

## **SOBRE LEER, ESCRIBIR Y PENSAR**

CUATRO COMENTARIOS A UNA NOTA DE 1977

### *Texto de la Nota*

Comprender pide más que leer. Si un hombre lee mucho pero nunca necesita ni siente la atracción de releer; si más tarde, más maduro, nada le conduce a retomar un libro y hacer de él una nueva lectura que renueve de una forma importante la antigua, ¿llegará a comprender dicho libro, siquiera en el alcance explícitamente propuesto por el autor? Aún más, ¿llegará a entrever un poco lo que en el libro se promete, más allá incluso de lo que el autor tuvo conciencia de decir; sobre todo si éste fue verdaderamente un creador y avanzó hacia una visión más profunda y más universal de lo real; y sobre todo si, además, fue oscura y globalmente inspirado por dicha visión y penetró a ciegas a través de ella, más allá de ella? No llegar a esto, ¿no es señal de que este hombre, este lector, sólo tomó del libro lo que se expresaba en él en el plano del sentido obvio, independiente de lo que le añaden el sentido general, el sentido fundamental del conjunto y el desarrollo que la obra no hace más que iniciar y que lleva más lejos de lo que el mismo texto sabe y puede decir? Si es así, comprender, entonces, se reduce, simplemente, a añadir o a clasificar lo que se ha leído y aprendido entre lo que ya se conocía.

Cuando la lectura de un libro no provoca un trabajo del espíritu proporcionado al que tuvo que realizar el autor para escribirlo, el lector permanece en el nivel del consumo intelectual. ¿Puede leerse útilmente un libro en un día cuando han hecho falta diez años para escribirlo? Quizás es que hay pocas escrituras y pocas lecturas que alcancen el nivel de la creación: ese nivel al que se alza el autor cuando escribe y que, por su parte, alcanza el lector cuando uno y otro se comunican a través del libro y comulgan en la misma inspiración. [**Com. 1**]

El tiempo es quien juzga los libros y sus autores. Pocos libros sobreviven a los meses de su aparición y pocos autores sobreviven a los años de su carrera... En cuanto al verdadero lector, se le reconoce al oírle hablar de sus lecturas. Hace que nos entren ganas de leer pero, al mismo tiempo, hace que lamentemos no poder hacerlo como él... sobre todo si se trata de una temática distinta de la propia, dada nuestra irremediable limitación.

Comprender se ejerce de muchas maneras, según sea vivaz o lento el espíritu de uno; pero también según sea familiar o extraña, a los intereses mayores de la vida de cada cual, la materia de la que se trate. El campo de las cuestiones que solicitan a un hombre se estrecha a medida que éste envejece. Las cuestiones que permanecen están arraigadas en el corazón mismo de lo que uno es. En torno a ellas se elabora una cultura que permanece en medio de las decrepitudes del espíritu... A pesar de la importancia que otros temas pudieron tener a nuestros ojos en el pasado, estas cuestiones que permanecen manifiestan, mejor que cualquier otra cosa, quién es él.

Esta cultura —ya inseparable de nuestra manera de ser, de sentir y de pensar— no es la consecuencia de un proyecto perseguido con perseverancia. Se engendra a sí misma a lo largo de la vida sin que tengamos que dedicarle una particular diligencia. Se nutre de todo lo que se presenta y guarda alguna relación con ella, gracias a una atención espontánea, secundada por una memoria especialmente fiel para las cuestiones de las que ella se ocupa. Esta cultura no es el resultado de una erudición que, por el contrario, puede no conducir a una cultura verdadera y sí suplantarla. No invoca a su favor ninguna fuente ni ninguna autoridad y se presenta sin referencias. Además, le resulta imposible justificarse ante los demás de otro modo que por su propia autenticidad y, ocasionalmente, por la irradiación y los ecos que despierta; irradiación y ecos que siempre, para ser de algún modo percibidos, piden ser acogidos, reconocidos y recibidos.

Actividad continua, subyacente a la vida cotidiana, emergente en brotes que surgen de vez en cuando, esta auto-cultura depende de la presencia de uno mismo a sí mismo; presencia que tampoco se mantiene sin cesar al nivel de la conciencia clara. Actividad de la interioridad, se desarrolla en quien es su sujeto —más o menos despierto y atento— y le permite la intuición justa, la visión global de lo real que le hace captar en lo íntimo: como si uno estuviera

en el interior de lo que comprende y no ignorara lo que aprende... Da sus frutos en horas de luz siempre excepcionales; frutos que permanecen incluso si desaparecen del campo de la memoria durante largos períodos. Cuando reaparecen, es como si se cogiesen por primera vez.

Al hombre que no sabe gustar de estos frutos porque no ha dejado madurar en él los que habrían podido ser los suyos, todo esto le parece proceder, pura y simplemente, de una subjetividad teñida de esquizofrenia que ningún discernimiento objetivo (numerosas referencias a las fuentes, a la Autoridad, etc.) ni dirige ni corrige ni autentifica... [Com. 2]

Para comprender a fondo lo que un autor serio –no un mero vulgarizador o escritor (*écrivain*)– ha pensado y escrito sobre un tema, ¿no sería quizá preciso haber pensado e incluso haber escrito –no necesariamente publicado– sobre la misma cuestión? En cualquier caso, haberlo hecho ayuda mucho. Se aprende a leer escribiendo... La finura de una lengua se pierde cuando no se hace otra cosa que hablarla.

Lo que se piensa y se vive, sólo si uno sabe escribirlo, sabe decirlo. De otro modo, la lengua se ve entregada a los mecanismos de las cadencias, a los desarrollos de las imágenes y a la facilidad del mero fluir... Es más, pocos hombres saben decirse porque pocos se han entregado al esfuerzo de una escritura que no sea sólo mera palabra pergeñada.

Si la lengua se enriquece con palabras técnicas a medida que progresan las ciencias, en cambio, se empobrece cuando no se la 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 hacer y su decir. La técnica mata la lengua reduciéndola a sus fines. Y la poesía, cuando no es creación, la sofoca al inflarla. 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. [Com. 3] y [Com. 4]

## SUMARIO

**Comentario 1.** *En torno al comprender* - 1. “Comprender pide más que leer”. - 2. Un posible prejuicio anti-libros y el valor de los mismos:

- A. Formación del prejuicio anti-libros. - B. Manifestaciones del prejuicio anti-libros. Libros vs experiencia.

3. “Comprender pide *más* que leer”. - 4. Comprender pide escribir.

**Comentario 2.** *La lectura como creación y auto-cultura.* - 1. Creación y auto-cultura. Unidad de la Nota. - 2. El orden de creación y el de fabricación. Un caso de paradiástole. - 3. Auto-cultura.

**Comentario 3.** *La escritura en el plano espiritual o personal.* - 1. La utilidad de la escritura. - 2. La responsabilidad del propio lenguaje. - 3. Escribir es una ascesis. Leer, también. - 4. Reflexiones lingüísticas sobre la escritura. - 5. La lectura y la escritura en la ascética y la mística tradicionales.

- A. Contraste entre la lectura y la escritura. - B. La lectura llamada espiritual. - C. El lugar de la escritura espiritual. - D. Escritura y etapas en la contemplación.

- 6. El hombre escritor. Saint-Exupéry según Jaume Bofill.

**Comentario 4.** *Conciencia de que hay órdenes y umbrales. Concepto de vida espiritual o personal. Contexto de la Nota de 1977.*

- 1. Diferencia de órdenes y existencia de umbrales. Comprender no es saber y «lo esencial no es objeto de enseñanza». - 2. Ayudas indirectas de cara a lo esencial. - 3. Los umbrales de la vida personal o espiritual y el hombre ante ellos. - 4. La transmisión de un aire y de una vivacidad. La vida espiritual.

**Recapitulación.** - 1. Orden y partes de la Nota. - 2. Otros textos de Légaut sobre la lectura y la escritura. - 3. Razón de los Comentarios. - 4. De la Nota de 1977 a la Obra de M. Légaut.

## COMENTARIO 1

### EN TORNO AL COMPRENDER [§§ 1 y 2]

#### 1. “Comprender pide más que leer”

1. Partamos de esta primera experiencia y afirmación (comprender pide más que leer) y recordemos tres textos afines de otros tres pensadores. Recordemos primero que Juan de Mairena también diferenciaba entre pensar y leer porque, ¿no leemos a veces sin pensar y no leemos más que pensamos?

“*Sed originales*; yo os lo aconsejo; casi me atrevería a ordenároslo. Para ello —claro es— tenéis que renunciar al aplauso (...) de los *fanáticos de la novedad* (...) A vosotros no os importe pensar lo que habéis leído ochenta veces y oído quinientas, porque no es lo mismo pensar que haber leído” <sup>(1)</sup>.

Machado quizá recordó la sentencia de Eugenio D’Ors de que todo lo que no es tradición es plagio cuando anotó esto pero, en cualquier caso, así como no es lo mismo pensar que haber leído, tampoco es lo mismo lo nuevo y lo original. Así como el Dr. Bofill decía que filosofar es, en gran parte, reflexionar sobre lo obvio <sup>(2)</sup>, así también Machado decía que pensar era, en gran parte, ahondar en lo sencillo, incluso en lo tópico y evidente. Porque Bofill y Machado coinciden con el comprender que Légaut contrapone a leer.

El mucho leer suele impedir pensar y por eso puede obstaculizar el llegar a comprender. En este fallo incurren los

---

<sup>(1)</sup> Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, p. 1949; JdM, I, ix.

<sup>(2)</sup> «¿Què és la filosofia, en molta part, sinó una reflexió sobre coses obvies?» Jaume BOFILL, *Obra filosòfica*, Barcelona, 1967, p. 193.

“fanáticos de la novedad” de Machado y los que, según Légaut, hacen, del libro, un objeto de consumo, y de la erudición, un medio de prestigio o de poder, disfrazado de autoridad y de influencia. En ambos casos, leer es una actividad interesada y el libro que se ha leído, un trofeo que se posee más que un bien que nos acompaña. Estamos en el plano acumulativo del tener.

2. Légaut y Machado no estaban solos en esto. Espíritus lejanos en el tiempo y dispares por sus contextos coincidían en sus asertos. Ignacio de Loyola, al comienzo de sus *Exercicios*, sentencia: «No el mucho saber harta y satisface al ánima mas el sentir y gustar de las cosas internamente» <sup>(3)</sup> e Inmanuel Kant exclama al comienzo de su *Pedagogía*:

¡Cuántos leen y oyen sin comprender, aun creyéndolo así! (...) Se educan mejor las facultades del espíritu haciendo uno por sí mismo todo lo que pretende aprender (...) Se comprende mucho mejor un mapa cuando uno mismo lo puede hacer para sí. El mejor recurso para comprender es producir. (...) Corresponde aquí también educar el sentimiento de placer y de disgusto. (...) La inclinación a la comodidad es, para el hombre, peor que todos los males de la vida. Por eso es de una extrema importancia enseñar a los niños a trabajar desde el principio... <sup>(4)</sup>

3. Este juicio acertado (hay una forma de leer que es insuficiente sobre todo porque exige de pensar y nos hace permanecer inertes) critica un mal uso de los libros, impugna un

<sup>(3)</sup> Ignacio de LOYOLA, *Exercicios*, n° 2.

<sup>(4)</sup> Madrid, FCE, 1983, págs. 68-69. También es útil aquí la diferencia que hace Kant entre el conocimiento histórico (*cognitio ex datis*), que “le ha sido revelado [al hombre] desde fuera, ya sea por la experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza de conocimientos generales”, y el conocimiento racional o por principios (*ex principiis*) “extraídos de la fuentes universales de la razón” (*Crítica de la razón pura*, A 836-7/B 864-5). En este pasaje, Kant pone el ejemplo de la diferencia existente entre la reproducción en yeso de un hombre y el hombre viviente singular mismo. El primero “se ha formado a la luz de una razón ajena” y entonces este hombre de yeso, dado que “la capacidad imitadora no es una capacidad productiva”, no puede contestar por sí mismo a cualquier objeción hecha a lo aprendido.

modo de lectura frecuente, signo de una forma decadente de cultura. Légaut volverá sobre este mal uso en el Fragmento inacabado que comentaremos en un segundo ensayo. Otra cosa es, sin embargo, que hay mucha gente que apenas lee y esto tampoco significa que piense más. La gente lee poco pero si al menos pensara... Pero tampoco.

## 2. *Un posible prejuicio anti-libros y el valor de los mismos*

1. Este juicio crítico tan acertado (hay una forma de leer que no sólo es insuficiente sino que es contraproducente en la medida en la que exime de pensar) en absoluto significa que estos cuatro autores no valoren la lectura y los libros. Y Légaut tampoco. Tal como M. Légaut indicó en una ocasión, «*la erudición es «la antesala del pensamiento»*»<sup>(5)</sup>. Por eso, la lectura no es el pensamiento pero sí que es por donde es prudente pasar e incluso demorarse, con honestidad, paciencia y tenacidad, para no sólo pensar sino también conocer a quienes pensaron sobre lo mismo antes y así avanzar en el comprender. Pensar incluye sentir, es decir, abrirse al exterior, observar e informarse. La buena información puede despertar la reflexión o confirmar o corregir lo que uno ha pensado. Pensamos solos, es cierto, pero también es cierto que lo hacemos en tradición y en sociedad, es decir, en relación con otros y con lo que éstos han pensado antes, en el pasado, o piensan en el presente pero en otros lugares. Nuestro conocimiento debe ser personal pero es, en parte, social.

2. En este sentido, la Wikipedia, por ejemplo, ha hecho bien en adoptar como lema la imagen y la sentencia de un medieval, Bernardo de Chartres. Juan de Salisbury, discípulo de este Bernardo de Chartres, atribuye a éste, según leemos en Étienne Gilson, haber dicho hace nueve siglos, hacia 1130, que:

---

<sup>(5)</sup> *Reflexión sobre el pasado y porvenir del cristianismo*, Madrid, 1999, p. 232; fr: *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*, París, 1970, p. 195.

... *somos como enanos sentados a hombros de gigantes* pues podemos ver más cosas que los antiguos, y más lejanas, pero no por la agudeza de nuestra vista ni por la mayor estatura de nuestro cuerpo sino porque ellos nos levantan con su gigantesca altura <sup>(6)</sup>.

Tras la cita, Gilson elogia la “noble modestia” de medievales como Bernardo de Chartres, que los modernos —añade— desconocemos cuando queremos “permanecer en el suelo; poniendo nuestra gloria en no ver nada (...) a menos que sea por nosotros mismos”. Implícitamente, volveremos sobre esta “noble modestia” cuando hablemos de la creencia <sup>(7)</sup> pero adelantemos ahora lo que sigue.

3. Criticar un uso incorrecto de los libros, por frecuente que este uso sea, no lleva a un juicio negativo global sobre la actividad en sí de usar los libros, es decir, de leerlos y, en definitiva, de creerlos de forma razonable. Creemos las ficciones mientras las leemos y nos arrebatan a su mundo, del que salimos cuando cerramos el libro, volvemos al mundo real y descreemos lo que durante un tiempo creímos. Pero también creemos a los autores y a los libros que no son de ficción, que nos hablan de lo real y que son dignos de nuestra creencia: un merecimiento que importa examinar. El hombre es creyente pero esto es normal e inteligente. Lo que es peligroso es que es también crédulo e incluso iluso. Por eso debe ser también cauto, es decir, no debe confiar sin razones para hacerlo.

Justo por razón de la importancia y dificultad de establecer este merecimiento (el de ser digno de ser creído), conviene detenerse en la razón y en la sin razón de este prejuicio anti-libros. Porque este prejuicio, adoptado de un modo fácil y precipitado, por ejemplo si contraponemos lo aprendido por la propia experiencia y lo adquirido por la lectura, implica

<sup>(6)</sup> *Metalogicon* (III, 4), en 1159. Tomo la cita de Etienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p. 386. Ver también, del mismo autor: *La filosofía de la Edad Media*, Madrid, Gredos, 2007, p. 253.

<sup>(7)</sup> Ver el apartado: «Sobre el lugar de la creencia en el conocimiento», dentro del Comentario II del siguiente.

ahogar la llamada a alcanzar el plano de una lectura verdadera, hija de una apropiación inteligente y fiel –por creativa y por eso mismo crítica– de lo que recibimos de otros, de los que nos fiamos y a partir de los cuales avanzamos.

### *A. Formación del prejuicio anti-libros*

1. Son tan frecuentes los escritores (*écrivains*) y los profesores que acumulan lecturas y producen libros llenos de citas y de referencias eruditas que a veces encubren así una falta de substancia y de pensamiento, que es fácil llegar a la conclusión, aparentemente radical, de que los libros gozan de un prestigio falso; de que su aportación no es tan excelente como se cree pues hay otras vías de conocimiento. Entonces es cuando se ensalza la experiencia y se va creando un prejuicio “anti” (llamémoslo anti-libros o anti-intelectual) que olvida hacer justicia a los autores y textos que merecen un reconocimiento pues en ellos la erudición ocupa su lugar como antesala del pensar y como despensa de lo pensado y confirmado.

2. ¿De dónde proviene y en qué se basa este prejuicio? En parte, se debe a un error ya aludido: creer, equivocadamente, que de lo muy frecuente se puede concluir un siempre. Sin embargo, también puede deberse este prejuicio a una cierta deserción encubierta, perezosa y fácilmente escéptica. Entonces, quizá no se abandona todo tipo de lectura (pues puede que se salve la lectura informativa de la “actualidad” y la relacionada con el propio trabajo, así como cierta literatura de entretenimiento), pero sí que se abandona aquella que, por su temática y empeño, puede turbar, inquietar y llevar primero al no saber y, luego, al terreno de las afirmaciones, las decisiones y las convicciones que nos van haciendo singulares.

Este abandono encubierto cierra las puertas del desarrollo de uno mismo y de aquellos con los que nos comunicamos. A veces, este abandono se escuda en la humildad y en la con-

fesión de “no estar a la altura” <sup>(8)</sup>. Pero puede encubrir, además, una desconfianza injusta en la aportación de la inteligencia propia y ajena.

En cualquier caso, una tercera razón de este prejuicio “anti” y de la confesión de no estar a la “altura” puede ser, simplemente, una falta de práctica que no es fácil remontar pues requiere esfuerzo. Por último, este prejuicio a veces también obedece a una cuarta razón: a una reacción y a una protesta ante una complicación que es distinta de la dificultad y oscuridad que son reales y acordes con el tema; una complicación que se podría evitar pero que los intelectuales muchas veces no remedian por no esforzarse en ser claros y quizá, en parte, porque la oscuridad les da más prestigio que la claridad. Este tipo de complicación y de oscuridad perezosa es un sucedáneo engañoso de la profundidad mientras que, en cambio, la claridad puede no ser falta de profundidad sino muestra de sencillez. Como decía Don Antonio:

Obscuro para que atiendan; / claro como el agua, claro / para que nadie comprenda. <sup>(9)</sup>

*B. Manifestaciones del prejuicio anti-libros. Libros versus experiencia*

1. Este prejuicio “anti-libros” (muy distinto de la crítica de los “escribidores” y muchas veces efecto, tal como hemos dicho, del error, de la deserción, de la falta de práctica y de una complicación innecesaria) confunde el juicio de un uso del libro con el juicio del libro en sí; condena a la lectura en sí y no a un tipo de lectura. Parece como si la lectura no fuese

<sup>(8)</sup> Quizá sea ésta la forma actual de la “misografía”, que es una variante de un fallo ya antiguo, la “misología”. No me refiero tanto a la postura de Sócrates desconfiando de la escritura (*Fedro*, 274c) cuanto a la “misología” o desconfianza de las palabras, tal como se expone en el *Fedón*, 89-90.

<sup>(9)</sup> Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, pp. 779 y 817.

(o no pudiese ser) un camino y una aventura pues parece excluir, a priori, un riesgo, un avance y una experiencia.

Nada más lejos de Légaut que este prejuicio y que este desvío a pesar de haber sido él poco lector y de haber pasado años de barbecho intelectual, dedicado a mantener su granja. Légaut, sin embargo, precisa, en su Nota, cuál es la lectura que vale y en qué caso o de qué modo los libros (algunos, sobre todo) llegan a ser un hallazgo y un encuentro incluso de los decisivos. Además, una crítica global de los libros, ¿no sería contradictoria en Légaut? Si empleó casi el tercio final de su vida en poner por escrito los frutos de su “auto-cultura”, ¿no fue porque esperaba y confiaba en ser leído en el mismo plano y forma en los que él se entregó al escribirlos ?

2. El prejuicio “anti-libros” se expresa a veces en la contraposición entre libros y vida y experiencia: por un lado, los libros y lo que aprendemos en ellos y, por otro lado, la vida, la experiencia y sus enseñanzas. Sin embargo, esta contraposición es fácil o poco precisa por dos motivos.

Primero, porque lo que se quiere decir con “libros” también forma parte de la vida; y la lectura puede ser además, al menos para algunos y en ciertos momentos, una experiencia. Pensar y comprender son una experiencia. Y, segundo, este contraste entre libros y vida y experiencia es fácil porque la vida y la experiencia de la misma (es decir, lo que se nombra con estos términos) nos aportan mucho más gracias a la mediación de los “libros”, al menos en nuestra cultura.

Por ir al significado más estricto de “libros”, ¿es concebible, en nuestra civilización, una experiencia sin tradición y una tradición y transmisión sólo oral, sin libros ni escritura? Sin duda, los humanos vivimos antaño, sobre la tierra y con los pies desnudos, un larguísimo período en el que no conocimos ni la escritura ni la lectura. Pero no permanecemos ahí. Grabar signos y leerlos fue un adelanto capital y, actualmente, el analfabetismo es una lacra a erradicar. En nuestra civiliza-

ción, quien más quien menos ha leído algo alguna vez y, si uno no ha llegado a poder aprender a leer, consideramos (tal como acabamos de decir) que se encuentra en una situación de carencia injusta. Por pobreza o por otra falta, si uno es analfabeto es que está por debajo del umbral al que todo ser humano tiene derecho en tanto que ciudadano de nuestras sociedades occidentales.

Pero es que, además, en el límite, “libros” y “lectura” son una metonimia del lenguaje: designan nuestra condición lingüística y, en este sentido, por más que valoremos la experiencia (lo aprendido en la experiencia frente a lo aprendido en los libros), ésta (la experiencia) no sería todo lo que es sin nuestro pensamiento, que es lingüístico, y tampoco será todo lo que puede ser sin la comunicación, pues la expresión forma parte de la experiencia dado que, sin la expresión, la conciencia de nuestra experiencia, y con ello nuestra propia experiencia, no es lo completa que podría ser.

3. Lo que es cierto es que leer y escribir son actividades que pueden darse en diferentes niveles. El hombre siempre es con esfuerzo como deja de ser analfabeto en diferentes planos. Remonta y aprende a leer y a escribir cada vez en un plano distinto según cada una de sus edades (niño, joven y adulto), según sus actividades y según los diferentes niveles del mundo del “libro” a los que accede. En un sentido amplio, el libro simboliza las mejores posibilidades no sólo del lenguaje sino del ser humano; entre ellas, la de la persona mayor que recuerda y que pone, negro sobre blanco, su vida y sus experiencias para recordarlas él y para que las conozcan otros cuando él ya no esté.

Sin duda, como decíamos, ha habido formas de ser hombre en las que la comunicación no era sino presencial, oral y gestual. Pero esta transmisión, con lo que comportaba antaño de capacidad de memoria por parte de algunos y de un saber arcano celosamente guardado por parte de castas no

necesariamente desinteresadas, no condujo a un diálogo entre individuos iguales, sujetos de los mismos derechos, hasta que llegó la posibilidad de la expansión a todos del modo gráfico de comunicación.

4. Resumiendo. La contraposición de “libros” frente a “vida” y “experiencia” puede obedecer a un *a priori* cuya base es juzgar que los “libros” son sólo vehículo de conocimiento genérico y que, por tanto, no pueden vehicular la “vida” y la “experiencia”, es decir, lo personal, lo irreductible a lo genérico. Frente a este prejuicio *a priori*, podemos recordar el siguiente apunte de Rafael Sánchez Ferlosio:

Hace dos veranos, paseando por unos jarales al pie de la Maliciosa, creí descubrir de pronto, melancólicamente, que yo era, tal como lo apunté en una libretita, “un animal sin instinto y un hombre sin experiencia”. Lo del instinto me saltó a la vista por lo ajeno que me sentía, en cuanto a percepción y a sensibilidad, con cualquier cosa que pudiese captar en aquel paraje bravío y solitario, y eso que, en toda mi juventud, he andado muchísimo por el campo. La introspección acerca de la “experiencia” me surgió de reflejo. He oído hablar a muchos de “experiencia”, de “experiencias”, de “experiencia vivida”, de “experiencia de la vida”, de “lo que les ha enseñado el mundo”, de “lo que han aprendido en la calle”; pues bien, yo me sentía por los cuatro costados tan indigente de todo eso —sea lo que fuere lo que quiera decir— que ni siquiera podía localizar en mí nada que me permitiese precisar empíricamente lo que pueda encerrarse tras tales expresiones. Entonces vi o creí ver que si yo tenía algo que pudiese llamarse “adquirido” en el alma y en la mente, todo podía remitirlo tan sólo a la información escrita, a la lectura, cosa que nadie incluye ni en el instinto ni en la experiencia. Por eso, a mi vez, no puedo sino estimar la escritura como mi única forma posible de relación con el mundo, los hombres y las cosas. <sup>(10)</sup>

### 3. “Comprender pide más que leer”

1. Pero volvamos al arranque de la Nota y subrayemos que comprender “pide más que leer” según Légaut. ¿Qué es,

<sup>(10)</sup> *El País*, 23 de mayo de 1992, Babelia, p. 17.

pues, este “*más*”? Comprender un texto, un libro, no sólo pide haber sido capaz de leerlo y de entenderlo en el plano de la sintaxis y del léxico. Se requiere una comprensión global del sentido que ya interviene en la primera lectura. Si alguien lee un texto en voz alta ante un grupo sin haberlo preparado antes, su lectura falla allí donde le falla el sentido. Es como si lo tuviera y lo hubiera perdido pues esta especie de “pre-sentido” es como el rastro de la liebre para el sabueso o como la intuición global del explorador que siente que todo por ahora está en orden y que por eso va un poco por delante de la caravana, siguiendo una comprensión que es como un hilo que se genera sobre la marcha a medida que avanza.

Alguno recordará todavía los exámenes que, al menos antes, consistían sencillamente en leer en voz alta, ante el examinador, textos de lenguas distintas de la propia, ya fuesen vivas o muertas. La forma de leer de corrido, sin excluir poder corregirse y rectificar rápidamente en alguna contada ocasión, probaba que uno entendía lo que leía y esto le bastaba al examinador.

Ahora bien, comprender un texto es algo más. La prueba es que, en la situación anterior, de quien lee por primera vez en voz alta un texto, si bien esta persona, en el mejor de los casos, logra leerlo de forma que capta los matices del sentido durante el recorrido (momentos de humor o de ironía, por ejemplo, que le hacen sonreír), éste —el sentido— se le escapa en parte, al menos globalmente, pues siempre hay un punto de repetición que es intrínseco en la comprensión porque es ahí donde cabe un mínimo momento de reflexión. Dicho de otro modo: la comprensión requiere un mínimo de abstracción, es decir, un mínimo de distancia y de ver con perspectiva porque, en definitiva, la comprensión siempre es intelección y recordación inseparablemente.

En este sentido, para comprender bien un texto, ayuda comprender al autor componiéndolo y adivinar su pensamiento

e intención al hacerlo. Para esto, es útil también haber pensado antes uno sobre el tema que el autor trata. La comprensión es, por tanto, una acción compleja que trenza por lo menos cuatro hilos u objetos que nos atraen y tiran de nosotros: el texto (no sólo leído sino releído), el autor (en sus dos actividades de escribir y de pensar), y el tema en sí pero también uno mismo que ha pensado en el tema por sí mismo antes de la lectura, y piensa en él durante la misma y también después, claro está.

El proceso de lectura tiene, pues, un primer tiempo, susceptible de ser previsible y calculable, y que es, sobre todo, de comprensión léxica y gramatical. Quien cree que este primer tiempo basta y cierra después el libro y descarta volver sobre él, creará a pies juntillas que los cursos de lectura rápida son un gran adelanto. Sin embargo, el proceso de comprensión es más interior; implica reflexión y la reflexión sucede –o no– en un tiempo imposible de calcular y de forzar. Hay quien es vivaz y quien es lento, sin que esta diferencia implique mayor o menor capacidad.

¿Cómo sucede esta reflexión de cara a comprender? Es decir, ¿cómo avanzamos y llegamos a comprender aunque sea provisionalmente? Antes hemos identificado los cuatro elementos hacia los que se dirige nuestra actividad (el texto, el autor, el tema y nosotros), ahora tenemos que reparar en las acciones que forman esta acción de comprender.

2. Légaut escoge partir de la actividad exterior de la lectura y se fija enseguida en la desviación de la cantidad (“Si un hombre lee mucho...”). ¿Por qué parte de ahí? Por dos razones. Primero porque es bueno ir de lo más claro a lo más oscuro y de lo exterior a lo interior. Y segundo, porque apela a la experiencia y por eso parte de criticar la desviación más espontánea y frecuente del deseo: la desviación acumulativa del tener.

