

LEER, ESCRIBIR, PENSAR, CREER Y LA FE

TRES COMENTARIOS A UN FRAGMENTO INACABADO

Texto del Fragmento inacabado de 1992

Se lee más que se piensa. Porque leer dispensa de pensar, se lee mucho, de suerte que se piensa poco. Cuando uno escribe mucho, insensiblemente se ve conducido a repetir lo que ya ha escrito; repetición que no es más que una dilución de lo que se pensó de un modo pleno en el pasado, de lo que se vivió antes de decirlo. ¿Quién se detiene en la lectura de una página para sentir subir en él el eco de lo que acaba de leer? ¿Quién retoma aquella página otra vez para gustar de nuevo –lo cual no será sino de un modo también nuevo– su verdad, directa, imperturbable, que va más lejos de lo que en ella se expone y se entiende; tan lejos que uno no sabe adónde lo llevará si responde con su vida; tan lejos que se tiene miedo de ello, no ignorando, sin embargo, en el fondo de sí, que, si no se va allí donde ella comienza a llamar para que vaya, la vida ya no será sino una máscara, vacía por no estar llena más que de lo que la ha ido llenando porque lo recibimos sin saberlo o lo pusimos ahí para estar atareados, acumulando lecturas?

Pero, entonces, ¿por qué escribir, lo que se dice escribir de verdad, ya que nadie lee, lo que se dice leer de verdad? Para pensar mejor. Sí. Pero no piensa en todo momento el hombre que piensa [**Com. 1**]. Pero, pensar, ¿no es a menudo volver a cuestionar lo que ya se pensó antaño? Y, ¿hasta dónde va a llegar esto? ¿Qué nos quedará al final, si todo, sin cesar, se vuelve a cuestionar? La energía misma que nos hace pensar. Esta necesidad de la que no nos escabullimos y a la que nos sometimos. Esta fe que no es la fe que se predica, o que se impone, o que a priori se establece que no debe ser pensada. Esta “fe” que me coge la vida hasta despojarme de todo aquello con lo que creí vivir, aquello a partir de lo cual comencé a vivir. ¿Me quedará ella, esta fe que sin cesar se me escapa entre los

dedos? Este aliento, ¿me quedará hasta el último suspiro? ¿Lo acompañará hasta sucederle? Si no fuese así, nada sería de lo que soy. Pero mi misma manera de escaparme instintivamente, vitalmente, de esta realidad última que niega en mí toda realidad, me afirma que, aunque yo no fuese más que eso, el sentido de mi vida es descubrir que no lo tiene. [**Com. 2**]

Alta cima de lo humano que ha dado vértigo a los más grandes. Y de lejos, mejor aún en Oriente que en Occidente, cima que ha sido el faro para muchas vida (sic) entre las más profundas que se han despojado de lo que tenían de más humano para ser digna (sic) de ya no ser, es decir, de desprenderse del ciclo sin cesar reempleado de los “renacimientos”. Renunciamiento que, paradójicamente, ayuda a vivir a aquellos cuya vida está recargada, él es la cima que todavía hay que sobrepasar pues hace entrar [frase inacabada] [**Com. 3**]

SUMARIO

Comentario 1. Crítica del exceso de lectura y escritura. Razón de escribir.

Comentario 2. El pensar, la fe, la creencia y el sentido

– I. *El pensar, la fe y el creer.*

1. Conjunto a comentar y tres reservas sobre el pensar como cuestionar. – 2. Razones de fijarse Légaut en el pensar como cuestionar. – 3. Tres indicios de la preferencia de Légaut por el pensar como cuestionar. – 4. Sin embargo, cuestionar no es el único elemento del pensar: está el pensar como ponderar. – 5. Una pista lingüístico-filosófica sobre la diferencia y complementariedad entre el cuestionar y el ponderar. – 6. Dos pistas lingüísticas más sobre la diferencia entre cuestionar y ponderar. – 7. Del leer y escribir, al pensar; del pensar, a la fe y al creer. – 8. Cuatro representaciones y expresiones del final y de lo último, de la vida y de la existencia. – 9. Recapitulación de estas cuatro representaciones y formulaciones. – 10. Del pensar a la fe. Sobre el lugar del creer y la creencia.

- 1/ Balance del camino recorrido. - 2/ Algunas cuestiones y aclaraciones sobre la fe y la creencia. La “fe desnuda”. - 3/ Sobre el creer y el ya no pensar. - 4/ Consideraciones de tipo histórico. - 5/ Consideraciones de tipo lingüístico. - 6/ Sobre el lugar de la creencia en el conocimiento. - 7/ El pensar propio del hombre de fe y las creencias acerca de lo último. Algunos casos: A) Extractos de Gabriel Séailles sobre el Libre Pensamiento y las creencias. B) Un fragmento de J. S. Spong y una frase de Alfred Loisy. C) Cuatro fragmentos del P. Auguste Valensin sobre el creer. D) Resumen.

– II. *Las dos últimas frases. La fe en sí mismo y el sentido.*

Comentario 3. Sobre el párrafo final. Sentido y misión.

Cuestiones finales. - 1. Lugar del fragmento de 1992 y de los tres comentarios. - 2. Sentido y utilidad de los comentarios.

COMENTARIO 1

DEL EXCESO DE LECTURA Y ESCRITURA - RAZÓN DE ESCRIBIR

1. «Se lee más que se piensa. Porque leer dispensa de pensar, se lee mucho, de forma que se piensa poco». Como de costumbre, Légaut parte de la realidad y de resaltar lo criticable: “se lee más que se piensa”. El intelecto receptivo (por el que estamos abiertos a lo real sensible y en este sentido exterior) es fácil que derive hacia una pasividad perezosa que olvida que ya recibir es estar en acto y ya es al menos seleccionar porque la atención no es neutra. Leer y pensar, que podrían ser actividades complementarias, son entonces rivales. La primera puede prolongarse a menos gas y distraer del esfuerzo requerido por la segunda, más directamente activa y quizá más costosa. Mientras leer es seguir el pensamiento de otro plasmado en un apoyo material al que siempre podemos volver, pensar es una acción inmanente y con menos apoyos a la hora de avanzar. Sin embargo, como ambas, la atención y la reflexión no son fáciles de mantener y de desarrollar, la escritura ayuda a pensar a pesar de que escribir tampoco es fácil.

El tema es afín al de la Nota de 1977 donde Légaut partía de otra constatación: que comprender pide más que leer. Sin duda, leer, incluso el periódico, es una actividad con más contenido que otras como la caza o el juego de pelota, que Pascal menciona al tratar del *divertissement*, de la distracción en la que se nos va la vida. Sin embargo, el mucho leer también puede ser un *divertissement* que nos distrae y que nos impide ir más allá. De hecho, Légaut distinguió, en

un Topo de 1961, tres tipos de lectura: la distraente, la enseñante y la inspirante ⁽¹⁾.

2. Tras la frase de arranque, Légaut no sigue un orden lógico: no continúa con el tema de la lectura ni pasa a hablar de leer menos y de pensar más sino que pasa de la lectura excesiva a la escritura excesiva. Su preocupación era su posible exceso de escritura. ¿Por qué sospecha Légaut haber escrito en exceso? Su exceso no es por haber cedido a las propuestas del editor (escribir más, publicar más, vender más) sino, en todo caso, por haber creído, equivocadamente, que escribir más contribuiría a remediar que la gente, que piensa poco, al leerle a él, pensase más. El hecho es que Légaut nota haber caído en la trampa de la cantidad al ver una mengua en la calidad:

Quando uno escribe mucho, insensiblemente se ve conducido a repetir lo que ya ha escrito; repetición que no es más que una dilución de lo que fue pensado de un modo pleno en el pasado, de lo que fue vivido antes de ser dicho.

Sólo después de esta constatación es cuando Légaut retoma el primer tema: el hecho de partida de que se lee más de lo que se piensa y de que así la gente se queda en la antesala del sentir, del pensar y de avanzar en una senda personal.

¿Quién se detiene, en la lectura de una página, para sentir cómo sube en él el eco de lo que acaba de leer? ¿Quién retoma aquella página otra vez para gustar de nuevo –lo cual no será sino de un modo también nuevo– su verdad, directa, imperturbable, que va más lejos de lo que en ella se expone y se entiende; tan lejos que uno no sabe adónde lo llevará si responde con su vida; tan lejos que se tiene miedo de ello, no ignorando, sin embargo, en el fondo de sí, que, si no se va allí donde ella comienza a llamar para que vaya, la vida ya no será más que una máscara, vacía por no estar llena más que por lo que la ha ido ocupando, porque se recibió sin siquiera saberlo o porque se introdujo para estar atareado, acumulando lecturas?

(1) Légaut habla de estos tres tipos de lectura (distractiva, instructiva e inspirativa) en: *Topos des Granges de Lesches* 1958-1961, Mirmande, ACML, Éd. Xavier Huot, 2018, p. 281-6. Ver, al respecto: “Sobre la utilidad de la escritura” (Comentario 3. 1. a la Nota de 1977).

Légaut retrata al lector que acumula lecturas y que así se “ocupa” y se evade de la llamada que se esconde en el texto concreto que está leyendo y que lo llevaría no sabe dónde. Lo que dice Légaut (acerca de no saber el lector adónde le llevará la lectura, así como de sentir un cierto miedo) es quizá lo que él pudo sentir al leer algún libro sobre las búsquedas espirituales del Oriente, de las que hablará con simpatía al final de este Fragmento inacabado. Su lectura sería en tal caso contemporánea del Fragmento y nos ayudaría a su datación.

El contraste es entre una lectura adquisitiva, que es la más frecuente, y una lectura consuntiva o frutiva, que es más escasa y que incluye placer, riesgo y experiencia. Frente al lector consuntivo o frutivo, queda al descubierto el lector adquisitivo, cuya mirada se desliza rápida sobre los textos y lee en un día lo que ha costado diez años escribir ⁽²⁾. El lector adquisitivo o acumulativo (sea coleccionista, turista o deprecador) es semejante no sólo a un “don Juan” del conocimiento sino al “joven rico” de la parábola, que desoye la llamada bien porque tiene muchos bienes y no quiere desprenderse de ellos o bien porque ansía tenerlos y ya se ha instalado en la opción de vivir para conseguirlos. Para él, la erudición y la lectura no son la antesala del pensamiento, la estancia de espera y paso donde la información juega un papel sino que son el fin estético de su viaje.

⁽²⁾ Los dos tipos de lectura que ditinguimos, los nombramos como R. S. Ferlosio distingue y nombra dos tipos de tiempo: el tiempo adquisitivo y el tiempo consuntivo (Rafael SÁNCHEZ FERLOSIO, *Ensayos y artículos II*, Barcelona, Destino, 1992, p. 321-5). Por su parte, Agustín García Calvo distingue dos tipos de memoria que tienen una cierta afinidad con la diferencia de tiempos de Ferlosio y con la diferencia de dos tipos de lectura: por un lado está la memoria noética (o adquisitiva) y por otro la memoria hiponoética (o consuntiva). Ver: Agustín GARCÍA CALVO, *Historia contra tradición, Tradición contra Historia*, Zamora, Lucina, 1983, p. 8-9. Resumo la propuesta en: *Cuadernos de la diáspora* 24, Madrid, AML, 2013, «Estudio postliminar a *Llegar a ser uno mismo*, de M. Légaut», p. 214.

Estas primeras líneas evocan una lectura consuntiva, frutiva y de experiencia, y por eso nos recuerdan los tres fragmentos que citamos en el primer Comentario de la Nota de 1977: el consejo de ser “originales” de Mairena-Machado, la máxima ignaciana de que “no el mucho saber harta y satisface al ánimo sino el gustar de las cosas internamente” y el juicio de Kant de que “el mejor recurso para comprender es producir”.

3. Pero retomemos la frase donde Légaut critica el mucho escribir:

Quando uno escribe mucho, insensiblemente se ve conducido a repetir lo que ya ha escrito; repetición que no es más que una dilución de lo que fue pensado de un modo pleno en el pasado, de lo que fue vivido antes de ser dicho.

La cantidad es enemiga de la calidad tanto en la lectura como en la escritura. La cantidad degrada el esfuerzo pues da pie a una repetición perezosa. Légaut habla por experiencia. Escribir mucho conduce a una “dilución” del vigor y autenticidad de antaño. De ahí proviene la estima que siempre conservó por Trabajo de la fe, su libro inaugural que aún vio reeditar en 1988, veintiséis años después de haberlo escrito. Y de ahí proviene también la pregunta que se hacía de si no hubiera tenido que permanecer en Les Granges y haber escrito menos (comentario suyo que aún recordamos haber escuchado en una ocasión).

4. Estos tres elementos (se lee más que se piensa; la lectura del tener ahoga la lectura frutiva del ser; y el mucho escribir diluye el vigor y desemboca en una repetición no verdadera) llevan a Légaut a preguntarse por la razón o por la finalidad de escribir; pregunta-objeción a la que responde rápido y tajante:

— Pero entonces, ¿por qué escribir, lo que se dice escribir de verdad, ya que nadie lee, lo que se dice leer de verdad? — Para pensar mejor.

Adrede hemos introducido dos guiones de diálogo en la cita pues parece que Légaut discute consigo mismo, se pre-

gunta y se responde. La expresión «pero entonces» indica que es como si Légaut se argumentase a sí mismo: “— Si leer es más fácil que pensar y por eso se lee tanto; si la lectura del tener se impone a la lectura del ser, ¿por qué o para qué escribir y, sobre todo, por qué o para qué intentarlo en el plano del ser si nadie lee en este nivel y si, además, yo mismo tiendo a diluir mi discurso pues me repito no sólo por insistir en lo importante sin por no haber avanzado y profundizado más?”.

Choca la rotundidad del “nadie” que le surge a Légaut (“ya que nadie lee...”). Parece indicar una cierta decepción de una ilusión anterior: quizá creyó en exceso tanto en la utilidad de su escritura como en que sus lectores serían más. No es fácil evitar lo que en alguna ocasión hemos llamado la “superstición del número”, es decir, la creencia equivocada de que el valor del mensaje se mide por el número de en cuántos hace mella. Légaut era consciente de esta tendencia, reaccionaba frente a ella y por eso subrayaba que la continuidad verdadera de una comunicación-tradición se debe no tanto al número o a la influencia política y social de dicha transmisión cuanto a la fidelidad, muchas veces anónima, de unos pocos en cada siglo ⁽³⁾.

5. Con todo, lo notable en Légaut es que su experiencia se impone y le lleva a responder, con prontitud, que el fin primordial de escribir es para pensar mejor. Ahora bien, si la razón de escribir es pensar mejor, entonces la actividad de escribir incluye tener que corregir. Los borradores de Légaut, llenos de tachaduras, nos recuerdan que no siempre acertamos a la primera en la expresión. Por eso Machado decía que pensar es antes borrar que dibujar:

Pensar: borrar primero / y dibujar después. / Y quien borrar no sabe, / camina a cuatro pies. ⁽⁴⁾

⁽³⁾ Ver, por ejemplo, *Un hombre de fe y su Iglesia*, Madrid, AML, 2010, p. 98 (ed. fr., p. 90).

⁽⁴⁾ Ver las referencias machadianas en el Comentario 3, a la Nota de 1977, apartado 3.

Los borradores prueban lo duro de la ascesis de la escritura, el tesón necesario para encontrar el pensamiento justo y la expresión exacta. No en vano los dos primeros versos de los dos primeros textos de plegaria de Légaut son: «Las palabras que se esfuerzan en decir con exactitud» y «Cuando la palabra es justa». Sólo las “palabras verdaderas” y los “pensamientos justos”, así como las ideas “justas” y “eficaces”, eran expresiones dignas de ser plegaria para él ⁽³⁾.

6. No obstante, a pesar del corregir, del borrar y del tesón, Légaut afronta enseguida una nueva constatación:

— Sí. Pero no piensa en todo momento el hombre que piensa.

Esta segunda constatación y objeción, surgida en una especie de discusión consigo mismo (no siempre piensa quien piensa), es la que pone en marcha un giro en el Fragmento. Légaut pasa ahora al tema del pensar y, tras el pensar, al tema de la fe y, como consecuencia, a situar el creer un tanto al margen, para seguir después.

Este giro y los nuevos temas marcan el final de la primera parte del Fragmento: es decir, la que complementa más directamente los temas de la Nota de 1977.

Lo que sigue es también un complemento de la Nota de 1977 pero esta continuidad no es tan clara. Es más indirecta, más de fondo. Si el resto del fragmento es todavía un complemento de la Nota de 1977 ello es, sobre todo, porque es un ejercicio concreto, un ejemplo de buscar «la explicitación exacta y discreta de la interioridad humana, hecha por uno mismo para sí mismo» que quedará interrumpido. Tal como veremos, es un ejercicio incompleto porque Légaut no lo revisó y, además, porque dejó el apunte sin acabar, sin ni siquiera terminar la frase final. Analizar estas carencias también será útil.

⁽³⁾ Ya hablamos de estas expresiones (“palabras verdaderas” y “pensamientos justos”). Pueden verse en: *Plegarias de hombre*, Madrid, AML, 2017, pp. 19, 29 y 31 (fr., pp. 14-15, 31, 35) y en: *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, pp. 192-198, 201 (HRH fr; p. 161-7, 170).

COMENTARIO 2

SOBRE EL PENSAR, LA FE, LA CREENCIA Y EL SENTIDO

I. Sobre el pensar, la fe y el creer

1. Conjunto a comentar y tres reservas sobre el pensar como cuestionar

1. Retomemos la primera pregunta-objección de por qué escribir si nadie lee de verdad más la respuesta: « — para pensar mejor» y retomemos también la segunda objeción de Légaut: « — Sí. Pero no piensa en todo momento el hombre que piensa». Esta segunda objeción es la que lo lleva a adentrarse en el tema del pensar. Pero entonces Légaut escoge empezar con una tercera pregunta-objección, seguida de dos preguntas más:

— Pero, pensar, ¿no es a menudo volver a cuestionar lo que ya se pensó antaño? Y, ¿hasta dónde va a llegar esto? ¿Qué nos quedará al final, si todo, sin cesar, se vuelve a cuestionar?...

