, pérdidas y ganancias, a las que contribuyó la fracción de los extremos cuando VE y CIF. Una de las pérdidas fue que la unidad del conjunto se difuminó. Cuando Légaut, en 1985, para que se reeditase el final del tomo II como libro aparte ⁽⁸¹⁾, *decidió suprimir* el capítulo 11 de IIPAC más la mitad del capítulo anterior («Haced esto en mi memoria»), se tornó todavía más difícil poder descubrir la relación de estructura que supone la *vuelta* del final del tomo II al comienzo del tomo I; vuelta que, en este trabajo, hemos llamado la *circularidad* entre el tomo II y el tomo I, por este orden.

Con esta supresión se perdieron páginas especialmente logradas, pero, como ya dijimos, se perdió sobre todo poder apreciar las *dos conexiones* que unen, entre líneas, el final de IIPAC con el comienzo de HBH: (1) la conexión del capítulo 11 de IIPAC con el 2 y el 3 de HBH (y con «El fracaso en la dimensión de la existencia» de TF); y (2) la conexión del capítulo 12 con «Confesión de un intelectual» y con «El otro y el prójimo» de TF, así como con la vida de Les Granges y los primeros capítulos de HBH. En definitiva, se perdió lo que la «Nota final» de DS diría, en síntesis, diez años después; algo que *ya estaba* en la propia estructura de ECH gracias a la circularidad que hemos descubierto y que se ve en el último párrafo de CIF (y por tanto de IIPAC), que nos devuelve al comienzo; párrafo que muchos lectores no pueden fácilmente saber que es el final de un único manuscrito de más de setecientas páginas:

Al término de su existencia, cuando ya no es tiempo de obrar sino de reflexionar lo que se ha vivido, lo que se ha querido vivir, lo que no se ha podido realizar o lo que sólo se ha hecho de forma mediocre, sea por los propios límites y faltas, sea por los de sus prójimos, *algunos hombres se sentirán llamados a dar testimonio de su vida*. Sin añadir ni recortar nada de ella; sin abandonarse a la emoción ni al liris-

⁽⁸²⁾ CIF, Santander, 1988, p. 201-02 (IIPAC, París, 1970, p. 397-98). Ver, antes, la página 270.

mo; sin dejarse llevar por la tendencia a decir únicamente o bien lo que tendría que ser o bien aquello que puede recibirse con fervor; sin ceder a las facilidades del conformismo o del concordismo; sin sentirse atados por ningún miramiento o deferencia hacia aquellos que lo van a escuchar; sin inspirarse lo más mínimo en el deseo de polémica o de propaganda, que esos creyentes digan en voz alta cómo conciben el camino que les parece que hoy día conduce a Dios, y que ellos han seguido lo mejor que han podido. Cualquiera que sea la acogida que se dispense a su testimonio, que no pretende ser una enseñanza del mismo modo que su vida no quiere proponerse como modelo, serán llamadas más que jalones, serán eslabones de la tradición viva e inspirada que trabaja a la humanidad desde los orígenes, para que llegue a su cumplimiento en Dios. ⁽⁸²⁾

2. Resumen de las tres cuestiones estudiadas

Todo ECH tiene una estructura compleja, combinación de las tres articulaciones estudiadas, reforzadas, además, por la circularidad que acabamos de establecer. Podemos decir, con Légaut, o bien que el tomo I (HBH) *prepara e introduce* en el tomo II (IIPAC) porque aclara, por ejemplo, su vocabulario de itinerario y no de doctrina, o bien que el tomo II es la *consecuencia* del tomo I por idénticas razones. Pero podemos añadir, por nuestra parte, que el tomo I *contiene* al tomo II porque éste es un *caso particular* de lo que se cuenta en la segunda parte del tomo I. Asimismo podemos decir, con Légaut, que la relación entre el tomo I y el tomo II es una relación *directamente proporcional* entre ambos, como la que hay entre ser hombre y ser cristiano. A lo que podemos añadir, conforme a la última cuestión examinada, que *hay una especie de circularidad* entre ambos tomos porque el final del tomo II devuelve al lector al principio del tomo I, y por eso el final del tomo II es la *puerta* que introduce en el tomo I, cuyo final no resulta tan abrupto ni difícil entonces.