Légaut parte de la lectura y, en lo que dice, cuenta con una distinción tácita dentro de la misma actividad exterior: una cosa es leer y otra es releer. Su idea es que, como activi-

dades exteriores, leer y releer indican dos actividades interiores distintas. Confía en que, si se comprende la diferencia entre leer y releer, se puede llegar a comprender la diferencia entre enterarse, saber y comprender. La frase “comprender pide más que leer” incluye dos distinciones dentro de dos actividades: del mismo modo que releer es otra cosa que leer, comprender es otra cosa que saber o que enterarse.

3. El desarrollo del primer párrafo de la Nota de Légaut glosa, en el fondo, la distinción entre leer y releer. Légaut habla de varios tipos de relectura e implícitamente precisa cuál corresponde a lo que es comprender. Tal como hemos sugerido antes, si alguien lee un texto por primera vez, de hecho, si lee despacio, va releendo a medida que lee. Y lo normal, en este caso, es que se entere. Enterarse es lo menos y lo suficiente; lo indispensable para empezar con buen pie. En condiciones normales, cabe esperar que con ello se haya captado la noticia expresa. Sin embargo, para aprender y llegar a saber (en el sentido de retener) es preciso algo más, es preciso releer en la forma de repasar.

No obstante, con esto, todavía se permanece en el plano voluntario, en el plano de la memoria retentiva y del conocimiento clasificador y acumulador. La noticia se imprime en uno conscientemente; se memoriza; pero el sujeto aún no se ha apropiado de ella. La novedad –como Légaut indica– es aún sólo sumativa y puede quedarse en un mero consumo. Esta primera erudición no digerida permanece en el orden del tener o del haber. Tener muchos conocimientos o mucha información no es ser una persona culta o cultivada.

Cuando Légaut dice que “comprender pide más que leer”, apunta a una acción distinta y por tanto a una relectura especial. Si enterarse pide leer una vez con atención suficiente y si saber (en el sentido de retener) pide leer repetidamente en una misma sesión, comprender pide volver a releer al cabo del tiempo. Al volver y releer, uno también siente, recuerda y

piensa el tiempo transcurrido entre la primera lectura y la actual; un tiempo que, al releer, emerge y no sin sorpresas, sobre todo porque, entonces, el sujeto relaciona e integra. Señalemos dos cosas de este tiempo para verlo.

(a) El tiempo transcurrido ha sido ése en que uno ha podido pensar el tema del que tuvo noticia por primera vez en la primera lectura y ante el que tuvo una primera reacción, acorde con su edad y su experiencia de entonces. En la releitura de después, uno puede comparar y sorprenderse quizá, de no haber reparado antes en algunos puntos que ahora aparecen con fuerza mientras otros la han perdido.

Esto puede constatarse en los subrayados, por ejemplo. Los subrayados que hicimos no son los que ahora haríamos. Por eso, al releer borramos algunos, que incluso nos extrañan, y trazamos otros nuevos. Y si prestamos a alguien un libro subrayado por nosotros, hay quien nos dice luego que nuestros subrayados no le molestaron porque así se enteró, además, de cuáles habían sido nuestros énfasis. Pero lo normal es que los subrayados de otro nos incomoden. No es fácil encontrar subrayados que sean afines a los nuestros pues en esto, como en casi todo, somos singulares.

(b) El tiempo transcurrido entre una lectura y otra en el proceso de comprender nos puede hacer pensar en el tiempo del autor, es decir, cuando fueron gestándose no sólo sus pensamientos sino sus frases, sus párrafos y la ordenación de los mismos e incluso los capítulos. La experiencia y la conciencia de nuestro propio tiempo (que combina el tiempo de haber leído, el de haber pensado y releído y el de volver a pensar ahora corrigiendo nuestros subrayados incluso) nos abre al tiempo interior del libro, al tiempo de su hacerse, es decir, al tiempo del autor pensando y escribiendo; y esto también ayuda a alcanzar el plano de la comprensión. Porque, como dice Légaut: «¿Puede leerse útilmente un libro en un día cuando han hecho falta diez años para escribirlo?».

#### 4. *Comprender pide escribir*

1. La comprensión es un fruto cuyo efecto incluye que el sujeto ha sido capaz de ir más allá de lo leído, y no tanto a base de deducir consecuencias cuanto de entrar en la corriente del texto, en su impulso e inspiración y haber avanzado así por su cuenta, hacia atrás y hacia adelante, y también hacia los costados pues la inteligencia en acto no sólo consiste en profundizar e interpretar dentro del ámbito de un tema sino en trazar pasarelas hacia otros temas y en establecer relaciones de unidad entre ellos. Tal como dijimos en el apartado anterior, el sujeto que comprende relaciona e integra elementos <sup>(11)</sup>.

2. Ahora bien, la actividad de escribir, ¿no habría que decir que juega un gran papel en esta actividad de comprender, al menos en nuestro contexto cultural? Légaut, en los tres párrafos finales de la Nota, elogiará e invitará a la escritura de cara a llegar a una inteligencia y a una comprensión suficientes. Ya lo veremos. Pero, adelantándonos un poco, podemos decir que la actividad de escribir ya está presente dentro de la frase inicial de esta nota, es decir, dentro del “más que leer” que pide el comprender. ¿Por qué? Porque escribir es la actividad lingüística exterior que media mejor entre lecturas y relecturas. Si leer y releer en sesiones casi sucesivas ayuda a enterarse y a saber; y si releer al cabo del tiempo ayuda a comprender, escribir ayuda a pensar en los tiempos intermedios.

«Para comprender a fondo..., ¿no sería quizá preciso haber pensado e incluso escrito... sobre la misma cuestión? ... Se aprende a leer escribiendo...». No otra cosa dirá Légaut al final de su Nota. Pero dejemos este tema para el Tercer Comentario aunque mencionarlo ahora nos ayuda a realzar la unidad del conjunto.

---

<sup>(11)</sup> En este sentido, más adelante recordaremos las dos etimologías de inteligencia y de inteligir (*intelligere*): leer dentro y entrelazar.

## COMENTARIO 2

### LA LECTURA COMO CREACIÓN Y AUTO-CULTURA [§§ 3-8]

#### 1. Creación y auto-cultura. Unidad de la Nota

1. Los dos términos, “creación” y “auto-cultura”, dan unidad a los párrafos intermedios de la Nota. Comprender supone leer en el nivel de la creación y leer en este nivel (diferente del acumulativo del tener y del genérico de la fabricación) redundante en un crecimiento no sólo de nuestro saber sino de nuestro ser. Por eso Légaut emplea el término de “auto-cultura”.

2. El nivel de la creación ya se había mencionado en el primer párrafo de la Nota, cuando Légaut observaba: «sobre todo si fue un creador...». También en el segundo párrafo, cuando indicaba, también de paso:

Quizá es que hay pocas escrituras y pocas lecturas que alcancen el nivel de la creación: ese nivel al que se alza el autor cuando escribe y que, por su parte, alcanza el lector cuando uno y otro se corresponden a través del libro y comulgan en la misma *inspiración*.

Pero no hablamos de la creación en el comentario anterior por dos razones: por no romper la unidad del mismo, centrada en el “comprender”, y por esperar al tercer párrafo, donde aún actúa la distinción entre lo que es creación y lo que no lo es. Decir que «el tiempo juzga los libros y sus autores» y que «pocos libros y pocos autores sobreviven...» prolonga la idea de que «hay pocas escrituras [...] que alcancen el nivel de la *creación*».

3. La actividad en el plano de la creación vence el poder de desgaste del tiempo no sólo en la escritura sino en la lectura. La lectura que alcanza este nivel, es decir, la lectura de los “verdaderos lectores”, se reconoce en el modo como éstos hablan de sus lecturas. Este modo de recordarlas y pensarlas es el que surte efecto en quienes lo oyen, tal como observa Légaut:

En cuanto al verdadero lector, se le reconoce al oírle hablar de sus lecturas. Hace que nos entren ganas de leer pero, al mismo tiempo, hace que lamentemos no poder hacerlo como él...

El verdadero lector no es un repetidor sino un transmisor-emisor. Lo que nos transmite es una energía propia. Él es un fuego que enciende otro fuego. Por eso, en el Evangelio de Lucas, en el episodio de Emaús, leemos el “¿No ardía nuestro corazón...?” Primero anotemos que el ardor ocurre; luego, que se reconoce y se le pone nombre y, por último, que se indagan sus causas. Los discípulos lo reconocen justo después de desaparecer: fue el acompañante misterioso quien les encendió la mente. La intelección de lo sucedido unos días antes, unida a la intelección de las Escrituras, fue algo más cálido que una simple luz o una pura claridad.

El espíritu de Jesús resucitado es el interpretante y el interpretado, ambos simbolizados en el enigmático personaje cuya misión fue acompañar a los dos discípulos dado que caminar y comprender son dos actividades que pueden ayudarse. No importa que a los discípulos, se les hubieran desmoronado sus esperanzas probablemente ideológicas (“esperábamos”, dice el texto). Es más, quizá el desánimo mismo era ya el signo en ellos de una tenacidad que buscaba comprender y que ya era efecto de su fe; fe a la que sólo le faltaba la chispa que disipase la niebla espesa que bloqueaba la comprensión. La escena de Emaús es el relato de un recuerdo, de una interpretación, de una intelección o iluminación tras mucho errar y cavilar acerca de cómo había podido ser y qué sentido tenía “lo de Jesús” (Lc 24, 19). Emaús es, en suma, el relato del pro-

ceso del rechazo del vértigo del escepticismo y de la desesperación, por parte de la fe de los dos discípulos que no dejaron de pensar hasta encontrar la salida <sup>(12)</sup>.

## *2. El orden de creación y el de fabricación. Un caso de paradiástole*

1. Quien ya lo ha conocido al conocerse a sí mismo reconoce el plano de la creación. Como todo lo esencial, no puede enseñarse pues este tipo de descubrimientos no es efecto de pura técnica ni mero método. El arte de leer y de comprender, así como el de escribir y de pensar, trasciende las primeras e indispensables destrezas si bien se da a partir de ellas y en ellas. El arte no suprime el oficio. La creación se capta e intuye igual como captamos e intuimos la presencia del sujeto en el testimonio.

Lo que nos atrae de un verdadero lector es un cierto arte, su modo de comprender, de relacionar, de hacer suyas las aportaciones del autor con quien está familiarizado. La familiaridad o connaturalidad se da en las destrezas indispensables sobre todo cuando uno se entrega a ellas sabiendo que no nos darán automáticamente lo esencial. Obsérvese, en este sentido, que, antes de mencionar el nivel de creación, en el segundo párrafo de la Nota, Légaut ha hablado de “un trabajo del espíritu” que sea “proporcionado”, así como de un “(leer) útilmente”. Hay, pues, etapas.

---

<sup>(12)</sup> Entre las observaciones de Légaut sobre el NT que podemos espigar en sus libros, muchas son intelecciones parecidas la de los dos discípulos en Emaús. La actividad de lectura-interpretación incluye no temer, preguntar, buscar, informarse, estudiar y reflexionar hasta que se nos da llegar el “comprender”. También hay un buen número de estas intelecciones en los libros bíblicos del obispo J. S. SPONG. En los *Cuadernos de la Diáspora* 10 y 18 hay dos ejemplos: uno, sobre el origen de Jesús (tomado de *Jesús, hijo de mujer*, Barcelona, Martínez Roca, 1993), y otro sobre la comprensión que surgió en Pedro unos meses después de la muerte de Jesús y que tiene que ver con la escena de Emaús (*La resurrección, ¿mito o realidad?*, Barcelona, Martínez Roca, 1996, cap. 19).

2. Para reconocer el orden de la creación, hay que diferenciarlo del orden de la fabricación o de la producción. La *paradiástole* entre ambos términos ayuda a la comprensión de una diferencia de orden. Pero, ¿qué es la “paradiástole”? Es el término griego de una figura de estilo o de pensamiento (la *distinctio* latina) que consiste en contraponer dos sinónimos (en este caso, creación y fabricación) de suerte que el contraste entre ambos ayuda a señalar lo específico de una actividad que es de otro nivel que la otra por más que ésta no pueda separarse de ella pues, en nuestro caso, la creación siempre tiene algo de fabricación y siempre cuenta con algo pasivo<sup>(13)</sup>. Lo contrario de la *distinctio* es la *conciliatio*, que consiste en unir dos sinónimos en una misma dirección semántica para enriquecer la significación.

Légaut fue un maestro de la *paradiástole* (o de la *distinctio*) sin saber que la empleaba. Conforme a su estilo, podemos decir que crear no es producir ni fabricar ni construir sino otra cosa. En este sentido, la profundidad o la densidad de un texto que proviene de la actividad de la creación no es una complejidad que sólo proviene de la mera complicación que se puede desmadejar, desmontar. En la misma línea, la lectura que es creadora no se alinea junto a otras cuyas calidades se diferencian de ella sólo de forma cuantitativa. No es sólo un análisis más pormenorizado, ni es tampoco una disección lógica mejor de un cuerpo textual inerte y siempre el mismo. Al análisis se le escapa lo vivo de la síntesis que cada sujeto hace. Una lectura que es hija de una actividad de creación trata el texto como se trata un cuerpo que tiene alma y no es sólo un mecanismo. Dicha lectura implica familiarizarse con el texto, frecuentarlo, convivir con él y ganarse el uno al otro mediante una seducción recíproca y paulatina. No hay técnicas que por sí mismas conduzcan al lector al nivel de la ver-

<sup>(13)</sup> Légaut fue un maestro de la *paradiástole* o *distinctio*. Ver esta figura de pensamiento en: José Luis, GARCÍA BARRIENTOS, *Las figuras retóricas. El lenguaje literario 2*, Madrid, Arco Libros, 2000, p. 67-8.

dadera comprensión, así como tampoco las técnicas condujeron al autor al nivel de la creación. No hay un método ni un manual en este nivel. Las técnicas, el método, son de un nivel anterior, peldaño indispensable, escalón imprescindible pero que no explica lo esencial que se da al apoyar el pie y hacer la segunda huella, que hacemos conforme a un paso singular, a un andar muy personal.

El leer y escribir, así como el comprender y expresar de los que aquí hablamos piden algo más que la destreza y el saber hacer propios del dominio de un oficio. Son como el arte de vivir, que es más que el mero cumplir las obligaciones de alguna ley o el simple atenerse a las funciones cotidianas. Tiene que ver con el modus, con la manera de hacer las cosas. No hay una ciencia de la práctica o de la vida que sea previa o que pueda llegar a ser completa antes de haber vivido. Prueba de ello es que, como nacemos y morimos una vez, no podemos contar lo que vivimos en estos dos momentos ni aprovechar lo que otros vivieron en dichos momentos. Además, durante el camino, prescindiendo de nuestra ignorancia de los extremos, hay también una ignorancia de lo que vivimos en profundidad en cada instante pues esto es también imposible de explicar por completo.

Por eso, así como es imposible comprender en un día lo que ha costado escribir diez años (de “diez años” habla Légaut pensando en sus libros y “diez años” dice también Machado que cuesta un poema <sup>(14)</sup>), tampoco diez años de lectura son garantía inflexible de una comprensión en el orden de la creación, del mismo modo que tampoco diez años de escritura son garantía de llegar a la creación. La “auto-cultura” de la que después hablará Légaut no es, únicamente, “la consecuencia de un proyecto perseguido con perseverancia” pues siempre tiene un punto salvaje (*savage*).

(14) «Toda composición requiere, por lo menos, diez años para producirse» (Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, p. 1188).

3. La creación tiene que ver con la inspiración. En el orden de la creación, el autor y el lector «comulgan en la misma inspiración» y «se corresponden a través del libro», tal como se dice en la Nota.

El autor, cuando se encuentra en este plano, reconoce una acción en él que sin él no sería pero que no es sólo suya pues no está a su disposición en cualquier momento ni es el resultado de un aprendizaje o de un mero estar en forma. Por eso el autor no puede enseñar ni comunicar lo esencial a voluntad. De suyo no es ni el propietario ni el dueño del texto sino más bien el servidor del espíritu que otros encontrarán entre sus líneas. El autor espera que lo entiendan en lo mejor de su intento que sin embargo él no domina. No obstante, no es en vano que el primer lector en este nivel es el propio autor cuando relee su texto: «únicamente la explicitación exacta y discreta de la interioridad humana, hecha por uno mismo para sí mismo...», dice Légaud.

4. Para el lector que lee un libro en este nivel, el texto no es sólo traslúcido sino transparente. Ve claro incluso lo que permanece velado. El libro es como si fuera una lente que conforma su mirada. En lo hondo del texto suena la voz y el tono que se adivinan entre líneas. El orden de la creación es, para el lector, el de una obediencia que es libre, el de una fidelidad que es interpretación y no simple copia o repetición o imitación literal. Identificar la realidad de una lectura así y afirmar su posibilidad ha sido un punto de litigio y de avance irrenunciable en determinados momentos de nuestras tradiciones.

Una lectura de este orden indica que, a través del libro, se entra en contacto con el autor, se comulga con lo esencial suyo, que está en él, que sin él no sería, pero que no es sólo suyo y que, por eso mismo, llega al lector. En casos así, incluso el error no es nocivo sino provechoso <sup>(15)</sup>. Por eso Alfred Loisy

<sup>(15)</sup> Léase la Advertencia de LÉGAUD al comienzo de *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*, Madrid, AML, 1999, p. 17-8; fr. *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*, París, 1970, p. 7-8.

decía, no sin ironía, que “la ortodoxia es la quimera de gentes que nunca han pensado” (16).

La lectura es entonces conversación, encuentro, intercambio en el que la obediencia a lo real y la novedad se conjugan. Tiene algo de juego si pensamos que el niño aprende en el juego a combinar el orden de la iniciativa y de la creación y el hecho de tener que ajustarse a unas reglas. También los padres reaprenden este arte de combinar ser sujetos de autoridad y de llamada. El autor que se convierte en un interlocutor con quien conversar no es maestro sino amigo; enseña porque siembra; delimita porque suscita; ata porque desata; no es superior sino mayor dentro de una misma familia porque aprecia el último lugar y el olvido. Recordemos a Pascal:

Quando uno ve un estilo natural, se asombra y arrebatada pues esperaba encontrar a un autor y encuentra a un hombre. (17)

Francisco de Quevedo supo expresar de forma imperecedera la idea de que la lectura es una conversación:

Retirado en la paz de estos desiertos,/ con pocos pero doctos libros juntos,/ vivo en conversación con los difuntos / y escucho con los ojos a los muertos. / Si no siempre entendidos, siempre abiertos,/ o enmiendan o fecundan mis asuntos;/ y en músicos callados contrapuntos /al sueño de la vida hablan despiertos. / Las Grandes Almas que la Muerte ausenta,/ de injurias de los años vengadora,/ libra, oh gran Don Josef, docta la Imprenta. / En fuga irrevocable huye la hora;/ pero aquélla el mejor Cálculo cuenta,/ que en la lección y estudios nos mejora.

En este nivel no se transmite tanto una enseñanza o un saber –que también– cuanto una capacidad de comprender y de ser. En este nivel el maestro no tiene discípulos sino que suscita y despierta nuevos maestros pues él tam-

---

(16) “*L’orthodoxie est la chimère de gens qui n’ont jamais pensé*”, Alfred LOISY, *Choses passées*, París, E. Nourry, 1913, p. 308 (tomado de su Diario, fecha: 31 de mayo de 1905).

(17) “*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*”, *Pensamientos*, Lafuma, 675).

bién es aún discípulo, lector y oyente del resto. No hay jerarquía ni rango sino amistad en este plano. Las diferencias de edad, pericia o saber, que en otro plano fundamentan jerarquías y rangos indispensables, en éste no establecen ninguna desigualdad fundamental; no hay poder aunque haya autoridad si por ella se entiende la capacidad de despertar, de iniciar y de principiar y hacer crecer (auctor, augeo). Escritor y lector, emisor y receptor se comunican al mismo nivel pues, en cierto modo, un autor no es profundo antes de encontrar un lector inteligente. El lector inteligente hace profundo al autor lo mismo que el buen discípulo hace maestro a su maestro.

En la sociedad de los espirituales no hay rango: cada uno es único y nadie es comparable con nadie. Paternidad y filiación espirituales son relaciones que no se fundan en una jerarquía. <sup>(18)</sup>

Un encuentro en profundidad con un maestro en el plano espiritual es análogo a lo que puede llegar a significar un escritor “de cabecera”. Para Légaut, el encuentro con el abate Portal, que no fue escritor, fue de este tipo:

Si M. Portal no hubiese entrado en mi vida, es probable que yo sólo fuese ahora un hombre piadoso, con la fe de un carbonero (...). M. Portal hizo posible que yo accediese a una vida espiritual que no estaba simplemente canalizada en formas tradicionales y eclesiásticas (...). M. Portal lo logró más completamente de lo que él hubiese podido imaginar, y más, quizás, de lo que él hubiera querido. No sé, en efecto, en qué medida estaría de acuerdo ahora conmigo y con mi manera de comprender las cosas. Él fue para mí un fermento y una llamada que, desde hace cuarenta o cincuenta años, han estado activos en mí, que fui ayudado además por circunstancias exteriores que él no conoció. No puedo decir que soy idéntico a lo que él sería ahora pero creo ser fundamentalmente fiel a lo que él fue en su tiempo. <sup>(19)</sup>

<sup>(18)</sup> *Llegar a ser uno mismo. Buscar el sentido de la propia vida*, Madrid, AML, 2013, p. 86 (fr. *Devenir soi*, París, 1980, p. 77, 89); ver *Trabajo de la fe*, Madrid, AML, 1996, p. 73 (fr. *Travail de la foi*, París, 1989, p. 64).

<sup>(19)</sup> *Entrevista a M. L.: Cuadernos de la Diáspora* 27, 2016, p. 44 (fr. *Questions à... répon-*

### 3. *Auto-cultura*

1. El lector de calidad nos anima cuando habla de sus lecturas. Sin embargo, enseguida el oyente de calidad de este lector de calidad siente su límite pues sabe que él se debe a las materias de su interés y no puede abarcarlo todo. El paso del tiempo ahonda este límite e impone una selección mayor, que es útil atender. El campo se estrecha con el tiempo y esto nos ayuda a identificar las cuestiones que de veras nos importan. Muchos temas al comienzo vigorosos pierden su interés por el camino. Al cabo de los años, puede sorprendernos qué era lo que antes nos apasionaba. La mengua de energías genera un repliegue invernal y las cuestiones que sobreviven nos revelan nuestro ser. Con más realidad que la poda ascética del invierno se impone la pérdida de las hojas del otoño.

2. Estas observaciones son acertadas pero, ¿en qué consiste esta «auto-cultura» que sobrevive y que nos acompaña hasta el final? ¿Cómo se presenta, se forma y se reconoce ya que es diferente de lo que habitualmente entendemos por «cultura»?

También Légaut se expresa aquí con negaciones, distinciones (o *paradiástoles*) y paradojas. La auto-cultura no es sistemática, no es consciente, no es erudita ni académica, ni tampoco obedece a especialidades reconocidas y generales. Se da de forma paralela, marginal, clandestina e incluso *sauvage* respecto de la cultura socialmente admitida y que debemos adquirir y retener. No es el fruto ni de un despacho ni de un laboratorio, no necesita una vida especialmente ordenada ni orientada hacia ella, ni tampoco requiere separarse de la vida común. Además, en cierto modo y pese a lo que decíamos antes, no conoce límites pues uno es siempre joven en lo esen-

---

*ses de... M. L.*, 1974, p. 36-37). Ver la anécdota del surco y del aguzanieves (*bergeronnette*) en: «Légaut desde España», *Cuadernos de la Diáspora* 12, Madrid, AML, 2001 (Quand renaît le spirituel. Colloque de Lyon sur M.L., 2000).

cial y capta, mediante una especie de sexto sentido, aquello que le puede interesar, viniere de donde viniere.

3. ¿Me equivoco al recordar esta perla pascaliana: “a medida que uno tiene más espíritu descubre que hay más hombres originales. La gente del común no encuentra diferencia entre los hombres”? (20). Para Pascal hay una relación directamente proporcional: el sujeto, cuanto más vivo está, tanto más capta lo vivo y original del otro. Las fuentes y las autoridades de esta auto-cultura nos llegan a través de las páginas de la vida. Poco a poco, uno se convierte en lector del libro de la vida y en erudito de un montón de minucias significativas que forman su propia “suma de poquedades”, es decir, todas las anécdotas y frases cosechadas del modo más sorprendente y en los sitios más imprevisibles.

4. Un ejemplo de esta auto-cultura es la curiosidad de Cervantes que éste atribuye a uno de los narradores del Quijote, el cual, en la primera parte del libro, se atribuye la gloria de haber sido el descubridor y luego el editor de la continuación de la famosa novela, cuyo texto se había quedado truncado en el capítulo octavo. Interrumpida la historia a mitad de la pelea entre Don Quijote y el vizcaíno, dicho narrador nos cuenta que se quedó con ganas de saber más y entonces, por azar ocurrió que...

... estando yo un día en el Alcaná de Toledo, llegó un muchacho a vender unos cartapacios y papeles viejos a un sedero; y como yo soy aficionado a leer, aunque sean los papeles rotos de las calles, llevado desta mi natural inclinación, tomé un cartapacio de los que el muchacho vendía, y vile con caracteres que conocí arábigos, etc.» (21)

Pues bien, esta curiosidad y estos «papeles rotos de las calles» siempre me han hecho pensar en las hojas de periódicos

(20) “À mesure qu'on a plus d'esprit on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. Les gens du commun ne trouvent point de différence entre les hommes”. *Pensamientos*, Lafuma, 510, cfr. 613.

(21) *Don Quijote*, capítulo 9 de la Iª parte.

cos viejos que solemos extender tras fregar la cocina y que a veces nos entretenemos en leer, tanto al extenderlos como al recogerlos, y que a veces nos deparan el hallazgo de una noticia o una idea aunque no sean tan gloriosas como descubrir la continuación del *Quijote*.

5. Esta auto-cultura no sólo capta sino que recuerda y fructifica de modo imprevisible; no la reflejan las credenciales habituales, como las notas a pie de página y el aparato crítico de una publicación académica. Si bien es un signo de tener un sentido de comunidad y de tradición el empleo del modo académico, hay diferencia entre la auto-cultura de alguien y su cultura socialmente reflejable.

Por razón de esta diferencia, Légaut (que en este punto de su Nota piensa en sí mismo y en sus libros aunque de fondo piense en Jesús de Nazaret) sale al paso de quienes juzgan negativamente esta auto-cultura por creer que su origen es una subjetividad arbitraria y sin objetividad. A pesar de no ignorar el peligro de iluminismo, Légaut cree, en cambio, que esta auto-cultura es fruto de la actividad de la interioridad. Y observa que, si muchos, quizá irremediablemente, la juzgan mal, puede ser porque no la conocen, simplemente, o también porque, en algún momento, la conocieron pero decidieron ignorarla, lo cual es peor.

6. Sin embargo, aunque la paradiástole entre “subjetividad” e “interioridad” es útil porque señala dirección a la fuente de la auto-cultura, la pregunta de cómo relacionar dicha auto-cultura con la cultura de la razón y del conocimiento común permanece abierta. Sin ser del mismo plano, tienen, sin embargo, cierta relación.

Digamos, brevemente, que si subjetividad significa el plano inferior, irremediablemente subjetivo en un sentido no del todo positivo, e interioridad el plano superior y espiritual, y si ambos planos son distinguibles pero no son separables, podemos enunciar dos relaciones entre ambos elementos: una

relación, inversamente proporcional y otra relación, directamente proporcional. Según la relación inversamente proporcional, a mayor interioridad menor subjetividad o menor dominio de ésta sobre el sujeto y viceversa: a menor interioridad, mayor subjetividad. Ahora bien, esto implica una segunda relación, directamente proporcional, que podemos enunciar como sigue: a mayor interioridad, mayor objetividad o mayor capacidad de objetividad, es decir, mayor capacidad de ver lo real sin que lo modifique la proyección de la subjetividad, ya sea que ésta se manifieste en filias y fobias o en juicios ideológicamente marcados.

A partir de estas dos relaciones, podemos ubicar la auto-cultura, que es interior aunque la acusen de subjetiva, en relación con la cultura de la razón y del conocimiento común que, si son tales, no tendrán problemas con ella, antes al contrario, ella les aportará pistas por las que mejorar. No obstante, la condicional (“si son tales”) no es evidente que se dé y que sea lo que predomina.

7. Tres referencias pueden ayudarnos a pensar en esto. Primero, el guiño malicioso de Légaut cuando decía de sí mismo: “je suis un sauvage”. Segundo, el humor de Machado cuando su Juan Mairena cuenta que:

... Decía mi maestro: Pensar es deambular de calle en calleja, de calleja en callejón, hasta llegar a un callejón sin salida. Llegados a él, pensamos que la gracia estaría en salir de ahí. Y entonces es cuando se busca la puerta al campo. <sup>(22)</sup>

La tercera referencia que puede ayudarnos es el humor de Jesús que, en días no muy alejados de su final, ante una pregunta-trampa de los fariseos, condiciona su respuesta a que ellos contesten antes una pregunta-trampa suya <sup>(23)</sup>. Como ellos no se atreven a contestar y a hacer público su pen-

<sup>(22)</sup> Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, p. 1978. JdM, I, xviii.