Légaut formula en el fondo tres preguntas que incluyen una especie de definición o aproximación de qué es pensar. Las preguntas son: (1) ¿qué es pensar?; (2) ¿adónde nos lleva el pensar que a menudo es volver a cuestionar?; y (3) ¿qué nos quedará al final? Y la definición de “pensar” que incluyen es que pensar es “a menudo volver a cuestionar”. Pero volver a cuestionar, ¿qué? Preguntamos nosotros. Y del texto parece desprenderse que dos cosas son las que se vuelven a cuestionar: o bien “lo que ya se pensó antaño” o bien “todo” pues el texto dice: “si *todo*, sin cesar, se vuelve a cuestionar”.

2. Si éste es el punto de partida de Légaut, entonces podemos conjeturar (dada la rapidez mental del apunte) que quizá sea este “todo” lo que lleva a Légaut a pensar que podría no quedar “nada”. Porque Légaut, aunque no escribe “nada”, lo sugiere con su tercera pregunta: “¿qué nos quedará al final...?”. Volver a cuestionar incesantemente lo pensado antes o “todo” parece que lo lleva a imaginar que lo que quedará no puede ser “algo” sino sólo la fuerza de donde proviene el propio cuestionar pues, en efecto, a esa tercera pregunta sobre lo que quedará, él responde que lo que “nos” quedará es:

— La *energía* misma que nos hace pensar. Esta *necesidad* de la que no nos escabullimos y a la que nos sometimos. Esta fe que no es la fe que se predica, o que se impone, o que a priori se establece que no debe ser pensada. Esta “fe” que me coge la vida hasta despojarme de todo aquello con lo que creí vivir, aquello a partir de lo cual comencé a vivir. ¿Me quedará ella, esta fe que sin cesar se me escapa entre los dedos? Este aliento, ¿me quedará hasta el último suspiro? ¿Lo acompañará hasta sucederle?

3. Éste es el conjunto sobre el que debemos reflexionar. Y nuestra primera reflexión es formular, frente al vigor del apunte, tres reservas: (1) que Légaut no se detiene a considerar que a veces pensar no es volver a cuestionar; (2) que no se pregunta qué es o qué significa propiamente cuestionar y (3) que tampoco se pregunta qué otra cosa puede ser pensar, además de cuestionar.

Légaut no se detiene a pensar que el “a menudo” implica que no siempre pensar es volver a cuestionar. En este sentido, así como no se detuvo a examinar por qué y cómo escribir ayuda a pensar en la Nota de 1977, así también ahora parece bastarle con que “a menudo” pensar es “volver a cuestionar lo que ya se pensó antaño”. Légaut asume un aspecto del pensar pero no indaga en lo que significa dicho aspecto ni en si pensar puede ser otra cosa que cuestionar.

Resumiendo: ante el punto de partida de Légaut y a partir de nuestra primera reflexión, nos vienen dos ideas.

Primero, una pregunta-diagnóstico: si Légaut, al tomar este camino, no se limita a sí mismo de entrada y si no se orienta así hacia un atolladero. Y segundo, una reserva que se consolida: pensar no es siempre cuestionar si cuestionar significa remover cualquier quietud, criticar cualquier “ya lo tengo” y abandonar cualquier adquisición.

El desarrollo que sigue consistirá en seguir este camino que, en cierto modo, nos aleja de la literalidad de lo anotado por Légaut. Nuestro horizonte reflexivo será examinar en qué sentido la diferencia y complementariedad entre los dos elementos del pensar que proponemos (ponderar y criticar) puede ayudarnos, primero, a comprender a Légaut más allá de lo que dice explícitamente, y, segundo, a comprender mejor la diferencia y la complementariedad existentes entre leer y pensar y, además, entre la fe, el creer y el pensar.

2. Razones de fijarse Légaut en el pensar como cuestionar

Cuestionar es un elemento del pensar, sin duda. Y además, en cierto modo, se comprende que Légaut se fijase en este elemento digamos que heraclitano. Probablemente Légaut se fijó en el cuestionar por dos razones: (a) por su formación científica y (b) por su condición de pensador de la vida espiritual. La vida parece incluir más el movimiento que la quietud. El movimiento parece ser más atrayente e inquietante: parece llevar al hombre más al límite no sólo del pensar sino del vivir. La quietud parecer no ser tan atrayente e inquietante. Sin embargo, estas impresiones son aparentes y provienen de un a priori discutible pues la quietud, en el fondo, también inquieta y da que pensar ⁽⁶⁾. Pero examinemos

⁽⁶⁾ Un ejemplo de quietud inquietante es el cuento sobre el hombre que tenía el rostro de la perfecta santidad que cuenta Sánchez Ferlosio. Ver: *Cuadernos de la Diáspora* 4, 1995, p. 109 y ss, y *Cuadernos de la Diáspora* 23, 2011, p. 95 y ss., es decir, en el estudio de Juan Antonio RUESCAS JUÁREZ: «Empuñar el báculo del albedrío. Apuntes y textos sobre el término ‘espíritu’ en la obra de R. Sánchez Ferlosio».

las dos razones por las que Légaut debió de fijarse más en el pensar como cuestionar.

(a) Su formación científica. Dada su formación, Légaut pudo tener presente que, en las ciencias, el conocimiento avanza a base de cuestionar. Sin embargo, hay que añadir a esto que, en las ciencias, no se cuestiona por cuestionar sino por descubrir y encontrar, y, además, hay que añadir que el cuestionar se da porque hay adquisiciones (hechos, datos, ideas) sobre las que apoyar un pie para pasar el otro adelante. Son las adquisiciones las que crean la tensión de rebasar lo adquirido para avanzar hacia nuevos descubrimientos y adquisiciones. No se cuestiona por cuestionar o por desmontar (lo cual puede ser sin duda un paso) sino por descubrir y, sobre todo, para luego integrar. Sin embargo, con frecuencia olvidamos este objetivo de ampliar los conocimientos e integrarlos.

Ya en 1962, Légaut diferenció las “investigaciones intelectuales” (entre ellas las científicas) y la “búsqueda religiosa” o espiritual en la que el sujeto no queda fuera (?). Ahora bien, así como en las investigaciones intelectuales lo nuevo (algo exter-

Otro ejemplo de quietud inquietante es la frase de Cicerón que éste atribuye a Catón y que citaba H. Arendt: “Nunca está un hombre más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo” (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, nunquam minus solum esse quam cum solus esset*). Ver: Hannah ARENDT, *La Condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 349; y *La Vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 5, 18 y 247.

3) Y un último ejemplo de quietud inquietante es una reflexión de Chesterton sobre el niño y la repetición. Citamos este fragmento, junto con la frase de Cicerón-Arendt, en: «Reflexiones sobre *Llegar a ser uno mismo*», estudio Postliminar a: *Llegar a ser uno mismo*, Madrid, AML, 2013, p. 234-5.

En dichas páginas, ya planteamos el tema que un poco más abajo plantearemos sobre imperfección / perfección; tema que tiene que ver con qué significa el “cumplimiento” humano.

(?) Marcel LÉGAUT, *Trabajo de la Fe*, Valencia, AML, 1996, p. 59-81 (ed. fr. 1989, p. 47-73). La diferencia entre “experimento” y “experiencia” tiene aquí su lugar.

no alcanzado) es lo que ocasiona el cuestionar de nuevo pues el conocimiento no cesa de buscar, así también hay que contar, de forma análoga, con que la tensión entre lo alcanzado y el movimiento también cuenta en el plano espiritual o personal. En la búsqueda religiosa, el hombre, aunque sea de forma provisional, cuenta siempre con algún elemento que es, a la vez, adquisición, obstáculo y trampolín, es decir, resultado conseguido y condición de posibilidad de seguir. Todo cuestionar cuenta, en efecto, con que, avanzar implica tener alguna base, una respuesta, algún hallazgo donde apoyar un pie para que el otro pueda pasar adelante. En el mar, aunque no hay caminos, hay estelas, si bien una cosa es caminar y otra es saltar. Por eso podemos imaginar que caminamos durante la vida y al final lo que nos queda es dar un salto por más que también, durante la vida, cada vez que concienciamos haber pasado un umbral es como si hubiésemos dado un salto ⁽⁸⁾.

(b) Aparte de la formación científica, la condición de pensador de lo espiritual de Légaut también ayuda a comprender que éste valore especialmente el elemento del cuestionar, dentro del pensar. Ya en la vida humana común, lo espiritual se da siempre en un “no ser del mundo”, en una tensión entre la letra y el espíritu; tensión en la que, sin embargo, cada uno de los dos elementos no se da por separado, no se da el uno sin el otro sino en el otro y a través de él pues, dada nuestra condición, no hay espíritu sin letra ni tampoco hay (y esto es importante) letra sin espíritu. El espíritu siempre se da en la letra y surge de ella del mismo modo que la letra (hay que recordarlo) no es una realidad cerrada sino abierta pues la letra siempre puede alumbrar el espíritu si la mira un espíritu ⁽⁹⁾.

Sin embargo, además de esta tensión de base, hay un segundo elemento que influye en el pensador de lo espiritual

⁽⁸⁾ Ver la noción de umbral en el Comentario 4 a la Nota de 1977.

⁽⁹⁾ Ver: “Cuatro perlas para un credo poético” (en: «Sobre algunas dificultades en la comunicación», IV. 1.).

y es que la vida humana común es distinta según las circunstancias geográficas e históricas. Por eso Légaut (católico occidental, formado en la primera mitad del siglo XX y testigo de lo espiritual desde los años veinte hasta casi el final de dicho siglo) insiste en liberar el espíritu de la inercia acumulada durante los últimos siglos, en los que su tradición se resistió a los descubrimientos que abrían, desinstalaban y hacían avanzar el pensar y el conocimiento en su sociedad. A la tensión de pertenecer a una tradición trimilenaria siempre por redescubrir, se juntó vivir en un espacio y un tiempo cuya situación cultural incluía la tensión entre un cambio necesario y una resistencia a dicho cambio.

3. Tres indicios de la preferencia de Légaut por el pensar como cuestionar

1. Un primer indicio de la preferencia de Légaut por el pensar como cuestionar es que él decía con frecuencia que las doctrinas e ideologías, sin excluir las religiosas, tienden a dar respuestas más que a suscitar preguntas porque tienden más a buscar seguridad que a buscar inquietar, despertar y animar a indagar y tantear. Por eso las ideologías, los sistemas, las teorías y las doctrinas y religiones tienden a dar al sujeto respuestas, explicaciones, propuestas, conceptos y creencias antes de que éste pueda plantearse ninguna cuestión. Por eso luego la gente, cuando se anima a pensar por sí misma, tiende a rechazar las elaboraciones ideológicas sin apreciar lo que pueden tener de valioso como fruto de búsquedas anteriores, ya olvidadas o mal comprendidas. A lo valioso de estas elaboraciones, le pasa entonces lo que a la sal, que, cuando pierde su sabor, no vale sino para ser arrojada fuera y que los hombres la pisoteen ⁽¹⁰⁾.

2. Un segundo indicio de la preferencia de Légaut por el pensar como cuestionar es que, dado el desgaste del cristianismo histórico, tan doctrinal, nuestro autor, a comienzos de los

⁽¹⁰⁾ Mc 9:50; Mt 5:13; Lc 14:34.

años 60, escribe que Jesús, más que venir a aportar al ser humano un agua que calme su sed y un alimento que sacie su hambre, vino a despertar en él un hambre y una sed tan insaciables como su sentimiento y su conciencia de “no ser de este mundo”. En Trabajo de la fe, leemos, en efecto, que, para el buscador espiritual:

... su hambre es su alimento. El resto, si se contenta con ello, es, para él, veneno. El que coma de este pan siempre tendrá hambre... (11).

Ahora bien, este cambio de perspectiva no impide que Légaut incluya, en estas mismas líneas, una salvedad capital: “el resto, si se contenta con ello, es veneno para él”. Las doctrinas (ideologías, religiones, espiritualidades) sólo son veneno si se contentan con ellas quienes las exponen y quienes la reciben. No obstante, esta salvedad no difumina sino que resalta el vigor y la agudeza de Légaut al proponer un cambio en la lectura de la imagen del hambre y la sed (12). La vida espiritual no da seguridad sino que despierta inquietud. Es la “maravillosa inseguridad” de la fe de la que habló Légaut, que contrasta con la seguridad de las instituciones que, según él, son “grandes devoradoras de hombres” (13).

3. El tercer indicio de que Légaut enfatiza el pensar como cuestionar es que Légaut, en una de sus plegarias, formula que Dios es pregunta:

– Dios. Pregunta unida al hombre que adquiere conciencia de sí; / pregunta pórtico del misterio que el hombre es en sí; / pregunta que nace del vacío de la “ausencia” / y que crece y se ahonda con

(11) *Trabajo de la fe*, Valencia, AML, 1996, p. 69 (ed. fr. p. 60). Obsérvese que Légaut invierte aquí la letra, no el espíritu, de dos pasajes evangélicos conocidos (Jn. 4, 13-14; 6, 34-35).

(12) Observemos que la interpretación de Légaut no se opone al *espíritu* de los pasajes del evangelio de Juan donde Jesús se presenta como quien sacia el hambre y la sed del hombre. Ver Jn, 4: 14 y ss; 6, 34-35 y Jn 7, 37.

(13) Sobre la “maravillosa inseguridad” y sobre las instituciones como “grandes devoradoras de hombres”, ver: *Creer en la Iglesia del Futuro*, Madrid, AML, 2013, p. 161 (IIPAC, p. 321).

él; / cuando el hombre se mantiene ahí, se abre sobre sí; pregunta que nace del silencio de la espera, que se nutre de ella pero que muere también con ella cuando el hombre se reniega; pregunta que no soporta ninguna respuesta verdadera pero que sin cesar sugiere alguna cuando permanece viva. ⁽¹⁴⁾

Dios es la pregunta que anida en el hombre y que lo hace ser él mismo, crecer y afrontar su carencia de ser. Esta idea de Dios-pregunta contrasta con la idea más común de que Dios es la respuesta a las preguntas del hombre, la solución a sus problemas, la roca y el refugio frente a sus inquietudes y no en medio del mundo. Este “Dios-pregunta” es sobre todo una paradoja, como la de decir antes que Jesús no sacia el hambre y la sed sino que las despierta. Nos confirma la reflexión sobre la fe que nos llevó a hablar de “la fe de Dios” y a formular que “Dios es fe” ⁽¹⁵⁾. Si la fe no es la creencia en unas creencias sino la actitud afirmativa fundamental del hombre ante la vida; es decir, la afirmación fundamental que está en relación con el valor de uno mismo y del otro al nivel del ser, entonces, podemos decir que Jesús fue él mismo por su fe; que Dios obra “por la fe” (el famoso sintagma del capítulo 11 de la *Carta a los hebreos*) y, en el límite, que Dios es fe.

Hay elementos bíblicos a favor de esta perspectiva pues Dios es quien pregunta a Adán, a Eva y a Caín, aparte de que es quien llama y exhorta a su pueblo y a sus elegidos. Y también en los dichos atribuidos a Jesús hay elementos a favor de que Dios es pregunta, es inquietud y es fe en nosotros (entendiendo “en” como “dentro de” nosotros ⁽¹⁶⁾).

⁽¹⁴⁾ *Plegarias de hombre*, Madrid, AML, 2017, pp. 38-9. Ver las variantes y la creación de la plegaria IV en p. 66, nota 8 y pp. 68-9, nota 16.

⁽¹⁵⁾ Ver “Reflexiones sobre la fe” en el *Cuaderno de la Diáspora* 17, de 2005. Hay una versión de 2020 (www.sumapoquedades.org).

⁽¹⁶⁾ Ver, en «Reflexiones sobre la fe», la interpretación de “creer en” como “creer dentro de” que indicamos en una nota algo extensa, al final del apartado sobre el “por la fe”.

Las imágenes del fuego, de la espada y de la llama son propias de una vida espiritual vigorosa y aparecen en algunos pasajes que hablan de lo que Jesús vino a traer a la Tierra. A ellas podemos añadir el aserto de que el Hijo del hombre no tiene madriguera ni dónde reposar la cabeza y todo ello puede leerse desde la perspectiva de que Dios es pregunta más que respuesta, de que Dios es fe más que creencia, de que Dios es inquietud más que reposo y de que Jesús vino a despertar y a suscitar en el hombre la vigilia, la inquietud y la búsqueda más que a enseñarle un saber o una doctrina.

4. Cuestionar no es el único elemento del pensar. Está el ponderar

Sin embargo, el elemento de inquietud o de cuestionar no es el único del pensar. Pensar es también volver a pensar en el sentido de contemplar, mirar, ponderar, ahondar y profundizar; pensar es considerar y admirar lo pensado; es asombrarse el sujeto de que esté ahí el objeto y de que aparezca como tal, en su ser, ante él como distinto de él. No siempre pensar es, pues, volver a cuestionar o criticar; aparte de que cuestionar y criticar no sólo es desmontar e ir descartando y dejando cosas atrás, de forma que, al final, surge el vértigo de qué es lo que quedará. Pensar es también encontrar y contar con aquello mejor que cualquier propuesta contiene. En este sentido, en el sujeto, el ala crítica o negadora y el ala asertiva o ponderativa se complementan. ¿No sugería Légaut que el vuelo espiritual exige dos alas y que el ala de la crítica y la de la contemplación, como la del cuestionar y la del considerar, son las que le permiten avanzar ⁽¹⁷⁾? Gracias a ambas, el vuelo espiritual no es subjetivo ni está sometido al albur del momento pues el hombre es menos subjetivo cuanto es más interior y, por tanto, la interioridad hace al hombre ser más capaz de objetividad ante lo real. Cuanto más interioridad, que no subjetividad, tanta mayor

⁽¹⁷⁾ Sobre la plegaria y la búsqueda, ver *Trabajo de la fe*, Valencia, AML, 1996, p. 55 (Tf ff; p. 42).

objetividad, tanta mayor capacidad de reconocer lo real, de ver el objeto tal cual es, sin caer en extremos reductores ni en espejismos entusiastas de identificación.