Todos los elementos manejados en estas cuestiones influyen entre sí y dan unidad al manuscrito de Légaut. Hacen de él un edificio vivo, cuya estabilidad está como habitada. Se puede entrar por cualquier capítulo, subirse en cualquier página y seguir la rueda. Es como

un cuerpo literario en el que la forma (incluso lo que parece restos de un andamio o un añadido para rellenar un hueco) es parte del contenido. La obra de Légaut (sobre todo sus libros esenciales, como HBH, IIPAC o DS) perdurará como perduran los clásicos; y en parte será por razón de esta unidad y belleza austeras.

3. *Un último apunte sobre la Nota final de DS*

Como ya dijimos, la «Nota final» de DS es el texto que mejor sintetiza la circularidad, la vuelta desde el final del tomo II al principio del tomo I, que implica que la apropiación inteligente del cristianismo en el caso de Légaut, y de la tradición de cada uno en cualquier caso, es «puerta» que introduce en la propia humanidad. «No hay sabiduría más potente» que el paso del poder a la autoridad, de la obediencia a la fidelidad, de la conservación (y su opuesto, la dilapidación) a la interpretación y a la apropiación.

Nuestra hipótesis es que, al terminar DS (que venía a ser un segundo texto tipo HBH), Légaut miró hacia atrás, hacia su primer ciclo y, esta vez, desistió de escribir un segundo libro tipo IIPAC, unido al primero. No obstante, antes de cerrar el libro, se sintió obligado, no sólo por honestidad sino por su propia intuición de la circularidad y de la relación directamente proporcional de lo humano y de lo cristiano en su vida, a formular en *síntesis* el sentido de su ser cristiano. De ahí surgió la Nota final y sus tres etapas y razones de haber podido escribir como hombre, y de seguir haciéndolo, como luego hizo en sus dos siguientes libros, uno sobre Jesús y otro sobre el catolicismo, pero ya sin formar una unidad con DS:

«Si yo, occidental del siglo XX, puedo vivir de esta forma y decirlo, es *porque* desde mi juventud he sido cristiano... Pero también es *porque*, a lo largo de la vida, ... Y es también *porque* he descubierto que...»⁽⁸³⁾.

Las tres *causas* por las que Légaut cree que ha llegado a ser capaz de escribir DS son sus tres formas sucesivas de ser cristiano. El hecho de

⁽⁸³⁾ Ver Nota 8. Los dos libros posteriores a DS son de 1983 y 1988. Ver Nota 1.

ser incluye tres etapas de un *llegar a ser* que nunca acaba. Ellas son las que lo han llevado a vivir como hombre y a poder hablar al hombre del ser hombre y de la vida espiritual, de una forma en la que hablar de Dios tiene sentido.

Estos tres «porqués», hubieran podido estar *al final* de HBH como están al final de DS. Pero sólo hubiera podido ponerlos ahí si ya hubiera escrito IIPAC, cosa que aún no había hecho. Dicho de otra manera, estos tres «porqués» no los pudo poner ni en la Introducción de HBH ni al final porque son, precisamente, lo que el conjunto de ECH explica, primero, de forma abstracta y general, en los capítulos 6-12 de HBH; segundo, en el caso particular de Jesús y de sus primeros discípulos, en los capítulos 1-5 de IIPAC (RPPC); y, tercero, en los capítulos 8-12 de IIPAC, referido a los discípulos que se han ido sucediendo durante siglos, hasta llegar a hoy mismo ⁽⁸⁴⁾.

4. *Vuelta al principio*

A la vista de lo dicho en este trabajo, puede comprenderse mejor *el interés que tienen las cuestiones de estructura*. Siempre hay algo de tensión en los intentos de articulación con el lenguaje; recurso temporal y por tanto lineal y sucesivo pese a volver sobre sí por el ritmo, por ejemplo. Lo vivo no es un sistema cerrado ni una narración terminada. En una época en la que los “grandes relatos” han caído y el fragmento predomina, la obra de Légaut aspira a ser, si no un gran relato (como las ideologías), sí un relato *honesto* y suficientemente completo, como un testimonio sin autodefensas ni omisiones.