<sup>(23)</sup> Mt 21, 23-27 y paralelos.

samiento, Jesús se niega a revelar el suyo y a responderles su pregunta. El pasaje tiene su miga en relación con lo que hablamos sobre la auto-cultura pues los escribas le preguntan a Jesús con qué “autoridad” hace lo que hace, y Jesús entonces les pregunta, malicioso, cuál creen ellos que fue la autoridad con la que Juan Bautista actuó. La gente había reconocido en Juan a un profeta y Juan era, además, de familia sacerdotal, pero los escribas no habían reconocido su autoridad. La polémica gira, pues, en torno a un tema, la autoridad del profeta y su origen, que aquí relacionamos con la “auto-cultura” de la que habla Légaut.

8. Esta auto-cultura, por tanto, puede resultar incómoda para quien no la reconoce o para quien reconociéndola la ha dejado de lado, en sí o en otros, del mismo modo que Jesús fue incómodo para las autoridades que se extrañaban de que de Nazaret pudiera salir algo bueno y que por eso se preguntaban con qué autoridad enseñaba alguien como él sin estudios. Lo mismo les pasaba a sus vecinos, que se preguntaban de dónde le venía a éste su sabiduría y su fuerza pues era un artesano conocido, hijo de gente común, como María o como José. Y lo mismo les extrañó también a algunos que luego fueron discípulos: cómo es que alguien religiosamente tan singular como Jesús pudiese provenir de un rincón de Galilea insignificante para las Escrituras <sup>(24)</sup>.

La “auto-cultura” de cada uno de nosotros tiene un origen que, en definitiva, es también un misterio. En la medida en la que otros se extrañan de lo “grande” que puede salir de alguien al que ellos creen conocer y poder comprender y explicar por entero, esta extrañeza suya nos recuerda la famosa frase de que “nadie es profeta en su tierra” así como la extrañeza ante Jesús, de propios y extraños, así como la pregunta de cómo es que de Nazaret podía salir algo bueno, for-

<sup>(24)</sup> Ver: Mc 6, 1-6 y sus paralelos (Mt 13, 53-58; Lc 4, 16.22.24) y ver además: Jn 1, 47; 4, 43-4; 6, 42 y 7, 15.

mulada por alguno de sus discípulos. Nuestra “auto-cultura” nos asombra a nosotros mismos que somos conscientes de nuestro propio “Nazaret”, de nuestra propia carencia de ser, como debió de asombrarle la suya a Jesús, que también era consciente de su carencia de ser.

El ser *sauvage* que decía Légaut de sí mismo es atribuible a cualquiera de nosotros, lectores suyos. También nosotros tenemos un núcleo original que se resiste a ser encasillado y explicado por completo por alguna disciplina. Légaut dijo de sí “*je suis un sauvage*” en parte porque era un autor marginal, un “outsider” o un “raro”, tal como se dice de los autores inclasificables en arte y en literatura. Sin embargo, amplió el sentido de esta expresión al enfatizar lo singular y particular de cualquier ser humano. Cada uno, con su vida a cuestas, es un *sauvage*, un marginal y un raro. Lo nuestro personal, no hay ciencia que lo explique ni análisis que lo aclare pues las delimitaciones conceptuales no responden al nivel uno en que surgen las preguntas y los saberes fundamentales <sup>(25)</sup>.

9. Dos nuevas referencias indican la importancia que Légaut daba a esta auto-cultura. La primera es que, por dos veces, ubicó este nivel de reflexión propio de la auto-cultura (nivel uno, raro, inclasificable y *sauvage*) como el umbral por el que el hombre accede de forma adecuada al rito de la “última cena” del Maestro del Evangelio <sup>(26)</sup>. La segunda referencia es que Légaut, cuando habla de sus lecturas y

<sup>(25)</sup> Sobre el ser *sauvage*, ver lo que decimos sobre una visita de Légaut a Montserrat en 1987, en: D. MELERO «Légaut y España», *Cuadernos de la Diáspora* 28, 2016, p. 196 y ss.

<sup>(26)</sup> Tradujimos y presentamos estas páginas en el *Cuadernos de la Diáspora* 4, de 1995, en: «Renovación de la Cena y búsqueda interior». Ver: *Creer en la Iglesia del futuro*, Madrid, AML, 2013, p. 166-9 (fr. *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*, París, 1970, p. 325-328) y: «Descubrir la comunidad de fe», *Cuadernos de la Diáspora* 21, 2009, p. 20-26 (fr. *Mutation de l'Église et conversion personnelle*, París, 1975, p. 220-226).

menciona las Cartas a un joven poeta de Rilke, cita algo que viene al caso pues podemos leer ahí, entre líneas, la auto-cultura:

[... también me ha gustado de él] esto que he descubierto por azar no hace mucho: «Aprendemos lentamente a reconocer las rarísimas cosas en las que dura lo eterno que podemos apreciar, la soledad a la que podemos unirnos en el silencio». (27)

10. Añadamos una última consideración al final de este punto. Si decimos que esta auto-cultura es de un nivel distinto es porque no se alinea junto a otros conocimientos y porque, por tanto, no es objeto de elección como si fuera una especialidad entre otras, todas de igual rango.

Si hacemos distinciones y comparaciones es para identificarla, no para dar a entender que se puede convertir en una profesión o en una aportación comparable y diferenciable de otras del mismo plano. Por eso esta auto-cultura (como antaño “la perfección”) se comprende mal si creemos que comporta un juicio negativo hacia el resto de saberes o de formas de vida, o a un abandono del esfuerzo personal en el nivel de conocimiento científico o del conocimiento común.

La auto-cultura, aunque parece reconocerse o identificarse mejor en los márgenes, se da, se adivina y es casi más auténtica en medio de la vida y de la cultura común, académica o no. Ocurre con la auto-cultura como con el arte, que se da a partir de los oficios, en su ejercicio. No se alcanza la lectura ni la escritura de creación sin conocer la lengua común. La sal y las especias no son el alimento pero son su condimento. La esencia y el aroma están en el cuerpo del vino; provienen de él. No hay lo uno sin lo otro. Esto nos llevaría lejos. Nos llevaría a criticar el error de la paloma kantiana-

---

(27) Marcel LÉGAUT, «I. La Vida», *Cuadernos de la Diáspora* 25, 2013, p. 44. (fr., *Patience et passion d'un croyant*, París, 1990, p. 50. – El fragmento de Rilke que cita Légaut pertenece a la Carta quinta de *Cartas a un joven poeta*, Madrid, Obelisco, 1980, p. 57.

na, que creía que volaría mejor sin la resistencia del aire y que olvidó que, aunque éste era obstáculo para su vuelo, también era condición de posibilidad para el mismo pues, sin él, ella se precipitaría en el vacío <sup>(28)</sup>.

---

<sup>(28)</sup> El valor medial de lo corporal, lo hemos tratado en: «Sobre algunas dificultades en la comunicación» (*Cuadernos de la Diáspora* 30, Madrid, AML, 2018, p. 245-259), donde explicamos la crítica de la “poesía pura” por parte de Machado y la nuestra de alguna de las comprensiones posibles de la “fe pura” o de la “fe desnuda”. Ver: [sumadepoquedades.com](http://sumadepoquedades.com).

### COMENTARIO 3

## LA ESCRITURA EN EL PLANO ESPIRITUAL O PERSONAL [§§ 9-11]

### *1. La utilidad de la escritura*

1. En los últimos párrafos de la Nota (9-11), Légaut habla primero de la actividad de comprender (“para comprender a fondo...”) pero después habla de la actividad de expresar que, en su opinión, pasa por la de escribir (“Lo que se piensa y se vive, sólo si uno sabe escribirlo, sabe decirlo...”). Entremos, pues, en el tema de la utilidad de la escritura, que ya anunciamos al final del Primer comentario.

2. Escribir es la acción exterior y pensar, la interior, para Légaut. Ambas intervienen en llegar a comprender el lector y en llegar a expresar el autor. Escribir es útil, pues, para el lector que busca comprender y también lo es para el escritor. Ahora bien, ¿no es una perogrullada decir que “escribir es útil al escritor”? ¿No parece una redundancia igual que decir que correr es útil al corredor o caminar, al caminante?

Escribir, como correr, como caminar, como vivir, es una acción que, en cierto modo, no tiene objeto pues ocurre “en” el sujeto en el sentido de que el sujeto está solo cuando escribe; escribir es una acción inicialmente solitaria. Los antiguos hablaban de una voz media (ni activa ni pasiva) y nosotros podemos ver un rasgo intransitivo en estos verbos cuya acción ocurre en el sujeto sin necesidad de complemento ni directo ni de régimen.

“Escritor”, entonces, no designa al hombre cuya actividad es escribir libros o artículos para publicar y procurar vivir

de ello. Estos escritores profesionales son unos pocos y forman el grupo social reducido de quienes producen textos que una mayoría consume. Nosotros pensamos en los escritores amateurs que todos somos potencialmente.

Légaut, en un *topo* del verano de 1961 <sup>(29)</sup>, distinguió tres tipos de lectura: distraente, enseñante e inspirante. Sin duda valdría la pena comentar esta distinción pues, después de hacerla caben las combinaciones: por ejemplo, hay lecturas distraentes que son sumamente inspirantes y hay lecturas enseñantes que son distraentes y hay lecturas inspirantes que son enseñantes, etc. No obstante, a partir de esta distinción, quedémonos con que los escritores que producen libros pueden ser de diferentes tipos no sólo según sus materias y sus calidades sino según el tipo de lector que busquen.

No obstante, si escribir es una actividad accesible a todos como lo es el leer, entonces, “escritor”, como lector, es el nombre de alguien cuya actividad, en teoría, es común: todos somos potencialmente escritores a la par que somos lectores pues todos podemos ayudarnos de la escritura para aprender, pensar y comprender. Si las acciones de escribir y de leer sirvieron en principio para comunicarnos a distancia y para recordar las cosas del pasado (es decir, para vencer los obstáculos del espacio y del tiempo), ahora somos más conscientes de que estas acciones tienen una segunda utilidad, más reflexiva y personal pues, por ejemplo, podemos escribir para luego aprendernos a nosotros mismos.

3. Ahora bien, no todo el mundo descubre y desarrolla esta segunda utilidad, más reflexiva y personal, y esto explica un cierto estancamiento, bastante frecuente. No abordar el «esfuerzo de una escritura que sea algo más que mera palabrería pergeñada» es causa de que haya «pocos hombres que sepan decirse» (§ 10). Frente al hecho de que no es tan fre-

<sup>(29)</sup> Marcel LÉGAUT, *Topos des Granges de Lesches 1958-1961*, Mirmande, ACML (Éd. Xavier Huot), 2018, p. 281 y ss.

cuenta como debiera que la gente aborde el esfuerzo y la ascesis de la escritura, Légaut afirma que «se aprende a leer escribiendo» (§ 9), afirmación provocadora y un tanto paradójica pues invierte el orden normal, según el cual parece que primero es leer y después escribir. Pero no, la falta de escritura es la que tiene como consecuencia que «haya pocas lecturas que alcancen el nivel de la creación» (§ 2).

Escribir es pues, una ayuda útil al hombre en un segundo plano, más reflexivo y personal, por tres razones; primero, porque le ayuda a pensar y a llegar a comprender con cierta profundidad; segundo, porque le ayuda a expresar y a llegar a comunicar con cierta sustancia; y, tercero, porque le ayuda a mejorar la capacidad de leer, comprender e interpretar. Por estas tres vías el hombre, si escribe, alcanza un habla personal y el fruto, además, de una lengua más afinada. Pero la destreza lingüística es un bien frágil y por eso Légaut insiste en que «la finura de una lengua se pierde cuando no se hace otra cosa que hablarla» (§ 9).

4. La conexión entre escribir y pensar no es, sin embargo, automática. Depende de un estar en acto que es interior y anterior en cierto modo. Prueba de ello es que hay quien piensa sin escribir y quien escribe sin pensar, tal como les puede ocurrir a aquellos para quienes escribir es fácil o bien casi desde el principio o bien porque acaba por serlo tras ejercitarse. Al final, como de costumbre, es siempre cuestión de estar en acto, es cuestión de “alma”.

5. Cervantes condensó la idea de que escribir ayuda a expresar, a hablar y a comunicar de verdad en una imagen donde justo menciona el alma:

Si el poeta fuere casto en sus costumbres, lo será también en sus versos; *la pluma es lengua del alma*: cuales fueren los conceptos que en ella se engendraren, tales serán sus escritos. <sup>(30)</sup>

<sup>(30)</sup> *Don Quijote*, IIª Parte, c. 16.

Con independencia del contexto del fragmento (castidad en las costumbres), la metonimia de la pluma y de la lengua es exacta: la pluma que la mente y la mano guían es la lengua del alma. Esta imagen y la consiguiente estima por la escritura ya estaban implícitas en san Agustín:

Pero, ¿cuándo podré yo suficientemente referir con la lengua de mi pluma (*lingua calami*) todas tus exhortaciones, todos tus terrores y consolaciones y direcciones, a través de los cuales me llevaste a predicar tu palabra y a dispensar tu sacramento a tu pueblo? <sup>(31)</sup>

Para san Agustín, el mundo interior, despertado y descubierto a través de la lectura de las Escrituras (exhortaciones, terrores, consolaciones y direcciones), es el tema a referir con la lengua de su pluma; la acción divina en él lo llevó a la predicación y a la dispensación del sacramento.

6. Légaut coincide en esto con estos dos grandes. El bolígrafo Bic con el que siempre escribía era la “lengua” del alma. Pero además, Légaut precisa más. Primero avisa de que la finura de la lengua se pierde si no se escribe. Después opina que la actividad de escribir debe alternarse con la de hablar. Y por último, da un paso más, invierte el orden y afirma que, para saber decirse, antes hay que saber escribir lo que uno piensa y vive. Como ya citamos al comienzo de este apartado: «lo que se piensa y se vive, sólo si uno sabe escribirlo, sabe decirlo». Escribir, por tanto, para Légaut, no sólo conviene que sea una actividad paralela a la de hablar sino que conviene que la preceda. Sólo así el decir llega a ser personal: «pocos hombres saben decirse porque pocos se han entregado al esfuerzo, etc.».

Ahora bien, aunque Légaut hable de escribir «para sí mismo» y por tanto de una actividad privada en el sentido de que no incluye publicar, escribir para sí no excluye pensar en otros antes al contrario. La posibilidad de ser leído siempre está presente.

<sup>(31)</sup> *Confesiones* XI, 2, 2.

No obstante, escribir para otros no es lo mismo que escribir a otros. Escribir para otros está en la línea de publicar y, aunque escribir para publicar no está reñido en principio con hacerlo para sí, no es lo mismo que escribir a otro o a otros. Escribir a otro u otros ayuda incluso cuando el destinatario queda implícito y no aparece ni siquiera como una dedicatoria al comienzo. Hay destinatarios potenciales cuya presencia o inmanencia en uno ayuda a escribir para sí.

Digamos, de un modo amplio, que el clima de la amistad es el idóneo para el pensar y, por tanto para escribir. Esto es obvio en la correspondencia entre amigos cuando escribimos al amigo para aclararnos nosotros. Al amigo no le molesta que lo utilicemos así y que, en cierta manera, pensemos en voz alta ante él. En la medida en la que el amigo es la mitad de nuestro corazón, hacerlo no conlleva extraversión, dispersión ni indiscreción sino sólo la “exterioridad” de la alteridad:

Es propio de la amistad que uno revele sus secretos al amigo. Porque, como la amistad une los afectos y, de dos corazones, hace como uno solo, no parece que uno descubre fuera de su corazón lo que revela al amigo; de aquí que el Señor diga a los discípulos: “ya no os llamaré siervos sino amigos míos porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer”... <sup>(32)</sup>

7. En el pensar y en el escribir la comunicación es esencial porque somos en relación. Cuando nos comunicamos, llegamos a reflexionar y a ser nosotros mismos pues dar y recibir son un mismo movimiento no sólo en el plano material y psicológico sino en el plano del ser u ontológico. “Moneda que está en la mano / quizá se deba guardar, / la monedita del alma / se pierde si no se da”, decía Machado <sup>(33)</sup>. Hay, pues, una relación no inversa sino directamente proporcional entre

<sup>(32)</sup> Tomás de AQUINO, *Suma Contra Gentiles*, IV, 21. – Jn 15, 15.

<sup>(33)</sup> LVII, Consejos, ii. Sobre el movimiento único de tomar y dejar, y de dar y recibir ver: Jaume BOFILL, “Vers una espiritualitat familiar d’orientació contemplativa”, *Obra filosòfica*, Barcelona, Ariel, 1967, p. 245 y ss y también: *Cuadernos de la Diáspora* 1, 1994, p. 50-79.

dar y recibir, entre expresar-comunicar y recibir luz. Cuanto más valoramos comunicar y por tanto expresar, tanto más conscientes somos y con mayor profundidad escuchamos y, del mismo modo, cuanto más damos al otro dándole la oportunidad de darnos a su vez, tanto más recibimos pues, indirectamente –como sólo puede ser–, le descubrimos nuestra indigencia o nuestra carencia de ser.

8. Recordemos unas líneas de Légaut que hemos citado otras veces y que sintetizan la idea de que la comunicación en el plano personal es intrínseca a la vida espiritual:

La vida espiritual, como toda vida, aspira a comunicarse: es su instinto profundo. La intensidad de la vida espiritual se mide por la necesidad de comunicación. El más solitario de los hombres, en determinados momentos, se siente impelido a dialogar en su interior con sus conocidos de antaño, con los que un día lo escucharon y acogieron. Hablar y decirse a sí mismo y a su Dios y hablar y decirse a otro, son los dos tiempos de la respiración espiritual del hombre. <sup>(34)</sup>

Ahora bien, la comunicación lingüística puede ser oral o escrita. El fragmento menciona la comunicación oral («hablar y decirse») pero sin duda la soledad extrema aludida incluye la comunicación escrita que el propio Légaut valora en los últimos párrafos de la Nota. Légaut apreciaba el decirse y comunicarse oralmente, y fue un buen expositor y comunicador pues sabía escuchar con la atención de un buen lector y responder con oportunidad y precisión. Sin embargo estas cualidades no eran improvisadas ni fruto de la espontaneidad propia del joven sino que procedían de un largo silencio y de haber pensado y escrito antes.

## 2. *La responsabilidad del propio lenguaje*

1. La reflexión sobre la utilidad de la escritura nos lleva ahora a la responsabilidad de decir palabras verdaderas y de tener

<sup>(34)</sup> Ver el comienzo de «El testimonio del adulto», *Trabajo de la fé*, Valencia, AML, 1996, p. 83.

ideas justas. Frente al hablar por hablar y a la «palabrería pergeñada», frente al verbalismo oral y escrito así como frente al pensamiento difuso y tópico, el adulto siente, de un modo u otro, la llamada al uso responsable del lenguaje, es decir, que este responda al propio pensar y al propio interior.

2. El hombre puede sentir esta responsabilidad a manera de rechazo al ver el daño que hace la irresponsabilidad oral o escrita ya sea en la vida privada o en la pública, en el mundo de las relaciones o en el de los medios. La necesidad de medios fiables de información y de opinión, y de medios independientes para identificar el error y más aún la mentira tiene un fondo metafísico. El error y la mentira cuartejan la base social que consiste en poder creer y confiar. Por eso una sociedad sana vigila el error, penaliza la mentira y elogia ser persona de palabra. La tradición del cristianismo recoge este sentir:

No os metáis tantos a maestros (...). Quien no cae en falta en el hablar es un hombre logrado, capaz de tener a raya a todo su ser. Si a los caballos les ponemos el bocado nos obedecen y con él dirigimos a todo el animal. Ahí tenéis los barcos: por grandes que sean y por recio que sople el viento, un timón pequeñísimo los dirige adonde le da por llevarlos al timonel. Pues lo mismo con la lengua: siendo tan pequeña como órgano, puede alardear de mucho. Ahí tenéis: un fuego de nada incendia un bosque enorme. También la lengua es fuego...<sup>(35)</sup>

«Mirad que nadie os engañe», avisan los Sinópticos ante la proliferación de falsos profetas<sup>(36)</sup>; y Juan llama «padre de la mentira» al príncipe de este Mundo<sup>(37)</sup>.

3. Pero además de como rechazo, el hombre siente la llamada de la responsabilidad del lenguaje a través de lo positivo de la palabra oportuna, pensada, amable y valiente.

---

<sup>(35)</sup> St 3, 1-6.

<sup>(36)</sup> Mc 13, Mt 24 y Lc 21.

<sup>(37)</sup> Jn 1, 46; 8, 44.

Por eso en el Evangelio de Juan se elogia a Natanael como «un israelita de veras, en quien no hay falsedad»; y Légaut habló sobre Jesús una vez llamándolo el hombre sin mentira; y, en los Proverbios, no sólo hay expresiones que elogian la palabra oportuna, pensada y amable, sino que afirman el origen divino de la palabra adecuada:

Manzanas de oro en bandejas de plata / es una palabra dicha a tiempo.

¿Ves a uno que habla a la ligera? / Para un necio hay más esperanza...

Con paciencia se logra convencer a un príncipe, / y una lengua dulce quebranta huesos.

Los proyectos del corazón son cosa del hombre, / pero la respuesta de la lengua viene de Yahvé. <sup>(38)</sup>

4. Junto a la honestidad cuenta la finura. Buscar expresar “lo que se piensa y se vive”, “la vida íntima del hombre”, “la interioridad humana” y el “misterio del hombre” acrecen la finura de una lengua, según Légaut.

Un ejemplo es el refrán “Manos que no dais, ¿qué esperaréis?” En una frase popular como ésta, atribuida a santa Teresa por algunos, reconocemos la perfección tanto al escucharla como al relacionarla ya no sólo con Teresa de Ávila sino con una mujer de noventa años que hizo de ella la síntesis de su moral y en cuyo recordatorio la copiaron sus hijas. Los tres niveles en los que el ser humano realiza su ser lingüístico son inseparables en una frase así. Ella sintetiza los tres niveles del lenguaje: la capacidad humana universal, la gracia de una tradición lingüística común y el estilo de una persona concreta <sup>(39)</sup>.

<sup>(38)</sup> El elogio de Natanael está en: Jn 1, 46. Ver, además, M. LÉGAUT: «Encuentros con Jesús, el hombre sin mentira» (1981) en: *Cuadernos de la Diáspora* 3, 1995, p. 47-53. Por último, ver: *Prov* 25, 11; 29, 20; 25, 15; 16, 1. Esta selección está también en: "Selección de plegarias", *Cuadernos de la Diáspora* 7, Valencia, AML, 1997, p. 171-9.

<sup>(39)</sup> Ver los tres niveles de nuestro ser lingüístico en: "Ser hombre, ser cristiano, ser uno mismo: tres cuestiones de estructura", *Cuaderno de la diáspora*

5. En la cima de una escala clásica del uso del lenguaje está la plegaria, quizás el rito religioso más universal y por eso el más elevado y el más degradado también. Légaut pensó y habló de forma muy interesante sobre ella. Por supuesto, miró de ayudar al lector, creyente o no, a considerarla por lo mejor de ella misma, empezando por su examinar su inverosimilitud y los estragos de la banalidad.

No entraremos en todo esto ahora, pero sí que nos sirve para terminar este punto sobre la responsabilidad del lenguaje. Tan sólo recordaré que precisamente en los comienzos de las dos primeras plegarias de Plegarias de hombre habla Légaut de una actividad costosa (“Las palabras que se esfuerzan en decir con exactitud...”) que, además, no siempre ocurre: “Cuando la palabra es justa...”. Tampoco es por casualidad que, en la plegaria VI, Légaut aluda a “lo justo del pensar” junto a “la rectitud del mirar”, “la simplicidad del acto” y “la autenticidad del ser”, elementos que no se improvisan. Del mismo modo, también es significativo que hable de “palabras verdaderas” y de “pensamientos justos” en las páginas en las que trata de las proposiciones acerca de Dios que provienen de la fe y no de la adhesión a una doctrina sobre él <sup>(40)</sup>.

### 3. *Escribir es una ascesis. Leer, también*

1. Conviene que nos detengamos ahora en el aspecto de dificultad y de esfuerzo del escribir, es decir, de lo que con el tiempo puede llegar a ser la difícil facilidad de la escritura <sup>(41)</sup>.

---

21, Madrid, AML, 2009, especialmente pp. 281-4.

<sup>(40)</sup> Ver *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, pp. 192-98 (fr. *L'homme à la recherche de son humanité*, París, 1971, pp. 161-167).

<sup>(41)</sup> La expresión de “difícil facilidad” puede verse en: Jaume BOFILL, *Obra filosòfica*, Barcelona, 1967, p. 254. También se alude a ella en Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, p. 2207, donde un periodista entrevista al poeta y atribuye esta expresión a [JR], en cuya *Ideología*, leemos: «“Facilidad” del artista “difícil” es joya. “Dificultad” del artista “fácil” no vale».

Como dice Légaut: «Pocos hombres saben decirse porque pocos se han entregado al esfuerzo de una escritura que sea algo más que mera palabrería pergeñada». En este sentido, escribir es una ascesis, igual que leer con rigor, escuchar con atención, hablar con propiedad, pensar con verdad.

Si los ejercicios de los atletas han sido una comparación clásica, usada por san Pablo y san Ignacio por ejemplo, es porque requieren esfuerzo. Estar en forma no es fácil. La oración mental, la meditación y la contemplación son ejercicios espirituales igual que los otros son corporales. El camino de la meditación, si se compara con la subida a un monte, es, al menos en parte, porque requiere esfuerzo (otro elemento de la comparación es la cualidad, propia de los lugares altos, de estar más cerca del cielo).

Para Légaut, escribir es un signo del pensar pero es un signo que tiene además un valor eficaz y actual: lo exterior (escribir) hace posible lo interior: sirve al pensar. Sin la ascética de la escritura, pensar corre el riesgo de quedar en algo impreciso. Dado lo que cuesta no sólo ponerse a escribir sino no dejarlo y, en todo caso, volver a ello, es probable que lo escrito no sea banal, se corresponda con lo vivido y tenga sustancia.

2. Como ejemplos de la difícil facilidad no mencionaremos una gran obra ni recordaremos aquello de Machado de que «toda composición requiere, por lo menos, diez años para producirse»<sup>(42)</sup> sino dos fragmentos literarios.

El primer fragmento son las páginas que contienen las dos frases que, como brevísimas misivas, se escribieron los dos jardineros del último capítulo de Ciudadela de Saint-Exupéry: “Esta mañana, he podado mis rosales” y “Esta mañana yo también he podado mis rosales”. Estas dos frases son inseparables del arte del Señor de uno de los jardineros, que com-

<sup>(42)</sup> Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, p. 1188.

prende y no sólo ve, que adivina y no sólo lee, la prolongada desazón y rumia de su jardinero, durante días y más días y no sin descuido de sus obligaciones, hasta sintetizar, en una sencilla frase, su respuesta a la carta de su amigo. El Jefe de la Ciudadela, narrador de todo el libro y alter ego de Saint-Exupéry, al ahondar en la sencillez de las frases que intercambiaron los jardineros, encarna el pensamiento pascaliano de que «a medida que uno tiene más espíritu descubre que hay más hombres originales»<sup>(43)</sup>.

El segundo fragmento que también puede servir de ejemplo de la “difícil facilidad” son las páginas que contienen el consejo que la madre de José Cemí da a su hijo cuando éste regresa de su primera huelga estudiantil en la Universidad de La Habana, en la novela *Paradiso*, de José Lezama Lima, de la que Cemí es el personaje principal:

— Mientras esperaba tu regreso, pensaba en tu padre y pensaba en ti, rezaba el rosario y me decía: ¿Qué le diré a mi hijo cuando regrese de ese peligro? El paso de cada cuenta del rosario era el ruego de que una voluntad secreta te acompañase a lo largo de la vida, que sigueses un punto, una palabra, que tuvieses siempre una obsesión que te llevase siempre a buscar lo que se manifiesta y lo que se oculta. Una obsesión que nunca destruyese las cosas, que buscase en lo manifestado lo oculto, en lo secreto lo que asciende para que la luz lo configure. Eso es lo que siempre pido para ti y lo seguiré pidiendo mientras mis dedos puedan recorrer las cuentas de un rosario. Con sencillez yo le pedía esa palabra al Padre y al Espíritu Santo, a tu padre muerto y al espíritu vivo, pues ninguna madre, cuando su hijo regresa del peligro, debe decirle una palabra inferior. Óyeme lo que te voy a decir: No rehúses el peligro, pero intenta siempre lo más difícil. (...) cuando el hombre, a través de sus días ha intentado lo más difícil, sabe que ha vivido en peligro, aunque su existencia haya sido silenciosa, aunque la sucesión de su oleaje haya sido manso, sabe que ese día que le ha sido asignado para su transfigurarse, verás, no los peces

---

<sup>(43)</sup> Ver: *Cuaderno de la Diáspora* 9, Madrid, 1998, pp. 153-8 y A. de SAINT-EXUPÉRY, *Ciudadela*, Barcelona, Alba, 1997, p. 481-4. Sobre Pascal: *Pensées*, Lafuma, 510 (la cita completa está más arriba).

dentro del fluir, lunarejos en la movilidad, sino los peces en la canasta estelar de la eternidad. <sup>(44)</sup>

«No rehúses el peligro, pero intenta siempre lo más difícil». Frase sencilla, consejo inolvidable, fruto de la reflexión que precede a las palabras verdaderas y a las ideas justas.