5. *Una pista lingüístico-filosófica sobre la diferencia y la complementariedad entre el cuestionar y el ponderar*

Hay una pista lingüística sobre el aspecto ponderativo del pensar y su complementariedad con el cuestionar y es que no hay enunciado sin enunciación, que toda enunciación incluye una entonación y que las entonaciones del habla son tres y no sólo una. Junto a la entonación interrogativa, están la asertiva y la exclamativa, que son igual de importantes.

El aspecto ponderativo del pensar, ¿no se expresa muchas veces en la exclamación? El asombro y la admiración exclamativas transforman una afirmación general (“ser hombre es ser un hablante”) o una afirmación de un hecho (“Pedro está ahí sentado, leyendo”). La exclamación transforma lo que es o general o accidental en único; el enunciado deja de ser anodino porque la exclamación destaca el peso del aserto, su profundidad ponderativa: “¿ser hombre es ser un ser hablante!”; “¿mi amigo está ahí sentado, leyendo!”⁽¹⁸⁾. Las dos verdades-asertos dejan de ser planas e incorporan el relieve del ser captado por el pensar, que pondera y conciencia la profundidad de lo que es. La entonación exclamativa indica que el pensar está en acto y que la inteligencia considera un ser en acto. No sólo considera la esencia, es decir, lo que algo es, delimitado mediante conceptos. La enunciación admirativa expresa no sólo que algo es sino que ese algo es. El pensar ponderativo ve la grandeza del ser (existir) de lo real: el ser en acto, el ser del ente: el ser de un ser que tiene ser (es decir, que existe, que es “ente”).

Los niños, los sencillos y los contemplativos (poetas o no) captan esta dimensión, invisible de tan obvia. Recordemos el

⁽¹⁸⁾ Ver: Jaume BOFILL, «L'Admiration», *Obra filosòfica*, Barcelona, Ariel, 1967, p. 271-5.

elogio y el consejo evangélico de hacerse como niños. La admiración y el asombro son el origen, la fuente incesante del pensar que es ponderar en el sentido de ahondar en lo obvio que aparece, como la claridad del agua de la canción paradójica antes citada: «Obscuro para que atiendan; / claro como el agua, claro, / para que nadie comprenda» (19). Lo que entra en la admiración entra también en la pregunta cuando ésta no es crítica. Así el niño de cuatro añitos cuando le pregunta a su padre: “¿Tú sabes hacer la o?” o “¿En tu cole tienes archivadores?” Así el poeta que se pregunta quién pudo pintar, poner, hacer todo esto que me rodea (20) y así el filósofo que se pregunta: “¿qué es la filosofía, en gran parte, sino la reflexión sobre cosas obvias?” (21).

Así pues, en resumen, nuestra impresión es que Légaut, en este Fragmento, olvida o deja de lado este aspecto admirativo y ponderativo del pensar, que es diferente-complementario del pensar como cuestionar crítico. Se centra, sin más reflexión ni reserva, en que pensar es «a menudo volver a cuestionar lo que ya se pensó antaño» y, como consecuencia, se autolimita y por eso desemboca luego, un tanto maniatado, en el preguntarse: «¿hasta dónde nos va a llevar esto y qué es lo que nos quedará si todo, sin cesar, se vuelve a cuestionar?»

6. *Dos pistas lingüísticas más sobre la diferencia entre cuestionar y ponderar*

1. También el consejo de Mairena-Machado citado al comienzo de los comentarios de la Nota de 1977 ayuda a comprender la diferencia y complementariedad entre el cuestionar y el admirar-ponderar:

(19) Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, pp. 779 y 817. Ver: Comentario 1.2. y Comentario 3.3., a la Nota de 1977.

(20) Ver “Galerías” de A. Machado (CLVI). Recomiendo el verso 10 (“¡oh nieve en flor y mariposa en árbol!”) y los vv. 29-30 y 38-50.

(21) Jaume BOFILL, *Obra filosòfica*, Barcelona, Ariel, 1967, p. 193.

“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”⁽²²⁾.

Este consejo un tanto hiperbólico (“pensar lo leído ochenta veces y oído quinientas”) sugiere, por eso mismo, un pensar que no sólo es cuestionar sino también profundizar-ponderar. Ahora bien, para continuar nuestra reflexión sobre la diferencia y complementariedad existente entre estos dos elementos del pensar (cuestionar y ponderar), conviene caer en la cuenta de las dos diferencias lingüísticas que Machado emplea en su observación: “no es lo mismo pensar que haber leído”.

2. Porque Machado, en dicha expresión, combina una diferencia léxica y una diferencia gramatical.

2.1. La diferencia gramatical es la que hay entre las dos formas de infinitivo que usa (infinitivo presente: “pensar” vs infinitivo perfecto: “haber leído”). Esta diferencia gramatical se ve mejor si empleamos un mismo verbo y decimos: “no es lo mismo pensar que haber pensado” o “no es lo mismo leer que haber leído”. La primera forma (pensar, leer) expresa una acción cuyo aspecto verbal es imperfecto o de tiempo durativo, sobre todo⁽²³⁾, mientras que la segunda forma de infinitivo (haber pensado, haber leído) expresa una acción cuyo aspecto verbal es perfecto (de acción terminada).

Esta diferencia gramatical entre “infinitivo presente” (pensar, leer) e “infinitivo perfecto” (haber pensado o haber leído) no indica una diferencia de tiempo (como la diferencia

⁽²²⁾ Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, p. 1949; Juan de Mairena, I, ix. Lo citamos en el Comentario 1.

⁽²³⁾ Decimos “sobre todo” porque el infinitivo presente reúne el aspecto verbal imperfecto, o durativo, y el aspecto perfecto o de acción acabada, a cuya suma algunos lingüistas llaman “aspecto verbal global o puntual” (ver Nota siguiente).

entre presente y pasado o futuro) sino un distinto aspecto verbal de la acción. “Pensar” y “leer” son formas de “infinitivo presente” en el sentido de que expresan el aspecto imperfecto o durativo de sus acciones mientras que “haber pensado” o “haber leído” son formas que indican el aspecto perfecto, es decir, terminado, de sus acciones. “Presente” en este caso no se opone a pasado o a futuro sino a “perfecto” en tanto que él indica una acción “imperfecta”, durativa o inacabada.

2.2. También la diferencia léxica (o semántica) se ve más clara si empleamos iguales formas de infinitivo y decimos “no es lo mismo pensar que leer” en lugar de decir, como Machado, “no es lo mismo pensar que haber leído”.

Los dos verbos (pensar y leer) nombran dos acciones que pueden darse a la vez o que pueden sucederse. Podemos pensar sin leer y podemos, aunque nos extrañe, leer sin pensar (tal como insinúa Machado). Podemos leer para distraernos y no pensar, o podemos leer para informarnos e instruirnos pero no para inspirarnos. Y además, fuera de la simultaneidad, muy bien podemos imaginar o bien que alguien paró de leer y continuó pensando o bien que alguien paró de pensar y continuó leyendo.

Pero observemos, sobre todo, que una cosa es el “aspecto verbal” indicado por la forma gramatical del verbo (acción imperfecta frente a acción perfecta: “pienso” frente a “he pensado” y “leo” frente a “he leído”) y otra cosa es el “modo de acción” implicado dentro de la semántica de cada verbo. Este modo de acción es un elemento léxico-semántico por el que hay verbos, como nacer o morir, como despertarse y dormirse, o como comprender, juzgar y creer, cuyas acciones incluyen un modo de acción que tiende a ser perfecto o de acción terminada porque su semántica implica pasar, en un momento, de la situación A, a la situación B.

En cambio, hay otros verbos, como caminar, vivir, soñar, dormir, pensar, meditar y reflexionar, cuyo modo de acción

tiende a ser imperfecto o de acción durativa porque su semántica implica una acción extensa en el tiempo, sin final, infinita en cierto modo; una acción que no implica el paso, en un instante, de una situación A a una situación B. La semántica de partir y de llegar incluye un modo de acción perfecto, mientras la semántica de caminar incluye un modo de acción imperfecto. La semántica de nacer y morir, como la de dormirse y despertarse, incluye un modo de acción perfecto mientras que la semántica de vivir y la de dormir incluye un modo de acción imperfecto ⁽²⁴⁾.

3. En la expresión de Machado (“no es lo mismo pensar que haber leído”), se superponen las dos diferencias: la diferencia gramatical entre “pensar” y “haber leído” y la diferencia léxica entre pensar y leer. Ahora bien, estas observaciones sobre el “aspecto verbal” (elemento gramatical) y sobre el “modo de acción” (elemento semántico) nos pueden ayudar a comprender la diferencia y la complementariedad entre el pensar como criticar y cuestionar y el pensar como profundizar y ponderar.

Pensar es cuestionar y es ponderar, pero es también responder y es juzgar, afirmar o negar, y es también volver a preguntar o incluso dudar (es decir, dubitare en el sentido de volver al dos), pero es también continuar pensando o teniendo presente lo ya comprendido y pensado antes. Todo un abanico de posibilidades en el tiempo, ya sean, más o menos, de acción acabada (o de paso de A a B) o ya sean, por el contrario, más o menos, de seguir y de estar en acto en una acción que dura y no termina.

Estas consideraciones nos permiten volver al Fragmento inacabado de Légaut con mayor conciencia de que pensar es una acción compleja que no sólo es criticar y dejar atrás; que fe

⁽²⁴⁾ Ver la diferencia entre “aspecto verbal” y “modo de acción” en: Francisco MARSÁ, *Cuestiones de sintaxis española*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 149-155.

es el nombre de una acción de semántica más bien durativa e imperfecta (como el “por la fe”), mientras que creer (y no creer) es un verbo cuya modo de acción más bien lo concebimos como el de acción perfecta o de paso de A a B (o de B a A).

7. Del leer y escribir, al pensar; y del pensar, a la fe y al creer

1. Repasemos. Al preguntarse sobre la finalidad de escribir (“— ¿Para qué escribir?”), Légaut responde: “— Para pensar mejor” y por ahí pasa a hablar del pensar. Entonces adopta la idea del pensar como cuestionar (“pero pensar, ¿no es a menudo...?”) y por ahí pasa a hablar de una fe que distingue del creer: “— ¿Qué me quedará...? Esta fe que no es... que me coge... que se me escapa...”.

Légaut da un primer paso y pasa de hablar, en la primera parte del Fragmento, de dos actividades que están en relación con algo exterior (leer un escrito; escribir un texto), a hablar de una actividad interior (pensar), que transcurre en la mente y que sólo en un sentido figurado produce un “texto” (o un discurso) pues éste no existe antes de haberlo compuesto y ello implica exteriorizarlo, es decir, decirlo o escribirlo. Mientras la lectura es recepción y apropiación de lo que un texto aporta al sujeto desde fuera; y mientras la escritura es el pensamiento que el sujeto vuelca fuera, sobre el papel, como una entrega; pensar, en cambio, sucede dentro por más que provenga de la percepción del mundo y que se termine en una acción en el mundo, incluido el acto íntimo de “pensar en voz alta” ante un amigo.

Pensar sucede, pues, dentro, aunque debemos objetar dos cosas a esto. Primero, que nuestro interior forma parte del mundo y que, por tanto, cualquier cambio dentro de nosotros (una nueva imagen, idea, juicio o decisión) repercute en el mundo. Y lo segundo es que, en nuestro “dentro”, podemos distinguir todo un teatrillo que no sólo es interior pues, por lo menos, hay diez elementos y algunos son en parte exteriores

mientras otros son sólo interiores pues hay: (a) lo captado inicial que interiorizamos; (b) el sujeto que capta e interioriza pues siente, imagina, concibe y piensa; (c) la actividad interior de captar, imaginar, concebir, juzgar y pensar; (d) la lengua ya existente en otros y en nosotros, mediante la que captamos, concebimos, pensamos y formulamos nuestro juicios; (e) la imagen en la que plasmamos lo interiorizado; (f) los conceptos en los que concretamos la imagen, (g) las palabras interiores que formulan los conceptos y, por último, (h) el juicio que nos formamos y que, además, (i) expresamos tanto en enunciados (orales o escritos) como en (j) gestos de nuestro cuerpo que son el comienzo de nuestra acción exterior.

3. Pero sigamos. El segundo paso de Légaut ha sido centrarse en el pensar como cuestionar. De ahí, un tercer paso es pasar a preguntarse hasta dónde llegará la acción del pensar-cuestionar y el sujeto con ella y, además: ¿qué es lo que me/nos quedará al final de dicha acción? Dos cuestiones que, para Légaut, son no intelectuales sino vitales. Al ser para él el pensar un movimiento y una acción concebidos desde el comienzo en una sola línea o dirección, no es de extrañar que tienda además a imaginar, a representarse y a sentir juntos su ser y su pensar, y a verlos, además, como sometidos a un despojamiento continuo hasta llegar a preguntarse si lo último y esencial será aún “algo” y no, más bien, “nada”.

4. Una vez centrados en estas dos cuestiones (pues en ellas es en donde estábamos y aún estamos), podemos detectar que Légaut da un cuarto paso cuando responde y nombra lo esencial que quedará mediante cuatro sustantivos que evocan no tanto un algo (en el sentido de un objeto) cuanto el motor y la gasolina, la esencia de una acción: quedarán la energía, la necesidad, la fe y un aliento (algo que, en cierto modo, puede recordar el “alma” o el “espíritu”, en términos clásicos). Releamos una vez más las expre-

siones de Légaut y veamos cómo la limitación de haberse centrado en concebir el pensar como cuestionar explica que Légaut se vea llevado a cuatro cosas:

(i) A preguntarse dos cosas: “— ¿Hasta dónde va a llegar esto? [y] ¿qué nos quedará al final si todo, sin cesar, se vuelve a cuestionar?”;

(ii) A responder: “— La energía misma que nos hace pensar. Esta necesidad de la que no nos escabullimos y a la que nos sometimos. Esta fe... etc.”.

(iii) A tener que diferenciar entre fe y creencia en unas creencias ⁽²⁵⁾: “¿me quedará (...) esta fe que no es la fe que se predica (...) esta fe que me coge la vida hasta despojarme de todo aquello con lo que creí vivir, aquello a partir de lo cual comencé a vivir?”

(iv) A insistir, por último, en la fe y en el aliento pero en forma de pregunta: “— ¿Me quedará ella, esta fe que sin cesar se me escapa entre los dedos? Este aliento, ¿me quedará hasta el último suspiro? ¿Lo acompañará hasta sucederle?”

5. ¿Qué decir de estas líneas y de las preguntas finales incluidos el “que sin cesar se me escapa” y el “hasta sucederle”? Sin duda denotan un valor y una voluntad de lucidez notables pues dejan claro que Légaut quiere mirar sin auto-defensas su carencia de ser al hablar e imaginar el momento de morir (“el último suspiro”). Son el apunte de una reflexión en que la fe en sí mismo se manifiesta primero como respuesta a unas preguntas y luego como nuevas preguntas.

Ahora bien, en cuanto entra el lenguaje (tal como ocurre en este Fragmento y especialmente en este punto), también

⁽²⁵⁾ Hemos hablado de la diferencia entre fe y creencia en Légaut en varias ocasiones. Ver, sobre todo: «Reflexiones sobre la fe, el caso Légaut», *Cuadernos de la Diáspora* 17, 2005, p. 127-171; y ver también: “Ser hombre, ser cristiano, ser uno mismo: tres cuestiones de estructura”, *Cuadernos de la Diáspora* 21, Madrid, AML, 2009, p. 223-230 (versiones revisadas en: www.sumadepoquedades.com)

intervienen las representaciones y las formas de formular y de anticipar la situación final. Sin embargo, en este sentido, hay que señalar que estas líneas no son las únicas en las que Légaut habla e indaga acerca de la situación final. Hay otros fragmentos y momentos en que Légaut también aborda la situación final y en ellos podemos ver: que Légaut se representa la misma situación de otra forma y, además, que en dichos fragmentos, si la expresión es distinta es porque, entre otras cosas, no se da la limitación de concebir el pensar sólo como cuestionar y despojar.

8. Cuatro representaciones y expresiones del final y de lo último, en la vida y la existencia

Hay por lo menos cuatro momentos de la obra de Légaut que podemos comparar con esta parte del Fragmento y ver sus diferencias. Sin embargo, antes de recordarlos repararemos en la diferencia entre el final y lo último. Al pensar en el final, hay que contar con esta distinción (distincio o paradiastole) pues el final no es lo mismo que lo último. El final está al cabo de la línea del tiempo y de la vida biológica mientras que lo último pertenece al plano del ser y puede darse y manifestarse en otros momentos, conforme a la libertad. Importa concienciar esta distincio. Légaut observó en ocasiones que nuestra imaginación, donde influyen esperanzas y temores, tiende a pensar más en un más allá tras de la muerte que en un antes anterior al nacimiento. Pensar más en el no saber hacia el futuro que en el no saber hacia el pasado es una diferencia que nos indica el peso de lo psicológico en la reflexión y el influjo en ella de la representación física (espacio-temporal). Por otra parte, la distinción entre el final y lo último es semejante a la distinción entre el origen y el comienzo, que tampoco son lo mismo pues el nacimiento a la vida biológica y psicológica no es el nacimiento a la vida personal o espiritual, que puede darse en otros momentos de la vida e incluso hacia el

final ⁽²⁶⁾. Los cuatro fragmentos de Légaut que vamos a recordar combinan de diferente manera el final y lo último aparte de aportarnos otros elementos y restan presión a la representación vigorosa de este Fragmento inacabado.