Por eso el discurso de Légaut no sólo destaca por la finura de sus observaciones, la coherencia de su vocabulario, la exactitud de sus frases o el aplomo asertivo de sus epígrafes, sino por su *esfuerzo de arquitectura*, acorde con la *búsqueda de unidad* y la *creación de sentido* que lo caracteriza. Se dice que los autores que no son meros escribi-

⁽⁸⁴⁾ El texto citado en la p. 276 de este Cuaderno alude a todos ellos y es fruto de todo el manuscrito de ECH (anterior a DS y a su Nota final).

dores siempre persiguen decir una única cosa de múltiples formas, y que una vida puede resumirse en una frase. Estudiar la articulación de la obra de Légaut ha sido una forma de aproximarse a eso único suyo que hemos formulado en las tres cuestiones de fondo relacionadas con las tres cuestiones de estructura: ser hombre y ser cristiano (o llegar a ser uno mismo y de una tradición); fe distinta de creer y contraria al miedo; y alcanzar un punto de vista verdaderamente laico (en el doble sentido de no monástico y de partir de la propia conciencia) en la forma de enfocar la vida espiritual.

El valor de las cuestiones de estructura en la obra de Légaut se debe a que éstas surgen de que él afrontó *sus propios problemas* para descubrir la unidad de su vida, «su lugar» en el mundo, como él decía. Preguntado Légaut, en una ocasión (la segunda en que habló de M. Portal explícitamente), acerca de cuáles eran las cualidades de un «padre espiritual», contestó:

... *hay que haber resuelto los propios problemas*, y haberse planteado las cuestiones de base tal como se plantean en el tiempo de uno, no como se planteaban antes (...). [Hay que ser] una persona que ha *asumido sus propias cuestiones y que no hace trampas*.⁽⁸⁵⁾

Légaut no hizo otra cosa en sus libros sino «resolver sus propios problemas»; plantearse «las cuestiones de base tal como se planteaban en su tiempo». Por eso, tanto en las cuestiones de estructura como en las de fondo, Légaut «no hace trampas» (*ne triche pas*). Por eso hemos podido descubrir tensiones e incluso imperfecciones en su obra, pero siempre fecundas.

Tal vez por eso aún podríamos criticar un término de Légaut en la última cita: no se trata de «*haber resuelto los propios problemas*» sino de llegar a poder *contarlos*. Llegar a ser capaz de contarlos, saber hacerlo y hacerlo basta para transmitir lo esencial en la paternidad

⁽⁸⁵⁾ QR, p. 39-40. Obsérvese que QR (1974) fue donde pudo un lector de Légaut de los años 70 leer algo de M. Portal por segunda vez. La primera fue L-V I.

⁽⁸⁶⁾ TF, p. 57. Ver “Devenir disciple” (MECP, p. 211; CD 2, p. 75).

espiritual.

Del mismo modo, en este trabajo, no se trataba de «haber resuelto» las cuestiones de estructura sino de haber llegado a poder contar las tensiones e imperfecciones de éstas, tal como hemos hecho. Por eso la obra de Légaut no esconde una doctrina ni conduce a ella ni se puede reducir ni enjuiciar como una doctrina, método o “mensaje” susceptibles de ser objeto de propaganda y de proselitismo.

Por eso el porvenir de la obra de Légaut es acorde con el «regusto de impostura y de fragilidad» de quien quisiera callar pero comprende que no puede permanecer siempre en silencio ⁽⁸⁶⁾. Hay que tomar a veces la *iniciativa* de la palabra o de otro tipo de acción, como formar un grupo, siempre, en el fondo, «sin mandato», sin preparación garante de resultados, por pura exigencia interior. El porvenir de la obra de Légaut está unido a la «maravillosa inseguridad» propia de la fe y de los pequeños grupos. Esta «maravillosa inseguridad» de la fe de Légaut se adivina en una sencilla expresión suya, de 1975:

El grupo se reúne todos los veranos, y algunos camaradas viven allí [en la Magnanerie de Mirmande] todo el año. El viejo proyecto de 1939 *resurge*. Con gente por desgracia con treinta años más... Pero algunos jóvenes se unen a los mayores. *¡Ojalá puedan sucedernos! Pero no importa. Lo fundamental no es que las iniciativas espirituales se perpetúen sino que nazcan sin cesar*. Y yo creo que, en nuestra época, en la que tantas cosas se hunden, hay también *nacimientos* verdaderos. ⁽⁸⁷⁾

Siempre el deseo cara al porvenir, unido a un contrapunto de desapego. Es lo mismo que Légaut formula en otro lugar, con su peculiar don para la paradiástole:

No [hay que] buscar discípulos (...) [Hay que tener] *no la voluntad sino la esperanza de transmitir*. ⁽⁸⁸⁾

⁽⁸⁷⁾ PPC (1990), pág. 62. Ver, más arriba, p. 241 y 269.