3. La ascesis y el esfuerzo tienen un sentido en sí mismos (como estar en forma y a punto) pero tienen también un fin y un “para algo” que está fuera, que a veces se concreta en la victoria en una competición pero que sobre todo es la belleza en sí misma considerada. El Dr. Bofill hablaba de la “difícil facilidad” que se aplica al arte de vivir y que se ve en las destrezas que se consiguen con la práctica y con tenacidad, como en la danza, la música, el canto, el toreo, el deporte, el juego, los oficios y, en nuestro caso, la escritura. Sin duda hay un don a la que no pueden igualar los ejercicios. Es la parte del genio. Sin embargo, lo común es que la ascesis sea indispensable. Sólo la gracia del niño es sin oficio ni artificio pues él está aún cerca de lo natural.

En la escritura buscamos la exactitud, la adecuación entre lo pensado y su expresión, y ésta revierte en claridad y profundidad. Sin embargo, lo buscado no es fácil ni previsible y depende del hallazgo en medio de la tarea. También hay necesidad de hallazgo en la lectura. Cuando el escritor termina un texto, nada está aún hecho pues falta que un lector lo lea y lo comprenda. Para fijar el lugar de la verdad y de la intelección, que está en la coincidencia entre escritor y lector, Machado decía esta paradoja:

Obscuro para que atiendan; / claro como el agua, claro / para que nadie comprenda. <sup>(45)</sup>

La oscuridad como reto y la claridad como trampa. Es como si cualquier texto exigiera un doble esfuerzo. La oscuridad no puede ser a propósito y la oscuridad que es efecto de

<sup>(44)</sup> Ver, en el mismo *Cuadernos de la Diáspora* 9, pp. 147-51.

<sup>(45)</sup> Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, pp. 779 y 817.

un esfuerzo insuficiente debe superarse. Pero hay una oscuridad insalvable que no es opuesta a la claridad. Por el lado del escritor, la claridad, sencillez y exactitud posibles son un fin y son un don que nadie puede estar seguro de alcanzar y transmitir. Pertenecen a lo que no se puede conseguir ni enseñar sino que se da. Son hijas de la difícil facilidad del artista, a la que protege un velo y un arcano. Sin embargo, hay un camino. Así como comprender no sólo pide leer sino releer, escribir pide borrar y corregir, es decir, reescribir y no sólo una vez.

Pensar: borrar primero / y dibujar después. / Y quien borrar no sabe, / camina a cuatro pies.

“Yo conocí un poeta de maravilloso natural, y borraba tanto que sólo él entendía sus escritos y era imposible copiarlos; riéte, Laurencio, de poeta que no borra”.

La canción es de Machado <sup>(46)</sup> pero si la segunda cita va entre comillas es porque es de Lope de Vega y Mairena-Machado se limita a incorporarla en su apuntes <sup>(47)</sup>. A renglón seguido, Mairena-Machado sostiene que Lope de Vega habla de sí mismo en esta cita. Esto significa que el poeta más prolífico del Siglo de Oro español, el “prodigio de improvisadores” según el tópico, confiesa que borra y tacha como cualquiera.

4. Los que nos hemos interesado en Légaut y hemos podido ver algunos de sus borradores, los recordamos llenos de intercalados, tachaduras y correcciones. La leyenda en torno a su manuscrito de 1970 incluye que escribió por lo menos diez veces el primer capítulo de *El hombre en busca de su humanidad*, a finales de los 60 <sup>(48)</sup>.

---

<sup>(46)</sup> Machado no publicó esta canción pero la trabajó; ver: *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, p. 783 (S. XXXVII, vv. 5-6); y p. 1193.

<sup>(47)</sup> Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, p. 1938; *JdMairena*, I, vii.

<sup>(48)</sup> Confirma esta cifra el hecho de que, entre los Topos recogidos por Xavier Huot, hay por lo menos seis cuyo título incluye los términos de fe y pobreza y cuya fecha está entre 1961 y 1966.

Estos dos datos plantean una cuestión. Si al final, tras la dificultad y el esfuerzo de escribir que incluye borrar y dibujar, tachar y reescribir, el resultado es un texto que aún no es fácil y que aún requiere esfuerzo, ¿no es esto porque aún no ha llegado el escritor más que a la mitad de su camino? Consideremos el caso de Légaut como ejemplo. Es un autor difícil y muchos querrían que hubiese sido más sencillo y más claro y, por consiguiente, algunos invitan, a quien conoce su obra, a que lo resume, lo sintetice y lo presente de forma más sencilla; y argumentan que así su pensamiento podría llegar a más gente, lo cual parece un bien.

¿Hay que pensar, por tanto, que Légaut hubiera podido escribir de forma más asequible tanto *El hombre en busca de su humanidad* como *Llegar a ser uno mismo* y que, como consecuencia, quien lo conoce suficientemente podría hacerlo ahora por él? Una vez la obra terminada, nadie puede negar la legitimidad de un intento en este sentido. Pero tampoco es objetable que el escritor y también el estudioso de tal autor apelen a un esfuerzo y a una ascesis indispensables por parte del lector y que le planteen que es una expectativa equivocada confiar en una fácil facilidad que propiamente es imposible.

Tenemos un texto del propio Légaut sobre esta cuestión que da que pensar. Cuando envió su manuscrito a varias editoriales en 1968-69, algunas de ellas le formularon muy claro que su rechazo no era porque faltara calidad al texto sino por la dificultad que comportaba su lectura y, en consecuencia, le plantearon reescribirlo. Gabriel Marcel, que ayudó incondicionalmente a Légaut en sus gestiones durante aquel tiempo, encajó este juicio pese a comprender, conociendo a Légaut, que éste rechazaría una re-escritura. El hecho es que debió de comentar la posibilidad con Légaut porque éste conservó un borrador, de una carta suya dirigida a G. Marcel con fecha del 3 de enero de 1970, donde

podemos leer un primer párrafo donde rechaza tal re-escritura pese a aceptar hacer ciertos retoques. Y lo más importante es que explica la razón de su rechazo:

Estimado Señor: He vuelto a pensar en lo que usted me dijo sobre el primer tomo de mi trabajo. He retomado su lectura. Puedo cambiar ciertas frases, aumentar en ellas la potencia de la expresión, volviéndolas más sobrias, ~~más cortas~~ <sup>(49)</sup>. Necesito sin embargo conservar el recuerdo de las ideas principales que el tema tratado utiliza, de manera que el lector no se pierda en vaguedades. Estos recuerdos son en cierta manera repeticiones, pero repeticiones bajo una forma renovada, y me parecen indispensables para obligar al lector a pensar por él mismo lo que lee. Si el lector rechaza hacer esto, permanecerá fuera de la lectura, no podrá sino juzgar que el texto es lento, pesado y finalmente ilegible. Pero yo no puedo hacer nada en esto y, en aras de facilitar la lectura, me niego a hacer que sea estéril (~~inútil~~), o simplemente interesante en el plano de las ideas generales. <sup>(50)</sup>

Llega un momento en que el escritor no puede sino atenerse a lo que ha hecho, reconocer que “no puede hacer nada en esto” sino “obligar al lector a pensar por él mismo lo que lee”. El autor no puede sino apelar a una cierta ascesis reflexiva, a un cierto esfuerzo de pensamiento, semejante al suyo al escribir. Descubrimos entonces que hay una relación entre el contenido y la forma que es inevitable. La dificultad que implican ambos no es por razón de dejadez o por falta de búsqueda de claridad sino por razón de una carencia de ser en el estar despierto lingüístico, que tanto el escritor al releerse como el lector al leerlo tienen que remontar por su propio pie.

5. En la misma línea ascética, tanto de la lectura como de la escritura, ya citamos en otro trabajo, un comentario de

<sup>(49)</sup> Esta tachadura, como la siguiente, es del borrador de Légaut.

<sup>(50)</sup> Ver: Archivos de la Universidad Católica de Lovaina, Fondo M. Légaut - Th. De Scott, cartón 57, dossier 17. Ver este fragmento en nuestro estudio: «Un escritor en busca de editor» I y II, *Boletines de la Diáspora*, Madrid, AML, 2021, n. 7, pp. 77-100 y n. 8, pp. 125-144, publicado con ocasión de los cincuenta años de aquellas fechas.

Machado a una frase de Benedetto Croce: «*Volete divulgare davvero la filosofia? Pensate a la filosofia e non a divulgarla*»:

No soy partidario del aristocratismo de la cultura (...). La cultura debe ser para los más, debe llegar a todos; pero, antes de propagarla, será preciso hacerla. (...) No olvidemos que la cultura es intensidad, concentración, labor heroica, callada y solitaria, pudor, recogimiento antes, mucho antes, que extensión y propaganda. <sup>(51)</sup>

La frase de Croce y la glosa de Machado rechazan la fácil facilidad, recuerdan las paradojas de la claridad y la profundidad, y nos hablan del esfuerzo y de la ascesis que supone hacer obra de (auto)cultura. Con todo, el esfuerzo y la ascesis no deben hacernos olvidar que con ellos se asciende; que la ascesis de la escritura y de la lectura son un medio que ya participa del fin, de la elevación. En la ascesis ya está en cierto modo el final y en el final permanece lo mejor de la ascesis. El centro es estar en acto. Digámoslo con imágenes de siempre: el camino ya es el término, el río ya es el mar y hay ríos en el mar y caminos en la cima; la ascesis ya es posesión, experiencia, cumplimiento aunque es de noche. Comprendiendo y expresando, experimentamos plenamente; la comprensión y la expresión forman parte de la experiencia pues ésta, sin ellas, no sería lo plena que puede ser.

#### 4. Reflexiones lingüísticas sobre la escritura

1. Lo que ocurre en el plano común del lenguaje ilustra lo que ocurre en el plano espiritual o personal. Algunas reflexiones sobre por qué escribir ayuda a leer y sobre por qué la escritura salvaguarda y enriquece la finura de la lengua en el plano común son útiles para comprender su papel en el plano espiritual o personal.

<sup>(51)</sup> Ver: Marcel Légaut. *Un témoin pour l'avenir*, París, Temps Présent, 2017, D. MELERO, «Légaut et l'Espagne», p. 115-6. Ver en español: "Légaut y España", *Cuaderno de la Diáspora* 28, Madrid, AML, 2016, p. 206.

2. Si escribir ayuda a leer es porque ambas actividades (escribir y leer) pertenecen a una misma modalidad lingüística, la modalidad lingüística gráfica, que es distinto de la modalidad oral. Las actividades de la modalidad oral son hablar y escuchar mientras que, las actividades de la modalidad gráfica son escribir y leer. Así como en el plano oral hablar y escuchar son actividades que van juntas y que se potencian entre sí, así también, en el plano gráfico, escribir y leer van juntas y se potencian tanto en el aprendizaje como en la realización.

Pero notemos el orden: mientras nos parece evidente decir primero hablar y luego escuchar en la modalidad oral, no nos parece tan evidente decir primero escribir y luego leer en la modalidad gráfica. Solemos decir: leer y escribir, por este orden. Y, sin embargo, hablar y escribir, cada una en su modalidad, son acciones del expresar, mientras que escuchar y leer son acciones del recibir. Ciertamente, si se piensa un poco, escuchar fue lo primero pero en cuanto nacimos comenzamos a berrear. Si mantenemos el paralelismo al pasar a la modalidad escrita, caemos en la cuenta del acierto de Légaut cuando insiste en que escribir no sólo ayuda a leer sino también a hablar con cierta calidad.

3. Pero ambas parejas de actividades son distintas, pertenecen, como decíamos a modalidades lingüísticas distintas. Hablar y escuchar, ser hablante y ser oyente son acciones orales y, además, son naturales; mientras que escribir y leer, y ser escritor y lector son acciones gráficas que no son naturales sino culturales. Las primeras son accesibles desde el comienzo tanto si pensamos en el individuo como en la especie; son actividades que coinciden con ser hombre pues la capacidad de lenguaje nos constituye y ésta es oral aunque el uso de la mano sea también ancestral. En cambio, ser escritor y ser lector son competencias que son sólo potencialmente de todos pues el acceso real a ellas depende, primero, de que la tradi-

ción lingüística en la que el sujeto nace haya desarrollado una modalidad gráfica propia; y, segundo, de que la alfabetización de la sociedad en la que el sujeto ha nacido esté extendida y haya llegado hasta él.

4. Sin duda, el hombre de las cavernas, que fue capaz de pintar figuras tan extraordinarias como las de Altamira, hubiera sido capaz de ser lector y escritor dada su inteligencia y sensibilidad. Pero no lo fue porque su lengua no generó una modalidad gráfica y un segundo sistema de signos. Dado el tiempo de la invención de la escritura (posterior al comienzo del primer neolítico de los cuatro distintos que conocemos), hay que decir que sólo mucho después ha sido cuando la gente ha podido acceder a la escritura y a la lectura con algo de igualdad. Recordemos que, en Occidente, el libro comenzó a ser más accesible gracias a la imprenta a partir del siglo XVI pero que la alfabetización sólo empezó a extenderse a partir del siglo XVIII y no sin retrasos de uno o dos siglos entre países <sup>(52)</sup>.

5. Para comprender mejor que la modalidad oral y la modalidad escrita de una lengua son distintas, es útil recordar y comparar la forma natural de entrar en la primera y el esfuerzo que supone entrar en la segunda.

Cuando nacemos partimos de la posibilidad aún real de quedarnos en la no-humanidad. Prueba de ello son los casos de los niños salvajes, perdidos en la naturaleza y reencontrados ya crecidos de suerte que, entonces, ya no podían reinsertarse en la sociedad humana ni aprender bien una lengua ni salir de su

<sup>(52)</sup> A raíz de querer saber cuál era el entorno cultural de Kant, hemos leído recientemente que: “Federico el Grande de Prusia, después de observar que los soldados alfabetos eran mejores que los analfabetos, *instaura la educación obligatoria* hasta los 14 años en 1763, (algo) que llega al Reino Unido, Francia y Austria sobre 1880. España tarda hasta 1970 (Villar Palasí) en adoptar esta medida, ampliada hasta los 16 años en 1990 por Javier Solana (...)” (Luis CORCHÓN DÍAZ, «Breve e incompleta historia de la educación europea desde el siglo XVIII», en: *Nada es Gratis* - <https://nadaesgratis.es>, publicado el 26/11/2020).

estado cimarrón o selvático <sup>(53)</sup>. La razón es que la capacidad de lenguaje, obviamente oral, se fragua en los primerísimos años, cuando nuestra humanidad es aún una condición abierta e incierta que sólo se afianza si el sujeto vive en un entorno donde puede acceder a la postura erguida y al uso de una lengua al menos porque, de forma casi involuntaria y de un modo nada forzado, la naturaleza y la sociedad confluyen para que el pequeño la aprenda a través de la madre y también a través del resto de la familia más directa, mediante la imitación y la memoria inconscientes que juegan aún un papel decisivo <sup>(54)</sup>.

Sólo años después, a través de un aprendizaje costoso que conviene no adelantar ni forzar (trazar palotes, renglones, curvas, etc.), accedemos a la modalidad gráfica o escrita cuya base son las letras y no los fonemas. Escribir y leer implican emplear un segundo sistema de signos que muchas lenguas no han alcanzado y cuyo aprendizaje se da, al menos actualmente, en la escuela, es decir, fuera del entorno familiar. En dicho medio, escribir (intentarlo, practicarlo y lograrlo) refuerza el leer pues lo más difícil es susceptible de consolidar lo más fácil.

El acceso al mundo de la escritura supone un cambio notable (parecido al paso de la aritmética al álgebra) que, aunque puede realizarse en casa, suele hacerse en las instituciones escolares de nuestras sociedades, que los Estados regulan y fomentan, según las ideologías <sup>(55)</sup>.

---

<sup>(53)</sup> Julien MALSON; Jean ITARD; Rafael S. FERLOSIO: *Los Niños selváticos. Memoria sobre Víctor de l'Aveyron. Comentarios*, Madrid, Alianza, 1973.

<sup>(54)</sup> Recuérdese aquí el famoso epigrama “Saber sin estudiar” de Nicolás Fernández de Moratín: “Admirose un portugués, etc.”.

<sup>(55)</sup> Ver, el tema en nuestra historia: Manuel PUELLES BENÍTEZ: *Educación e ideología en la España contemporánea*, Barcelona, Labor, 1991. De ella extraigo, tomados del apartado que analiza la enseñanza que dimana de la ley de 1938 en la así llamada “zona nacional” y que se aplicaría luego a todo el país, los siguientes datos que muestran el crecimiento de la enseñanza religiosa y la disminución de la enseñanza pública: «el porcentaje de estudiantes de bachillerato en establecimientos privados ascendía al 28,9 % en 1931, mientras que en 1943 supone ya el 70,7 %; por otra parte, la orden

El aprendizaje se desarrolla en etapas sucesivas, a través de las asignaturas llamadas instrumentales que, paulatinamente, van dando paso a materias y contenidos específicos. Esto, en Europa, ocurre durante trece años por lo menos (entre la enseñanza primaria y secundaria) y continúa en la etapa universitaria, cuyo fruto lingüístico es la capacidad de exposiciones y defensas orales y escritas cuya complejidad, al final, es considerable.

Este marco social es determinante y por eso, hasta no hace mucho, para fijar un nivel mínimo inferior, cuando el ciudadano varón (con discriminación de la mujer) llegaba a la edad del servicio militar y se ejercitaba para su ciudadanía mediante el uso de las armas, si su alfabetización era inferior a la básica, el ejército, en nombre del Estado, debía, en teoría, remediar tal deficiencia. El acceso a la segunda modalidad lingüística es, pues, un derecho en nuestras sociedades y es fundamental de cara al ejercicio pleno de la condición de ciudadano.

6. Cabe considerar, a la luz de estos elementos, que, de forma análoga, la vida en el plano espiritual, por un lado, depende del desarrollo de la sociedad y de la tradición concreta en la que crecemos y, por otro lado, precisa del ejercicio de la lectura y de la escritura durante años y esto supone un cultivo y un ascenso, representable como peldaños por ejemplo.

La consideración de lo aducido antes, en el plano cultural común, nos ayuda a comprender que la escritura es una actividad lingüística de segundo nivel, de una modalidad lingüística segunda, a la que no se entra sin tenacidad y esfuerzo pues implica una ascesis cultural y personal. Es proverbial

---

del 13 de septiembre de 1937 procedió a la clausura y supresión de 38 institutos de enseñanza media (...); finalmente, el número de institutos en 1939 se cifraba en 113, mientras que veinte años más tarde, en 1959, el número ascendía sólo a 119, produciéndose, en sólo diez años, un crecimiento de los establecimientos privados (principalmente regentados por “órdenes religiosas dedicadas por su instituto a esta misión”) que sextuplica el número existente en 1939» (*Op. cit.* p. 373).

decir que “la letra con sangre entra”, es decir, que, en el mundo de la letra o de la grafía (atención: no del fonema), no se entra sin un esfuerzo que, sin embargo, hay que decir que no tiene por qué incluir las crueldades y desaciertos pedagógicos que han durado demasiados siglos.

Ahora bien, este elemento de esfuerzo no debe hacernos olvidar que el fin es una felicidad mayor. Un párrafo de John Steinbeck, tomado de su prólogo a su versión síntesis de las historias del Rey Arturo y sus nobles caballeros, que fue su libro iniciático a soñar despierto y a la lectura, nos recuerda dos cosas: el esfuerzo de aprender a leer y escribir pero también que el esfuerzo y la felicidad van juntos:

Hay muchas personas que, cuando crecen, olvidan lo mucho que les costó aprender a leer y a escribir. Quizá se trate del mayor esfuerzo emprendido por un ser humano, y esto que debe afrontarlo cuando niño. Un adulto rara vez sale triunfante de esta empresa: la de reducir la experiencia a un mundo de signos y símbolos. Los seres humanos han existido durante mil miles de años y sólo han aprendido esta artimaña, este prodigio, en los diez últimos miles... Recuerdo que las palabras –manuscritas o impresas– eran demonios para mí; y que los libros, que tanto me torturaban, eran mis enemigos... Hasta que ocurrió que una tía mía, con displicente ignorancia de mis rencores, me regaló un libro. Contemplé con odio la impresión en negro y luego las páginas, hasta que, poco a poco, se abrieron y me permitieron la entrada. El prodigio ocurrió...<sup>(56)</sup>

El novelista y premio Nobel no sólo enfatiza el esfuerzo sino que narra el prodigio: la fascinación por las leyendas artúricas, que aportaron sentido a su vida y que fueron la puerta por donde entró en la escritura y en la lectura, a pesar de la aversión que sentía.

Pues bien, este testimonio de Steinbeck nos puede ayudar a comprender, por analogía, qué es lo que estuvo en juego cuando Légaut se presentó con su manuscrito ante los edito-

<sup>(56)</sup> John STEINBECK: *Los hechos del Rey Arturo y sus nobles caballeros*, Barcelona, Edhasa, 1988, pp. 11-12.

res y cuando, ante los reparos de éstos, se reafirmó en que no podía hacer sino lo que había hecho porque, en el fondo, el lector es el que debe afrontar una inevitable dificultad que es la que lo lleva a pasar, de leer y de comprender semántica y gramaticalmente un texto, a pensar, por él mismo, lo que éste le propone para que lo considere.

7. Todo lo dicho no quita que, sin duda, la gente sencilla, que apenas ha accedido a la modalidad escrita de su lengua, puede llegar de un salto a una sabiduría singular. ¿Quién lo duda? ¿Quién no ha conocido alguna persona realmente sabia que, sin embargo, no dominaba la lectura y la escritura por falta de oportunidades para ello pero cuya auto-cultura era indudable? ¿No fue así para los altamirenses de antaño? ¿Quién negará el valor de la transmisión oral de leyendas y de enseñanzas contenidas en las canciones populares y en los refranes, gracias a la memoria y a las improvisaciones conforme a sencillas reglas? Ni Jesús ni sus primeros seguidores fueron gente de grandes estudios aunque supieran leer y escribir lo suficiente como para intervenir en la sinagoga o para discutir con escribas y fariseos (dejando aparte el nivel de conocimientos de un san Pablo y de los redactores de los Evangelios).

Por otro lado, actualmente, asistimos, sin duda, a una nueva expansión de lo oral y de lo visual gracias a los medios telemáticos e informáticos. La comunicación a distancia ya no es sólo por medio de la escritura, ni que fuera tan sólo mediante banderas o mediante el alfabeto Morse. Vuelve la figura y la mímica pues nos vemos en las pantallas cuando hablamos. Ya la fotografía, más de un siglo antes, influyó en la pintura cuando, sin terminar con ella, ocasionó que ésta buscara nuevos caminos, no siempre afortunados.

Pues bien, así como la comunicación oral y visual nunca se perdió en los tiempos de expansión de la escritura, tampoco ahora, en sentido inverso, la escritura desaparecerá aun-

que puede que se emplee menos y de forma más especializada: aunque no sea el medio indispensable de comunicarnos a distancia o de remediar el paso del tiempo y el olvido, seguirá siendo un medio excelente tanto para explorar, conocer y expresar lo nuestro más personal, ya sea mediante la modalidad discursiva o la narrativa o la poética, como, además, para expresar y dejar constancia de lo nuestro más secreto, mediante las mismas modalidades.

8. En cualquier caso, hay una sucesión de accesos al lenguaje que podemos sintetizar en tres etapas, según la edad: primero, está el acceso natural y aparentemente fácil del recién nacido a la modalidad oral del lenguaje, cuya singular facilidad, en gran parte gracias a la imitación, no nos suele admirar sino que al olvidamos; segundo, está el acceso escolar, posterior y más difícil, a la modalidad gráfica del lenguaje, cuya dificultad nos recordaba Steinbeck; y después, durante un tercer y largo período, está el acceso del joven a su propio estilo, algo también costoso y en lo que muchas veces nos perdemos o nos atascamos a menudo.

Ésta es la sucesión (y en cierto modo ascensión, no sin pérdidas ni renunciadas por el camino) que análogamente nos ayuda a pensar el camino que el hombre recorre en el plano espiritual o personal, por etapas distinguibles pero no separables. En dicho plano y durante el camino, el hombre es, primero, un simple novicio o principiante, luego es un ser ya iniciado y después ya es alguien singular y experimentado y, por eso mismo, más libre, si bien, como decíamos, no se trata de etapas que se suceden sino de elementos que se dan en el interior del mismo sujeto pero que, en él, pueden darse en proporciones diferentes según el punto en que se encuentre de su camino.

9. Un ejemplo del pasado, interpretado por un intelectual actual, nos puede ayudar a entender mejor estos tres niveles o estas tres etapas que decimos, de principiante, iniciado y experimentado.

Tzvetan Todorov relaciona la existencia de estas tres etapas en la vida religiosa consagrada clásica con lo que les ocurre en la vida a algunos que viven entre varias culturas y lenguas, dado un mundo como el nuestro. Todorov formula esta semejanza en un punto de su libro sobre los Descubrimientos de finales del siglo XV y comienzos del XVI y sobre lo que éstos supusieron de encuentro, desencuentro y encontronazo, con el otro culturalmente diferente, sobre todo por parte de los descubridores y conquistadores pero también por parte de los descubiertos y conquistados. Todorov relaciona la figura del exiliado con la del religioso y con la del peregrino, dos figuras del cristiano que se siente extranjero y de paso en esta tierra y que, si todo va bien, vive estas tres etapas:

El exiliado es el que mejor encarna hoy (...) el ideal monacal de Hugo de San Víctor, el cual, en el siglo XII, lo formulaba así: “El hombre que encuentra que su patria es dulce no es más que un tierno principiante; aquél para quien cada suelo es como el suyo propio ya es fuerte, pero sólo es perfecto aquél para quien el mundo entero es como un país extranjero”.<sup>(57)</sup>

Sin embargo, Todorov asocia además las tres figuras del exiliado, del religioso y del peregrino (con sus etapas incluidas), con una cuarta figura: la del *nepantla*, término con el que los aztecas indicaban estar, tras cincuenta años de invasión y de adoctrinamiento, “a medio camino” entre sus creencias tradicionales y las que les llegaban a través de los conquistadores y de los misioneros<sup>(58)</sup>.

En el plano de las creencias, los nativos estaban *nepantla*, pero la situación cultural de algunos españoles era también

<sup>(57)</sup> Ver las referencias en: D. MELERO, «La Expansión Europea (1491-1522) en un marco de H<sup>a</sup> Global», en AA. VV., *El descubrimiento: las causas y las consecuencias*, Reus, I.B. Salvador Vilaseca, 1993, p. 98; y luego en: «Notas y Citas de la Diáspora», *Cuadernos de la Diáspora* 4, AML, Valencia, 1995, p. 107.

<sup>(58)</sup> Para el término de *nepantla*, ver: Tzvetan TODOROV, *La conquista de América*, México D. F., Siglo XXI, 1982, p. 220-222 y 226 y ss.

*nepantla* pues se habían acercado realmente a aquellos pueblos y, en consecuencia, se habían alejado mentalmente del suyo y, por eso, habían terminado “a medio camino”, es decir, se habían convertido en mestizos culturales, en exiliados y en *nepantlas*, viviendo entre dos culturas, siendo peregrinos en una situación difícil pero que, sin embargo, les permitía acceder a una perspectiva privilegiada.

De forma análoga, podemos interpretar que nosotros nos movemos entre dos planos lingüísticos diferentes, el oral y el gráfico o escrito. Vivimos a medio camino (*nepantla*) entre ellos y transitamos por etapas y niveles que, tal como Légaut observa en su Nota, no son nítidos y sucesivos sino que se dan superpuestos y son simultáneos pues incluso el poeta más potente siempre tiene que borrar en busca de las palabras justas para los “senti-pensamientos” y “pensa-sentimientos” que tiene y, de forma análoga, en el plano espiritual, el hombre de la primera hora y el de la undécima deben esforzarse de forma semejante según la parábola <sup>(59)</sup>.

10. A partir de estas consideraciones, podemos volver a la experiencia de que la escritura nos ayuda a pensar y a comprender. El secreto está en la relación entre la escritura y la meditación entendida como la actividad de hablar consigo mismo de forma auténtica.

La forma oral del lenguaje es tan natural y espontánea que la empleamos sin apenas pensar en sus estructuras. Pero es imposible prescindir de pensar en estas estructuras al escribir. Al escribir, diferimos el momento en que vamos a ser leídos y podemos tomarnos el tiempo de escoger mejor no sólo qué vamos a decir sino las palabras con las que lo vamos a decir, así como el orden como vamos a hacerlo. Esto hace más lento el camino y ayuda a la reflexión.

---

<sup>(59)</sup> Ver Mt 20, 1-16. Desde esta perspectiva, se leerán con provecho una páginas de LÉGAUT: *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, pp. 192, 197-8 (fr. *L'homme à la recherche de son humanité*, París, 1971, pp. 162, 166-7).