(A) *Dios, pregunta que nace y muere*

En el fragmento de la plegaria IV citado más arriba, pudimos leer:

Dios. (...) Pregunta que nace del vacío de la “ausencia” (...) que nace del silencio de la espera, que se nutre de ella pero que muere también con ella cuando el hombre se reniega; pregunta que no soporta ninguna respuesta verdadera pero que sin cesar sugiere alguna cuando permanece viva.

La pregunta que Dios es en nosotros nace del vacío de la ausencia y del silencio de la espera, y muere (según el texto) cuando cesa la espera y esto ocurre cuando el hombre se reniega. Por consiguiente, la muerte espiritual no se da al final de la vida biológica ni coincide con ella sino que ocurre (caso de ocurrir) durante el tiempo de la vida y la libertad.

En este sentido, la imagen de Légaut del aliento, que puede –o no– suceder al último suspiro y continuar tras él, es vigorosa pero confunde. Igual ocurre con la imagen de “la fe que sin cesar se me escapa entre los dedos”. Pese a que la imaginación nos hace sentir con fuerza lo biológico o lo físico como si fueran lo único, lo espiritual último no se sitúa necesariamente ni al final ni a continuación del final sino cuando llega “la hora” (término evangélico importante). Lo último sucede durante la vida, se da ya ahora en lo penúltimo, a tenor de la libertad, las decisiones, los caminos que se emprenden y los modos de emprenderlos.

⁽²⁶⁾ Hemos hablado de estas distinciones al hablar de la fe de Adán en: «Reflexiones sobre la fe» (*Cuadernos de la Diáspora* 17, 2005, p. 152 y ss). También al hablar del bautismo («Recuerdos y Reflexiones a raíz de un bautizo. Texto de aquella liturgia», *Cuadernos de la Diáspora* 29, Madrid, AML, 2017, p. 189-231).

(B) *El morir del discípulo*

Tras las huellas del Maestro, esos discípulos topan con el fracaso, sólo sobrellevable con entereza por la fe, a pesar de la esencial desesperación que los asalta; fracaso cuya conclusión inapelable es la muerte; el umbral final que se abre ante ellos lo abordan de forma tanto más vertiginosa cuanto mejor han seguido a Jesús y más lejos en su seguimiento han llegado; desde más allá de ese umbral él los llama, puesto que lo franqueó antes que ellos para estar presente en lo más íntimo cuando, a su vez, tuviesen que franquearlo. ⁽²⁷⁾

Estas líneas del final de HBH hablan del final de la vida del discípulo («el umbral final que se abre ante ellos») unido a un hecho escueto: Jesús nos precedió con su vida y con su muerte, y «nuestro único consuelo, el objeto de nuestra esperanza es su encuentro» ⁽²⁸⁾. El párrafo sitúa el umbral último y su vértigo al final de la vida biológica. Los dos elementos que nos propusimos distinguir confluyen en este caso. En esto estas líneas se diferencian del fragmento de la plegaria IV antes citado y se asemejan al Fragmento que estamos comentando. Sin embargo, a diferencia de este Fragmento, estas líneas de HBH mencionan, junto a la fe y a la «esencial desesperación» del momento, que no estaremos solos, que habrá una llamada y una presencia íntima de alguien que nos precedió y con el que cabe pensar un encuentro último en el sentido de definitivo.

(C) “*Altísimo Amor, si acaso yo muriera...*”

Podemos recordar, en tercer lugar, el poema de Cathérine Pozzi que Légaut hizo suyo en los últimos años, como texto de ple-

⁽²⁷⁾ *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, pág. 329 (HRH fr. p. 282). Ya citamos estas líneas en nuestras «Reflexiones con ocasión de la muerte de Légaut» (1990). También al final de nuestro estudio sobre M. Légaut y G. Marcel (2013). (Ver versiones revisadas en: www.sumadepoquedades.com).

⁽²⁸⁾ El entrecomillado pertenece a nuestro escrito citado en la Nota anterior, de 1990. – Una observación que nos llevaría lejos es que, según Légaut y dado el enfoque general de *El hombre en busca de su humanidad* (ver su Introducción), “discípulo”, en esta cita, puede incluir a quien no es creyente en las creencias cristianas.

garia. El sujeto femenino del texto formula un final negativo («si acaso yo muriera sin haber sabido...») y, frente al él, formula un final último que será otro y positivo: el sujeto se dirige al “Altísimo amor” como a un tú y afirma, en algunos versos, que tendrá, gracias a la acción del Amor, un futuro más allá de la muerte:

Altísimo amor, / si acaso yo muriera / sin haber sabido de dónde te poseía (...). Cuando me haya perdido para mí misma, / y dividido infinitamente en el abismo infinito, ... / Tú reharás, para una cosecha extraña, / un sólo tesoro, / Tú reharás mi nombre y mi imagen...

El texto es fundamentalmente afirmativo, sigue una representación interpersonal y por eso es distinto del Fragmento inacabado y de sus preguntas abiertas. Sin embargo, el poema sitúa lo último en la línea del tiempo, después del final, como en cierto modo hace el Fragmento.

(D) “*Vida y muerte de Jesús, coronadas por la Cruz...*”

... Eterna presencia de un pasado que ya no es, / Recuerdo indecible que se cubre de silencio, / Vía universal del cumplimiento.

Ella me abre al más allá del revivir imposible, / de aquello que está sin cesar en el centro de mi vida, / que ninguna doctrina expresa ni ninguna duda destruye, / y que da sentido al hombre, perdido en lo inmenso.

¿Me será dada la paz del octavo día, / donde el antes y el después se funden en lo eterno, / el sí y el no se conjugan y se callan, / y todo lo que deviene permanece para siempre?

Este texto de plegaria de Légaut es relevante al menos por seis razones. Primero, porque es otro de los tres fragmentos que Th. De Scott incluyó al final de *Vida espiritual y modernidad*. Segundo, porque no es un borrador inacabado, como el Fragmento que comentamos, sino un texto acuñado, que Légaut utilizaba y que con gusto copiaba en mitad de una cuartilla, a quien se lo pedía. Tercero porque esta plegaria termina en forma de pregunta, igual que la parte del Fragmento que estamos comentando. Ahora bien, en cuarto lugar cabe observar, por contraste, que su pregunta final no expresa inquietud sino el no saber unido a la esperanza del don del reposo. Légaut,

aunque se pregunta si le «será dada la paz del octavo día», es decir, si alguien le dará el estado último de paz, parece contar con ello en la medida en la que afirma que los tres pares de elementos que él enumera contrapuestos (el antes y el después, el sí y el no, y el devenir y el ser) se reúnen en un presente eterno.

Este texto de plegaria es relevante además, en quinto lugar, porque, mediante un lenguaje inevitablemente espacio-temporal, Légaut indica que lo real último es de otro orden que la sucesión temporal y su representación lineal. Aunque Légaut tiene en cuenta dicha sucesión y representación al confesar que el «más allá del revivir imposible» es materia de su constante reflexión, sin embargo, este «más allá», en tanto que cuestión abierta, es ya nuclear en su forma de vivir la vida.

Por eso la sexta razón de la relevancia de esta plegaria es que el antecedente del «Ella» de la segunda estrofa es toda la primera estrofa donde vida y muerte son inseparables. La suma de sintagmas cuyos núcleos son vida, muerte, cruz, presencia, recuerdo y vía se sintetiza en un “ella” cuyo antecedente tanto puede ser vida, muerte y cruz. Lo último, que se ve y se da tanto en el camino de Jesús como en el término de tal camino y no de otro, es lo que nos abre a una forma de vivir de fe en la que el «más allá del revivir imposible» «está sin cesar en el centro de mis días» dándoles sentido pero no alivio, y sin que ninguna doctrina lo exprese ni ninguna duda lo destruya. Hay aquí, junto a la pregunta, la afirmación de una realidad, de algo fundado en algo que está presente y que, en el sujeto, es tema de constante meditación ponderativa al tiempo que es también contenido de un acto personal de formulación que es pregunta y esperanza en otro plano que el del tiempo: es «el octavo día», algo que está fuera de la Creación, igual que la «paz» de dicho día, que es otra que la del descanso de Yahvé el día séptimo ⁽²⁹⁾.

⁽²⁹⁾ No olvidemos que san Agustín habló del “octavo día”, el día del Señor y de la resurrección, al hacer el cómputo de las edades, al final de *La Ciudad de Dios* (XXII, 30, 6).

9. *Recapitulación de estas cuatro representaciones y formulaciones*

1. Los cuatro fragmentos citados confirman la importancia de diferenciar el final y lo último así como que esta diferencia es pertinente para leer-interpretar el punto del Fragmento en el que estamos. Las semejanzas y diferencias entre los cuatro fragmentos y las líneas que estamos comentando indican qué distintas pueden ser las formas de explorar, concebir y formular lo desconocido no sólo porque tiene que ver con un final aún no vivido sino porque tienen que ver con lo último, que es incognoscible, como todo lo que es del orden del ser, que se da en medio de la vida y que para Légaut tenía que ver con la fe. Las exhortaciones paulinas, en medio del tiempo de la vida, de «buscad lo de arriba; estad centrados arriba»⁽³⁰⁾, si bien se entienden, ¿no implican esta diferencia, aquí y ahora, entre lo último (lo de arriba) y lo penúltimo que incluye el final? La expresión en Colosenses de que «vuestra vida está escondida», ¿no apunta a señalar el misterio de lo último ya presente en el presente? Con independencia de la autoría de esta Carta (tema aún en discusión entre especialistas) y de las expresiones “espaciales” de lo que está escondido (arriba; con Cristo en Dios; porque habéis muerto y resucitado en él), lo esencial es captar la distinción entre el final y lo último pues lo último existe ya aquí “por la fe”.

2. La diversidad de los cinco fragmentos y de sus expresiones se da, pues, dentro de una unidad cuyo secreto es pertenecer todos ellos a unos textos de itinerario que “no hacen trampa” pues priman la seriedad y el no saber. “No hacer trampa”⁽³¹⁾ es, según Légaut, el rasgo esencial del hombre que alcanza la paternidad espiritual, es decir la capacidad de comunicación que él reconoció en M. Portal y en Jesús, y que tiene que ver con la fe en sí mismo y la carencia de ser. Las

⁽³⁰⁾ Col 3, 1-3.

⁽³¹⁾ «Entrevista a M. L.», *Cuadernos de la Diáspora* 27, 2016, p. 46 (fr. *Questions à... réponses de... M. L.*, París, 1974, pp. 39-40)

formulaciones de Légaut pueden variar, tal como hemos visto, pero, como provienen del no hacer trampa, no hurtan el cuerpo ni desvían el alma de la seriedad y del no saber que sus expresiones no eliminan sino que mantienen pero que también integran.

10. Del pensar a la fe. El lugar del creer y de la creencia

— *1/ Balance del camino recorrido*

Primero, hemos observado que Légaut se centraba en el pensar entendido como cuestionar y hemos indagado en las razones de centrarse en este elemento. Después, hemos recordado otro elemento, el ponderar, que es complementario del anterior, y, en tercer lugar, hemos examinado las razones lingüísticas de ambos elementos y de su polaridad. A partir de la afirmación machadiana de que “no es lo mismo pensar que haber leído”, hemos comentado, en efecto, la diferencia semántica y la gramatical de sus verbos y esto nos ha ayudado a comprender mejor la diferencia entre el cuestionar y el ponderar: cuestionar es una acción más bien perfecta que imaginativamente sugiere erosión o despojamiento de lo pensado, mientras que ponderar es una acción más bien imperfecta que no sugiere despojamiento sino aprecio de lo pensado. Después, en cuarto lugar, hemos visto que Légaut daba un paso más: del pensar como cuestionar, pasaba a la pregunta de qué es lo que quedará al final, y daba la respuesta de que quedaría la fe o un término análogo: la energía, la necesidad, el aliento, es decir la fuerza y la acción más que un algo o un objeto. Sin embargo, como contrapunto, hemos citado, en quinto lugar, cuatro fragmentos más del propio Légaut con idea de diferenciar el final de la vida y lo último en la existencia y de formular, además, una reserva frente al callejón imaginario al que nos lleva este punto del Fragmento. Por último, al mencionar la fe, también hemos visto que Légaut precisa que la fe no es la creencia en unas creencias («esta fe que no

es la fe que se predica...») y éste es el punto del Fragmento donde ahora debemos detenernos y, como decía Miguel de Molinos, “profundar”.

— 2/ *Algunas cuestiones y aclaraciones sobre la fe y la creencia. La “fe desnuda”*

1. En otros escritos hemos hablado ya de la diferencia entre fe y creencia y hemos comentado la insistencia de Légaut en la importancia de dicha distinción a pesar de que con frecuencia se la ignore ⁽³²⁾. En dichos escritos hicimos hincapié en que la consecuencia de ignorar esta distinción es confundirlas y creer, en el terreno de lo religioso, que la fe es sobre todo la creencia en unas creencias o la adhesión a una doctrina o el ingreso en una Iglesia mediante la confesión de un Credo.

Como prueba y ejemplo de esta confusión, pueden valer los títulos de tres libros: Henri de Lubac, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles* ⁽³³⁾; Bernard Perret, *Penser la foi chrétienne après René Girard* ⁽³⁴⁾; François Jullien, *Ressources du christianisme. Mais sans y entrer par la foi* ⁽³⁵⁾. En los dos primeros, “fe cristiana” y “foi chrétienne” equivalen a la doctrina o al conjunto de las creencias cristianas y, en cambio, en el tercer título, la precisión “pero sin entrar en él por la fe” indica que el autor piensa que los “recursos del cristianismo” pueden ser de provecho sin necesidad de “fe” en el sentido de creencia, sin necesidad de decidir adherir a una doctrina y de entrar en o pertenecer al cristianismo. Un cuarto ejemplo es el libro de Elaine Pagels *Beyond*

⁽³²⁾ Remito a «Reflexiones sobre la fe...» *Cuadernos de la Diáspora* 17 (2005), y a «Ser hombre, ser cristiano y ser uno mismo...» en el *Cuadernos de la Diáspora* 21 (2009). (Ver: sumadepoquedades.com)

⁽³³⁾ Salamanca, Secretariado Trinitario, 2012, traducción de la 2ª ed. francesa (Aubier, 1970), es decir, del mismo año que M. LÉGAUT, *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*, en la misma editorial.

⁽³⁴⁾ París, Ad Solem, 2018.

⁽³⁵⁾ París, Éd. L'Herne, 2018.

Belief, que en castellano se ha traducido como: Más allá de la fe. El Evangelio secreto de Tomás ⁽³⁶⁾.

2. Tomar conciencia de esta confusión permite distinguir estos dos elementos, no con objeto de separarlos sino de unirlos bien. Con este fin, también indicamos, en uno de nuestros escritos, que algunas sencillas observaciones lingüísticas pueden esclarecer, al menos en parte, la razón de esta confusión entre fe y creencia que en el estudio de las religiones se posterga.

Veamos estas observaciones. La primera es que la raíz léxica de «fe» es distinta de la de «creer» en muchas de nuestras lenguas (*fides*, *credere*; *faith*, *belief*) aunque no en todas (*glaube* en alemán y *pistis* en griego) ⁽³⁷⁾. La segunda es que «fe» es un sustantivo mientras que «creer» es un verbo. La tercera es que «fe» es un nombre sin verbo pues no existe “feer” y “confiar” no es lo mismo y es además un verbo derivado de “fiar” y traído por tanto de otro contexto y otra temática. La cuarta observación es que «fe», en el contexto espiritual, no tiene objeto (o término) sino que designa una actitud en el sujeto, un movimiento interior que en cierto modo es nuclear y lo constituye. La quinta observación es que, por su parte, «creer» es, en cierto modo, un verbo sin nombre pues «creencia» es un nombre derivado del propio verbo. Y la sexta observación es que «creer», como verbo, a diferencia de «fe», tiene objeto o término porque es una acción hacia afuera y tiene complementos que gramaticalmente formulamos, tales como creer a alguien, creer en algo o en alguien, creer algo o creer que algo es o no es, etc.

⁽³⁶⁾ Tomo la cita de la edición inglesa de la bibliografía de John Shelby Spong, que indica: New York, Random House, 2005. Y la edición española es de Barcelona, Crítica, 2004.

⁽³⁷⁾ No entro aquí en las raíces indoeuropeas de fe, fidelidad y creencia. Ver: Émile BENVENISTE, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 67-78 y 112-117. Tan sólo indico que ambos grupos de páginas no entran en “La religión” (Libro III, 2ª parte) sino en “La Economía” (Libro I, 1ª parte), en la sección 2, “Dar y tomar”, y en la sección 4, “Las obligaciones económicas”. En ellas, aparecen bajo los epígrafes de “Fidelidad personal” y de “Crédito y creencia”.

A partir de estas observaciones, se comprende que, con el uso y con el tiempo, se fusionen los huecos («fe», nombre sin verbo, y «creer», verbo sin nombre) y «fe» pase a ser, sobre todo, el sustantivo de la acción de «creer» y «creer» pasase a ser, sobre todo, el verbo de la virtud de la «fe».