⁽⁸⁸⁾ “[Il faut] *ne chercher pas* de disciple (...) [il faut avoir] non la *volonté* mais l’*espérance* de transmettre” QR, p. 39-40.

Légaut vivió y escribió gracias a la tensión entre la voluntad y la esperanza de transmitir. Igual que M. Portal, con quien comunicó personalmente poco tiempo, entre 1923-1926. M. Portal tenía sesenta y ocho años en 1923, y no sabía que le quedaban tres de vida. Cuando Portal falleció, tenía la misma edad que Légaut cuando IIPAC y HBH llegaron a las librerías.

Apéndice

La tradición espiritual, entre la voluntad y la esperanza de transmitir

La opinión de Légaut de que *haber resuelto* los propios problemas es la condición esencial de la «paternidad espiritual», así como la distinción de Légaut, con setenta y cinco años, *entre voluntad y esperanza de transmitir*, nos llevan a una última reflexión acerca de los elementos que intervienen en la *tradición espiritual*, cuya clave fundamental es la «paternidad espiritual» que Légaut supo reconocer en Monsieur Portal.

Y tal vez resulte útil, para ser un poco precisos a la hora de hablar de los elementos que intervienen en la transmisión espiritual, fijarnos primero en los que intervienen en toda transmisión a través del lenguaje. Quizá enumerando brevemente estos elementos (con independencia de la transmisión inherente a la conducta, las acciones y los gestos) podamos establecer un conjunto útil que transponer a la transmisión propiamente espiritual, donde interviene todo lo que ha ido saliendo a la luz en este trabajo sobre las cuestiones de estructura de un *artefacto lingüístico* tan complejo como el que Légaut compuso

(89) «[...] Cualquiera que sea la acogida que se dispense a su testimonio, que *no pretende ser una enseñanza del mismo modo que su vida no quiere proponerse como modelo, será(n) llamada(s) y, más que jalon(es), será(n) eslabon(es) de la tradición* viva e inspirada que trabaja a la humanidad desde los orígenes, para que llegue a su cumplimiento en Dios» (ver, más arriba, p. 278).

al escribir (gran ascesis) HBH e IIPAC.

Se trata de hacer una especie de *ejercicio alegórico* y centrarnos en la transmisión a través del lenguaje pues los elementos más o menos correlativos de la transmisión propiamente espiritual vendrán solos. Y decimos «más o menos» porque la transmisión espiritual, a diferencia de otras, es objeto *no de voluntad sino de esperanza*, no es una «enseñanza» o un «modelo» sino una «llamada» y un «eslabón» ⁽⁸⁹⁾, y no es automática sino que necesita no sólo ser comprendida sino además ser recibida y elegida libremente.

I. El lenguaje es una actividad humana *universal* que constituye al hombre (siempre hablamos; callar es no-hablar, por no poder hacerlo o por haberlo dejado de hacer deliberadamente). El lenguaje es una actividad siempre *individual*; no se da en coro ni colectivamente sino de persona a persona (entre los pronombres de primera y de segunda, pues el que llamamos de tercera comprende el «mundo», las personas, seres vivos y cosas, de los que tú y yo, o nosotros y vosotros, hablan). El lenguaje siempre se da en los individuos pero, además, siempre se da *en una lengua*, es decir, *en* un conjunto *histórico* de técnicas e instrumentos que están en la mente de los hablantes de dicha lengua; rara *institución* que se mueve en el tiempo; *tradicción* que lentamente cambia a lo largo de los siglos con una parsimonia considerable e indispensable.