F. de Saussure dijo algo sobre lenguaje y pensamiento que podemos aplicar con mayor razón al lenguaje escrito que al lenguaje oral:

Psicológicamente hablando, hecha abstracción de su expresión por medio de palabras, nuestro pensamiento no es más que una masa amorfa e indistinta. (...) sin la ayuda de los signos, seríamos incapaces de distinguir dos ideas de manera clara y constante. Considerado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa donde nada está delimitado. (...) Imaginemos el aire en contacto con una capa de agua: si cambia la presión atmosférica, la superficie del agua se descompone en una serie de divisiones, esto es, de ondas; esas ondulaciones darán una idea de la unión y de la ensambladura, por así decir, del pensamiento con la materia fónica. <sup>(60)</sup>

La “ensambladura” que Saussure ilustra con una imagen de reminiscencias bíblicas (el espíritu sobre las aguas) se da espontánea y naturalmente en la comunicación oral pero es más lenta, consciente y precisa en la comunicación gráfica o escrita.

Más arriba, aludimos de paso que alguien comparó la dificultad de la escritura y de la lectura, respecto del habla emitida o recibida, a la que supone el álgebra respecto de la aritmética <sup>(61)</sup>. La escritura implica, en efecto, un segundo nivel de abstracción. Al hablar, uno es consciente de las palabras que emite pero no de las operaciones mentales que las combinan. Al escribir, en cambio, controlamos las operaciones sintácticas y nos acercamos a las mentales. Por así decir, el habla sigue al verbo interior mientras que la escritura lo acompaña aunque además lo precede, lo detiene, lo genera y lo traduce. El lenguaje interior está condensado y es intuitivo, mientras que, al ponerlo por escrito, lo articulamos por pasos, lo tejemos y lo extendemos como una alfom-

<sup>(60)</sup> Ferdinand de SAUSSURE: *Curso de Lingüística general*, Madrid, 1983, p. 185-186.

<sup>(61)</sup> Fue el epistemólogo ruso L. S. VYGOTSKI, de quien leímos, hace años, un párrafo de su *Thought and Language*, de 1934, citado en “El mensaje literal” en: Fernando LÁZARO CARRETER, *Estudios de Lingüística*, Barcelona, Crítica, 1980, p. 157.

bra. Esta actividad de articulación es la que ayuda a pensar y es, asimismo, la que ayuda a releer y a comprender mejor. De ahí el acierto de la frase cervantina de que “la pluma es la lengua del alma”.

11. Por otra parte, la acción de escribir, además de desarrollar la finura narrativa, argumentativa y meditativa de la lengua, ayuda asimismo a la finura oral que, en ocasiones incluye el ritmo que es soporte de la memoria así como la rima y el arte de la fonética. Légaut era sensible a este elemento rítmico y fonético, tal como se ve en sus textos de plegaria y en algunas frases acuñadas que gustaba repetir.

La finura de lo poético es no sólo individual sino coral: “Las canciones llevan / confusa la historia / y clara la pena” (62). Por eso Machado decía de su Juan de Mairena que éste citaba adrede a sus alumnos coplas populares andaluzas porque en ellas: “la pasión no quita conocimiento y el pensar ahonda el sentir, o viceversa” (63). A raíz de esta conjunción de sentir y de conocer, y de que las canciones facilitan el papel de la memoria, no hay que olvidar que más de la mitad de las Escrituras hebreas tienen forma poética y bastantes pasajes de los Evangelios tienen formas rítmicas.

12. Nos queda una última reflexión lingüística, sobre el alcance de la escritura en la vida personal y es que así como la capacidad lingüística es universal, ésta nunca se da en abstracto o en general sino que se da siempre en una lengua histórica dada. Nuestro acceso a la modalidad oral del lenguaje siempre se da dentro de una lengua y, de forma parecida, nuestro acceso a la modalidad escrita del lenguaje depende de que dicha modalidad gráfica exista en nuestra tradición lingüística y de que su desarrollo y su extensión lleguen hasta nosotros.

(62) VIII.

(63) Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, p. 2121, *JdMairena* I, 1.

Nuestra lengua materna es aquella tradición lingüística histórica en la que escuchamos desde que nacemos, en la que empezamos a hablar al cabo de uno o dos, y en la que luego, si todo va bien, llegamos a escribir y a leer, a no ser que no aprendamos o que lo hagamos en otra lengua que la nuestra, por las razones que sea.

Pero el hecho es que siempre llegamos a ser personas dentro de una tradición histórica y lingüística <sup>(64)</sup>. Al comienzo, somos capaces de aprender cualquier lengua pues no hay ninguna más difícil o más fácil; y hubiéramos podido crecer y llegar a ser en cualquier tradición lingüística. Pero también es verdad que enseguida, tras los primeros años en los que nuestra capacidad humana de lenguaje se consolida en el uso oral de alguna lengua, las otras pasan a ser extrañas y tendremos que aprenderlas luego, de otra forma.

Algo parecido aunque no idéntico pasa con la cultura pues somos de una tradición acumulativa determinada y las otras tradiciones nos serán siempre extranjeras. Y lo mismo sucede con las religiones, entendidas como tradiciones acumulativas <sup>(65)</sup>. Más allá de situaciones concebibles en los tiempos más antiguos, en los que los grupos humanos no eran conscientes de su diferencia con los grupos animales y en los que, luego, sólo el propio grupo humano lo era de

---

<sup>(64)</sup> Recuérdese, en este sentido, una especulación, ya antigua, descartada pero curiosa porque aún da que pensar. Cuando aún se creía que el tiempo en el Paraíso fue un tiempo situado en el comienzo y cuando aún se creía también que la construcción de la Torre de Babel y la confusión de lenguas fueron hechos históricos, quienes se planteaban cuestiones se preguntaron cuál fue la lengua del Paraíso en la que Adán y Eva hablaron con Yahvé y cuál fue la lengua de los hombres antes de la confusión de Babel.

<sup>(65)</sup> Wilfred C. SMITH desarrolla esta idea de religión en: *El sentido y el fin de la religión*, Barcelona, kairós, 2005. Desarrollamos la comparación entre tradición lingüística y tradición religiosa en: "Memorias y reflexiones de una vaca. En homenaje a M. Corbí", *Marià Corbí, explorador libre de un cambio inaplazable*, Barcelona, Cetr, 2012.

verdad, pues hablar la propia lengua y hablar eran lo mismo y, por tanto, el resto de grupos no hablaban sino que “barbarizaban” (o farfullaban), ahora, desde hace bastantes siglos, vivimos en una situación en la que, al menos en teoría, reconocemos una condición humana universal, dentro de la que se dan diferentes tradiciones, culturales y religiosas, grandes o pequeñas, entre las cuales cada uno de nosotros, a partir de lo recibido y de lo que descubre y se apropia, conforma su propia forma de vivir en el mundo, en el que él sabe que hay elementos que siempre le serán extraños y otros, en cambio, que, para bien y para mal, le serán cercanos. En esta búsqueda de ser uno mismo dentro de una capacidad humana universal y dentro, además, de la tradición o tradiciones de origen, así como de lo que nos apropiamos de otras, es donde nos sucede lo que dijo Todorov de las etapas vividas por el mestizo cultural, el exiliado moderno, el peregrino, el religioso medieval y el *nepantla* azteca <sup>(66)</sup>.

---

<sup>(66)</sup> En otro ensayo hemos desarrollado la analogía entre tener una lengua materna y pertenecer a una determinada tradición acumulativa, cultural y religiosa, por razón de familia, con independencia de la adhesión a ella. Ver: “Ser hombre, ser cristiano, ser uno mismo: tres cuestiones de estructura”, Cuadernos de la Diáspora 21, Madrid, AML, 2009, p. 281 y ss. — Pero, por ser de mucho antes su lectura, vaya nuestro recuerdo a las *Cartas de negocios de José Requejo*, de Agustín GARCÍA CALVO, donde el personaje de la novela escribe a su amiga Veva, a finales de los 60, y le dice que lamenta que se haya hecho de un grupo hindú porque: «Mira, al fin y al cabo, de caer otra vez bajo el imperio y la sombra del fantasma de la Religión (...) a lo mejor más te habría valido volver al cristianismo, que, aparte de decir y hacer más o menos lo que todas, encima era la de tu madre...». Tras lo cual, le recuerda, en post data, la anécdota que se cuenta de diferentes maneras y que G<sup>a</sup> Calvo-Requejo atribuyen a «aquel olivaretero de Utrera que, cuando llegaban a la plaza los testigos de Jehová con la Biblia en alto a catequizar al personal, les respondía “Pero hombre, a nosotros venirnos ahora con religiones: justo tenemos aquí la verdadera y no creemos...”» (Madrid, Nostromo, 1974, pp. 87-8).

## 5. La lectura y la escritura en la ascética y en la mística tradicionales

### A. Contraste entre la lectura y la escritura

Decir “ascesis” es hablar de ejercicios y remite a unas prácticas y actividades conocidas en el ámbito de las religiones pero también en algunos medios filosóficos y literarios. Pierre Hadot habla de la práctica de “ejercicios espirituales” en la filosofía clásica a partir de Paul Rabbow, que ya había señalado, en los años 50, que la tradición ascética cristiana, sintetizada por ejemplo en los Ejercicios de san Ignacio, aprovechaba elementos de la filosofía postaristotélica que la tradición monástica había preservado y utilizado dentro de la, digamos, escuela filosófica de Cristo, y que Ignacio debió de conocer en Montserrat <sup>(67)</sup>.

Ahora bien, ¿qué lugar han ocupado la lectura y la escritura dentro de este marco de la tradición espiritual cristiana, que es, para bien y para mal, la más presente en Occidente? Una respuesta rápida es que, entre las prácticas que se aconsejaban estaba, ciertamente, la “lectura espiritual”, derivada en parte de la *lectio continua* de la Biblia, pero no la escritura espiritual. Partamos de esta respuesta rápida y de esta diferencia.

### B. La lectura llamada espiritual

La lectura se llamaba “espiritual” cuando, en el pasado (y aún ahora), era un primer paso y una preparación a la meditación y a la contemplación. Además, si se llamaba así era, sobre todo, porque el asunto de los textos era expresamente religioso, piadoso, devocional o doctrinal; no tanto

---

<sup>(67)</sup> Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Albin Michel, 2002. Ver los dos primeros artículos: «Exercices spirituels» y «Exercices spirituels antiques et “philosophie chrétienne”», p. 19-98. Ver la referencia a Paul Rabbow en p. 75.

porque esta lectura, por su calidad humana y por sus temas, pudiera ayudar a entrar en la presencia ante sí mismo como vía de acceso a Dios.

Légaut, en cambio, insistía en que la actividad interior era lo fundamental en la lectura espiritual, más que su utilidad como antesala para la meditación y la contemplación, y esto con independencia de que la temática fuese, o no, explícitamente religiosa. Para Légaut la reflexión sobre la vida misma y el mundo de los hombres es aquello en lo que conviene profundizar para empezar. Tal es la razón de que su Nota mencione, como temas fundamentales, no temas religiosos sino “lo que se piensa y se vive”, “la vida íntima del hombre”, “la interioridad humana” y el “misterio del hombre”. Por eso, al final de su Prefacio a sus Plegarias de hombre, insiste en que la rúbrica clásica de “pongámonos en presencia de Dios” debería ser: “pongámonos en presencia de Dios y de nosotros mismos”. Y por eso también sus textos de plegaria mencionan y describen con detalle la situación y la condición humana <sup>(68)</sup>.

La lectura espiritual antigua era, pues, o bien una actividad preparatoria de cara a la oración mental o bien una actividad de paso o, en todo caso, un descanso cuyo fin era relajar el clima de recogimiento sin recaer en la distracción y en la dispersión. La lectura espiritual formaba parte, más bien, de una forma de vida monástica o conventual, con un horario de prácticas reglamentado y con una idea implícita: la realidad humana, en que no aparecen referencias expresamente religiosas, es, sobre todo, ocasión de distracción y no de profundización y de trascender; de ahí el apartamiento, la huida del mundo.

Légaut tenía otra perspectiva. Para él, vivir a la intemperie, en medio de “las mismas vivas aguas de la vida”, era la

---

<sup>(68)</sup> Sobre la modificación de la rúbrica, ver *Plegarias de hombre*, Madrid, AML, 2017, p. 25-6. Sobre la mención por Légaut de la situación del hombre, ver las plegarias V y VI.

mejor situación donde poder ir espigando, poco a poco, por reflexión y casi sin pretenderlo, algunos frutos verdaderos. En dicha situación es donde toda lectura puede ser útil, desde el periódico hasta la Biblia, incluidos los libros de estudio y de entretenimiento, pues lo esencial no es la materia de la lectura sino el modo de leer, es decir, un estilo de leer acorde con lo que al comienzo dijimos de Machado, de Ignacio y de Kant.

### *C. El lugar de la escritura espiritual*

1. ¿Qué lugar atribuir a la escritura en el plano espiritual? ¿Dónde incluirla entre las prácticas que hacemos, antiguas y modernas? Esta pregunta nos lleva a fijarnos, primero, en que la escritura personal apenas si se practicó y valoró antiguamente. Una señal de esto es que, en las tablas e imágenes medievales y luego renacentistas, mientras es relativamente frecuente la representación de una muchacha, un joven o un mayor con un libro, probablemente devocional, o bíblico si el autor es Rembrandt, no lo es representar la escritura. Las imágenes de escribir sólo son las de los copistas en los estudios monásticos, las de los evangelistas o, posteriormente, las de los humanistas renacentistas influyentes, como Erasmo o Tomás Moro, y luego, un poco más adelante, las de los místicos del siglo XVI y XVII que, cuando llega la inspiración, aparecen en suspenso, con la pluma en la mano pero en alto, detenidos y absortos, mirando hacia algo exterior y habitualmente elevado que, con frecuencia, es una luz y una tenue y blanca paloma como símbolo del Espíritu y de la inspiración. La escritura interrumpida es el momento donde irrumpe una inspiración otra, propia de unos pocos escogidos, mientras lo propio de la lectura es el recogimiento.

2. No tendría que extrañarnos la escasez de representaciones de la escritura recogida. Como contraste significativo, de cara a explorar la no valoración de la escritura personal y de cara a detectar una mentalidad, recordemos el derecho al

secreto en la correspondencia, reconocido en nuestras sociedades, frente a la renuncia a dicho secreto, exigida a las personas consagradas que, por estar entregadas a Dios y a la obediencia, tenían que entregar abiertas las cartas que escribían a sus familiares y amigos, de manera que el superior pudiese leerlas, si quería, antes de enviarlas.

La apertura de uno mismo ante el superior hasta el extremo de las cartas se debía, en primer lugar, a un ejercicio de renuncia de sí y de sumisión del sujeto que corría paralelo a una sacralización de la institución y de sus representantes, que ocupaban el lugar de Dios; y, en segundo lugar, se debía a un pesimismo y desconfianza respecto del mundo del sujeto, juzgado como sospechoso. Al parecer, el paso de los siglos no había favorecido valorar el secreto y el fuero interno a pesar del consejo atribuido a Jesús en el evangelio de Mateo: «tú, en cambio, cuando quieras rezar, entra en tu cuarto, echa la llave y reza a tu Padre que está en lo escondido» (Mt 6, 6). En conjunto, parece que no se valoraba la interioridad, aun a riesgo de subjetividad, como el lugar de la libertad y el espacio de la personalidad, donde un posible encuentro trascendente pudiera darse. Al contrario, parece que prevaleció la idea de que sólo era el tentador, el «enemigo de natura humana», el que obraba en lo secreto pues él «se hace como vano enamorado en querer ser secreto y no descubierto» (69).

Esta tendencia a sospechar de lo interior dio pie a una reserva hacia la oración mental que se fue extendiendo a la par de una concepción de la “dirección” espiritual que era más bien de control. Ciertamente, esta tendencia tiene un punto de realidad que no debe desecharse pues un discernimiento es necesario y extremos como el “iluminismo” o el “quietismo” pueden darse. Sin embargo, en nuestra sociedad occidental, en la que, por ejemplo, valoramos el voto secreto como garantía de la expresión libre de la propia voluntad en

(69) Ignacio de LOYOLA, *Exercicios*, n 326.

temas de gobierno y en la que sabemos, además, que la comunicación interpersonal es fundamental, surge espontáneamente preguntarse cómo pudo influir esta sospecha (es decir, el hecho de ser motivo de sospecha dirigirse por escrito, personalmente y con intimidad, a otro, elegido según una legítima afinidad) en quienes se dedicaban al cultivo de la vida espiritual, cultivo incluye experimentar, reflexionar, comprender, expresar, comunicar y orientar la propia interioridad.

La espontaneidad de Teresa de Ávila en sus cartas, incluida la expresión de su entusiasmo, con sesenta años, por Jerónimo Gracián, al que llevaba treinta, así como lo vivaz y directo de sus “relaciones” dirigidas a sus directores (de quienes emite opiniones muy sensatas); el hecho de que Juan de la Cruz imaginase el alma como una joven que sale, a oscuras y a escondidas, en plena noche, sólo guiada por su corazón, al encuentro del amado; así como el hecho de que el propio Juan de la Cruz tuviese que defender el voto secreto de las monjas al elegir superiora, cosa que fue una de las razones de caer en desgracia; y el hecho, en fin, de que él y sus dirigidos y sobre todo dirigidas, tuvieran que destruir su correspondencia e interrumpir sus escritos cuando fueron objeto de persecución dentro de su orden; todo ello nos indica el frágil terreno de la escritura espiritual cuando la oración mental se fue tornando objeto de sospecha y fácilmente pasó a juzgarse la afición a ella como indicio de herejía iluminista o un camino peligroso, vecino de lo protestante y, si no, de un erasmismo también sospechoso <sup>(70)</sup>. Eran tiempos, en efecto, en los que la Reforma y el luteranismo lo habían removido todo y en los que la ambición de algunos (como Doria, el siguiente superior general del Carmen reformado) coincidía con una tendencia general a la

---

<sup>(70)</sup> Léase Gerald BRENAN, *San Juan de la Cruz*, Barcelona, Laia, 1972; en concreto, sobre Teresa y Gracián, pp. 30-31; sobre los problemas de elección de superiores y confesores, pp. 39, 53, 76, 78, 84-87, 90-91; sobre persecución y destrucción de cartas y escritos para evitar ser mal juzgados. pp. 96 y 99.

reglamentación y a la institucionalización que cada vez más, a la par de lo que sucedía en los estados, se impuso en órdenes religiosas tan prometedoras como el Carmelo reformado o la Compañía de Jesús donde, ya a finales del XVI y no digamos a finales del XVII, lo místico y espiritual se dejó de lado y prevaleció lo moral, lo ascético y la enseñanza.

3. El punto al que hemos llegado, siguiendo la pregunta por el lugar de la escritura en la vida espiritual tal como se da y se concibe en nuestra tradición, nos lleva a enunciar cuatro investigaciones que sería interesante desarrollar para completar el cuadro. Un primera investigación sería de tipo histórico y versaría sobre las diferentes formas de escritura en la vida de los grandes testigos de la vida espiritual en el catolicismo, como Teresa de Ávila, Juan de la Cruz o Ignacio de Loyola, y también en la vida de otras figuras importantes como Miguel de Molinos, Mme. Guyon y Fénelon; escritura para sí, escritura para otros y correspondencia de diferente tipo <sup>(71)</sup>. Una segunda investigación sería sobre la figura del “director espiritual”, sobre el consejero de conciencia que estas personas valoraban y que para ellos condensaba el núcleo de la misión del cristianismo: “ayudar a las almas” en el plano personal. Aquí se inserta lo que Légaut escribió sobre la paternidad espiritual que es de otro orden que la dirección y que la administración del sacramento de la confesión. Por eso, un tercer desarrollo sería considerar si la prevalencia de la preocupación por lo moral y por el cumplimiento de la ley ha ocultado el cuidado de la vida espiritual que, como Légaut insistía, es de otro orden que el de la adhesión y observancia de la doctrina y de la vida de simple moralidad <sup>(72)</sup>. Y por último, una cuarta investigación sería

<sup>(71)</sup> Baste recordar que los autores de finales del XVII mencionados (Molinos, etc.) se continuaron leyendo en la Europa cristiana del norte cuando la “mística” pareció desaparecer en el mundo católico. Ver: Jean-Robert ARMOGATHE, *Le Quiétisme*, París, PUF, 1973, p 98-111.

<sup>(72)</sup> Sobre cómo situaba Légaut el plano de la fidelidad y de la misión más allá del de la obediencia, observancia y cumplimiento de la ley como fuente

considerar la incidencia de la expansión relativamente reciente de la alfabetización y de una cierta cultura en lo espiritual, donde resulta indispensable cultivar la honestidad intelectual.

#### *D. Escritura y etapas en la contemplación*

1. Retengamos una idea a partir de los elementos históricos indicados. La lectura y la escritura son actividades que, al menos tal como Légaut las concibe, se inscriben en lo que, dentro de nuestra tradición, podemos llamar meditación o contemplación activa. La contemplación activa es una “actividad continua, subyacente a la vida cotidiana y es actividad de la interioridad” que tiene, como objeto la consideración del mundo y de la realidad (incluida la vida de uno y la de los más cercanos, así como los encuentros y las responsabilidades personales en un radio más amplio) en un nivel en el que la cuestión de Dios tiene sentido.

El tiempo de esta contemplación activa es anterior y posterior al de la contemplación pasiva o simplemente de presencia, que es una especie de estado de plegaria al que el ser humano está llamado. Ambas etapas, activa y pasiva, forman parte de la “oración mental”, que antaño se diferenció de la plegaria en el coro, y que es una de las actividades o prácticas que integran el conjunto de lo que podemos llamar la religión personal <sup>(73)</sup>. *La religión personal* fue precisamente el título de un librito del P. Léonce de Grandmaison, publicado en 1927, que recogía artículos suyos anteriores donde había expuesto, en síntesis, los elementos de una vida espiritual cristiana. Si

---

del deber, ver: – *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, pp. 174-5, 182-3, 251-2, 278 (fr. *L'homme à la recherche de son humanité*, París, 1971, pp. 147, 152, 212, 236); – *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*, Madrid, AML, 1999, pp. 112-3, 180 (fr. *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*, París, 1970, pp. 89, 150) y – *Creer en la Iglesia del porvenir*, Madrid, AML, 2013, pp. 26-28, 41, 58-9, 88-90, 96-7, 162 (fr. *Op. cit.*, pp. 211-12, 223, 236, 257, 264, 321).

<sup>(73)</sup> Ver: Léonce de GRANDMAISON, *La religión personnelle*, París, 1927, p. 9.

cito este libro es porque está en la línea de los estudios del P. Joseph Maréchal sobre la mística <sup>(74)</sup>; porque Bremond recomienda a estos dos autores pues, según él, reflejan bien la idea de vida espiritual que subyace en su *Historia* <sup>(75)</sup>; y porque, aparte de la calidad de estos autores, H. Bremond fue una lectura importante de Légaut y de sus amigos, durante los años 20 y 30, y que aún recomendaba en los 70 <sup>(76)</sup>.

La idea del P. Grandmaison, de considerar la religión personal como una unidad dinámica, compuesta de diferentes elementos, etapas y niveles, es de gran utilidad pues contrapeza la tendencia actual a subrayar un solo elemento y a infravalorar el resto, ya sea que se acentúe la acción o el silencio con descuido del lugar que cada elemento ocupa en el conjunto. Légaut, por su parte, ayuda como pocos a la unidad de la vida espiritual, aunque enfatiza comenzar por la base humana, e insiste también en la importancia de rebasar el plano de lo social y general. Con estos acentos, Légaut remorza la obra de Grandmaison y ésta, en contrapartida, nos permite insertar, dentro de un panorama clásico, las ideas de Légaut sobre la lectura y la escritura.

<sup>(74)</sup> Joseph MARÉCHAL reúne sus estudios suyos escritos de 1912 en: *Études sur la Psychologie des Mystiques, tomos I y II*, Bruselas, F. Alcan y Desclée de Brouwer, 1924, 1937.

<sup>(75)</sup> Ver el tomo II, p. 585-606, de su *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des Guerres de religion jusqu'à nos jours*, París, Gabalda, 1916-28. Consultar en: <https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/hisentrelig/index.htm>

<sup>(76)</sup> «Los libros de Bremond me influyeron mucho porque precisamente este autor, en sus estudios, es completamente opuesto a lo que es el teórico de la vida espiritual. Bremond busca que sus lectores conozcan por dentro a los seres de los que habla. Su Santa Chantal, su Provenza Mística, así como tantos pasajes de los restantes tomos de su gran obra (*La historia literaria del sentimiento religioso*) son maravillas que llaman a la vida espiritual sin definirla, y hacen comprender la obra de Dios, en cada uno de los místicos sobre los que habla, sin “teorizar” y sin suprimir la humanidad de los personajes, incluso con riesgo de ofender a los oídos piadosos, habituados a otros panegíricos de tipo hagiográfico» (*Cuadernos de la Diáspora* 25, Madrid, AML, 2013, p. 42; *Patience et passion d'un croyant*, Le Centurion, 1975, p. 36).

2. Grandmaison comienza por una «Cuestión previa»: ¿hay contradicción en unir los términos “religión” y “personal”? Porque parece haberla dado que los estudiosos de la sociología de las religiones de su tiempo resaltan lo social y lo colectivo de manera que el individuo apenas si es una abstracción o una célula insignificante en un conjunto <sup>(77)</sup>. Frente a ellos, Grandmaison preconiza lo personal pero evitando el extremo de valorar lo individual sin apenas valorar lo social (culto, doctrina moral, creencias comunes), que es lo propio del protestantismo liberal <sup>(78)</sup>. Los lectores familiarizados con Légaut reconocerán los ecos de la tensión entre religiones de autoridad y religión de llamada en el planteamiento de Grandmaison, quien formula así su síntesis:

¿Es necesario renunciar, pues, a una expresión que permite agrupar y clasificar actos bien caracterizados? ¿No podemos mantener el nombre de “religión personal” para aquellos de nuestros actos religiosos donde la iniciativa individual es preponderante, donde la influencia del entorno humano es lejana y la del entorno místico no se siente (...) ? ¿No podemos intentar clasificar bajo este título, ya purgado de toda ambigüedad, la breve descripción de las principales formas que adopta nuestra religión privada: piedad afectiva, devoción efectiva, esfuerzo ascético, impulso místico? - Hemos pensado que sería inconveniente y un poco pueril no hacerlo. <sup>(79)</sup>

En dos líneas enuncia Grandmaison los cuatro temas que desarrollará en un centenar y medio de páginas. Grandmaison trata, primero, de la piedad, virtud básica espiritual, tomada de la vida familiar y en la que incluye el fervor y lo sensible. Segundo, de la devoción y sus obras, que son los ritos y las prácticas propios del culto personal por un lado y, por otro, las

<sup>(77)</sup> Ver, en *Religion personnelle*, p. 12, en nota, lo que dice de Durkheim, Hubert, Mauss y Levy-Bruhl.

<sup>(78)</sup> Ver *Op. cit.*, p. 11, donde Grandmaison cita a A. Sabatier, un conocido protestante liberal.

<sup>(79)</sup> *Op. cit.* p. 9.

acciones y obras propias de la misericordia personal, que nacen ante las necesidades, temporales y espirituales, de los demás. En tercer lugar, trata del esfuerzo ascético o de liberación, incluida la conversión y el progreso consiguientes, más la mortificación y el sacrificio, personal y no ideológico que se inspira en el desenlace de la vida de Jesús. Y, por último, en cuarto lugar, trata del impulso místico o de unión; de sus etapas y ejercicios, junto con las cuestiones, no fáciles, del modo de reconocer el conocimiento místico y el lugar de las experiencias extraordinarias, que no son para él lo más importante.

3. Ahora bien, dentro de este recorrido, ¿dónde ubica la lectura y la escritura? Aunque apenas menciona la lectura y no menciona la escritura, sí que indica el lugar donde podemos situar a esta última, en mi opinión.

Grandmaison ubica la lectura espiritual y las plegarias vocales dentro del camino de ingreso en la meditación y la contemplación; para él son vías de recogimiento <sup>(80)</sup>. La escritura no aparece pero que el estudio y la reflexión personal, los sitúa en la primera etapa del “élan mystique”; forman parte de la asimilación y apropiación de lo que nos llega de fuera; forman parte de la meditación y de la oración activa en la que el sujeto no sólo conoce sino que conoce que conoce y así entra en sí, sopesa lo conocido, juzga y se orienta. Se trata de un proceso que, por juzgarlo como el «modo ordinario, intelectual y deductivo de conocer», el sujeto tiende, poco a poco, a reemplazarlo por una práctica meditativa más de tipo afectivo, menos clara e instructiva pero más cálida y asimilativa, más rica en sorpresas y en poder unificador aunque inestable. Tal es, en síntesis, el contexto en el que podemos ubicar lo que Légaut dice sobre la dura ascesis de la escritura que, para él, llega a las puertas de lo último y que, para nosotros, lleva a reexaminar cómo comprende Grandmaison el conocer. Porque nos quedaría por desarro-

<sup>(80)</sup> *Op. cit.* p. 150.

llar un “sentir conocimiento” que enmendase lo «deductivo» que Grandmaison cree que prevalece en el conocimiento y que él no acaba de valorar. El conocimiento sería entonces más existencial y así el camino de la inteligencia, que no sería sólo cuestión de lógica, no se devaluaría.