El problema es que, con esta unión, ambos términos pierden su entidad, al menos en parte. Por un lado, el significado propio de «fe» como actitud o como virtud se oscurece al pasar a ser «fe» el sustantivo de una actividad en el plano del conocimiento como es «creer» (luego trataremos esto). Así es como «fe» deja de ser uno de los pocos nombres de la actitud global del ser humano ante la vida y la existencia, que es lo que Légaut descubre con fuerza en *Les Granges* y luego expone en el primer bloque de HBH y también después en el segundo bloque, aunque de otra forma. Por otro lado, el significado de «creer» también se modificó al crecer excesivamente su importancia en el plano religioso: creer o no creer y en qué pasó a ser lo que identificaba y definía la pertenencia del ser humano a un determinado grupo.

Estando así las cosas, la gente de nuestro tiempo y entorno, cuando, siendo honesta con su forma de pensar, considera que determinadas creencias o, mejor, que una determinada forma de creer en determinadas creencias es insostenible, entonces, concluye acerca de sí o bien que ha perdido la fe o bien que tiene que dejarla o que abandonarla. Ahora bien, esta decisión, ¿no comporta ignorar que la “fe pura religiosa”⁽³⁸⁾ es otra cosa que la creencia en unas creencias? Esta ignorancia, sin embargo, tiene su propia dinámica y su consecuencia es concluir que uno es o bien ateo o bien agnóstico o bien alguien con creencias religiosas poco claras, cosa que, sin embargo, no juzga importante aclarar y esto comporta, ade-

⁽³⁸⁾ E. KANT contrapone la “fe pura religiosa” a la “fe histórica” en: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969, p. 103 (ver: *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1983, p. 133).

más, que uno pasa a creer, en primer lugar, que sólo son creencias las que son explícitamente religiosas y, en segundo lugar, a no caer en la cuenta de que uno puede tener o adherir a determinadas creencias no religiosas sino laicas y a hacerlo de modo más o menos sin pensar pero no sin cierta pasión aunque ésta no se manifieste normalmente ⁽³⁹⁾.

3. Hubo un tercer elemento en nuestros escritos anteriores y éste consistía en indicar que un efecto de confundir la fe y la creencia consistía en situar la fe, entendida como creencia, en el ámbito del conocimiento siendo así que la fe es, como ya hemos dicho, una actitud global y personal, es decir, uno de los escasos nombres que nombran la actitud básicamente afirmativa del hombre ante la vida y la existencia (y no primariamente ante doctrinas). Nos referimos a la fe que se nombra en el “por la fe” de la Carta a los hebreos cap. 11. Es una fe que puede entrecruzarse indirectamente en determinados actos, de rechazo, de toma de conciencia, de reflexión, de formulación, de acción, pero que es, sobre todo, una actitud de fondo, un casi estado inaprehensible directamente, que se da en el ámbito de las exigencias interiores que surgen en las relaciones básicas del hombre, consigo mismo, sus allegados, el resto de los humanos, el mundo, la vida y el misterio de Dios, quien, por así decir, está en el misterio del sujeto, del otro, los otros, el mundo, la vida y la existencia.

La prueba de que la fe no pertenece primariamente al plano intelectual (tal como pudiera parecer cuando relacionamos la fe con la razón, ya sea para oponerlas o ya sea para articularlas) y de que, además, es más bien una actitud global es que, sin mucha dificultad, podemos reconocer que lo contrario de la fe no es la increencia sino el miedo, el pesimismo, el fatalismo o el nihilismo radical, es decir, la negación cuyo

⁽³⁹⁾ Ver «Ser hombre, ser cristiano y ser uno mismo. Tres cuestiones de estructura» en el *Cuadernos de la Diáspora* 21 (2009) p. 223-230. (Ver: sumadepoquedades.com).

objeto primero incluye el propio sujeto. Con relativa prontitud comprendemos que lo contrario de la fe no es la increencia sino la negación radical de sentido. Ahora bien, si esto es así, si lo contrario de la fe no es la increencia sino el “miedo” (tal como nos recuerda el “no temáis, hombres de poca fe” del evangelio), entonces, la fe no es la creencia en unas creencias ni pertenece primariamente al ámbito del conocimiento ⁽⁴⁰⁾.

4. Con todo, una vez recordada la distinción fundamental entre fe y creencia así como algunos de los equívocos a los que conduce ignorar dicha distinción, debemos fijarnos en dos ideas presentes en este punto del Fragmento en el que estamos: la primera es que Légaut nombra a la fe en continuidad con el pensar-cuestionar pues la fe, según esas líneas, es lo que quedará después de dicho pensar-cuestionar; y la segunda idea es que, al afirmar esto, Légaut tiene que aclarar que la fe que quedará no es la creencia en alguna creencia.

5. Conforme a la primera idea, debemos preguntarnos en qué sentido el pensar y la fe están en la misma línea de actividad y por qué es la fe la que sucede o lo que permanece tras el pensar y cómo ocurre esto. Dicho de otro modo, debemos preguntarnos en qué sentido y cómo incide la fe en el plano del pensar y del conocer. Porque habíamos dicho que la fe no pertenece, a diferencia de la creencia, al plano del conocimiento sino que es algo más global del sujeto. En este sentido, hay que dar un paso más en la reflexión porque, dado que el pensar es una forma de ser y dado que la vida interior es la vía de una mayor objetividad, hay que considerar que la fe genera un conocer que es acorde con ella y que, por tanto, desemboca en unas afirmaciones que están unidas a ella y que la expresan con suficiente adecuación.

⁽⁴⁰⁾ Ver el texto revisado de 2019 de la «Reflexiones sobre la fe...» *Cuadernos de la Diáspora* 17 (2005), p. 39-45 (dentro de: “El «por la fe» del cap. 11 de la Carta a los Hebreos”) y p. 56-7 (dentro de “Los relatos fundadores y la «fe adámica»”). Ver en: sumadepoquedades.com.

6. Sin embargo, por otra parte y conforme a la distinción entre fe y creencia, también debemos preguntarnos si, en este punto del Fragmento, no ha estrechado Légaut en exceso su punto de mira debido a haber privilegiado un aspecto del pensar, el de cuestionar y criticar, y si, además, no radicaliza la distinción entre fe y creencia hasta llegar a la separación de ambas. Porque quizás habría que recordar aquí que, del hecho de que la fe no sea la creencia en unas creencias, no se sigue que lo que quede al final, después del pensar, sea una fe sin algo de creencia.

Debemos examinar la forma en que Légaut parece descartar la creencia para dejar sola a la fe en este punto del fragmento. Aunque la autenticidad de su texto nos inspira respeto pues trasluce un coraje y una voluntad de lucidez notables, sin embargo falta en él la precisión y la matización que suelen caracterizar a Légaut. A raíz de este mismo punto del fragmento, ya diferenciamos, más arriba, el final de lo último, tanto en la vida como en la existencia, y ya adujimos otros pasajes del propio Légaut en este sentido. Sin embargo, no es sólo por no distinguir entre el final y lo último por lo que vemos que algo falla en la pregunta de «¿Qué nos quedará al final si todo, sin cesar, se vuelve a cuestionar?» y también en la pregunta de si «¿Me quedará ella, esta fe que sin cesar se me escapa entre los dedos?», así como en las aclaraciones posteriores, que es en lo que más nos debemos fijar ahora: «Esta fe que no es la fe que se predica, o que se impone, o que a priori se establece que no debe ser pensada. Esta “fe” que me coge la vida hasta despojarme de todo aquello con lo que creí vivir, aquello a partir de lo cual comencé a vivir».

Igual que más arriba planteamos que algo fallaba al aceptar Légaut sin más el pensar como sólo cuestionar, ahora, al ver que algo falla en las expresiones que acabamos de citar, debemos examinar mejor qué es “la fe que se predica” (y que no es la fe que privilegia Légaut) y qué es “aquello con lo que

creí vivir” y “a partir de lo cual comencé a vivir”. En definitiva, debemos examinar el lugar de la creencia, de la doctrina y de la ideología junto a la fe, es decir, en medio de la vida (de fe) y al final de la misma, y siempre a las puertas de lo último.

7. Conviene aquí señalar, de entrada, la influencia de la expresión “fe desnuda” pues imaginariamente la desnudez parece simbolizar una fe sin creencias y dar a entender (connotar) que esta desnudez es más auténtica que la no desnudez de una fe revestida o acompañada de creencias. Parece como si las creencias fuesen un abrigo y una protección que implica menos autenticidad y esto no es así ni siempre ni por definición.

Distincuir no es separar porque, conforme a nuestra forma de ser, no hay fe sin creencia en alguna creencia, ni «fe en sí mismo» sin algo de «confianza en sí mismo», ni «esperanza fundamental» sin alguna esperanza, ni «amor humano» sin gestos y actos u obras, igual que no hay ser sin algo de tener ni alma sin cuerpo, al menos espiritual, ni espíritu sin el cuerpo y el alma de alguna letra o tradición.

Es verdad que, en determinadas situaciones de la vida, la derelicción o el abandono, ya sea por razón de plenitud o de vacío, puede hacernos creer que estamos cerca de una fe desnuda en el sentido de sin contenido aunque, sin embargo, de lo que estamos cerca es del desinterés, es decir, del vivir la fe (o la esperanza o el amor) sin mayor porqué, con una gran inmediatez, sin margen para el conocer o el querer. Porque el adjetivo de la “fe desnuda” no significa ausencia de contenido sino una no reserva ni defensa en el don y en la apertura, algo que no necesariamente disminuyen las expresiones. Tal debió de ser la fe de María tanto al comienzo de su embarazo, situación que Légaut evoca en una de sus meditaciones, como en los primeros meses de vida del niño ⁽⁴¹⁾; tal debió de ser la fe de los discípulos al comienzo de convivir

⁽⁴¹⁾ Ver: Marcel LÉGAUT, *Meditación de un cristiano del siglo XX*, Salamanca, 1989, pp. 55-60: «Nuestra Señora de la Esperanza».

con Jesús cuando aún no se planteaban la razón de seguirlo ni ello los llevaba a alguna afirmación sobre él; tal es la fe del niño en el seno de su familia si todo va suficientemente bien durante su infancia; y tal es, por el lado difícil y oscuro de la vida y de sus límites, la fe desnuda, el amor impotente y la esperanza decepcionada, propias de todo acercarse a lo último. Porque no en vano éstas fueron las tres expresiones en las que Légaut sintetizó el don total de Jesús tanto en la pasión y en la cruz como antes, en el camino de su vida. Con todo, tanto en el tiempo ordinario como en los tiempos extraordinarios, buenos o malos, en los que apenas hay distancia ya sea por la plenitud o por el vacío, no sentir ningún apoyo y sentirse totalmente embarcado no significa que la fe, la esperanza y el amor no tengan término ni objeto.

En este sentido, Légaut, aunque apreciaba la imagen de la desnudez por significar, tal como hemos dicho, sobre todo el don más total y el interés más desinteresado, también precisó, al menos una vez, que la imagen del vestido es complementaria porque el vestido, si está bien elegido y se ajusta al ser del sujeto, indica igualmente el don más total y el interés más desinteresado pues no hay que olvidar que el vestido nunca es sólo abrigo y protección (y en este sentido algo necesario y legítimo por razón de indigencia) sino que es siempre también adorno y expresión y anuncio del propio ser. Función y misión son también elementos distinguibles pero inseparables. Cuando el vestido se adecua al interior del sujeto, llama y atrae al tiempo que oculta, y por eso llega a ser necesario no sólo por indigencia sino por plenitud y belleza. De manera que incluso a las puertas de lo último, estamos tan sólo “*ligeros* de equipaje” y “*casi* desnudos”, como acertadamente señaló Machado, pues siempre nuestro espíritu tiene un algo de contenido, aunque sea mínimo, cuya razón de ser no sólo es un consuelo sino un saber del corazón que trasciende toda ciencia. Por eso vamos a recordar las líneas en las que Légaut valora la ideología y la creencia y en las que corrige el prejuicio de

que la ideología y la creencia siempre son criticables, recurriendo a la imagen del vestido a condición de que, claro está, éste se ajuste a la forma y al ser del sujeto, y, en el caso de la fe, «al corazón y a la inteligencia del creyente de fe»:

La ideología no es nefasta en sí. Puede ser útil. Incluso es necesaria para decir la propia fe en la medida en la que esta explicitación es posible. El uso que se hace de ella es lo que puede ser nefasto. (...) ... en tiempo ordinario, toda fe tiende, necesita expresarse en ideas dogmáticas que comportan una filosofía y una teología subyacentes (...). Lo importante es que la dogmática no sea el fundamento de la fe sino un vestido ajustado (*costume séant*) al corazón y a la inteligencia del creyente de fe, según el momento en el que vive. ⁽⁴²⁾

8. Una vez aclarados estos puntos, ciertamente importantes, sobre la diferencia entre fe y creencia, en el sentido de acción de creer en una o unas creencias, debemos volver a las tres acciones que intervienen en este punto del Fragmento de Légaut porque, por un lado, está el pensar, al que Légaut concibe sobre todo como cuestionar y que nosotros hemos propuesto complementar con el ponderar; por otro lado, está la fe, que Légaut entiende como la actitud fundamental del hombre ante la vida; y, por otro lado, está, en fin, la creencia, es decir, la acción de creer en unas creencias.

Parece claro que a Légaut no le causa problema, al representarse el final de la vida, que el pensar cese porque, para él, la cuestión es si la fe continuará, es decir, si continuará la energía, el motor, la fuerza, el impulso o el aliento que animaba el pensar. Y parece claro también que, para él, el pensar y la fe, durante la vida, son dos acciones imperfectas y durativas que se van trenzando porque la fe lleva al pensar y el pensar lleva a la fe, de cuyo vigor se nutre el pensar entendido como cuestionar y como depurar lo creído dentro de la fe. Parece,

⁽⁴²⁾ *Légaut-Varillon I y II*, pp. 144-145 (fr: *Deux chrétiens...*, p. 94-5). Empleamos esta misma cita de M. Légaut en: «Reflexiones sobre la fe...» *Cuadernos de la Diáspora* 17 (2005), pp. 58-9. Ver: sumadepoquedades.com.

pues, que los problemas, para Légaut, están más del lado de la creencia y nosotros podemos pensar en dos.

Un primer problema es que Légaut, que concibe que al final el pensar cesará, piensa que también la creencia cesará y que lo hará, sobre todo, porque ésta, tal como él la describe, no estará a la altura en dicho momento igual que no lo estaba antes. De manera que, al final, la fe, si queda, quedará sola, sin creencias. En este sentido, cabe recordar una parte de la plegaria VIII de Légaut:

Inspíranos una inteligencia de los acontecimientos, incluso de los más dolorosos, que nos los torne beneficiosos. / ¡Que ellos nos lleven al conocimiento de nuestra condición y nos acerquen a las fronteras de la vida, al umbral del absoluto, en el linde de la nada. / Que ellos afinen nuestra fe si echan por tierra nuestras creencias. / Que ellos traspasen nuestro corazón y sellen nuestros labios pero que nos dejen la esperanza!

¿No parece apuntar este texto hacia una fe desnuda entendiendo la desnudez como sin creencias, hasta el punto de invocar ya no la fe sino la esperanza? Si los acontecimientos “echan por tierra nuestras creencias”, que al menos “afinen nuestra fe”, hace decir primero Légaut a quien utiliza esta plegaria; pero si los acontecimientos traspasan el corazón y sellan los labios, es decir, si llevan al sujeto a un silencio de creencia, entonces, sólo queda desear-pedir que los acontecimientos dejen al menos lugar para la esperanza.

Ahora bien, un segundo problema dentro del primero es si, al ver Légaut las cosas así, el pensar y la fe, tal como él los concibe, hacen justicia o no a lo que la creencia en el fondo es si se la juzga por lo suyo mejor. Porque el hecho de no hacerle justicia indicaría la conveniencia no sólo de reexaminar el pensar y la fe tal como Légaut los concibe (cosa que ya hemos hecho) sino la de reflexionar acerca de cuál es la razón de ser de la creencia si la pensamos, tal como decíamos, por lo suyo mejor y no a través de un concepto degradado.

9. Ahora bien, antes de avanzar en esta dirección, si bien ya hemos examinado el pensar y la fe, uno, al añadir el elemento del ponderar en el pensar, dos, al introducir la diferencia entre el final y lo último, y tres, al precisar el significado de la “fe desnuda”, aún nos quedan por seguir tres pistas más en torno al pensar y el creer, que el propio Légaut nos sugiere.

9.1. La primera pista es si no debemos reflexionar sobre la diferencia existente entre el “modo de acción” del pensar y de la fe y el “modo de acción” del creer porque, mientras creer parece ser una acción perfecta y terminada, es decir, de paso de la situación A a la situación B en breve tiempo, el pensar y la fe parecen ser acciones más bien imperfectas y durativas, y esta diferencia de modos de acción influye en que parezca que, después de creer, ya no hay que pensar; y en que parezca, además, que la mejor fe es la “fe ciega”, es decir, la fe que no piensa ni incorpora de algún modo la razón y el pensar.

9.2. La segunda pista es una expresión, un tanto pícaro de Légaut, cuando decía que “el Credo es para pensarlo y no para creerlo”. Cuando Légaut decía esto, decía lo contrario de lo convencional: que el credo es para creerlo y no para pensarlo porque una vez se ha creído ya está, ya no hay nada más que hacer. La frase de Légaut era, por tanto, una paradoja dicha con idea de incitar a la reflexión. Cuando decía esto, no decía que no había que creer sino que convenía cambiar la forma de comprender lo que es creer y lo que es pensar. Pensar el Credo es meditarlo, considerarlo, estudiarlo y ponderarlo, y no sin la dosis necesaria de crítica. Creerlo, por tanto, no es sólo afirmarlo y después dejar de pensar en él. Porque, además, en tal caso, es cuando, por reacción, parece que pensar el Credo es empezar a criticarlo y empezar a distanciarse de él y a abandonarlo.