En el lenguaje y la comunicación hay, pues, tres niveles. El *lenguaje* o actividad universal de hablar a alguien y de referirse al mundo. La *lengua* o conjunto histórico de recursos y competencias con los que hablar y significar la realidad de una forma concreta. Y el *discurso* o acto lingüístico del individuo que usa una lengua y que, a través de ella, ejerce su capacidad de lenguaje y produce textos con sentido y ojalá que sensatos, en una situación determinada. Pero, además, en cada nivel, cabe distinguir tres aspectos: la actividad creadora; la potencia o saber disponible pero no activo en el momento, e incluso casi olvidado, aunque siempre puede volver a acudir; y el producto hecho, una única vez, en medio del tiempo que fluye.

Independientemente de la mítica lengua del Paraíso, lo real es la

pluralidad de lenguas y de tradiciones lingüísticas. Ninguna es ni mejor ni peor, ni más fácil ni más difícil, ni más ni menos dotada, pues cualquier ser humano puede hablar de todo con otro en cualquiera de ellas. Siempre ha intrigado esta pluralidad, que incluso se ha interpretado, a veces, como un «castigo». Igual que algunos hablaron de la «cárcel» del lenguaje (como la del cuerpo), otros interpretaron la pluralidad como un obstáculo, puesto por parte de la divinidad, a una unidad de los hombres que éstos, por otra parte, probablemente imaginaron de forma un tanto totalitaria.

El dato más claro de que todos los hombres son iguales es que cualquier niño, al nacer, puede llegar a hablar cualquier lengua. No obstante, la plasticidad de la mente en este orden básico se cierra a los pocos años, y un niño «cimarrón», que hubiera crecido apartado de cualquier grupo humano, difícilmente conseguiría hablar una lengua si se le enseñase alguna después de los cinco o seis años. Dentro de este límite, la capacidad humana del lenguaje siempre se da, primero, en la lengua que por algo llamamos *materna*.

El hecho universal del lenguaje está estrechamente unido al hecho de hablar la *propia* lengua, que nunca sólo es de uno. Tan es así que todavía los griegos y los romanos, pese a sus conocimientos y viajes, no separaban la acción y al instrumento con dos nombres. De sí mismos, no decían primero que «hablaban» y, segundo, que lo hacían «en ático» o «en latín», sino que decían, en un solo término, «*attikidsein*», o «*latine loqui*» mediante un verbo y un adverbio; como si nosotros dijésemos ahora «castellanear» o «hablar castellanamente» en lugar de decir: «*hablar en castellano*». Para ellos, los que no hablaban como ellos no hablaban sino que «*bar-bar-izaban*».

El «*accidente del nacimiento*», la suerte, el azar o los astros, *explican sin explicar* por qué nuestra lengua materna es la que es. Uno puede imaginar que la suya hubiera podido ser otra, y, sin embargo, nadie puede empezar de cero ni estar en el cero ni volver al cero o pasar por él. El hombre, normalmente, crece y vive en la tradición lingüística en que nació, y, eventualmente, puede aprender alguna otra, mejor o

peor, y llegar a ser bilingüe o incluso políglota. A veces, por diferentes razones y avatares, tiene o bien que usar otra o bien que adoptarla o escogerla incluso. Pero la inicial no desaparece ni siquiera en el caso de renegar de ella por el dolor de ciertas heridas. Caso de acabar por usar normalmente otra por diferentes circunstancias, es frecuente guardar a la primera una fidelidad, una nostalgia y un amor de los que todos los exilios y emigraciones pueden contar muchas cosas.

En medio de estas variantes, se da, además, de múltiples formas, la actividad de la traducción, con sus límites y su riqueza. Sin embargo, el desarrollo lingüístico normal es el que mejora el uso de la propia lengua; lo cual supone vivir y pensar a fondo y lo más ampliamente posible. Hablar o escribir muy bien para no decir nada es una triste gracia. De todas formas, el genio de la lengua está más en un buen hablante común que en un erudito que la estudie pero no sepa usarla. Las lenguas no son de nadie y son de todos. Son algo abstracto fuera de los individuos. No están en los diccionarios ni en las gramáticas. No pertenecen a los académicos ni a los gramáticos con sus reglas. Tampoco a los poetas y creadores, separados del pueblo llano.