Sin embargo, dejamos esto para otra ocasión. Mejor es que aprovechemos un estudio de Jaume Bofill sobre Saint-Exupéry: una figura que crea puentes entre el escritor profesional y el escritor amateur, es decir, el hombre que integra en su camino el escribir. Tanto Bofill al presentar a Saint-Exupéry como Légaut al hablar del itinerario humano sitúan la escritura conforme a nuestra sensibilidad actual. Así terminamos con un ejemplo este tercer comentario.

### 6. *El hombre escritor. Saint-Exupéry según Jaume Bofill*

1. Jaume Bofill, poco antes de morir en 1965, escribió un Epílogo para la edición catalana de *Vol de nuit*, de Antoine de Saint Exupéry <sup>(81)</sup>. En los primeros párrafos, presentó al hombre-escritor de forma útil para comprender el lugar de la reflexión y de la escritura en una existencia de calidad. Si pensamos en Légaut o en cualquiera de nosotros, lo que vamos a leer nos será útil porque Bofill caracteriza una vida de calidad por tres elementos: la sinceridad («modo subjetivo de posesión de la verdad»); la responsabilidad del propio lenguaje y pensamiento; y la búsqueda de unidad:

Encontramos, en la obra de Saint Exupéry, tres niveles o dimensiones principales. En primer lugar, su viril experiencia humana (...). En segundo lugar, una reflexión constante sobre dicha experiencia, su recapitulación intelectual. En tercer lugar, la honradez de su actitud. Cada uno de estos tres niveles, así como su conjunto, está sometido a una presión típica de los grandes (...), la exigencia de unidad. En el nivel de la experiencia, la exigencia de unidad se tra-

<sup>(81)</sup> Ver: Jaume BOFILL, *Obra filosòfica*, Barcelona, 1967, «*Vol de nuit*, obra de tensions irresoltes», p. 259-70. *Vuelo nocturno* se publicó en 1931.

duce en sentido de responsabilidad. Es la reducción de la diversidad de vivencias, que suscita en nosotros el contacto con el mundo, a la unidad de un proyecto vital seriamente asumido.

Sobre este primer nivel de experiencia se monta un segundo nivel de reflexión. De alguna manera, una cierta reflexión ya venía implicada en el estadio anterior; como aquella dimensión de autoconciencia vigilante que toda actitud sería comporta. Pero ésta, que podríamos llamar “reflexión espontánea”, sirve para hacer un hombre pero no basta para hacer un escritor. Ser escritor (...) exige un segundo momento de reflexión; (...) ... la objetivación de la experiencia; elevar lo que era simplemente ejemplo a la categoría de formulación universal. Porque, a este nivel, la unidad de actitud es cabalmente esto: pretensión de universalidad. Es decir: una búsqueda y una valoración constantes, en todos los órdenes de la vida humana, de aquellos factores que tienen un significado perenne, que emergen por encima de lo subjetivo.

Estos párrafos son pertinentes al final de nuestro tercer Comentario. La razón es que son aplicables a cualquier persona que toma su vida en serio, que reflexiona sobre ella y que eventualmente escribe para hacerlo. Nos hablan del hombre que fue Légaut, que fue Machado y que fue Saint-Exupéry en la medida en que ninguno de los tres fue escritor en un sentido profesional.

Estos párrafos de Bofill sintetizan el sentido del esfuerzo y de la ascesis de la escritura en una vida que está en camino de ser dueña de sí. Son útiles después de haber ubicado, en nuestro comentario, la escritura en la vida personal y después haber relacionado también el lugar de la escritura en Légaut con el conjunto ascético-místico tradicional, donde hemos comprobado su escaso papel y hemos formulado alguna conjetura sobre dicha escasez.

2. Con independencia de los ecos y resonancias que este fragmento de Bofill nos suscita <sup>(82)</sup>, fijémonos en un punto

<sup>(82)</sup> Subrayemos por sus dos adjetivos «aquella dimensión de autoconciencia *vigilante* que toda actitud sería comporta» pues *vigilante* contiene la imagen-

discutible: la «reflexión espontánea sirve para hacer un hombre pero no basta para hacer un escritor. Ser escritor (...) exige un segundo momento de reflexión; (...) la objetivación de la experiencia...».

Bofill diferencia una reflexión espontánea y una reflexión reflexionada que objetiva el pensamiento; y afirma, además, que esta diferencia distingue dos escrituras: el escribir de quien escribe porque hacerlo entra dentro del “oficio” de vivir y el escribir de quien escribe porque quiere dedicarse a ello y vivir de ello.

Sin embargo, no es tan claro relacionar las dos diferencias: la diferencia entre dos reflexiones (la espontánea y la reflexionada) y la diferencia entre ser hombre y ser escritor. Y esto al menos por dos razones. La primera razón es que el oficio de escritor se caracteriza mejor por buscar el acierto estético o la conjunción del contenido y de la forma, o por el hecho de escribir para un público anónimo. que por la diferencia entre reflexión espontánea y reflexión reflexionada. Y la segunda razón es que la reflexión reflexionada que indica Bofill no es exclusiva del escritor pues también es propia del hombre cuya forma de serlo supone ser pensador.

No sólo es Légaut quien dice en ocasiones «*dans mon vocabulaire*» por haber acuñado un sentido preciso para los términos que emplea y que sin embargo toma de la lengua común <sup>(83)</sup>. No sólo es Machado quien diferencia entre el «señorito que hace versos» y el poeta que tiene implícita «una metafísica» <sup>(84)</sup>. Con independencia de que muchos

síntesis del hombre despierto y sería acompaña a «toda actitud» y recuerda el primer umbral de la vida espiritual según Légaut, es decir, tomarse la vida en serio. Ver, en cuanto a *vigilante*, la imagen del *hombre despierto* en nuestro trabajo: «La vida espiritual y tres imágenes suyas en Antonio Machado [ I ]”, *Cuadernos de la diáspora* 25, Madrid, AML, 2013, p. 176-84.)

<sup>(83)</sup> Ver la Introducción de *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001.

<sup>(84)</sup> Antonio MACHADO, *Poesía y Prosas Completas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, p. 706.

escritores sean más bien «escribidores» (*écrivailleurs*) por no asumir la exigencia sentida y seguida por Légaut y por Machado, todo hombre siente, en algún momento, la llamada a cuidar de su lenguaje y a meditar y precisar sus términos de forma que se adecuen a su pensamiento y procuren «recubrir fielmente su experiencia».

3. Examinemos pues cómo Bofill incurre en la confusión indicada: identificar la diferencia entre reflexión espontánea y reflexión reflexionada con la diferencia entre ser hombre (y escritor amateur) y ser escritor en un sentido más de publicar y de escribir para un público. En los párrafos que enseguida citaremos, Bofill no anuncia que en su ensayo va a detectar sólo las «tensiones no resueltas» de Saint-Exupéry como escritor (tensiones que se formulan en preguntas y en frases que desembocan en puntos suspensivos). La prueba es que enseguida pasa de A (St-Ex. como escritor) a B (St-Ex. como modelo de persona); es decir, que pasa enseguida a hablar de una exigencia que es propia de todo ser humano: ser responsable de su lenguaje. Veámoslo.

(A) Bofill dice de Saint-Exupéry como escritor:

Saint-Exupéry es escritor. Su modalidad propia es el ensayo. Su reflexión objetivadora es una filosofía. Una filosofía (...) de la vida y de la acción. La unidad de intuición básica, la unidad de perspectiva que caracteriza la inteligencia creadora y que se traduce previamente en pretensión de universalidad, se redobra, ahora, con una segunda especie de unidad que podríamos llamar “técnica”: la unidad de sistematización. Independizada de los niveles anteriores, la unidad de sistema se convertiría en algo simplemente formal; arraigada, en cambio, en ellos, es la continua congruencia del pensamiento, en su proceso de expansión, con su intuición de base.

Bofill formula un ideal y pone a Saint-Exupéry ante él. Quiere considerar la obra de St-Ex. desde lo suyo mejor, que él ve que aparece ya en las tensiones de su pensamiento, que reflejan tensiones vitales y que indican la búsqueda de unidad:

En Saint-Exupéry, la unidad de sistema, eminentemente teórica, no es ni puede ser una pura cuestión formal; por eso los desfallecimientos que hay en este orden se manifiestan como tensiones vitales. Pero todavía desearía aludir al tercer carácter de la obra que tenemos entre manos: su honradez o sinceridad (modo subjetivo de posesión de la verdad). La unidad que estos nombres ya por sí mismos implican se manifestará, ahora, en la dimensión evolutiva del pensamiento de Saint-Exupéry.

(B) Hasta aquí Bofill habla de Saint-Exupéry como escritor. Pero luego, sin avisar, lo que continúa diciendo de él pasa a valer para cualquiera porque el escritor pasa a ser un ejemplo para todo ser humano:

Sentido de responsabilidad y pretensión de universalidad son otras tantas modalidades de una actitud que pretende ir a la raíz de las cosas (...). Saint-Exupéry es una protesta viviente contra todo intento de banalización de la vida y del pensamiento (...).

La honradez y la sinceridad le impedirán, entonces, evadirse en alguna de las dos falsas direcciones que, en tantos casos, determinan nuestra opción: o el recurso a conciliaciones eclécticas, puramente verbales, por desconsideración de la dificultad real de la vida, o el recurso a la absolutización de uno de los valores en conflicto, con una indebida postergación del otro.

Saint-Exupéry «es una protesta viviente» contra la banalización que nos tienta a todos. Su honradez y sinceridad lo llevan a sortear dos desviaciones que a todos nos acechan («las dos falsas direcciones que, en tantos casos, determinan nuestra opción»). ¿Cuáles son esas dos falsas direcciones, estas dos desviaciones «que en tantos casos determinan nuestra opción»? Bofill no habla ya de los desvíos del escritor sino de los del hombre que reflexiona, es decir, de las dos derivas hacia la facilidad que no tientan a todos: o bien hablar por hablar, lo cual resta seriedad a lo que decimos, o bien absolutizar lo que decimos hasta endurecerlo al extremo de forma ideológica.

4. Ahora bien, estas «dos falsas direcciones», aparte de que acabamos de mostrar que no son sólo desviaciones que

tientan al escritor profesional sino al al hombre-escritor-amateur en Bofill, nos recuerdan tres elementos de Légaut.

En primer lugar, la falsa dirección del hablar por hablar nos recuerda cuatro observaciones de Légaut en su Nota: que «quizás (...) hay pocas escrituras y pocas lecturas que alcancen el nivel de la creación» (§ 2); que «pocos libros sobreviven a los meses de su aparición y pocos autores sobreviven a los años de su carrera» (§ 3); la distinción entre un «autor serio» y «un mero vulgarizador o escribidor (*écrivain*)» (§ 9); y la distinción de Légaut entre escritura y «palabrería pergeñada» (§ 10). Ahora bien, estas cuatro observaciones no sólo son una crítica de mucho de lo que se publica y que se puede leer. Apuntan al nivel de creación al que todo hombre está llamado y frente al cual se hacen patentes estos elementos en expresión de Bofill: «la banalización de la vida y del pensamiento», «el recurso a conciliaciones eclécticas, puramente verbales, por desconsideración de la dificultad real de la vida» o el «recurso a la absolutización de uno de los valores en conflicto, con una indebida postergación del otro».

En segundo lugar, estas desviaciones señaladas por Bofill («la banalización de la vida y del pensamiento» mediante «el recurso a conciliaciones eclécticas» o «la absolutización de uno de los valores en conflicto, con una indebida postergación del otro») nos recuerdan otro elemento de Légaut: su crítica del modo ideológico de considerar cualquier doctrina, por rica y completa que sea en lo que le compete, incluidos los temas más elevados.

Y en tercer lugar y por terminar, la presentación de Saint-Exupéry por Bofill termina con un tema muy querido de M. Portal: la honestidad o la honradez intelectual; que es lo que lleva a Bofill (como a Légaut) a acentuar el no saber y el carácter abierto, no ideológico sino lleno de “inmensos interrogantes” de la reflexión propiamente espiritual o personal:

La honradez de actitud y, concretamente, la honradez intelectual exigen, al contrario, que no se escatimen las dificultades –prosigue J. Bofill–. Exigen no decir: “todo es fácil”, “la vida es maravillosa”, etcétera, y dejar que el pensamiento se disgregue al compás de las vivencias que se van sucediendo al azar. Sin embargo, no escatimar las dificultades quiere decir tener la fuerza, la ecuanimidad, la tenacidad de ponerlas y de mantenerlas sobre la mesa tanto tiempo como haga falta, de soportar la tensión, de diferir todo “no” o todo “sí” hasta que, alcanzada una mayor madurez, la conciliación se obtenga mediante aquello que un autor, cuyo nombre ahora no recuerdo, llamaba “elevación mental”. ¡Qué emoción, qué “verdad” en los inmensos interrogantes sin resolver que continuamente reaparecen en esta obra! ¡Qué vigorosa negación de un escepticismo que se alimenta de afirmaciones fáciles! De aquí que, en esta obra, el problema de Dios, ya desde siempre, se plantee dinámicamente; en espera de que, un día, lo sea temáticamente.

5. No siempre la pregunta por Dios tiene sentido, observa Bofill. Sólo tiene todo su sentido o bien al término de un camino recorrido, no antes, o bien cuando el hombre libre ejerce de veras su libertad. Como decía Bofill, la metafísica es la consideración de la realidad en aquel nivel en el que la pregunta por Dios tiene sentido, es decir, cuando la respuesta a esta cuestión ya no queda irremediabilmente limitada a ser idolatría, superstición o afirmación o negación ideológica.

El primer mandato bíblico fue no usar el nombre de Dios en vano. Porque el uso inapropiado de su nombre por quienes creen ser sus amigos y por quienes creen ser (o tener que ser) sus enemigos imposibilita poder acceder a la cuestión de Dios con sentido por parte de muchos. En medio de esta confusión, dentro de una vida personal o espiritual, concebida como previa o independiente o posterior a toda autodefinición confesional en cualquier tradición acumulativa (autodefinición sin embargo inevitable pues incluso el silencio sucede en una lengua o en una tradición, como decíamos), la lectura de la propia experiencia, la reflexión sobre la misma y la escritura concomitante son la vía inestimable que tanto Bofill como

Légaut nos recomiendan. En el caso de Légaut, confirman esta vía dos de los hechos léxicos principales de *El hombre en busca de su humanidad*: primero, el hecho de hablar, durante la primera parte de su libro, de las experiencias humanas básicas sin nombrar ni creencias ni ideologías y, en segundo lugar, el hecho de no mencionar a Dios en todo ello y de esperar a abordar el tema de Dios en la segunda parte, después de haber examinado críticamente los límites de todas las doctrinas e ideologías, tanto las más actuales como las más antiguas y tanto las más apropiadas o las más inapropiadas, a criterios de unos y de otros <sup>(85)</sup>.

Al final de este Tercer comentario, quedémonos con dos cosas: primero, que dos pensadores, Légaut y Bofill, supieron reconocer y apreciar el lugar de la escritura en el camino personal, y, segundo, con que lo hicieron de manera más explícita, más clara y más rica que muchos otros autores de nuestra tradición. Toda una vía de expresión y de conocimiento a experimentar. Toda una aportación a reconocer y agradecer <sup>(86)</sup>.

---

<sup>(85)</sup> Valoramos la importancia de estos dos hechos léxicos en nuestro ensayo «Reflexiones sobre la fe», ya citado.

<sup>(86)</sup> Personalmente, podemos recordar las cartas desde la cárcel de D. Bonhoeffer, el Diario y las cartas de Ety Hillesum, la Correspondencia filosófica entre Blondel y Laberthonnière, o a las *Conjeturas de un espectador culpable* de Thomas Merton.

## COMENTARIO 4

**CONCIENCIA DE ÓRDENES Y UMBRALES**  
**- CONCEPTO DE VIDA ESPIRITUAL**  
**- CONTEXTO DE LA NOTA**

*1. Diferencia de órdenes y existencia de umbrales. Comprender no es saber y «lo esencial no es objeto de enseñanza»*

1. Al comienzo de los Comentarios dijimos que el último versaría sobre el contexto de la Nota. Así pues, nos fijaremos en el texto en que Légaut insertó la Nota como excursus. Hemos estudiado la Nota-excursus en sí misma porque tiene su entidad. Pero ahora veremos cómo y por qué surgió. Légaut insertó su Nota en medio de un tema: mostrar que el acceso a la vida propiamente humana (o espiritual) es semejante al acceso a la comprensión. El caso de la lectura y la escritura es un ejemplo.

2. Légaut empezó su ensayo sobre “La interioridad” preguntándose por el origen del compromiso. Para contestar, diferenció entre el que surge de la vida interior y el que surge, sobre todo, de la ideología, es decir, de la aplicación de una teoría, una doctrina, una moral o un conjunto de creencias. En este segundo caso, el compromiso proviene de una exigencia exterior, sentida como urgente por la generosidad.

Esta distinción en el origen del compromiso ocasionó examinar algunas cuestiones previas. El sujeto, para afrontar bien la cuestión del compromiso, hubiera tenido que haber reflexionado antes sobre su existencia, su libertad y su interioridad, distinta de su subjetividad. A partir de la con-

ciencia de una existencia personal (conciencia que incluye la reflexión aunque ésta sea perceptible sólo en un cierta reserva y distancia ante los primeros impulsos), es como uno vive una cierta vida espiritual y como dentro de ella, con el tiempo, surgen los compromisos verdaderos, que tienen que ver con el destino y el sentido, que están más allá de urgencias, propuestas, capacidades, funciones y proyectos, y que conforman, poco a poco, la misión de cada uno en el mundo, según Légaut.

3. Al tiempo que planteaba estas cuestiones al comienzo de «La interioridad», Légaut habló de su caso, de su ser haber terminado siendo autor y haber acabado la vida escribiendo: no era ni teólogo ni filósofo ni psicólogo par había escrito a partir de su experiencia. Esto le llevó a señalar que la “vida espiritual” es un orden de realidad al que se nace o al que se accede en algún momento, de forma un tanto enigmática, a partir de pasar una especie de primer umbral; un paso que muchos concientian después de haberlo dado; un umbral que mucha gente ignora no sólo por no haberlo pasado sino porque, aun habiéndolo dado, no han oído decir que existe; y esto es porque nadie les ha hablado desde el punto de vista del itinerario.

Justo en este punto, Légaut dice que el primer umbral de la vida espiritual consiste en tomarse la vida en serio. Y justo para exponer qué es un umbral y señalar que hay órdenes distintos en la vida, es cuando Légaut echa mano de la analogía de la “vida intelectual”, y habla de que también en ella y en el plano del conocimiento, hay diferentes órdenes y umbrales pues una cosa es comprender y otra es saber; y media entre ellos un umbral cuyo paso sucede, caso de suceder, de un modo un tanto enigmático, como en la vida espiritual.

4. Légaut recurre a un ejemplo tomado de la enseñanza de las matemáticas pues no en vano ésta había sido su especialidad. En la intelección de las matemáticas, como en la de

la propia vida, hay dos niveles: una cosa es saber y otra es comprender. Así es como aparece la paradiástole o la distinción entre comprender y saber. Pero también hay una diferencia parecida a la existente entre saber y comprender en la actividad de recordar. Podemos almacenar recuerdos y no recordar de verdad. Recordar de verdad incluye integrar los recuerdos en el presente, intuir el sentido del pasado y tener en acto lo pasado en el presente, y esto no es lo mismo que tener buena memoria. Podemos acumular y conservar cosas del pasado pero sin relacionarlas entre sí ni unir las a nuestra vida, que aún continúa. Podemos tener repleto el baúl de la memoria pero sin intuir ni reflexionar ni buscar una unidad. En este sentido, Légaut señala el umbral que hay entre recordar en el orden de la vida y hacerlo en el orden de la existencia y por eso diferencia, en su vocabulario, entre *se rappeler* y *se souvenir* e incluso *se ressouvenir* <sup>(87)</sup>.

Del mismo modo que la actividad personal de recordar integra el pasado ya pasado en el pasado aún presente, también la inteligencia verdadera relaciona e integra elementos. No en vano una de las etimologías de “inteligencia” es relacionar entre sí, entrelazar e integrar elementos del mismo plano (*intel-legere*), mientras que otra etimología de “inteligencia” es relacionar e integrar elementos de dos planos distintos, uno más de superficie y otro más escondido o profundo, es decir, leer dentro o leer detrás (*intus-legere*), en este caso <sup>(88)</sup>. Ahora bien, lo importante de la inteligencia, ya sea según una etimología o la otra, es relacionar, es integrar.

Tal como vimos en el segundo comentario, comprender es fruto de una espera que incluye no sólo ser tenaz y leer y releer sino parar un tiempo y luego esperar y retomar la cuestión hasta que sucede el comprender, es decir, el relacionar, el

<sup>(87)</sup> Ver el cap. IV de *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001.

<sup>(88)</sup> Bernard J. F. LONERGAN, *Comprendere e Essere*, Roma, Città Nuova, 1993, p. 34-5, nota 3.

ver el conjunto e integrar, por razón de ahondar o de elevarse. Comprender, entonces, lleva a exclamar el “ya lo tengo”, el “ahora caigo”, el “ya lo veo”, como el *eureka* de Arquímedes que tan bien presentó Bernard Lonergan como ejemplo de *insight* o de acto de intelección <sup>(89)</sup>.

5. Para plantear qué es lo que tienen en común ambos accesos a otro orden (tanto en la vida intelectual como en la vida personal), Légaut recurrió, como ya hemos dicho, al caso del estudiante de matemáticas que se empeña en que ya comprende una demostración aunque, entre otras cosas, aún no se ha enterado que una cosa es saber y otra, comprender. El profesor, en el mejor de los casos, conoce esta distinción por experiencia y por eso capta que el alumno no la capta incluso después de que el profesor se la haya explicado, y quizá repetidas veces. Entonces es cuando el profesor cae cada vez más en la cuenta de que es imposible intervenir directamente en la intelección del otro, de que nadie puede reemplazar al otro en lo esencial, ni ponerse en su lugar ni pasar el umbral por él. Y esto le da que pensar y le ayuda a comprender que algo parecido se da en otros planos de la vida.

Légaut recurrió a este ejemplo y situación para enriquecer su exposición de dos cosas. La primera es que lo mismo que ocurre en la actividad intelectual ocurre en la vida personal (o espiritual); a ambas las llamamos “vida” pues en ellas integramos los conocimientos o las experiencias y recuerdos cuando los comprendemos como en la vida biológica y corporal integramos los alimentos del exterior y en ambas hay planos, niveles u órdenes distintos a los que se accede o no se accede. La segunda cosa es que el paso de un plano a otro no

<sup>(89)</sup> Sobre la paradiástole entre comprender y saber, ver nota en Comentario 2, punto 2. – Sobre el “eureka” de Arquímedes, ver: Bernard J. F. LONERGAN, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, México DF, Salamanca, Sígueme y U. Iberoamericana, 1999, p. 37-41. Algo parecido es la “vivencia del ajá” (*Aha-Erlebnis*) de la que habla Karl BÜHLER, *Teoría del lenguaje*, Madrid, Revista de Occidente, 1950, p. 351 y p. 19.

es explicable ni es cuestión de mera técnica pues hay por en medio un tipo de umbral en el que la voluntad y la inteligencia, ya sean las del profesor o las del alumno, sólo pueden intervenir indirectamente porque la forma de atravesar este tipo de umbral es un tanto enigmática: son puertas que tienen una sombra especial que ningún manual elimina.

Légaut destaca, pues, tres cosas: primero, la imposibilidad de comunicar directamente a otro lo que uno ha adquirido no sabe muy bien cómo; segundo, que el otro no puede recibir ni hacer suyo este conocimiento de forma plena cuando y como él quiere por más que se empeñe en ello (cosa que el que comunica ha tenido que aceptar tras haber reflexionado sobre la facilidad de unos y la dificultad de otros); y tercero, que esta imposibilidad es porque hay umbrales y hay niveles o escalones, y el paso entre ellos es enigmático y esto hay que reconocerlo y decirlo pues los hay no sólo en la vida intelectual sino en la vida personal; y esto es así porque, aunque parezca redundante, los hay en la vida real.

6. Hay, pues, umbrales y planos distintos en la vida espiritual o en el camino personal de cada ser y también los hay en la comprensión de dicha vida espiritual. En el camino del ser humano, una cosa es atenerse a la vida de simple moralidad, o a la vida conforme a una ley o una doctrina o teoría o sistema de creencias o ideología, a las que uno se adhiere y a las que uno obedece; y otra cosa es la vida en la que el sujeto parte de sí mismo y se toma en serio su propio ser de sujeto y su propio camino personal, que sabe que no sólo es de obediencia sino de fidelidad pues las exigencias y los sacrificios, así como las alegrías y las luces que le surgen, vienen de él y de la vida misma y no de un programa, un proyecto o un camino ya trazado, parecido para todos, y que basta con recorrer y cumplir.

7. Justo entonces, al indicar Légaut que el acceso a la vida espiritual es a través de un umbral que lleva a un orden dis-

tinto y a otra forma de ver la vida y de vivirla; y al exponer, además, para aclarar esto, el caso del alumno de matemáticas que no capta que una cosa saber y otra comprender, es cuando Légaut cae en la cuenta de que una situación parecida es la que se da entre el escritor y el lector a través de la escritura y de la lectura. En efecto, también en la actividad de leer y de escribir puede darse llegar a comprender o bien sólo quedarse en saber y en haberse enterado de qué va el libro.

Ahora bien, entonces es cuando Légaut decide abrir e insertar una Nota-excurso sobre la lectura y la escritura para así, por lado, no sobrecargar su texto y, por otro, no renunciar a lo que este nuevo ejemplo puede aportar. Porque además, si nos preguntamos porqué Légaut no prescindió de este ejemplo, descubrimos que, aparte de ser ilustrativo y de enriquecer su exposición, con él él podía enlazar dos etapas de su vida: su etapa como profesor y su etapa de los años 70 como escritor. También en esta etapa se encuentra con lectores (lectores normales o críticos que lo examinan) que él nota que o bien no acaban de captar lo que él ha expuesto (sobre todo en sus dos tomos de 1970-71) o bien lo captan en un registro distinto del que él hubiera querido.

Sus libros, como él mismo dice, no son de doctrina sino de itinerario. No son de filosofía ni de teología ni de psicología ni científicos ni ideológicos sino que tan sólo intentan testimoniar y contar, de forma discreta y abstracta, una manera, un modo o un estilo de vivir y de pensar como el que él ha descubierto y cultiva. Sus libros no pretenden suprimir ni criticar ni corregir ni añadir nada que se sitúe en el plano de los contenidos. Lo que buscan es encender, avivar e incluso cambiar la mirada, tal como puede experimentar quien se familiariza y profundiza en ellos. Lo que en definitiva buscan todos los libros de Légaut es ser “una introducción a la inteligencia”, tal como reza la primera mitad del título de su segundo tomo. Busca ayudar a esto contando su propio camino y resultados.

8. En la comunicación que trata de la vida espiritual y en la comunicación de conocimientos hay, pues, algo que es común y ello es que siempre hay algo que es incomunicable porque no depende ni de la inteligencia ni de la voluntad del sujeto que comunica ni tampoco de las del sujeto que recibe.

En la comunicación de conocimientos, podemos transmitir informaciones, formular lo que las une en una síntesis pero no podemos intervenir directamente en que el otro llegue a tener dicha síntesis como suya. Nadie puede ocupar el lugar del otro en lo que es cuestión del acto. O el oyente está vivo intelectualmente y por eso, en un momento u otro, más tarde o más temprano, integra los nuevos conocimientos, o no hay nada que hacer. Sólo el sujeto puede hacer dicha síntesis por sí mismo y apropiársela para sí, si bien no lo puede hacer siempre y a su arbitrio pues no está en su mano alcanzar, en cualquier momento, esa “luz” (por usar una metáfora clásica, entendible aunque enigmática).

Lo mismo ocurre en la comunicación que quiere despertar a la vida espiritual y que, además, trata expresamente de ella. Podemos escuchar una exposición sobre ella pero aunque lleguemos, gracias a dicha exposición, a formarnos una idea más precisa de lo que es, esto no supone ningún avance en conocerla de verdad. Otra cosa es que ella ya anide y esté viva en nosotros antes, es decir, con independencia de lo que escuchemos sobre ella. Si éste es el caso, lo que escuchamos (o leemos) sin acabar de comprender pero que, sin embargo, queda en nosotros, lo comprenderemos más adelante con independencia de que, en algún período, creamos que lo habíamos olvidado. Ahora bien, lo contrario también puede ocurrir: uno puede ser un experto en espiritualidad pero no ser un espiritual, igual que uno puede ser un experto como profesor de filosofía y no ser filósofo.