9.3. La tercera pista proviene de plantearnos cuál es el papel del creer y de la creencia en el plano del conocimiento y qué decir del creer y de la creencia tal como se suelen enten-

der. Porque sólo si examinamos estas cuestiones podremos situar después la creencia en el plano religioso y en la vida espiritual. Conviene pararse, pues, a examinar el tema de la creencia (ya sea que se entienda como el nombre de la acción de creer o como el nombre del contenido que creer) y preguntarse por cuál es el lugar de la misma en la vida del sujeto y en la vida de su fe.

Arriesguemos adelantar una definición. Creer y creencia son el verbo y el nombre de una adhesión intelectual razonable a un contenido, hecha por un ser humano que juzga que es inteligente confiar en quien es digno de crédito cuando él no conoce un tema y juzga que el otro lo conoce suficientemente bien. Otra cosa es que la adhesión no sea razonable, bien por lo irracional del contenido propuesto, bien porque quienes lo proponen no son de fiar, bien porque el modo de hacer suyo el sujeto dicho contenido no es de calidad. Todos estos fallos tienen nombres que no son el de creencia pues los llamamos superstición, credulidad, idolatría o fanatismo. Además, todos estos excesos o desvíos, por frecuentes que sean, no invalidan la idea de que la vida social no podría darse sin creencia, es decir, sin poder creer en lo que otros nos dicen sobre cosas que no conocemos bien.

Ésta es, pues, la idea de creencia que, a partir de la observación de Légaut acerca del Credo, deberemos examinar teniendo en cuenta, sin embargo, la diferencia fundamental: que la fe no es la creencia. Y para resumir esta diferencia antes de continuar, podemos formular un par de razonamientos de estilo paulino. Primero, que aunque tuviéramos la mejor actitud como creyentes en una creencia, aunque tuviéramos el mejor contenido de creencia y aunque fuese de lo más justificada nuestra creencia en los testigos que nos proponen dicha creencia, todo esto no haría que nuestra creencia fuera nuestra fe porque todo esto podría darse en nosotros aun cuando fueran el miedo y el nihilismo radicales quienes dominaran en

nosotros y no la fe, entendida como actitud fundamental. Sin embargo, por eso mismo, por el otro extremo, también podemos argumentar, en segundo lugar, que la fe (y no el miedo ni el nihilismo) puede darse y expresarse en y a través de la creencia más rudimentaria en unas creencias, es decir, tanto en y a través del contenido de creencia menos afinado como en y a través de la confianza más desacertada en los testigos más inadecuados. ¿No es algo de esto lo que indica el evangelista cuando dice que Jesús supo ver la fe en el gesto de la viejecita que echó, en el cepillo de las limosnas del Templo, dos mínimas monedas, que era casi todo lo que tenía ⁽⁴³⁾?

10. Y una última aclaración. Aunque esta perspectiva proviene de Légaut indirectamente pues la extraemos de sus reflexiones sobre la plegaria ⁽⁴⁴⁾, la mayor parte de las veces hemos valorado los acentos de Légaut y sus indicaciones de en dónde hay que insistir, es decir, en la fe y no en la creencia, y por eso hemos recordado su frase paradójica de que los Credos son más para pensarlos que para creerlos.

Valorar sus pistas no nos ha impedido indicar algunos extremos criticables suyos, ante los que hemos buscado el modo como él mismo los contrapesa con otros elementos en otros momentos. Así es como hemos examinado el prejuicio anti-libros, efecto de un modo sesgado e incompleto de valorar la experiencia al precio de criticar la vida intelectual, en nuestro primer comentario a la Nota de 1977 ⁽⁴⁵⁾, y así es como vamos a examinar ahora una especie de prejuicio anti-

⁽⁴³⁾ Mc. 12, 41-44 y Lc. 21, 1-4. Ya planteamos una reflexión parecida y adujimos un par de citas de Légaut al respecto en: "Estudio postliminar" a *Plegarias de hombre*, Madrid, AML, 2017, pp. 111 y 112. Ver: sumadepoquedades.com.

⁽⁴⁴⁾ Ver, nuestro estudio postliminar a *Plegarias de hombre* (Madrid, AML, 2017), el punto 9, pp. 109-112. Ver un desarrollo posterior y complementario en "Reflexiones sobre la fe..." pp. 71 y 89. Ver: sumadepoquedades.com.

⁽⁴⁵⁾ Sobre el prejuicio anti-libros, ver: Comentario 1 a la Nota de 1977.

creencia, efecto de un modo sesgado e incompleto de valorar la fe al precio de criticar la creencia, que algunos pueden extraer de su lectura de Légaut ⁽⁴⁶⁾.

— 3/ *Sobre el creer y el ya no pensar*

1. La frase de Légaut de que el Credo es para pensarlo más que para creerlo no parte de una situación donde las cosas son lo que deben ser sino de una situación degradada que él piensa que debemos remontar y remediar. Es fácil que el sano sentido de lo que es la creencia derive en un desentenderse y en dejar de pensar e incluso en creer que el pensar por uno mismo es contrario al creer hasta llegar a concluir que la “fe ciega” o irracional, sin argumentos ni razón, es la mejor “fe”.

Ante esta situación, la máxima que Jaume Bofill tomaba de santo Tomás, de que “cada cosa debe juzgarse por lo suyo mejor” ⁽⁴⁷⁾, nos invita a examinar los aspectos negativos de la creencia cuando ésta lleva a dejar de pensar; y también a ver en cambio, después, lo positivo de la misma cuando ésta ocupa su lugar tanto en el conocimiento como en la vida personal o espiritual.

2. Hay dos hechos léxicos del propio Légaut que nos lleven a establecer dos elementos. El primer hecho es que, en toda la primera parte de HBH, salvo en un par de ocasiones,

⁽⁴⁶⁾ Recordemos que también así es como hemos examinado antes la idea que le tienta a la paloma kantiana de creer que sin aire podría volar mejor (final del Comentario 2 y el Comentario 3, punto 5, de la Nota de 1977). Así es como hemos planteado también, un poco más arriba, nuestra reserva ante la forma como se suele interpretar que la “fe desnuda” es fe sin creencias; y así es como hemos indicado, también antes, que es un extremo indebido valorar el movimiento con detrimento de la quietud y hemos prolongado, además, la diferencia que establece Légaut entre interioridad y subjetividad e indicado que la interioridad es el camino de la objetividad y de poder ver lo real y lo exterior en su verdad.

⁽⁴⁷⁾ «Unusquisque videtur esse quod est potior in ipsum» Tomás de AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 3, a. 5 c. Ver: Jaume BOFILL, *Obra filosòfica*, Barcelona, Ariel, 1967, pp. 51, 92, 181, 191, 213 y 235.

Légaut no usa los términos de creencia o de ideología ⁽⁴⁸⁾. Esto indica hasta qué punto nuestro autor mantuvo su intención de hablar de la vida espiritual de un modo “no confesional” ⁽⁴⁹⁾. Ahora bien, si durante la primera parte de HBH, Légaut habla de la fe sin hablar de las creencias es porque expone y describe a fondo la “fe” entendida como la actitud afirmativa fundamental del hombre, en relación con el sentido y la unidad de la propia vida (fe en sí mismo) y de la de los allegados (fe conyugal, paterna), y también ante la muerte y ante la acción creadora; fe que surge y se da tanto en situaciones de crisis como en situaciones de suficiente armonía.

3. Este primer elemento es el telón de fondo ante el que resaltar un segundo elemento. El hecho es que, después, en la segunda parte de HBH, Légaut habla, y bastante, de la “creencia ideológica” ⁽⁵⁰⁾. Y lo hace para indicar dos cosas: o bien que es un camino que no lleva a donde promete o bien que es un camino que sólo es útil como una etapa pues después el hombre debe ir más allá. Tal es, en síntesis, lo que Légaut plantea en el capítulo 6 de HBH y en los capítulos posteriores ⁽⁵¹⁾.

⁽⁴⁸⁾ Légaut sólo emplea el término de *ideología* (no el de creencia) sólo en dos momentos de la 1ª parte de *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, «Introducción», pp. 11 y 102 (HRH fi; p. 9 y 84). - Légaut tampoco emplea el término “creencia” en el cap. VI. Sólo lo usa a partir del cap. VII. Citamos ya este dato en «Reflexiones sobre la fe...» (*Cuadernos de la Diáspora* 17, AML, 2005; ver una versión revisada en: www.sumadepoquedades.com).

⁽⁴⁹⁾ «Trata de la vida espiritual de forma no confesional». Así es como Légaut, en una línea, caracteriza la primera parte de su manuscrito I enviárselo en 1970 a Mme Aubier para ver si se decide a publicarlo. Ver: D. MELERO, «Un autor en busca de editor. M. L. (1968-79)», *Boletines de la Diáspora* 8, Madrid, AML, 2021.

⁽⁵⁰⁾ Basta ver los títulos y epígrafes de los cap. 7 y 9 de *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001. Hemos criticado una ambigüedad de Légaut en el capítulo VI de este mismo libro, en el trabajo cuya referencia se indica en la nota siguiente.

⁽⁵¹⁾ Para ampliar este punto y resaltar algún problema de interpretación, ver: “Ser hombre, ser cristiano, ser uno mismo...”, *Cuadernos de la Diáspora* 21, 2009, pp. 222 y ss.

Ahora bien, este uso de la expresión “creencia ideológica” en la segunda parte de HBH es un tercer dato importante. Hablar de “creencia ideológica” implica que hay una creencia o, mejor, un modo de creencia que no es ideológico porque, cuando añadimos un adjetivo a un nombre, suele ser para especificar dicho nombre, lo cual implica que hay otra especie o modo de lo mismo.

4. Ahora bien, con frecuencia, cuando especificamos y cualificamos, calificamos además de clasificar, es decir, valoramos positiva o negativamente el nombre que adjetivamos. La expresión “creencia ideológica”, por ejemplo, parece implicar una calificación negativa. ¿Cuál sería el adjetivo que expresase una calificación diferente? ¿Bastaría hablar de “creencia razonable”? En cualquier caso, habría que examinar en qué sentido ideología y su adjetivo “ideológico” son términos descriptivos o son términos marcados valorativamente. Una cosa es pensar que toda ideología es una teoría que tiene su razón de ser en el tema del que se trata y otra cosa muy distinta es sospechar que toda ideología está al servicio de intereses implícitos y además ilegítimos. En el primer caso y a diferencia del segundo, el adjetivo “ideológico” no tendría connotaciones negativas y la expresión de “creencia ideológica” podría ser de utilidad. Fue en este sentido en el que Juan Ramón Jiménez llamó Ideología a la reunión de sus más de cuatro mil aforismos, compuestos durante sesenta años ⁽⁵²⁾.

5. Otro punto de tipo léxico a propósito del sustantivo “creencia” es aclarar qué nombra este término porque ya hemos dicho que puede nombrar tanto la acción de creer del sujeto como el contenido u objeto que se cree. En el primer caso, es decir, si nombra la acción de creer del sujeto, hablar de creencia ideológica designa un modo de creer (o de creen-

⁽⁵²⁾ Juan Ramón JIMÉNEZ tituló *Ideología* el cuarto de los siete volúmenes que hubieran reunido su Obra completa: *Ideología* (1897-1957). *Metamorfosis IV*, Barcelona, Antrhops, 1990.

cia) que tendemos a considerar un tanto negativamente pues parece connotar una adhesión excesiva. En cambio, en el segundo caso, es decir, si pensamos que nombra lo creído, hablar de creencia ideológica indica que el contenido creído pertenece al terreno de la ideología que, a pesar de JRJ, no parece significar que se trata del terreno de las más hondas convicciones o creencias del ser humano.

“Ideología” puede tener, pues, dos significados. Puede tener el significado marxista, que implica sospechar que cualquier contenido doctrinal encubre los intereses de un grupo en lucha y en busca de obtener poder; y puede tener un significado más neutro, como el del Diccionario de la Real Academia Española (DRAE), que define ideología como: “conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político”. Es decir, un conjunto de ideas que no es objeto de ciencia y de demostración pero que es una forma de pensar aceptada y razonable (es decir, aceptable dentro de los límites de la razón) si bien habría que añadir que una ideología no sólo incluye las ideas de un sujeto o de un grupo sino sus valores.

6. Ser razonable una ideología es importante porque, caso de no serlo, dicho conjunto de ideas y de valores no sería una ideología sino una doctrina más bien fanática o una superstición. Según el DRAE, superstición tiene dos significados: según una primera acepción, es una doctrina o “creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón” es decir, no razonable; y según una segunda acepción, el término de superstición atañe más al sujeto y significa un modo especial de adhesión; entonces, es una “fe desmedida o [una] valoración excesiva de algo” por parte del sujeto.

Probablemente, en este segundo caso, el DRAE emplea el término fe (“fe desmedida”) para no repetir el de creencia, término usado en la primera definición (superstición como

“creencia extraña a la fe religiosa”). Sin embargo, este uso de la palabra fe no ayuda a la claridad y favorece la confusión entre fe y creencia. Con todo, es significativo el ejemplo de superstición que da el DRAE pues éste es la “superstición de la ciencia”, es decir, la creencia desmedida, la valoración excesiva hasta no ser razonable, de la ciencia.

Este ejemplo de la “superstición de la ciencia” nos recuerda la “superstición de la cultura” de la que una vez habló Machado. Fue cuando criticó, desde Baeza, en 1913, en una carta a Unamuno, que en España se valoraban en exceso (o sea, más allá de lo razonable) los títulos académicos y la formación en el extranjero ⁽⁵³⁾. Otro ejemplo es la “superstición del número”, no la superstición en torno al número trece por ejemplo, cuanto la tendencia a creer en la calidad o en el valor de algo (un libro o unas ideas, por ejemplo) según el número de lectores o de simpatizantes. De nuevo el quid está en el exceso pues, en sí misma, la creencia en la ciencia, en la cultura o en una cierta significación del número es razonable.

7. Hasta aquí, nos hemos fijado en algunos términos en torno a la creencia, la ideología y la “creencia ideológica”, expresión empleada por Légaut a partir de la segunda parte de HBH. Hemos examinado los significados y las connotaciones de “creencia” y de “ideología” y hemos identificado la superstición como una creencia ideológica excesiva tanto si designamos con este término el modo de adhesión del sujeto (superstición de la ciencia, de la cultura, del número) como si designamos el objeto al que el sujeto se adhiere excesivamente (una doctrina, unas personas, imágenes, gestos).

Ahora deberíamos pasar a examinar el uso legítimo de “creencia” así como su lugar dentro de lo humano razonable tanto en el conocimiento como en la vida personal y espiri-

⁽⁵³⁾ Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, p. 1534. Cito el fragmento en mi Presentación de *Trabajo de la fe*, Madrid, AML, 2ª ed. 2020, p. 11. Ver: www.sumadepoquedades.com.

tual. Sin embargo, conviene que consideremos antes los elementos históricos y lingüísticos que dan pie a pensar que la creencia conlleva dejar de pensar y que por eso dan pie a la observación de Légaut de que los Credos son más para pensarlos que para creerlos.

— 4/ *Consideraciones de tipo histórico*

1. Tanto el protestantismo y el catolicismo como formas de cristianismo han favorecido separar la pertenencia y la adhesión religiosa, del ejercicio de las propias facultades. La separación se da tanto en la línea de la voluntad como en la de la inteligencia. Decidir confesar o afirmar se distancia del pensar y bordea el fideísmo igual que hay frases como “ama y haz lo que quieras” o “cree fuerte y peca fuerte” que tampoco indican mucho equilibrio en la línea de la voluntad y del obrar.

Para Légaut, actuar y pensar el hombre en conciencia era obrar “por su propia cuenta y riesgo” (*à ses risques et périls*, decía) pero esto es otra cosa. Al usar esta expresión, Légaut tenía un marco de fondo: la grave situación de crisis del cristianismo a comienzos del siglo XX y su idea era que, para contribuir a remediarla, eran fundamentales las iniciativas individuales, muchas veces al margen de la Institución y mal vistas por ella. El encastillarse de la Institución y el sentirse ésta como una fortaleza asediada eran el escenario imaginario contrario y fue ante él, ante el que Loisy acuñó su frase de que “la ortodoxia es la quimera de gentes que nunca han pensado” ⁽⁵⁴⁾. En esta frase parece que creer comporta dejar de pensar como en la paradoja de Légaut, de que los Credos son antes para pensarlos que para creerlos.

Desde un punto de vista histórico, pensar en conciencia y tomar iniciativas por nuestra propia cuenta y riesgo es afín a la exhortación kantiana de “atrévete a pensar” (*aude sapere*)

⁽⁵⁴⁾ “L’orthodoxie est la chimère de gens qui n’ont jamais pensé”, *Choses passées*, París, E. Nourry, 1913, p. 308. Tomada de su Diario, 31 de mayo, 1905.

formulada hace más de dos siglos también en un entorno autoritario y, por cierto, más bien protestante ⁽⁵⁵⁾. Esta exhortación, al surgir en gran parte como reacción ante un abuso, una negligencia o una mediocridad anteriores, lleva dentro temas que merecerían estudiarse con detalle. Frente a la confianza y a la delegación razonables, hay algunos pares de temas o de ideas o de conceptos que tendemos a pensar de forma contrapuesta, dada la situación anterior o de partida, pero que, sin embargo, pueden pensarse no como contrarios sino como complementarios, como, por ejemplo, autoridad y libertad o riesgo y seguridad ⁽⁵⁶⁾. En este sentido y por resumir y no alargarnos, la expresión de “libre pensamiento” sin duda sugiere la existencia anterior de un pensamiento siervo que es criticable y que por eso da nombre a un movimiento que tiende a situarse fuera de la creencia pero que, sin embargo, no necesariamente tiene que ser contrario a toda creencia. Si la creencia es razonable, alguien que es persona de fe y que por eso sabe colocar la creencia en su sitio es tan libre pensador o más que quien piensa-cree que ser libre-pensador es pensar simplemente en contra de lo establecido. Lo establecido no es negativo por el simple hecho de estarlo; si es negativo, es por algo más (más adelante volveremos sobre el libre pensamiento).