II. Al principio de este trabajo hay una foto de Légaut corrigiendo un texto suyo, bic en mano. El pie está tomado de este párrafo:

Si la lengua se enriquece con palabras técnicas a medida que progresan las ciencias, se empobrece cuando ya no se aplica a *explicitar la vida íntima del hombre*: vida que desborda los mecanismos que las ciencias humanas desmontan, al igual que el hombre trasciende su

⁽⁹⁰⁾ IC, 2000, p. 86. Ver un estudio de esta Nota en: CD 2, p. 94-128.

⁽⁹¹⁾ «que el frescor, la ingenuidad, la maravilla de lo no aprendido, de aquello que uno alcanza por primera vez, 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 autodomínio; que la amplitud ilimitada de un proyecto juvenil sea, al mismo tiempo, la decantación de una vida llena de experiencias; *he aquí lo que sería una madurez espiritual*, que totalizaría (...) una vida al captar y conservar, de cada uno de sus momentos, desde la infancia a la vejez, su mejor ofrenda» (Jaime Bofill, en: CD 5, 1996, p. 66).

hacer y su decir. (...) *Únicamente la explicitación exacta y discreta de la interioridad humana, hecha por uno mismo para sí mismo, enriquece la lengua y la acerca a la universalidad en la que todas las lenguas, afinándose y precisándose, se reúnen delante del misterio del hombre.* (90)

Tarea de toda una vida, «aspiración constitutiva del pensamiento» que hace balance de su recorrido, de principio a fin (91). Légaut habla de lo universal y de lo individual; de ser hombre y de ser uno mismo a través de la responsabilidad del propio lenguaje (uso de una lengua común; discurso individual). Pero está el nivel histórico, distinguible pero no separable. En este nivel, Légaut es, si pensamos en lenguas, francés; si pensamos en culturas, «occidental del siglo XX»; si en religiones, cristiano católico-romano. «Ser hombre / ser cristiano» hemos titulado nuestro escrito, que hubiera podido titularse: «ser hombre / ser cristiano / ser uno mismo», o, generalizando como Légaut quería: «ser hombre / *estar en* o *ser de* una tradición / ser uno mismo».

No obstante hay que recordar que el *quid* de Légaut, cuyo texto es «de itinerario», no está en ser o no ser sino en el *modo de ser* lo que se es y en la sabiduría que esto aporta a lo universal y a lo individual. Lo dicho en nuestro trabajo sobre la relación entre los tomos I y II (que uno introduce y contiene al otro; que el otro es consecuencia del uno y devuelve circularmente a él; que ambos tienen entre sí una relación directamente proporcional); lo dicho sobre la relación entre los dos bloques de HBH (la diferencia entre «fe» y «creer» y sus implicaciones; la imperfección de las tres formas de relacionar las «dos opciones»); y, por último, lo dicho sobre los tres «porqués» de la «Nota final» de DS, así como sobre los «cuatro sintagmas»; todo ello indica la perspectiva de itinerario y la *sabiduría* que quiere afirmar y establecer Légaut. Volvamos a citar:

... 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 espera 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 (ver p. 276)

Y, sin embargo, ¡qué importante es distinguir lo *natural* de las lenguas de lo *libre* de la transmisión espiritual, que teje su tradición a través de la esperanza y no de la voluntad; según las elecciones espirituales y no según las rutinas; y qué importante es, además, comprender la novedad de nuestros tiempos en esta materia mientras buscamos, no sin crítica, un planteo idóneo!

Afortunadamente ya no estamos en el siglo XVII, cuando el pastor anglicano Joseph Glanvill o Pascal anotaban la fuerza de la costumbre o rutina y de las ideas políticas colectivas en materia de religión:

... la mejor explicación que mucha gente puede dar de su creencia (*belief*) es la de que *fue criado* en ella (...). Hay millares y millares de individuos (a quienes lo que profesan y nuestra caridad llaman cristianos) a los que la *costumbre* y la *educación* los han llevado a su religión igual como se lleva a los Indios al bautismo, es decir, como una manada de ganado al agua. *Si los astros hubieran determinado* que nacióramos entre los enemigos de la cruz y ellos entre los cristianos, con toda probabilidad no sería objeto de nuestra aversión el anticristianismo y el cristianismo no sería el de ellos...