9. De ahí la idea de que hay diferentes órdenes y umbrales; de ahí que Légaut diferencie lo indispensable de lo esen-

cial; de ahí que hable, paradójicamente, de lo imposible necesario de una ayuda; de ahí que la vida espiritual (o personal) sea siempre un tanto sauvage pues no hay ciencia que la encierre o reduzca a un conocimiento que, en el límite, pudiera concretarse en un método, una lógica, una técnica y una enseñanza y, por tanto, correlativamente, encarnarse en algún maestro, guía o director o profesor que sepa, explique y solucione todo. En el límite, ni el mejor profesor, como tal profesor, puede enseñar lo esencial pues, como Légaut recordaba con cierta frecuencia, «l'essentiel ne s'enseigne pas», es decir, lo esencial no es objeto de enseñanza <sup>(90)</sup>. Éste era su dogma crítico fundamental, podríamos decir, cuya fuente citó en una ocasión:

Hay un proverbio chino (el único que conozco) que siempre me ha llamado mucho la atención. Es un proverbio que no se podría poner en la fachada de las escuelas. Dice más o menos así: “Lo único que vale la pena aprender es lo único que no se puede enseñar” <sup>(91)</sup>.

Según este proverbio, incluso el mejor profesor tiene un límite que es intrínseco en su actividad: una barrera que no es por falta de técnica ni de conocimientos. El mejor profesor puede transmitir una forma pero no el acto que está detrás de la forma y que unifica dicha forma. Tampoco el mejor libro ni el mejor autor pueden transmitir lo que quieren transmitir; y del mismo modo, tampoco el mejor alumno o el mejor lector pueden prever ni decidir cómo va a encontrar el camino hacia el comprender, aparte de que este comprender no agotará el sentido de la lección ni del texto.

Cuando el chico empieza a ir a la escuela, saber y comprender son lo mismo para él... y esta confusión puede durar largo tiem-

<sup>(90)</sup>Ver: Marcel LÉGAUT, *Llegar a ser uno mismo*, Madrid, AML, 2012, p. 21, 87, 115, 123; *Meditación de un cristiano del siglo XX*, Salamanca, 1989, p. 23; *Un hombre de fe y su Iglesia*, Madrid, AML, 2010, p. 135.

<sup>(91)</sup> *La seule chose qui mérite d'être apprise, c'est ce que l'on ne peut pas enseigner*. Ver: Marcel LÉGAUT, *Topos des Granges* 1962, ACML, ed. X. Huot, 2018, «Lo general y lo universal», p. 57.

po; para algunos, toda la vida, incluso si están cargados o sobrecargados de conocimientos. Sobre todo en este caso. Así, al principio, cuando el chico sabe la demostración de un teorema matemático, cree sin dudar que lo ha comprendido: no le plantea ninguna cuestión. Ningún profesor puede en verdad hacerle percibir de forma directa que saber así su lección no equivale necesariamente a comprenderla, incluso si el profesor adivina, acertadamente y a pesar de la seguridad del alumno, que esa demostración, exactamente recitada y quizás recomenzada todavía con mayor convicción, no ha sido comprendida. Hay ahí un umbral de la vida intelectual que el chico, sin preverlo, sin quererlo, ha de franquear él solo, en su momento. Sólo después captará la diferencia entre comprender y saber. Sólo ulteriormente, si continúa esforzándose por comprender en lugar de saber, descubrirá la radical importancia de esta promoción intelectual. Cuando sea mayor, ¿continuará haciendo esta distinción, con ocasión de la lectura del periódico o de algunos libros suficientemente serios como para dar materia para pensar? <sup>(92)</sup>

Justo al final de esta pregunta es donde Légaut inserta su Nota-Excursus que comienza por “Comprender pide más que leer...” y que termina con su elogio-recomendación del escribir como ayuda para pensar y comprender. Porque, en definitiva, quien escribe escribe para sí, para pensar y comprender mejor. Él es con frecuencia su mejor lector por más que quiera, además, comunicar su intelección al lector y entrar en una unidad de inteligencia con él, de persona a persona, lo cual depende no sólo de que el lector quiera lo mismo sino de que esto, en algún momento, suceda.

De ahí la paradoja del propio Légaut que, por un lado, afirmaba que «lo esencial no es objeto de enseñanza» y que, sin embargo, no dejaba de intentar “enseñar” en el sentido de que no dejó de escribir y de intentar hacerlo en el plano de la creación, plano en el que siempre esperaba que el lector se reuniese con él.

---

<sup>(92)</sup> *Interioridad y compromiso*, Madrid, AML, 2000, p. 29 (fr. *Intériorité et engagement*, París, 1977, p. 21).

## 2. *Ayudas indirectas de cara a lo esencial*

1. Al hablar, hace un momento, del hilo que Légaut siguió en “La Interioridad” y ver cómo llegó al tema de los órdenes y de los umbrales, que ilustró con la diferencia entre saber y comprender en la enseñanza, y que, en su Nota-excurso, complementó con lo que sucede en la escritura y la lectura (donde comprender pide más que leer), dijimos, al final, que, en la comunicación de conocimientos, podemos transmitir informaciones y podemos formular lo que las une en una síntesis pero no podemos intervenir directamente en que el otro llegue a pensar por sí mismo, vea dicha síntesis y se la haga suya pues nadie puede ocupar el lugar del otro en el estar o no en acto, despierto y vivo. Hay un comienzo, un arranque que sucede o no sucede, en cada uno.

Ahora bien, hay un elemento que debemos añadir al hecho de la existencia de órdenes y de umbrales y al hecho de que no podemos intervenir directamente y ocupar el lugar del otro en lo decisivo, que es estar o no despierto, vivo y en acto. El quid de este tercer elemento es que así como es imposible intervenir directamente y nadie puede sustituir al otro en el terreno del acto, y así como hay umbrales y hay órdenes cuyo acceso siempre es un tanto enigmático, también es verdad que es posible ayudar indirectamente. Porque, sin determinados encuentros, sin algunos testimonios, y en este sentido sin determinadas lecturas, ¿no es verdad que nuestra vida no sería igual y que podemos datar que fue en determinados tiempos, más o menos largos, cuando despertamos, llegamos a ver suficientemente claro y al fin nos decidimos y por eso, en cierto modo, volvimos a nacer o nacimos a una vida nueva o a una forma nueva de enfocar las cosas? Los encuentros, como las lecturas, se cuentan entre las circunstancias que a posteriori juzgamos que han sido decisivas en nuestra vida. Así es como pudo ser decisivo leer tal libro que nos pasaron, haber tenido tal profesor que nos dio tal materia, o coincidir

con tales amigos en tales años. Nuestra vida ha dependido de elementos cuya ayuda reconocemos si bien es esencial decir también que ésta fue indirecta porque todos estos otros elementos hubieran sido en vano sin algo que ya estaba en nosotros y nos urgía por dentro.

2. La idea de “ayuda” es afín a la de condición de posibilidad. Ambas, a diferencia de la causa, expresan bien el modo indirecto de intervención del que hablamos y que Légaut sin duda tenía en cuenta al pensar en el papel del testigo. En este sentido, el ideal de «ayudar a las almas» es un clásico que es aún elocuente pues concreta la colaboración indirecta de alguien en la vida de otros, cosa que comporta tener conciencia de que el otro es otro y de que no podemos suplantarle mediante una sustitución o una vicariedad que nadie puede desempeñar tampoco para con nosotros.

3. Dentro de esta categoría de ayuda indirecta de cara al comprender, podemos identificar dos diferencias entre la situación comunicativa de la escritura-lectura y de la enseñanza.

La primera diferencia es que, cuando estamos ante el libro, estamos solos pues el escritor no está. En cambio, cuando estamos en clase, el profesor sí que está. En la situación escolar, el estudiante no está solo ni ante el libro (la pizarra o la pantalla) ni ante el tema o el problema. Tiene al lado (mejor que enfrente) al profesor, cuyo objetivo, obviamente, no es ni vigilar ni adoctrinar sino ayudar al estudiante (al que busca) a llegar a comprender. Del mismo modo también, cabe ayudar a escribir y ayudar a pensar igual que cabe ayudar a practicar y a entrenar y así, indirectamente, ayudar a que el espíritu esté despierto para cuando llegue el momento.

Podemos entonces (es decir, al considerar la cualidad-calidad del profesor, autor, entrenador o educador) introducir un par de *paradiástoles* o de *distíntios* más: la diferencia entre desempeñar una función y tener una misión, y la diferencia entre ser un enseñante y ser una enseñanza, o entre ser pro-

fesor y ser además testigo. En calidad de profesor uno puede tener la cualidad de ser algo más. El profesor vocacional, que vive y quiere aquello que enseña, y que, además, tiene una buena relación con sus fuentes y con sus estudiantes, no sólo transmite las informaciones y aclara los contenidos sino que los enciende: hace presente en el aula una tradición y esto es vivo y los alumnos lo captan, al menos algunos. Entonces, el profesor, en cierto modo, es como el autor del libro cuando éste se hace presente al lector. Y lo mismo ocurre con los padres cuya relación con sus hijos va más allá de la mera función protectora y educadora porque ambos están aún en busca de su humanidad. Los hijos sienten, indirectamente, entonces, la llamada a ser sujetos como ellos que, además, viene de ellos.

En el caso de la lectura, el lector que se aficiona a un autor ya no lee un libro cualquiera sino un libro de alguien, lee pero decidiendo según un orden cambiado: primero escoge leer un autor y luego escoge leer una de sus obras. Cuando uno se aficiona a un autor, ¿no es verdad que lo lee escriba de lo que escriba porque lo que a él le va y le ayuda, como lector, es el modo como dicho autor aborda un tema, sin importar cuál sea?

De modo análogo, el profesor, si no es un mero repetidor o un mero funcionario sino un testigo, interviene no sólo en el plano del saber sino en el del acceso al comprender. Con independencia de que este plus no debe ser excusa de que mengüe su competencia como profesor, la personalidad, el modo de ser de dicho profesor es la razón de que el alumno lo prefiera, sin importar la materia que imparta.

4. Tal como desarrolló Légaut en un Topo<sup>(93)</sup>, podemos distinguir tres tipos de lecturas: la distraente, la enseñante y la inspirante. Sin embargo, la distinción nunca es neta en la realidad. Es clásico pensar que la literatura busca combinar

<sup>(93)</sup> Marcel LÉGAUT, *Topos des Granges de Lesches* 1958-1961, Mirmande, ACML (Éd. Xavier Huot), 2018, p. 281 y ss.

las dos primeras lecturas pues el ideal es instruir deleitando<sup>(94)</sup>. Y cabe integrar además el tercer elemento, la lectura inspirante, pues la lectura que instruye y que deleita también puede ser que inspire. Sin embargo, la condición es doble: primero, que el lector no incurra en la fácil facilidad de creer que se puede comprender en un día un libro en cuya escritura alguien ha empleado diez años; y segundo, que el lector empiece a descubrir que lo inspirador no es tanto el libro sino el autor, igual que no es la clase o lo dicho en ella sino el profesor que le da un alma.

Ahora bien, aparte de la situación comunicativa en la que se encuentra el sujeto de calidad que comunica con calidad, así como el receptor de calidad que recibe en un diapasón de calidad parecida, debemos volver a lo esencial: la ayuda sólo puede ser indirecta porque cada uno es hijo de lo que nace en su interior.

Cuanto mejor comunica uno porque vive aquello de lo que habla, tanto más indica al otro cuatro cosas: que hay dos órdenes; que hay un umbral entre ellos; que el lector o el alumno, desde el comienzo, deben caminar por sí mismos; y que es imposible saber cómo y cuándo un sujeto ha pasado o va a pasar o pasa el umbral y, al final, llega a comprender. Es verdad que hay dos niveles y un umbral; que hay en el sujeto una capacidad natural que lleva a él; y que hay una ayuda por parte de un mayor, que es indirecta. Son los cuatro elementos que Légaut resalta al ilustrar lo que pasa no sólo en el estudio o en la lectura sino en la vida personal, donde lo esencial de la comunicación y del descubrimiento no es objeto de una voluntad que escoge ni resultado de aplicar un método o una técnica.

Si, como vimos, Mairena-Machado exhortaba, aconsejaba y casi se atrevía a ordenar a sus oyentes (“sed originales; yo os lo aconsejo; casi me atrevería a ordenároslo”), sin embargo,

<sup>(94)</sup> Es el «*prodesse et delectare*» de Horacio (siglo I) en su *Arte poética*.

después, sólo señala el espacio-tiempo del esfuerzo, del ejercicio, de la ascesis en que puede suceder llegar a ser originales. De hecho, Mairena-Machado sólo descubre dos cosas a sus alumnos: un engaño a evitar (“el aplauso de los fanáticos de la novedad”) y una tenacidad a mantener (“no os importe pensar lo que habéis leído ochenta veces y oído quinientas”) y que Légaut concreta en escribir. Légaut señala, en el texto en el que inserta la Nota, cuáles son las cuatro condiciones de posibilidad de que el comprender suceda: 1) comprender que la diferencia entre saber y comprender es algo a descubrir uno mismo por sí mismo, 2) comprender que uno puede no descubrir esta diferencia en toda su vida, 3) comprender que es favorable encontrar a alguien que ya ha descubierto que esta diferencia es esencial y 4) comprender que la ayuda de otro sólo puede ser indirecta.

La conciencia de estas condiciones y de su límite es fundamental. Sin ella, se incurre en el error de confundir lo esencial con lo indispensable y la confianza en sí mismo con la fe en sí mismo; se incurre en el error de creer que sólo existe lo que pertenece al plano de lo empírico o de lo ideológico; aquello que es susceptible de medición y de evaluación, y que es objeto de una ley o de una doctrina.

5. Ahora bien, este límite, esta imposibilidad, este quedar en lo indirecto y esta idea de dos órdenes y de un umbral están más en el texto principal de «La interioridad» que en la Nota misma. Con independencia de su contexto, la Nota avanza, a través de los tipos de lectura, hacia el elogio de la escritura pues Légaut concreta en ella el esfuerzo y la tenacidad útiles para la conciencia y la comprensión dentro de la vida espiritual o personal. Tal es la razón, como dijimos, de que nuestros tres primeros comentarios hayan abordado la Nota sin contar con su contexto. En este sentido, lo que más nos llamó la atención en la Nota fue el elogio que contiene de la ascesis de la escritura como signo del don total; así como también el hecho

de señalar el ejercicio de la escritura como el terreno donde ocurre el hallazgo, donde el tesoro escondido aparece.

### 3. *Los umbrales de la vida personal o espiritual y el hombre ante ellos*

1. Lo que ocurre en matemáticas y en cualquier actividad intelectual ocurre de forma análoga en la vida espiritual o personal. El párrafo con el ejemplo de las matemáticas termina una serie donde Légaut habla del primer umbral de la vida espiritual (tomarse la vida en serio) y de las características comunes a los umbrales que el hombre encuentra a lo largo de la vida. Una característica de estos umbrales era —lo hemos visto— que el hombre está solo ante ellos por tres razones: porque nadie puede ocupar su lugar y pasarlos por él; porque nadie puede decirle cuáles son en concreto los que son los suyos y porque nadie puede enseñarle cómo pasarlos. Aunque estar solo no es vivir aislado <sup>(95)</sup> y aunque caben ayudas indirectas (de las que no importa que ni el que ayuda ni el que es ayudado sean conscientes), se equivoca quien pretende ayudar directamente a otro a descubrir qué es, para él, tomarse la vida en serio y también quien pretende decir a otro cuáles son los otros umbrales que debe abordar y cuál es su modo de abordarlos. Empeñarse en hacerlo sería contraproducente a la larga, si no a la corta.

Légaut mencionó cuáles eran los umbrales fundamentales en la vida espiritual en un artículo suyo titulado «Perseverancia en el compromiso y fidelidad fundamental» que viene a ser una de las prolongaciones posibles del artículo sobre «La interioridad», escritos los dos en los mismos años y tratando ambos del compromiso <sup>(96)</sup>. Dichos umbrales son:

<sup>(95)</sup> Ver: *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, p. 283 (fr. *L'homme à la recherche de son humanité*, París, 1971, p. 242).

<sup>(96)</sup> Ver: *Cuadernos de la diáspora* 3, Valencia, AML, 1995, p. 11-45 (fr. *Mutation de l'Église et conversion personnelle*, París, 1975, p. 285-306).

tomar la vida en serio; dar un carácter absoluto el compromiso que se nos propone; tomar conciencia de una exigencia fundamental de carácter absoluto que está arraigada en la profundidad de uno mismo y afrontar desde ahí cómo ser fiel a ésta en relación con los compromisos ya adquiridos, lo cual puede dar pie a diferentes situaciones y entre ellas algunas que implican un conflicto entre el segundo umbral y el tercero, tal como Légaut expone en este segundo escrito <sup>(97)</sup>.

2. Por eso hemos recordado más arriba la afirmación de Légaut de que “lo esencial no es objeto de enseñanza” si bien, después de comprender la afirmación, podemos objetar una reserva. Cuando comprendemos haber recibido una determinada enseñanza en un clima en el que también entra el testimonio, es decir, cuando comprendemos haber recibido una enseñanza en un clima que no era sólo de adoctrinamiento sino de instrucción y, además, de confianza y de amistad, entonces comprendemos cómo podemos ser fieles, a nuestra manera, a este clima y permitir que él nos impregne a la hora de comunicar a otros lo que, sin embargo, hemos elaborado como conocimiento y pensamiento puro, es decir, por él mismo y quizá en conflicto aparente con quienes nos lo transmitieron. Légaut habla de esto en dos párrafos anteriores a aquél, ya citado más arriba, en cuyo final insertó su Nota:

Para caminar hacia nuestra humanidad, para preparar en nosotros el advenimiento de nuestras secretas posibilidades, siempre más o menos desconocidas para uno mismo, la primera etapa es simple. Y, sin embargo, no es corriente... Consiste en tomarse la vida en serio. (...) La gracia del niño consiste, precisamente en vivir al día, en no tener necesidad de tomarse la vida en serio, en vivir fuera de su historia, en el momento, al margen del tiempo (...).

Nadie puede explicar a nadie en qué consiste esto de tomarse la vida en serio si este otro no ha alcanzado por sí mismo la conciencia de ello (...).

---

<sup>(97)</sup> Hemos comentado este aspecto en: “Légaut y España”, *Cuadernos de la Diáspora* 28, Madrid, AML, 2016, p. 181-3.

Todos los umbrales de la vida espiritual son radicalmente desconocidos antes de franquearlos (...), se franquean sin saber, cuando llega la hora, al término de una andadura cargada de ambigüedades, compleja y sinuosa, recorrida a tientas si no completamente a ciegas. Sólo a medida que uno es fiel a las llamadas y exigencias de estos descubrimientos, va comprendiendo, progresivamente mejor, la importancia capital de estos umbrales y los crecimientos espirituales que tales pasajes permiten. <sup>(98)</sup>

Esta fuerte insistencia en el no saber fue capital para Légaut, que dijo que su obra era una especie de testimonio y que sus libros eran de itinerario y no de doctrina; y que añadió que su obra no era de filosofía, ni de teología ni de psicología, y que tampoco pertenecía a ninguna ciencia del hombre ni a ninguna escuela de espiritualidad y que, en cierto modo, tampoco añadía ni aportaba nada nuevo fuera de apuntar a cambiar la mirada, a cambiar el sujeto, lo cual no es poco sino que lo es todo pues es franquear el umbral de la vida espiritual, comunicar la vida espiritual.

3. Légaut, como consecuencia, no expuso ni fijó ninguna técnica ni método, y tampoco se empleó en criticar alguna doctrina o en elaborar y exponer otra doctrina diferente, que fuera alternativa y quizá más actual, tal como algunos hubieran deseado que hubiera hecho. Por eso dijo que no era cuestión de fundar ni de instituir sino de sembrar al pasar. Lo fundamental para él fue la relación, la comunicación de corazón a corazón, más que de boca a oreja o de signos a ojos. ¿De qué serviría escuchar la enseñanza o la predicación, o leer en algún libro los signos de los signos orales, si esto no desembocara en el clima amistoso que sugiere Emaús?

En el caso de Légaut, lo esencial fue la relación de paternidad-filiación que vivió y descubrió junto a M. Portal unida a la amistad que éste fomentó entre los compañeros

---

<sup>(98)</sup> *Interioridad y compromiso*, Madrid, AML, 2000, p. 25-28 (fr. *Intériorité et engagement*, París, 1977, p. 18-20).

del grupo <sup>(99)</sup>. Lo fundamental fue, por tanto, el seguimiento, el llegar a ser discípulo, el vivir como tal y el convertirse en testigo pero sin privilegiar ningún modelo de concretar todo esto, que es sobre todo un aire, un estilo, un espíritu. Por eso habló Légaut de vivir en tradición y no en institución, de paternidad, de filiación y de amistad y no de dirección y de organización; de transmisión recíproca y sin rangos pues así como un padre engendra en el fondo nuevos padres más que hijos, así también un maestro no tiene discípulos sino nuevos maestros, a los que lo que les diferencia e identifica es, sencillamente, un modo, un aire, un estilo, una vivacidad despierta.

#### *4. La transmisión de un aire y de una vivacidad. La vida espiritual*

1. Légaut reflexionó sobre la comunicación-expresión-transmisión y una de sus conclusiones fue que a mayor vida espiritual, mayor deseo y necesidad de comunicarla si bien enseguida hay que precisar que esta “necesidad” no es por indigencia (ex indigentia) sino por plenitud (ex plenitudine), es decir, que proviene no tanto de una carencia que colmar, que también, cuanto de un cierto lleno que rebosa <sup>(100)</sup>. Recordemos:

La vida espiritual, como toda vida, aspira a comunicarse: es su instinto profundo. La intensidad de la vida espiritual se mide por la necesidad de comunicación que, en determinadas horas, el más solitario de los hombres siente de dialogar... <sup>(101)</sup>

<sup>(99)</sup> Légaut evoca y describe el bien de la amistad en unas páginas notable de «La Cena», *Cuadernos de la Diáspora* 9, p. 89-92 (fr. *Intériorité et engagement*, París, 1977, pp. 223-25).

<sup>(100)</sup> Ver: Jaume BOFILL, *Obra filosòfica*, p. 223, “D’Una...” n° 17. Cabe recordar y combinar aquí la alegría por la moneda encontrada de la parábola (Lc 15, 8-10) y la clásica afirmación de que el bien es naturalmente comunicativo (*bonum est diffusivum sui*).

<sup>(101)</sup> *Trabajo de la fe*, Valencia, AML, 1996, comienzo del cap. 4, «El testimonio del adulto». Ver el párrafo completo en el Comentario 3.1.

Aunque Légaut no precisó que la comunicación proviene más de una cierta plenitud que de una carencia, la constatación de Légaut que acabamos de citar da a entender que el deseo de comunicar proviene de una vida interior vigorosa. Estas líneas suyas destacan dos cosas: que Légaut llama “aspiración” a esta necesidad, hija por tanto de una cierta abundancia interior; y que hay, en efecto, una relación directamente proporcional entre vida espiritual y aspiración a la comunicación: a más vida espiritual, más aspiración a comunicar.

2. Junto a esto, recordemos que, al final de la Nota que estamos comentando, Légaut indica otra relación directamente proporcional que en cierto modo es complementaria y que es que a mayor expresión de la vida personal, mayor enriquecimiento de la lengua.

Si la lengua se enriquece con palabras técnicas a medida que progresan las ciencias, en cambio, se empobrece cuando no se la 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 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.

3. Estas dos relaciones directamente proporcionales tienen que ver con un proverbio-canción de Machado que no nos cansa repetir:

Moneda que está en la mano, / quizá se deba guardar; / la moneda del alma / se pierde si no se da. <sup>(102)</sup>

Sólo se recibe si se da; sólo nos enriquecemos si comunicamos —no sin esfuerzo— un contenido que, cuando es «la moneda del alma», es algo ontológico, es decir, algo propio del ser personal y que no es por tanto únicamente algo ético o noético.

<sup>(102)</sup> LVII, Consejos, ii. Doy dos referencias más en: “La vida espiritual y tres imágenes suyas en Antonio Machado [ II ]”, *Cuadernos de la diáspora* 26, Madrid, AML, 2014, p. 165, nota 36.

4. El interés de Légaut por la comunicación de la vida espiritual es primero y es el que lo lleva a buscar la mejor expresión de dicha vida espiritual («explicitar la vida íntima del hombre»). El esmero en la expresión favorece la realidad de la comunicación pues las diferentes líneas de la comunicación del acto se ayudan entre sí (lo formal ayuda a lo final). Si Légaut habla de vida espiritual es porque aspira a comunicarla. Comunicarla no es un movimiento sólo altruista pues, al mismo tiempo, es constitutivo del ser mismo del sujeto y, además, es algo más que una mera información o comunicación de un conocimiento.

5. Ahora bien, la comunicación de la vida espiritual no es sólo comunicar sobre la vida espiritual. En efecto, no consiste sólo en la transmisión de un conocimiento. No es un hablar que sólo es informar, describir o explicar. La comunicación de la vida espiritual no es tanto la transmisión de un contenido cuanto la comunicación de un modo vivo de tratar cualquier contenido o tema, incluida la vida espiritual. La comunicación de la vida espiritual consiste en comunicar algo vivo, lo cual no excluye, sin embargo, que, en dicha actividad, intervenga la inteligencia y que dicha comunicación suceda, en parte, a través de ella y de la luz y la claridad que ella busca y procura. ¿No es comprender un aspecto del ser?

6. Conviene en este sentido reparar en la diferencia que hay entre llamar “vida espiritual” y llamar “espiritualidad” a aquello de lo que hablamos y sobre lo que hablamos. Llamar espiritualidad a aquello de lo que hablamos es nombrar un ámbito o un contenido específico que se añade, que completa o que ocupa el lugar de lo que hablamos cuando hablamos de biología, sociología, teología, filosofía, psicología o religión. Pero así, continuamos hablando de contenidos y parece como si ellos fueran lo determinante. Por eso conviene reparar en que, junto con un hablar no espiritual de lo espiritual, hay un hablar espiritual de lo que no lo es. Llamar, en cambio, vida

espiritual a aquello que Légaut quiere comunicar y de lo que, además, él quiere hablar, da que pensar. Como hemos sugerido otras veces en este estudio, la expresión de “vida espiritual” es afín a la de “vida personal” y ambos adjetivos son sinónimos en este contexto.

7. Pero la expresión de “vida espiritual” da que pensar, además, por el nombre (vida) y no sólo por el adjetivo (espiritual) igual que porque esta combinación de nombre-adjetivo, primero, no designa lo mismo que el sustantivo derivado de “espiritualidad” y, segundo, porque no connota el mismo modo de hablar que sugiere dicho sustantivo derivado. Conviene reparar, en este sentido, en que, si hablamos de “vida espiritual”, es porque “vida” es un término intermedio entre “ser” y “acción”, y, además, porque es un término que enriquece el de “acto”, aparte de que “vida” tiene su propio misterio.

La aportación semántica de “vida” es la suma, por tanto, de cuatro elementos. El primero es que nos impide imaginar, concebir y pensar el ser como algo inerte y quieto, detenido o ya conseguido; porque nos ayuda, más bien, a pensarlo “en acto”. En segundo lugar, “vida”, frente a “acción” (y frente a “acto”), nos impide imaginar, concebir y pensar la acción del ser como una actividad más y hacia afuera, pues nos ayuda a concebirla, más bien, como un bullir sosegado, cercano al ser en acto más que al movimiento. En tercer lugar, “vida” confiere duración al “acto” y borra lo que éste podría sugerir a la imaginación de realidad puntual e instantánea más que duradera. Por estas tres razones, hablar de vida espiritual es más rico y sugerente que hablar de ser espiritual, de acto espiritual o de acción espiritual. Y esto aparte de que, en cuarto lugar, la vida es algo que no vemos directamente sino indirectamente porque la vemos sólo en sus manifestaciones; es una realidad que sentimos y que reconocemos en sus diferentes indicios pues por ellos sentimos y concluimos que algo o alguien

vive o está vivo. Vemos la vida igual que sentimos estar animados y experimentamos tener alma pues, porque sentimos que sentimos, que entendemos y que andamos, en esto comprendemos que vivimos <sup>(103)</sup>.

8. Por su parte, el adjetivo de vida “espiritual” indica que hablamos de una vida que debemos diferenciar de la vida corporal, biológica, social, psicológica, ética, intelectual o religiosa. Una vez que somos conscientes de esta diferencia, podemos comprender, por un lado, que es normal que, en un primer momento, alineemos la vida espiritual al lado de las otras y que hablemos de ella como si fuera algo contiguo, ordenable y numerable, que se añade y que se aporta, y cuyo contenido es lo que nos especifica la semántica del adjetivo. Así es como ubicamos la vida espiritual junto a la vida corporal, biológica, social, psicológica, ética, intelectual o religiosa, aunque la coloquemos al final para sugerir una especie de rango ascendente.

Sin embargo, enseguida comprendemos, en un segundo momento, que debemos criticar esta manera de hablar, de concebir y de pensar, y que tenemos que afirmar que, dado que la vida espiritual es de otro orden (el espíritu), ella se da no al lado y ni siquiera al final sino en el resto, dentro del resto; es decir, no como algo añadido o contrapuesto sino como un modo especial de ser que se da en cada una de las otras vidas, dentro de ellas. Ella es un modo o un estilo especial de vivir la vida corporal, biológica, social, psicológica, intelectual, ética o religiosa. Por eso es un mal planteo preguntarse qué aporta o qué añade lo espiritual al resto. La respuesta que acepta sin cuestionar este planteo siempre es insatisfactoria.