2. Aparte del “atrévete a pensar”, hay otra conocida frase kantiana que tiene que ver con nuestro tema y es ésta: “tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe”. Esta frase parece llevar también a una separación antagónica entre pen-

⁽⁵⁵⁾ Ver la exhortación de *Sapere aude!* al comienzo de: «Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración».

⁽⁵⁶⁾ Recuerdo que de joven me explicaron que el teólogo K. Rahner había dicho en 1965, al final de Concilio Vaticano II, que “el único tuciorismo permitido hoy en día (...) es el *tuciorismo del riesgo*”. La frase es una especie de oxímoron ya que une dos términos de significado opuesto pues tuciorismo es “la doctrina moral que, en puntos discutibles, sigue la opción más segura y favorable a la ley” (DRAE). Por tanto, para Rahner, en la situación del final del Concilio, lo más seguro era optar por el riesgo.

sar y creer ⁽⁵⁷⁾. Ahora bien, sin entrar ni ser capaz de un estudio a fondo sobre la fe, la creencia y el pensar en la obra de Kant, aunque este aserto parece indicar, primero, que hay un conflicto entre el saber y la fe y, segundo, que hay que poner coto al saber para dejar espacio a la fe, hay que notar que, en esta frase, la palabra alemana *glaube* dificulta diferenciar entre fe y creencia pues significa ambas cosas. La prueba es que la traducción española de la frase de Kant traduce *glaube* por “fe” (“tuve, pues que suprimir el saber para dejar sitio a la fe”), mientras que una traducción francesa conocida traduce *glaube* por creencia: “*j’ai donc dû supprimer le savoir pour lui substituer la croyance*” ⁽⁵⁸⁾. ¿Con qué traducción quedarnos? Como decíamos, no estamos en condiciones de estudiar el término “*glaube*” en la obra de Kant pero el ejemplo de las dos traducciones indica que hay una acumulación de equívocos y que algunas precisiones serían necesarias en este terreno ⁽⁵⁹⁾.

3. Otro ejemplo de los equívocos en torno a fe y creencia tanto en el catolicismo como en el protestantismo, es un párrafo del primer tercio del siglo XX:

Los católicos que entienden el significado de la fe y están firmemente cimentados en la roca de la autoridad, deberían tener ventaja incluso en los asuntos de este mundo. Ellos pueden vivir despreocupados. No necesitan perder el tiempo discutiendo, ab ini-

⁽⁵⁷⁾ Tomo esta cita de: E. KANT, *Crítica de la razón pura*, Prefacio a la segunda edición de 1787, B XXX, Madrid, Alfaguara, 1993 (1978), p. 27. Traducción de Pedro Ribas.

⁽⁵⁸⁾ *Critique de la raison pure*, París, Flammarion, 1987, p. 49. Traducción de J. Barni, revisada por P. Archambault

⁽⁵⁹⁾ Habría que precisar qué entiende Kant por “saber” en la Crítica y qué otros tipos de saber considera en sus otras obras. En la edición francesa que manejamos: *La religion dans les limites de la simple raison* (París, Vrin, 1983, trad. de J. Gibelin), en el índice de materias, las dos entradas de “*croyance*” y de “*foi*” indican claramente que Kant pensó el tema y que, aunque usó el término común alemán de “*glaube*”, distinguió entre: la “*pure foi religieuse*”, la “*foi morale*” o “*foi pratique*” en Dios, y la “*croyance historique*”, la “*foi historique*” o la “*foi érudite*” o “*statutaire*”, de la Iglesia y del sujeto, referida a hechos, misterios o medios para la gracia.

tio, cuestiones de fe y de moral. Pueden ir serenos a sus asuntos, con mentes libres de perturbaciones e interrogantes y con ciertas reglas de conducta establecidas ab extra. Al tener un punto de vista fijo, pueden vivir de lleno y con alegría. Como quien va por una carretera principal y puede avanzar libremente, pensando en lo que le gusta, sin preguntarse a cada momento “¿voy en la dirección correcta?”⁽⁶⁰⁾

Alec Vidler, conocido estudioso de Loisy, toma este párrafo de un libro de 1923 y lo cita en 1934. El párrafo refleja la opinión de que, como fe es creer y creer implica delegar y dejar de pensar, los católicos pueden estar tranquilos y cimentar su fe-creencia en la roca de la autoridad de Roma. La creencia así comprendida favorece la calidad de su vida. Al delegar y confiar los temas últimos en dicha roca, el sujeto se siente y cree seguro (salvado) y puede pensar mejor en otras cosas, “incluso en los asuntos de este mundo” y en “lo que le gusta”. Este retrato del católico está escrito desde el lado protestante, es decir, desde el libre examen y la libre interpretación de las Escrituras, y parece que el autor contrapone lo gravoso de la libertad y la responsabilidad de tener que pensar y resolver uno mismo por sí mismo los temas últimos, con lo liviano de la situación de los católicos.

Desde la perspectiva de Légaut, ¿no podríamos denominar ideológico este modo de adhesión y de creencia que se caracteriza por dejar de pensar en determinadas cuestiones? Este modo ideológico de adhesión y de creencia, cercano a la obediencia ciega, ¿no sería extensivo a muchos adherentes o creyentes de otras religiones y de otros colectivos cuyas doctrinas (o conjunto de ideas) aunque no sean expresamente religiosas y sean políticas, económicas, artísticas o de otro tipo, proponen un modo de adhesión igual de entregado, acrítico y desentendido?

⁽⁶⁰⁾ Citado en: Alec R. VIDLER, *The Modernist Movement in the Roman Church, its origins & outcome*, Cambridge, C. University Press, 1934, p. 233. El párrafo es de Bernard HOLLAND en: *Belief and freedom*, 1923, p. 177. B. Holland fue biógrafo de F. von Hügel, importante personaje del “modernismo”.

Desde esta perspectiva, en el otro lado, el fanatismo y el carácter intensamente asertivo de quienes cuanto más afirman menos piensan coincide con la tranquilidad de quienes no piensan porque delegan. Ambos tipos humanos comparten una creencia: que este mundo y las instituciones que se dan en él, incluidas las instituciones religiosas, pueden hablar sobre lo último. Coinciden en el modo de identificarse aunque lo hagan a propuestas distintas. Por contraste, lo propio del hombre de fe es siempre es estar en un grupo y en un universo mental determinado siempre con una reserva crítica última pues estar y adherir incluye siempre trascender.

— 5/ *Consideraciones de tipo lingüístico*

1. Solemos representarnos el “creer” —ya lo dijimos— como una actividad cuyo “modo de acción” y cuya semántica es puntual, terminada, perfecta. Aunque el verbo “creer”, como todos los verbos, tiene formas gramaticales que indican acción durativa o acción acabada, y aunque la acción de creer, aun siendo puntual, no deja de ser un proceso cuyo aspecto durativo puede reforzarse mediante formas perifrásticas (como: “estoy empezando a creer”, “he vivido creyendo”, “voy a terminar por creer”), sin embargo, la acción de creer parece implicar, sobre todo, dar un paso: dejar una posición A y pasar a una posición B, ya sea siendo A no creer y B, creer o ya sea siendo A creer y B, no creer porque, como decía Machado, «tan creencia es el sí como el no» ⁽⁶¹⁾ y decir sí o decir no es una acción puntual y perfecta o acabada. Creer es pasar de no creer a creer y, en sentido contrario, de creer a no creer. En cualquiera de los casos, no es tanto, al menos en primera instancia, una virtud o una fuerza durativa o una actitud permanente y constante sino, más bien, un acto puntual como decir sí o decir no.

⁽⁶¹⁾ Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, p. 2340.

2. Esta comprensión-representación de lo que es creer incluye, pues, no tanto un pensar y una acción durativa cuanto un acto puntual y perfecto, o acabado, de juzgar y de asentir o negar. Por eso, una vez decidido creer algo o en algo o en alguien o a alguien, parece que lo adecuado es no volver a pensar. Por eso, frente al acto de fe (visto sobre todo como un acto de adhesión intelectual en el que la voluntad opera previamente y decide en base a argumentos o a motivos, ya sean éstos de experiencia o de pros y de contras), solemos concebir, aparte del sí o del no, otras dos alternativas tan sólo: o la indecisión o la duda; es decir, o bien quedarnos en la no decisión, es decir, permanecer en la posición previa al decidir; o bien re-plantearnos el haber decidido y volver a la situación anterior. Esta segunda alternativa es volver al dos ⁽⁶²⁾ y, por tanto, restar certeza y firmeza a lo escogido. Por otra parte, es frecuente revestir de más valor la indecisión y la duda, frente a la decisión y a la afirmación, debido a un preconcepto de libertad que consiste en creer que la perdemos al comprometernos. Aparte de que esta creencia es errónea, tendemos además a creer que la duda es más inteligente porque implica prolongar el pensar mientras que la creencia, dado que implica emitir un juicio, creemos que supone zanjarse la cuestión y esto equivale a dejar de pensar. Por eso la Institución religiosa privilegia el acto de ingreso en ella y por eso configura algún tipo de rito de entrada en el que es fundamental el acto de fe, que se comprende como acto de adhesión ⁽⁶³⁾.

3. Ahora bien, esta forma de concebir el creer no tiene en cuenta, cuando menos, que dentro de creer cabe pensar a partir de nuevos elementos a favor o en contra; que cabe volver a pensar de otra forma los elementos ya conocidos a

⁽⁶²⁾ Según el Diccionario etimológico de Joan COROMINAS, «*dubitare* es derivado de *dubius* y éste lo es de *duo*, por las dos alternativas que causan la duda».

⁽⁶³⁾ Recordemos, en este punto, que, en gran parte, los Credos se acuñaron al elaborar los ritos bautismales.

medida que uno crece y evoluciona; y que cabe, además, contemplar, ponderar, profundizar y simplemente disfrutar al considerar que aquello que creímos, aún lo creemos y esto se da en el tiempo, de forma a la vez durativa, inacabada e imperfecta y, al mismo tiempo, de forma global, lo cual incluye hacerlo sin límite (a-oriestamente, por así decir) ⁽⁶⁴⁾.

Justo es este elemento del pensar, que es a la vez contemplar y ponderar, el que queda difuminado o aparcado cuando predomina lo que hemos dicho que nos suele parece específico del creer: creer como decidir y dejar atrás lo decidido. Esto es así sin importar que decidir incluye integrar las dudas que se puedan presentar ⁽⁶⁵⁾ o descartar la indecisión u otras decisiones hasta entonces posibles: la decisión de no decidir y mantener la cuestión abierta; la decisión de permanecer en el no saber; o la decisión de no creer ya sea por no confiar en quienes nos proponen el objeto a creer ya sea por negar la verdad del objeto que se nos propone como objeto de creencia. En cualquiera de estos casos, concebimos el creer y la creencia como decisión, y concebimos la actividad de la inteligencia correspondiente como puntual y breve en el tiempo, y, en este sentido, como algo contrario a un pensar que perdura.

— 6/ *Sobre el lugar de la creencia en el conocimiento*

1. Las consideraciones anteriores nos dejan como resultado que una de las razones por las que pensamos que creer implica dejar de pensar es que entendemos la creencia y el creer como una acción puntual que consiste en dejar una situación A para pasar a una situación B (pasar de no creer a

⁽⁶⁴⁾ Sobre el aspecto durativo del pensar, ver, en el caso de la verdad: H. Urs von BALTHASAR: *La esencia de la verdad*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1955, p. 1012 y 210 (*Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde*, París, Beauchesne, 1952, p. 8-10, 178).

⁽⁶⁵⁾ Frase atribuida a J.H. Newman (aunque a R. Guardini en mis recuerdos) y que tiene que ver con la interpretación habitual del pasaje de las “dudas” de Tomás en el evangelio de Juan, donde el modelo de la fe es creer sin ver. Pero, ¿qué es ver, en este caso?

creer o viceversa). Como nos parece que creer es dar por buena una doctrina, entonces parece que pensar es, por un lado, considerar, antes de creer, las razones de creer (los preámbulos), y después, en todo caso, vigilar si vivimos de acuerdo con las consecuencias que se desprenden de dicha doctrina tanto en el plano del conocimiento como en el plano de la conducta práctica. Una vez creída la idea de que Dios es padre y de que, por tanto, todos somos hermanos, sólo nos queda pensar en obrar en consecuencia, por ejemplo. No hay nada más que pensar, sólo resta actuar y, a la conciencia, sólo le resta el examen moral de si la propia conducta se ajusta o no a lo creído. Con esta lógica, la creencia lleva a dejar de pensar pues pensar, después de creer, ya dijimos que parece que implica dudar y dudar es debilitar la decisión y esto, según un juicio moral sobreañadido, es incorrecto. De manera que la fe es, por un lado, la creencia en una creencia y, por otro, la fuerza de resistir el embate del pensar entendido como dudar, es decir, como cuestionar. Este sería el planteamiento convencional de lo que es la creencia en el plano religioso. Sin embargo, con independencia de este planteamiento, conviene reflexionar y ubicar la creencia dentro de la experiencia global del conocimiento, es decir, ver cuál es el lugar de la creencia y cuál es su sentido y utilidad dentro del conocimiento en general. Porque sólo examinando el papel de la creencia en el conocimiento del mundo, podremos pasar a examinar si la creencia así entendida tiene un papel y una utilidad cuando se trata de conocer lo que trasciende el mundo y si la creencia es entonces, en el plano religioso, otra cosa, al menos en parte.

2. Dentro del conocimiento que tenemos del mundo, cada persona es un sujeto entre otros sujetos, ubicados como él tanto en el tiempo como en el espacio. Vive en un presente efímero ubicado entre el pasado y el futuro, en un punto diminuto en medio de la extensión de la Tierra y en medio del conjunto de los humanos de su tiempo. Situado así, la creen-

cia es, junto a la experiencia, el otro gran medio del que dispone para acrecer su conocimiento. A través de la creencia incorpora, al conocimiento obtenido por experiencia, el conocimiento que es fruto de la experiencia de los otros.

Si retomamos las consideraciones de tipo histórico de antes, que criticaban, como no podía ser menos, un determinado uso crédulo de la creencia en algún terreno, comprobamos que, a pesar de todo, este uso crédulo no alcanza a negar dos hechos: primero, que llegamos a considerar como conocimiento propio lo que originariamente proviene de la experiencia de otros y, segundo, que esta apropiación sucede mediante la creencia. Aunque no es fruto de nuestro conocimiento directo, tenemos como un conocimiento propio lo creído a través de nuestro conocimiento de los otros: si los consideramos creíbles, determinados conocimientos suyos pasan a ser nuestros. Cuando asumimos como verdadero lo que otros nos proponen, dicho conocimiento pasa a ser nuestro aunque no provenga de nuestra experiencia, es decir, aunque no tengamos conocimiento directo de ello a través de nuestros sentidos porque no lo hayamos visto, oído, vivido, comprobado o experimentado. Cuando creemos, nuestra inteligencia juzga que es razonable tener por verdadero lo que otros nos proponen como tal y por eso mismo, a la inversa, si descubrimos que una creencia es errónea, entonces consideramos que éramos nosotros, y no sólo nuestros informantes, quienes estábamos equivocados.

El quid está en si creer es inteligente o no, es decir, en si es razonable o no creer. Por eso el sujeto debe examinar su creencia y sus creencias; es decir, debe juzgar si le parece razonablemente ser verdadero lo que otros le aseguran haber experimentado, pensado y juzgado ser tal. Porque es a ellos a los que cree y es en ellos en quienes cree cuando juzga, con su inteligencia, que no se engaña al juzgar que ellos, a su vez, no se engañan ni lo engañan. Todo un tema porque, junto a

la consideración de lo razonablemente creíble, está lo que tendemos a tener por verdadero sólo por pertenecer a un grupo y sólo por la conveniencia de no disentir frente al grupo cuando la verdad, en cambio, muchas veces, puede crearnos problemas en nuestra relación con él.

En cualquier caso, el hecho global de la creencia no cambia y por eso tenemos que convenir en que conocemos de dos maneras: por creencia y por experiencia y esto conlleva concienciar algo que no solemos considerar pese a su importancia: que nuestra actividad de conocimiento no sólo es una actividad individual sino una actividad social pues se da en una sociedad de la que participamos y en la que globalmente confiamos.

3. Ésta es la razón de que intervenga un elemento de “autoridad” en la actividad habitual de creer; palabra rica en significación y necesaria porque creemos a y en quienes creemos que tienen autoridad en una materia determinada. Sin embargo, autoridad es una palabra que con frecuencia puede ser equívoca por dos motivos: primero, porque creemos que basta admitir por autoridad conocimientos que podríamos y deberíamos adquirir por experiencia y, segundo, porque con frecuencia confundimos la autoridad de aquellos que la tienen, al menos en un determinado terreno, con la “influencia” de quienes simplemente opinan pero destacan y su prestigio, que no autoridad, nos induce a creerlos ⁽⁶⁶⁾.

4. El papel de la creencia en nuestro conocimiento es tan frecuente que apenas si lo tenemos en cuenta. Sabemos, por ejemplo, que Mallorca es una isla por los mapas y, en definitiva, por los geógrafos, y no por nosotros mismos ni por nuestra experiencia. Si sabemos que Mallorca es una isla es por

⁽⁶⁶⁾ Sobre el término “autoridad”, distinto de poder y de influencia en el plano político y social, ver: «Auctoritas» en: Manuel GARCÍA PELAYO, *Idea de la Política y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, p. 134-40).

creencia y no por experiencia: no porque hayamos recorrido a pie el perímetro de su costa siguiendo una misma dirección y llevando siempre el mar a nuestra izquierda hasta llegar de nuevo al punto de partida. Sabemos porque creemos a los geógrafos en tanto que geógrafos, es decir, en tanto que expertos en lo suyo, que es en lo que tienen autoridad, lo cual implica que creemos-confiamos en que su fin es informarnos y orientarnos, y no engañarnos. Desde esta perspectiva, hay que afirmar que el acto de creer tiene una función y una utilidad pues, sin él, sin la creencia en los conocimientos de otros, nuestro conocimiento sería enormemente limitado. Conocer por medio de la experiencia de otros es indispensable para ampliar nuestro conocimiento ⁽⁶⁷⁾.