... Es lamentable ver a tantos turcos, herejes e infieles siguiendo *la senda de sus padres* por la única razón de que las *condiciones exteriores* los llevan a creer que tal senda es la mejor. *El accidente del nacimiento* es asimismo lo que decide sobre qué cosa haya de ser un hombre en

⁽⁹²⁾ Ver las referencias de Glanvill, Pascal (y luego de Toynbee) en el *Cuaderno de la Diáspora* 13, 2001, p. 61-69 y 79, donde analizamos esta cuestión desde la perspectiva y aportación de Légaut.

⁽⁹³⁾ «Los inquisidores todavía estarían actuando hoy si no fuera porque las costumbres y la legislación se oponen a ello», anota Monseñor Mignot en 1914, a raíz de los abusos de la represión antimodernista (Ver *Cuaderno de la Diáspora* 18, 2006, p. 237).

la vida: a uno lo hace cerrajero, a otro soldado, etc. ⁽⁹²⁾

Aunque todavía hay mucha pasividad en nuestros tiempos, estamos ya en otro universo, en la medida en que la instrucción y la libertad religiosa avanzan. Cada vez tenemos más claro que no cabe presión social sobre las opciones personales en este terreno, ni caben los abusos dentro de las religiones pues la sociedad civil defiende los derechos de sus miembros en este terreno ⁽⁹³⁾. Sin embargo, el cuadro que dibujó Toynbee en los años 50 era insuficiente por no recoger lo político pese a describir suficientemente el cambio:

En el pasado, antes de la denominada “anulación de las distancias” gracias al reciente y asombroso progreso de las técnicas, la religión de cada persona resultaba *virtualmente predeterminada*, para toda su vida, por el *accidente* de haber nacido y haberse criado en determinado tiempo y lugar; uno *heredaba automáticamente* la religión de sus mayores, y la posibilidad de abrazar otra religión estaba virtualmente cerrada por ignorar cómo eran y por los prejuicios que creaba dicha ignorancia. Sin embargo, en el mundo occidental, desde hace unos cien años, es posible cambiar del protestantismo al catolicismo o a la inversa (...). Y, como tercera opción, es posible rechazar ambas formas y convertirse en agnóstico. Nos estamos moviendo en una época en que *la categoría de la elección se está haciendo más amplia, y el ejercicio de tal libertad*, más frecuente. (...) Esto será un beneficio espiritual para las futuras generaciones...

⁽⁹⁴⁾ La limitación de Toynbee, que sólo considera tres opciones y que, en este fragmento (no en otros), no considera la opción de Légaut, es un síntoma de algo que éste último señaló justo en el primer párrafo de su Introducción a HBH: «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 tabús 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*». La opción de Légaut es una búsqueda humana de un «suelo» para caminar. Que el «suelo» sea la «maravillosa inseguridad» de la «fe», y no la fijeza de las «creencias», ése es el misterio.

El hombre no es libre *del* «accidente» del nacimiento sino *ante* él y la «categoría de la elección» tiene más opciones que las tres que Toynbee indica (seguir en la costumbre; cambiar de confesión cristiana; pasar a ser agnóstico). Cabe ser ateo; cabe cambiar a una religión no cristiana (igual que antes se aceptaba la conversión al cristianismo a partir de éstas o del ateísmo); cabe ser de ninguna y de todas y cabe, en fin, la opción de Légaut, que es sintomático que Toynbee no considere ⁽⁹⁴⁾: cabe, en efecto, llegar a ser de la propia tradición no por costumbre ni por «herencia automática» sino libremente, por una libertad que se descubre en un itinerario como el que expuso Légaut en sus dos tomos de 1970 y 1971, mediante sus tres formas sucesivas de «ser cristiano» y sus cuatro sintagmas (delicada emancipación, vigorosa independencia, paulatina sustitución y maravillosa inseguridad); una posibilidad útil y legítima para todo hombre respecto de su tradición; algo acorde con lo que Loisy y Bremond, en continuidad con la tradición del «puro amor», denominaron el «amor abnegación» (*dévouement*) hacia la humanidad, no al propio grupo; algo que Légaut formuló, pensando en el final de Jesús ante Israel, como «fe desnuda, amor impotente y esperanza decepcionada (*foi nue, amour impuissant, espérance déçue*) pero en pie, pues tal es el hombre.