9. Tras el adjetivo “espiritual”, debemos reflexionar sobre otro adjetivo igual de importante en estos temas. Todo

---

<sup>(103)</sup> Ver: Jaume BOFILL, *Obra filosòfica*, Barcelona, 1967, pp. 128-135, acerca el sentimiento fundamental, expresión que Bofill toma de A. Rosmini y define para sí como el «modo como el sujeto psíquico está *presente a modo de principio* en el seno de sus relaciones intencionales» (p. 133).

el ensayo de «La Interioridad» busca mostrar que el compromiso verdadero no es ideológico ni subjetivo sino que está en relación, sobre todo, con el ser interior del sujeto. El adjetivo “interior”, en expresiones como “ser interior” o “vida interior”, es, por tanto, parecido al adjetivo “espiritual” en expresiones como la “vida espiritual” (o la lectura o la escritura “espiritual”).

En este tipo de expresiones, con demasiada frecuencia, no se entiende bien el sentido de los adjetivos y ello es, sobre todo, por no reflexionar ni tomar distancia respecto de las connotaciones de valor implicadas en nuestras representaciones e impresiones espaciales. No se entiende bien el término “espiritual” cuando se entiende como lo contrario en el sentido de lo opuesto o de lo enemigo del resto o del conjunto (de lo corporal, lo biológico, psicológico, social, intelectual o religioso). Se comprende mejor lo “espiritual”, primero, cuando se comprende como un modo personal de vivir o de asumir el resto o el conjunto (lo corporal, lo biológico, psicológico, social o intelectual o religioso); y, segundo, cuando se entiende que este modo es distinto porque trasciende y, en este sentido, es algo más pero no por su cualidad (es decir, por ser un elemento más en una descripción) sino por su calidad, es decir, según una diferencia que no es de contigüidad descriptiva (un elemento comparable, puesto junto a otro) sino de elevación cuando ubicamos lo valioso (estar más en acto) arriba y en alto.

De un modo parecido, la vida interior no se entiende bien cuando se la concibe sobre todo como contraria u opuesta o enemiga de la vida exterior pues la vida interior es contraria, en todo caso, de la vida subjetiva pues corrige lo que puede implicar dicha “vida subjetiva” de arbitrario en el sentido de ajeno a lo real o a lo objetivo. La expresión de “vida interior” se entiende mejor cuando se la concibe en relación no inversa sino directamente proporcional con la expresión de “vida exterior”; de manera que a mayor (o mejor) vida interior,

mayor (o mejor) vida exterior; la cual, entonces, deja de ser una vida dispersa y agitada sino una vida centrada en su compromiso. Por eso, a mayor vida interior, mayor objetividad y sentido de lo real para actuar.

Esta reflexión nos ayuda a comprender que así como el adjetivo “espiritual” nos lleva a trascender y a representarnos el movimiento implícito en la dirección de la elevación, por su parte, el adjetivo “interior” nos lleva a trascender y a representarnos el movimiento espiritual en la dirección de una profundización. Según esta segunda representación, nuestra imaginación concibe un nivel interior y por tanto más profundo que el nivel cero, o de superficie; un nivel que nos parece más auténtico o verdadero en el plano de la calidad (y no tanto de la cualidad o de la simple contigüidad) igual que, simétricamente, nos parecía antes más auténtico o verdadero un nivel superior o más elevado. Sin embargo, esto era antes, antiguamente, porque, actualmente, la representación de la calidad como elevación está en horas bajas dado que lo “exterior” y lo “alto” no expresan el valor espiritual tanto como lo “interior”.

Lo exterior y lo alto aún expresan lo que valoramos psicológicamente: nos sentimos volar o nos sentimos ligeros y aéreos cuando una alegría entra en nuestra vida; y por el contrario, nos sentimos abatidos y por lo suelos cuando la pena nos invade. El consuelo y la desolación dependen del sol, que está en lo alto. Sin embargo, aunque lo bueno y lo malo nos venga de fuera y esto repercute elevándonos o abatiéndonos, lo exterior y lo psicológico están desconectados de lo ontológico en nuestro universo mental secular, que es celosamente inmanente y que sospecha de lo imaginario a causa de los abusos de la atribución de prestigio a lo exterior y a causa de los nuevos conocimientos del Cosmos que ponen un límite a lo que antes imaginábamos en un mismo conjunto (desde el cielo y los infiernos, hasta el paraíso, ya estuviera éste en un lugar del antiguo Oriente medio o del nuevo Occidente descubierto y explorado en el siglo XVI).

10. Una vez comprendidas las representaciones así como las connotaciones de valor implícitas en los términos que empleamos, gracias a una reflexión sobre las palabras y los elementos imaginarios, conceptuales y pre-juiciales, podemos ser libres y sin complejos respecto de tópicos y de clichés; y podemos elegir nuestras propias expresiones, de forma que expresen lo que queremos comunicar. Sin estar sujetos a lo establecido pero contando con ello, podemos comprender que otros emplearon y aún emplean otras expresiones y podemos comprender que lo importante no es tanto la literalidad de las mismas sino el modo de emplearlas, que puede ser personal, espiritual e interior, aunque también puede ser aún literal, doctrinal e ideológico no sólo en quienes se aferran a lo antiguo sino en quienes se adhieren a lo nuevo de forma parecida.

También es después de haber comprendido lo anterior, cuando podemos afinar y dar la vuelta a las expresiones de otros, y no por combate o por juego o por alarde de paradoja sino con idea de servir a que la vida y el pensamiento fluyan tanto en ellos como en nosotros. En este sentido —ya lo hemos dicho—, hemos podido emplear ocasionalmente, a lo largo de estos Comentarios, el adjetivo “espiritual” y la expresión “vida espiritual” acompañándolos del adjetivo “personal” y de “vida personal”, de manera que se viese que, para nosotros, vienen a ser sinónimos de la fluidez y flexibilidad que alcanzamos gracias a reflexiones como ésta que acabamos de hacer.

También en este sentido, y sólo para terminar este punto, podemos dejar abierta y enunciada una reflexión que sería, en definitiva, un elogio de una vida exterior y de una exterioridad que no fuera ni dispersión ni repetición sino don e irradiación. Dicha reflexión podría aprender también de Légaut y remozar la forma de pensar la relación entre la teoría y la práctica, entre la contemplación y la acción, entre la inteligencia y la voluntad. Pero no se puede decir todo en un mismo texto y en nuestros Comentarios ya hemos dicho bas-

tante. No obstante, recordemos aquí una imagen de Machado acerca de la admirable capacidad de las palabras par expresar lo inexpresable. El creador lo logra con ellas sobre todo por la forma como las emplea y las dispone; por ejemplo, gracias al recurso de la paradiástole o de la distincio que hemos visto utilizar a Légaut con tanto arte. La imagen paradójica que Machado propone es un símbolo no del problema sino del misterio que hemos considerado.

La materia en que las artes trabajan (...) es algo no configurado por el espíritu (...). También le es dado al poeta su material, el lenguaje, como al escultor el mármol o el bronce. En él ha de ver, por de pronto, lo que aún no ha recibido forma (...). Pero mientras el artista de otras artes comienza venciendo resistencias de la materia bruta, el poeta lucha con una nueva clase de resistencias: las que ofrecen aquellos productos espirituales, las palabras, que constituyen su material. Las palabras (...) son ya, por sí mismas, significaciones de lo humano, a las cuales ha de dar el poeta nueva significación. La palabra es, en parte, valor de cambio, producto social, instrumento de objetividad (...), y el poeta pretende hacer de ella medio expresivo de lo psíquico individual, objeto único, valor cualitativo. Entre la palabra usada por todos y la palabra lírica existe la misma diferencia que entre una moneda y una joya del mismo metal. El poeta hace joyel de la moneda. ¿Cómo? La respuesta es difícil. El aurífice puede deshacer la moneda y aun fundir el metal para darle después nueva forma (...). Pero al poeta no le es dado deshacer la moneda para labrar su joya. Su material de trabajo (...) [son] aquellas significaciones de lo humano que la palabra, como tal, contiene. Trabaja el poeta con elementos ya estructurados por el espíritu, y aunque con ellos ha de realizar una nueva estructura, no puede desfigurarlos... <sup>(104)</sup>

---

<sup>(104)</sup> A. MACHADO, *Poesías y prosas completas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, p. 689-690. Ver un borrador en pp. 1314-15. Citamos el fragmento completo en un ensayo de 1991: «Sobre algunas dificultades en la comunicación».

## RECAPITULACIÓN

### 1. Orden y partes de la Nota

La Nota que hemos comentado es la primera de trece. Están situadas al final de «La Interioridad» <sup>(105)</sup>. La Nota no tiene un orden claro aunque reúne ideas y observaciones notables sobre qué es comprender y leer, y sobre por qué escribir ayuda a pensar. Considera que las dos actividades (leer y escribir) son un lugar y un tiempo –no los únicos– en que podemos pensar y llegar a comprender. Légaut critica la abundancia de lecturas que se comprenden a medias; habla de qué es leer de verdad y de qué papel juega la actividad de escribir, entre leer y comprender.

Sin embargo, aunque la Nota no tiene un orden claro, podemos diferenciar en ella tres partes. Légaut avanza según los tres tipos de textos que tiene presentes mientras escribe. Primero piensa en cualquier texto con tal de que sea de una cierta calidad (§§ 1-3). Después (§§ 4-8), piensa en los textos cuya temática coincide con el interés principal de cualquier lector; interés que con la edad disminuye si no en intensidad sí en amplitud; de modo que cualquier lector se centra, poco a poco, en lo que lo define, en lo que revela su ser personal. Por último (§§ 9-11), Légaut se refiere a los textos que versan sobre una temática específica, “la explicitación exacta y discreta de la interioridad humana”, que es el tema que lo define.

La “explicitación exacta y discreta de la interioridad humana”: tal es, en efecto, la temática que lo apasionó. La que, en el fondo, él tiene presente desde el principio de la

<sup>(105)</sup> Ver *Interioridad y compromiso*, Madrid, AML, 2000, pp. 83-6; la llamada a la Nota aparece en la p. 29 (fr. *Intériorité et engagement*, París, 1977, pp. 21 y 61-63).

Nota. La que le empezó a interesar entre los veinte y los cuarenta años; la que luego se mantuvo y se enriqueció durante su vida campesina, y la que, más tarde, ya jubilado, fue objeto de una meditación y escritura a las que se entregó durante los treinta años finales pues, en definitiva, relacionó el resto de temas con ella. Por eso esta Nota nos ayuda a entrar en el secreto de Légaut aparte de habernos ayudado, desde 1994, a reflexionar sobre lo que comporta leer textos no fáciles, como los que empezamos a proponer en los Cuadernos de la Diáspora, ya fueran de nuestro autor o de otros afines.

## *2. Otros textos de Légaut sobre la lectura y la escritura*

¿Por qué elegimos comentar esta Nota si en la obra de Légaut hay bastantes más páginas sobre la lectura y la escritura? Primero, por fidelidad al texto que nos llamó primero la atención. Cuando en 1977 vimos que era importante para Légaut el mismo tipo de lectura y de escritura que nosotros buscábamos, la Nota fue una confirmación en un camino intelectual intuido un tanto en solitario.

Pero además, en segundo lugar, si preferimos esta Nota fue porque en ella Légaut aborda de un modo abierto lo que significa leer y comprender. Al no precisar el tipo de textos en los que piensa al comienzo, la Nota habla de la lectura y la escritura de cualquiera, sin importar que a él le interesara la “interioridad humana” y su “explicitación exacta y discreta”.

Porque, además, ¿no hay pistas sobre esta interioridad y su explicitación en textos no directamente dedicados a ella, en textos simplemente literarios, que buscan distraer, emocionar o divertir? La calidad de algunas poesías, dramas y novelas, así como la de algunos textos expositivos, cuya claridad trasluce la interioridad humana tanto por lo que tratan como por el modo como los trata el autor, los hace mejor que muchos

otros textos (psicológicos, filosóficos o teológicos) que intentan abordar directamente el tema <sup>(106)</sup>.

En resumen, a diferencia de la Nota, las otras páginas de Légaut sobre la lectura y la escritura van directas al tema preferido suyo y versan sobre la manera como él cree que deberían leerse textos como los suyos. Dichas páginas responden a las dificultades y fatigas de sus lectores y explican cómo hubiera querido ser leído Légaut. Algunas quizá son páginas más claras. Sin embargo, hemos preferido esta Nota por las dos razones que hemos dicho <sup>(107)</sup>.

### 3. Razón de los Comentarios

Aunque nuestros comentarios han buscado mostrar la unidad y el alcance de la Nota, todo comentario es engorroso. Leer un comentario requiere saltar de él al texto y volver y luego volver a saltar. Además, un comentario incluye análisis, referencias, repeticiones y ampliaciones y todo esto implica un esfuerzo que es segundo aunque no sea secundario. Por eso, si el lector se desanimó, si le faltó resuello para seguir y si juzgó a veces no necesitar los comentarios y los saltó o los

<sup>(106)</sup> Sin ser Légaut de amplias lecturas, en *Patience et passion d'un croyant* (París, 1976, 1990, 2000) habla de Bernanos, de Bremond o de Kierkegaard o G. Marcel de una forma que es afín a lo que describe en el primer párrafo de esta Nota. Se han conservado charlas suyas, por ejemplo sobre A. Camus, que indican su capacidad de leer la "interioridad humana" en libros no directamente dedicados a dicha temática. Esta idea es para mí evidente ahora por mis estudios, experiencias y lecturas. Pero creo haberla intuido al elegir, como tercer oficio, ser profesor de lengua y literatura.

<sup>(107)</sup> ¿Qué páginas señalar sobre la lectura y de la escritura en Légaut? – Entre los libros anteriores a 1977, fecha de la Nota, ver: "Investigaciones intelectuales y búsqueda religiosa" y "El testimonio del adulto" (cap. 3 y 4 de *Trabajo de la fe*), así como la Introducción y "*El hombre creador*" de *El hombre en busca de su humanidad*. – Entre los posteriores a 1977, *Llegar a ser uno mismo* (Madrid, AML, 2012, pp. 14-20) y unas páginas de Légaut, de *Vie spirituelle et modernité*, traducidas en: *Cuadernos de la Diáspora* 15 pp. 13-26 y p. 37-45 (fr. *Vie spirituelle et modernité*, París, 1992, pp. 137-146 y 173-179; más, de Thérèse De Scott, pp. 66-67 y 154-155).

leyó en diagonal, es normal. Tan sólo esperamos que, al menos, se haya preguntado por qué al autor de los mismos le ha parecido útil el esfuerzo de escribirlos, aunque sólo fueran para él y para unos pocos. Quizá entonces el lector ha comprendido el juicio implícito del comentador: que lo que Légaut decía merecía su mejor atención y estaba en relación con cuestiones importantes del lenguaje, del pensamiento, del conocer y de la comunicación.

¿Qué tiempo le habrá llevado al lector leer este ensayo? ¿Algunas horas? La velocidad depende de cada uno pero, en cualquier caso, no habrá sido tiempo perdido. Con todo, inútil es insistir que lo que merece meditarse son los temas. El valor de la Nota y de los Comentarios es introductorio y su fin es ayudar a pensar dichos temas.

Recordemos algunos de los temas y de las ideas en las que nos hemos fijado. Comprender pide más que leer o, si la comunicación es oral, más que escuchar. Escribir ayuda a pensar, es decir, a volver sobre lo leído o escuchado, de cara a comprender. La escritura es, sin duda, una dura ascesis; una actividad en la que uno llega, nunca se sabe muy bien cómo, a captar, a comprender, a expresarse y a hablar con mayor propiedad. Esto es cierto tanto en la vida espiritual o personal como en la vida común o en sociedad. La vida espiritual (o personal) no es sólo emotiva, subjetiva o sentimental, ni tampoco es sólo ética y práctica, o sólo intelectual o cerebral de un modo general o impersonal; la vida espiritual incluye la reflexión y la conciencia de lo singular, del estar en acto, del existir. Por el camino de la escritura, se accede a la expresión y ésta forma parte de la experiencia, pues ésta sólo al comunicarla es ella misma y es propiamente nuestra; al comunicarla, vuelve a nosotros. De ahí la utilidad de releer. Ahora bien, la comunicación se da en cuatro géneros de igual rango que se diferencian según ante quién nos expresamos, con quién nos comunicamos o a quién nos dirigimos: la

meditación es ante sí mismo y consigo mismo; el testimonio es ante los otros y con ellos; la canción es la celebración del mundo en medio del universo y, eventualmente, dirigida a las criaturas; y la plegaria es expresión ante quien no es ni nosotros ni los otros ni el Mundo, pues es comunicación dirigida a quien solemos llamar Dios <sup>(108)</sup>.

*1. De la Nota de 1977 a la Obra de M. Légaut*

1. La Nota de Légaut de 1977, la forman tres páginas que nuestros tres primeros Comentarios se han dedicado a comentar. El cuarto comentario se ha fijado en la razón por la que Légaut insertó esta Nota-Excurso donde lo hizo. Fue al hablar de la diferencia (paradiástole, distinctio) entre saber y comprender. Si Légaut, en el texto principal, ejemplificó esta diferencia en las matemáticas fue para ilustrar la diferencia que hay también entre órdenes o planos distintos de actividad y de ser, así como que hay umbrales entre ellos.

Al mencionar la diferencia entre saber y comprender en la enseñanza de las matemáticas (el trabajo de su juventud), Légaut cayó en la cuenta de que había una diferencia parecida en la lectura. También la lectura puede darse sólo en el plano del saber o del tener y no del comprender. A los setenta y cinco años, Légaut, al ver las diferentes maneras como sus libros se leían y enjuiciaban, asoció lo que ocurría en matemáticas, en la lectura y en la vida personal. En las tres hay estadios u órdenes de cualidad y de calidad distinta, a los que se llega, o no, a través de unos umbrales.

2. El contexto completo de la Nota es que «La interioridad» es el primer ensayo de Interiorité et engagement. Légaut juntó «La interioridad» con dos ensayos que habían sido en origen dos entrevistas sobre dos temas: «La Plegaria» y «La

<sup>(108)</sup> Hemos hablado de estos cuatro géneros más arriba, en el Comentario 3. Ver una primera exposición en nuestro estudio postliminar a: *Plegarias de hombre* (Madrid, AML, 2017, pp. 99-105)

Cena». ¿Qué unidad tenía aquel conjunto <sup>(109)</sup>? La perspectiva de los años nos permite ver más claro qué significó la reunión de los tres ensayos. Tras los dos tomos de 1970-71 <sup>(110)</sup> y otro de 1975 <sup>(111)</sup>, nuestro autor emprende otros caminos aunque en continuidad con su obra anterior. Así es como Légaut colabora en en dos libros-entrevista donde habla, por primera vez, de su vida y de su trayectoria <sup>(112)</sup>. Sin embargo, así fue, sobre todo, como reunió, en 1977, tres extensos desarrollos sobre lo que a Légaut más le interesaba. Porque, en efecto, los dos primeros tratan sobre dos temas centrales de la vida espiritual desde un prisma no confesional: la interioridad y la plegaria; y porque, además, el tercero versa sobre la Cena, tema central en la vida espiritual propiamente cristiana. Mientras el primer escrito trata sobre la acción y el compromiso que brotan de la interioridad y no de la sola exigencia ideológica; y mientras el segundo trata sobre la plegaria, es decir, sobre el rito lingüístico y humano más extendido; el tercero trata sobre el rito central del cristianismo, que Légaut entiende como el rito del recuerdo de las últimas horas del Maestro del evangelio y, además, como la celebración de su presencia, entre unos pocos. Y aquí vale la pena recordar, aunque sea de

<sup>(109)</sup> *Interiorité et engagement*, París, 1977. Ver: «La Plegaria» en *Cuadernos de la Diáspora* n. 7, Madrid, AML, 1997, p. 69-128. «La Cena», en: *Cuadernos de la Diáspora* n. 9, 1998, p. 17-124. «La Interioridad» es: *Interioridad y compromiso*, Madrid, AML, 2000. La Nota sobre la lectura está en las pp. 83-86 de este último título.

<sup>(110)</sup> Tomo I: *El Hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001. Tomo II: *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du Christianisme*, París, Aubier, 1970. En castellano: *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo* (Madrid, AML, 1999) y *Creer en la Iglesia del futuro* (Madrid, AML, 2013).

<sup>(111)</sup> *Mutation de l'Église et conversion personnelle*, París, 1975.

<sup>(112)</sup> Nos referimos a *Questions à... Réponses de... M. Légaut* (París, 1974) en que el autor responde a las preguntas de una mujer que no da su nombre (ver p. 109); y a *Patience et passion d'un croyant*, en que responde a las preguntas del sacerdote Bernard Feillet.

Versiones españolas: *Entrevista a M. Légaut* (Madrid, AML, 2016) y *Patience...* en *Cuadernos de la Diáspora* n. 25, 12, 13 y 28

paso, la importancia de los ritos, que son más envolventes que las ideas y las creencias. Leszek Kolakowski en el prólogo de un notable libro suyo dice en este sentido:

Aunque en las páginas siguientes [todo el libro que introduce] me ocupo más de las creencias que de los rituales —y dejo a un lado la tradicional discusión sobre su prioridad respectiva—, considero el acto de culto como indispensable e intrínseco en cualquier descripción del fenómeno de la religión. *El culto socialmente establecido de la realidad eterna*: quizá sea ésta la formulación que más se acerca a lo que tengo en mente cuando hablo de religión. <sup>(113)</sup>

3. Los tres temas (interioridad, plegaria y Cena) ya habían aparecido en los tomos de 1970-71. El primer tema ya había aparecido en «El hombre creador», «Las dos opciones» y «La creencia ideológica», tres capítulos del tomo I <sup>(114)</sup> en los que Légaut habla de una acción y un compromiso no ideológicos, de la diferencia entre función y misión, de la diferencia entre investigación intelectual y búsqueda humana así como entre el “monumento de los conocimientos intelectuales” y lo que es propiamente “tradición espiritual”; tradición imposible de reducir a una enseñanza, una doctrina o una técnica. Por su parte, los otros dos temas ya habían aparecido en dos capítulos del tomo II: «La oración» y «Haced esto en mi memoria» <sup>(115)</sup>. Y esto aparte de que, además, los tres temas también salen en algunas páginas en un par de libros anteriores al de 1977 <sup>(116)</sup>.

4. La reaparición de estos temas en *Interiorité et engagement* (1977) enfatiza el interés de Légaut en la base humana de la

<sup>(113)</sup> Leszek KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 14-15.

<sup>(114)</sup> Ver los capítulos 5, 6 y 7 de *El hombre en busca de su humanidad*.

<sup>(115)</sup> Ver fr. *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*, París, 1970, caps. 7 y 10. El primero en *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo* y el segundo en *Creer en la Iglesia del porvenir*.

<sup>(116)</sup> Ver «Llegar a ser discípulo» y «Descubrir la comunidad de fe» en: *Cuadernos de la Diáspora* n. 2 (1994) y *Cuadernos de la Diáspora* n. 21 (2009) (fr. *Mutation de l'Église et conversion personnelle*, París, 1975). Y “La espiritualidad”, *Cuadernos de la Diáspora* n. 12 y 13 (2001 y 2002) (fr. *Patience et passion d'un croyant*, París, 1976).

vida espiritual (confesional o no, cristiana o no); base humana cuyo centro es la fe entendida no como creencia en unas creencias sino como actitud fundamental del hombre ante la vida y la existencia, tal como Légaut la presentó en la primera parte de *El hombre en busca de su humanidad*, antes de hablar de la creencia ideológica y de la fe en Dios en la segunda parte <sup>(117)</sup>.

Con la perspectiva de los años, los tres temas (la acción arraigada en la misión personal, la plegaria del hombre y la Cena entre discípulos) destacan como los tres pilares de la tradición de un “cristianismo socrático”, un término que sugiere dónde situar la obra de Légaut dentro del gran río de las tradiciones acumuladas en Occidente. Desde la perspectiva de las tradiciones espirituales, ser hombre, ser cristiano y ser uno mismo son tres atributos que no se obstaculizan sino que se potencian mutuamente si bien se entienden <sup>(118)</sup>. Basta mirar el pasado que nos constituye con un corazón de “publicano” y no como el “fariseo”, que decía ante Dios no ser “como los demás hombres”; un cambio de mirada que se capta en el itinerario de Jesús, de Pedro y de Pablo.

5. Desde esta perspectiva, la Nota de 1977 ocupa un lugar singular en la obra de Légaut. En síntesis, la Nota se fija en el lugar que ocupa la actividad de la lectura y de la escritura dentro de la meditación o contemplación activa. Pero no sólo la lectura y la escritura sino también el estudio. No debe extrañar que nombremos el estudio al final de esta Recapitulación. Estudiar es buscar (*studere*) y la escuela (*escholé*) es el espacio-tiempo del ocio, del tiempo verdaderamente

---

<sup>(117)</sup> No tratamos aquí este tema pese a ser importante. Ver: “Reflexiones sobre la fe” en el *Cuadernos de la Diáspora* 17, de 2005, p. 127-171. Ver una versión revisada en la web: [sumadepoquedades.com](http://sumadepoquedades.com).

<sup>(118)</sup> Sobre el cristianismo socrático, ver nuestros escritos de 1990, 2000 y 2015. Ver, además: “Ser hombre, ser cristiano, ser uno mismo: tres cuestiones de estructura”, *Cuadernos de la Diáspora* 21, Madrid, AML, 2009, p. 203-288.

libre, donde uno desarrolla su corazón de discípulo <sup>(119)</sup>. El tiempo libre no sólo es el tiempo desocupado; es el tiempo desinteresado, dedicado al conocimiento sin un fin utilitario. El tiempo libre es el tiempo de la conversación y de la lectura en las que se transmite la tradición. Machado habló una vez de leer con “afición desinteresada”:

He leído algo de los grandes filósofos –con excepción de Aristóteles– aunque desordenadamente, pero con afición desinteresada. Ninguno me agradó tanto como Kant, cuya *Crítica de la razón pura* he releído varias veces con creciente interés <sup>(120)</sup>.

También Légaut habló del estudio. Lo hizo al hablar de la “comunidad” y de la vida personal que no evita la tenacidad y lo arduo <sup>(121)</sup>. La actividad de la inteligencia (abrirse, informarse, reflexionar, concebir, sopesar, juzgar, formular, decidir) forma parte del “don total” <sup>(122)</sup> que, más allá de

---

<sup>(119)</sup> Recordemos aquí cómo hablaba el Dr. BOFILL del “sentit del diumenge” en: “Vers una espiritualitat familiar d’orientació contemplativa”, *Obra filosòfica*, Barcelona, Ariel, 1967, p. 256 (trad. en castellano en: *Cuadernos de la Diáspora* 1, 1994, p. 77). Ve asimismo: Josef PIEPER: *El Ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1983, y *Una teoría de la fiesta*, 2006. Y: Hannah ARENDT, *La Condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

<sup>(120)</sup> Antonio MACHADO, *Poetas y prosas completas*, p. 1604. La expresión aparece en una carta a Ortega desde Baeza, con fecha 3-5-1919. – La “afición desinteresada” de Machado (propia de quien es *amateur*) era distinta de la que hubiera debido tener para examinarse de filosofía. Como funcionario, Machado hubiera tenido que acumular puntos para salir de Baeza y acercarse a Salamanca, junto a Unamuno, o a Madrid, donde su familia. «Mis aficiones son pasear y leer», escribe Machado en 1917, en una nota autobiográfica destinada a la primera edición de sus *Poesías Completas*. Esta afición desinteresada de Machado coincide con la curiosidad de la que hemos hablado más arriba, del editor ficticio del Quijote, siempre al acecho: «y como yo soy aficionado a leer aunque sean los papeles rotos de las calles...» (*Don Quijote*, cap. IX).

<sup>(121)</sup> Sobre el estudio en la vida espiritual, ver: «El trabajo de formación intelectual y espiritual en la comunidad de fe» (*Cuadernos de la Diáspora* 21, Madrid, AML, 2009, p. 34-9), dentro de «Descubrir la comunidad de fe» (fr. *Mutation de l’Église et conversion personnelle*, París, 1975, pp. 235-40).

<sup>(122)</sup> Según Légaut la vida espiritual exige el «don total» y, dentro de él, en quienes están llamados a ello, el don de la inteligencia. Ver nuestro estudio postliminar a *Plegarias de hombre* (Madrid, AML, 2013, p. 91-93).

aspecto ético como deber, tiene el aspecto ontológico de la alegría y de la felicidad, que se disfruta en compañía y amistad <sup>(123)</sup>. No es otro el horizonte en el debemos comprender la Nota de Légaut, de 1977, sobre la que hemos elaborado estos cuatro comentarios.

---

<sup>(123)</sup> Ver lo que decimos de la amistad más arriba, en nuestro ensayo: "Sobre algunas dificultades en la comunicación" (ver también en: *Cuadernos de la Diáspora* 30, Madrid, AML, 2018, p. 199-207).