El ejemplo de Mallorca puede ampliarse con un fragmento de Kant. En el prólogo de su *Antropología en sentido pragmático*, cuando Kant expone cómo “tener mundo” y cómo ampliar nuestros conocimientos de forma útil, señala dos cosas:

A los medios para ensanchar el volumen de la Antropología pertenece el viajar [subrayado de Kant] aun cuando sólo consista en la lectura de libros de viajes. Pero es menester haber adquirido un conocimiento del hombre antes, en la propia casa, mediante el trato con los conciudadanos o paisanos (*), si queremos saber qué es lo que se debe buscar fuera para ensanchar el volumen de la Antropología. Sin un plan semejante (que supone un conocimiento del hombre), siempre resultará muy limitada la Antropología del ciudadano del mundo.

(*) [Nota de Kant] Una gran ciudad, que es el centro de un reino en el que se encuentran los cuerpos territoriales del gobierno de éste, que tiene una Universidad para el cultivo de las ciencias y una situación propicia para la navegación, que favorece, por medio de ríos, las relaciones con el interior del país tanto como con alejados

⁽⁶⁷⁾ Sobre el lugar de la creencia en la actividad social del conocimiento, ver dos textos de Bernard J. F. LONERGAN: *Insight. A Study of Human Understanding*, Toronto, Universidad de Toronto, 1997, p. 810-21. Y: “Belief: Today’s Issue”, *A Second Collection*, Philadelphia, Westminster Press, 1975, p. 87-99.

países colindantes, de diversas lenguas y costumbres; una ciudad semejante, como es Koenigsberg, a orillas del Pregel, puede considerarse como un lugar adecuado para ensanchar tanto el conocimiento del hombre como también el conocimiento del mundo, donde éste puede adquirirse incluso sin viajar. ⁽⁶⁸⁾

Notemos dos cosas. Primero, que la ampliación de nuestros conocimientos (no sólo informaciones) pasa por un viajar que no sólo es viajar en el sentido literal sino leer libros de viajes y, además, vivir en un puerto (en latín, portus: lugar-puerta de paso tanto en el mar como entre montañas), con tal de que ahí, además, conversemos con gente viajera, tal como añade Kant en su nota. Sin embargo, lo segundo que Kant señala es que, para la ampliación de los conocimientos a través de alguna de estas actividades (viajar, leer, conversar), conviene tener antes un plan con el fin saber qué es lo que buscamos saber, cosa que el hombre consigue «mediante el trato con los conciudadanos», sobre todo cuando éstos viven, como él, en una ciudad suficientemente cosmopolita por poseer tres elementos: ser una ciudad administrativamente compleja, poseer una Universidad donde se cultiven las ciencias y tener vías de comunicación suficientes en todas direcciones (como entonces no había aeropuertos, bastaba con que tuviera algún río hacia el interior y un puerto abierto al mar).

Tal es, según Kant, el contexto idóneo para ampliar los conocimientos y poder llegar a ser «ciudadano del mundo». Así pues, este párrafo de Kant nos confirma que nuestro conocimiento incluye no sólo los viajes sino la lectura y la conversación, y esto incluye la creencia, es decir, la incorporación de la experiencia de otros, la apropiación de un conocimiento de otros que hacemos nuestro a través de la creencia, no por propia experiencia. Por más que quizá le hubiera extrañado a Kant el uso del término “creencia”, importa tener presente su papel: ella es la puerta del conocimiento que nos viene del

⁽⁶⁸⁾ Emmanuel KANT, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Revista de Occidente, 1935, p. 8.

conocimiento de otros y que debemos incluir dentro de una comprensión de lo que es nuestro propio conocimiento, que es una actividad individual y social al mismo tiempo.

De ahí el papel de los libros, los artículos y la lectura. Sin duda que leer en exceso puede contribuir a dejar de pensar, y puede haber por tanto un punto de razón en una actitud anti-libros así como un punto de verdad en la crítica de la autoridad si ésta va contra el razonamiento y la experiencia. Sin embargo, no seríamos lo que somos ni conoceríamos lo que conocemos sin la creencia y esto con independencia de que determinadas escrituras y testimonios nos hablen además, aunque no únicamente, de lo que no es de este mundo.

5. El hecho es que ni siquiera los científicos pueden conocer por ellos mismos lo que necesitan conocer para llevar adelante sus investigaciones; ni tampoco pueden conocer, si no es a través de otros, todo lo que decimos que la ciencia conoce y que, de hecho, nadie conoce en su totalidad. Los científicos creen (es decir, emplean la creencia) cuando asumen confiadamente, sin necesidad de comprobarlos, los resultados de otros científicos. La condición es que dichos conocimientos se hayan publicado en publicaciones creíbles y se presenten como resultado de experimentos fehacientes (repárese en el término). Los miembros de la “comunidad científica” (más bien colectividad) aceptan dichos conocimientos y parten de ellos para proseguir en sus investigaciones, las cuales, llegado el caso, mediante pruebas y experimentos, podrían falsar o desmentir los conocimientos a partir de los que elaboraron sus hipótesis y comenzaron sus ensayos.

6. De forma análoga, en el uso común de nuestra inteligencia ante las necesidades y los problemas de la vida, partimos de los descubrimientos y del saber de otros; avanzamos a partir de un saber común que, tras asumirlo (tras creerlo), comprobamos, a medida que vivimos y ya por experiencia, si es verdad o no. ¿Qué son, si no, en el orden moral y político, los cuentos y sus enseñanzas, los relatos y las historias más o

menos directamente ejemplares, los refranes acumulados y los consejos, los ejemplos vivos y las anécdotas que nos dan siempre que pensar y que coleccionamos y comunicamos?

Igual que al leer e interpretar un mapa, también en el plano de las necesidades, al comprar por ejemplo un alimento, un fármaco o una herramienta, creemos en la veracidad de quienes los venden y fabrican. La sociedad es quien garantiza nuestra creencia mediante un sistema de reclamaciones, devoluciones y penalizaciones. Por eso el fraude, la mentira y el perjurio son delitos socialmente graves pues destruyen el tejido social. Por eso la sociedad necesita protegerse de sí misma, y suscita instituciones independientes cuyo fin es garantizar y respaldar la creencia razonable. Por eso se sancionan los abusos de la confianza y de la sana inclinación a creer perpetrados por grupos que anteponen sus intereses al bien común y emplean el engaño y la mentira para conseguir sus objetivos sin importarles socavar la sociedad de la que son parásitos bien dañinos. No en vano las expresiones de “príncipe de este mundo” y de “padre de la mentira” coinciden en ser nombres que las Escrituras dan al maligno, al enemigo de la naturaleza humana en la que se incluye la convivencia libre veraz y en paz, siempre amenazada ⁽⁶⁹⁾.

7. Dado el significado y el valor social de la creencia, resulta tendencioso un Diccionario si, como primer ejemplo de creencia, pone un aserto que implica un conocimiento científicamente erróneo como el de que la Tierra es plana ⁽⁷⁰⁾. El hecho de poner este aserto como ejemplo de creencia indica que quien redactó esta entrada no consideró el término

⁽⁶⁹⁾ En este sentido, como ya hemos indicado en otra nota, es interesante que É. BENVENISTE estudie las raíces de la fe y del creer dentro su primer libro, “La economía”. Ver: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 67-8, 76-7 y 112 y ss.

⁽⁷⁰⁾ Ver: Wilfred Cantwell SMITH, *Faith and Belief*, New Jersey, Princeton University Press, 1979, p. 120, donde se dice: En «one of de major recent American dictionaries, that of de Randon House», es donde «the first entry under the word “belief” defines it as ‘an opinión or conviction’ and

“creencia” por lo que éste tiene de útil y de mejor. El ejemplo es síntoma de un prejuicio negativo. Según el prejuicio implícito en el ejemplo, la creencia siempre es equivocada y parece responder a una manera antigua de ver las cosas, contraria a una manera moderna que es acertada porque es la forma como la ciencia las ve.

Con este esquema, sin embargo, aceptamos una confusión y generalizamos sin mucho conocimiento. Partiendo de un ejemplo llamativo, parece que tenemos que concluir (equivocadamente) tres cosas: primero, que el común de los occidentales del siglo XV y sus élites pensaban que la Tierra era plana y temían que, si viajaban allende el océano Atlántico, el final era precipitarse en el vacío, cosa que no es verdad tal como expuso Stephen J. Gould hace años ⁽⁷¹⁾; segundo, que la generalidad de las Iglesias y de su personal ha sido, durante siglos, contrario a la ciencia, lo cual tampoco es cierto ⁽⁷²⁾; y tercero, que lo lógico es que la ciencia lleve al abandono de las creencias y que, por tanto, los científicos, supuesto que las creencias son sobre todo religiosas, sigan mayoritariamente el camino de la increencia, lo cual tampoco es cierto ⁽⁷³⁾.

proceeds at once to give as an exemple, *the belief that the earth is flat*». Como consecuencia: «*the primary connotation of the term in modern usage has come to be with ideas that are false*».

⁽⁷¹⁾ Ver: «Colón y la Tierra plana: un ejemplo de la falacia de la guerra entre la ciencia y la religión» en: Stephen J. GOULD, *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*, Barcelona, Crítica, 2009, p. 111-22.

⁽⁷²⁾ Sobre la participación de bastantes eclesiásticos en las búsquedas científicas, ver: Antonio ROMANÍA, "Le monde, son origine et sa structure aux regards de la science et de la foi", en: AA. VV. (Ed. J. de Bivort de la Saudée) *Essai sur Dieu, l'homme et l'Univers*, París, Ed. du vieux colombier, 1957, p. 52-109 y, sobre todo, las p. 78-81.

⁽⁷³⁾ Sobre diferentes encuestas entre científicos que desmienten el apriori de que la ciencia lleva a la irreligión, ver: Antonio FERNÁNDEZ-RAÑADA, *Los científicos y Dios*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 44-49. Como complemento, y con un enfoque más moderno, ver las variadas actitudes de los científicos en materia de religión, *Op. cit.* cap. 7, "Actitudes de científicos ante la idea de Dios", pp. 155-231.

8. Pero volviendo a la afirmación de que la Tierra es plana, lo cierto es que conviene distinguir el conocimiento propio de las ciencias y el conocimiento propio de la vida común. Las ciencias quieren conocer las cosas en sí mismas, separadas de nosotros, con independencia de nuestra relación con ellas, y las ciencias, en este sentido, deben hacer abstracción de la vida común. Por eso dudan y ponen a prueba lo que nuestros sentidos perciben directamente y lo que nuestra razón tiende a concluir a partir de ellos sin mayor crítica. Sin embargo, en la vida común, conocemos las cosas en relación con nosotros y, en este sentido, aunque sabemos, por bachillerato y por ciencias, que la Tierra es redonda, nos resulta útil prescindir de ello y atender a lo que percibimos: que la Tierra es plana y que, además, está quieta, lo cual es ciertamente útil para caminar e incluso subir montañas sin demasiado vértigo cósmico. Para manejarnos en la vida cotidiana, aún resulta útil decir-pensar-creer que el sol sale o que el sol se pone, lo cual no supone necesariamente negar lo que sabemos por la escuela y por las ciencias. Sabemos por ciencias que la Tierra da una vuelta completa alrededor de sí misma cada veinticuatro horas y que lo de salir y ponerse el sol es sólo un fenómeno y un efecto visual nuestro por vivir en un punto de ella; y sabemos, además, que la Tierra gira sobre sí a una velocidad de unos 1.700 kilómetros por hora al tiempo que gira alrededor del Sol a unos 107.000 kilómetros por hora. Sin embargo, a la hora de salir de excursión o de salir a pescar, nuestras mediciones útiles y principales son otras ⁽⁷⁴⁾.

9. En los últimos párrafos, hemos identificado y examinado la existencia de un a priori peyorativo sobre la creencia, cuya generalización hemos criticado mediante un Diccionario

⁽⁷⁴⁾ Sir Arthur EDDINGTON tiene una página, no exenta de humor, acerca de la diferencia entre ver, por ejemplo, nuestro paso del umbral de una puerta, o el ser de la propia esposa, ya sea con ojos de científico o ya sea con ojos de persona inmersa en la vida común (AA. VV., Ed. de Ken Wilber, *Cuestiones cuánticas*, Barcelona, Kairós, 1986, p. 295-6).

que da como ejemplo de creencia una creencia que es equivocada desde el punto de vista científico; un ejemplo que nos ha llevado a diferenciar el contexto científico y el de la vida común de cara a ideas y afirmaciones como la de que la Tierra es plana.

Además, antes hemos tomado conciencia del lugar de la creencia en lo que solemos denominar nuestro conocimiento del mundo; un conocimiento que es fruto no sólo de nuestra experiencia personal sino de la creencia razonable en lo que nos dicen los otros. Hemos ilustrado la combinación entre experiencia y creencia con algunos ejemplos: desde el fragmento de Kant sobre cómo ampliamos nuestro conocimiento mediante el “viaje” de la lectura y de la conversación si vivimos en una ciudad suficientemente cosmopolita; hasta el ejemplo de Mallorca y de los mapas; o el de los científicos que creen lo que aportan sus colegas dentro del marco de la comunidad científica; o el de la importancia social de poder confiar en la verdad a la hora de comprar o de informarnos por la prensa; verdad que la sociedad protege (y debería proteger más) penalizando el perjurio, el fraude y la estafa, por ejemplo, que atentan a nuestro derecho a la verdad y a la información fidedigna (y nótese otra vez el término).

Ahora bien, ¿cuál es el papel de la creencia en nuestros otros ámbitos de conocimiento, es decir, en los conocimientos que, por definición, no son ni pueden ser científicos ni tampoco pertenecen únicamente al mundo de nuestra vida común; ámbitos que podemos ubicar bajo el amplio concepto de las “letras” y de las “humanidades”, en el que debemos ubicar también, por seguir con los plurales, las filosofías y las religiones?

10. Con independencia del peso del sentido común en dicho ámbito y de lo que puede aportar la ciencia en él (pues no en vano debemos contar con las “ciencias del hombre”), la creencia también interviene en él. Junto con la experiencia, la creencia también es una vía de conocimiento en el campo de

las letras, de las humanidades, de las filosofías y de las religiones, y de lo que más ampliamente entendemos como el ámbito de la cultura y de las tradiciones recibidas.

Desde luego, la experiencia interviene en este terreno y la prueba son dos cosas. La primera es que, en el ámbito de las humanidades, se fomenta el contacto directo con las fuentes, es decir, la lectura directa y sin intermediarios de aquellas obras y documentos que los humanos, a lo largo de los tiempos, han ido dejando tras de sí como testimonio de sus experiencias, juicios y conclusiones, y que sus sucesores han ido seleccionando y conservando. La segunda prueba es que, junto al contacto directo, se fomenta el juicio libre y personal que, convenientemente razonado y expuesto, aumenta el caudal de conocimiento propio y del resto. Por su parte, la creencia también interviene pues, en cuanto al contacto directo, el sujeto siempre actúa inmerso en una tradición. De dicha tradición proviene la selección paulatina de un canon o de un acervo de autores y de textos clásicos, o de referencia, que son relevantes en diferentes materias y temas; de dicha tradición provienen las instituciones donde se enseñan las diferentes formas de acercarse a los textos y donde uno se acerca, además, a la tradición de las sucesivas interpretaciones de los mismos.

Como ejemplos canónicos, dentro del gran río de las tradiciones humanas y dentro, además, de un “nosotros” occidental que, aun siendo amplio, sabemos cada vez más que es sin embargo restringido, podemos citar: (1) la gran tradición filosófica, con sus temas, estilos, tendencias, escuelas y autores de referencia; (2) la tradición de la literatura, y en nuestro caso “en castellano”, dentro de las restantes literaturas, ya sean éstas de raíz griega, latina, germánica, eslava, judía o árabe; (3) el canon de las Escrituras judías pre y post cristianas; (4) el canon del Antiguo y del Nuevo Testamento de los cristianos, con su estela de apócrifos; (5) el acervo de los textos espirituales relevantes dentro del cristianismo; (6) la tradición de los textos conciliares de las

Iglesias y de los teólogos que se han ido sucediendo durante siglos dentro del cristianismo; y (7) el acervo de los textos de las diferentes culturas y religiones con las que hemos ido entrando en contacto de forma más o menos afortunada o desafortunada, pacífica o violenta, sobre todo a partir de los Descubrimientos y a lo largo por tanto de los últimos cinco siglos.

Así pues, la creencia, además de intervenir en el contacto directo, también interviene en el segundo aspecto que decíamos, es decir, en el juicio libre y personal pues, por un lado, el sujeto nunca empieza de cero y sin tradición interpretativa y, por otro lado, ante ella, su propia aportación no puede ser ni pura repetición ni pura novedad. La propia historicidad, es decir, el propio carácter temporal y esencialmente mutable de nuestra existencia exige que la creencia se exprese y se manifieste como una interpretación sucesiva, en unos entornos de intercambio más o menos determinados, entre los que se incluyen los más formales e institucionales (universidades, iglesias, sociedades) hasta los más informales, como la plaza pública, la calle y los cafés.

11. Un ejemplo de combinación de creencia y experiencia en el amplio terreno de las humanidades y de los cánones, puede ser el juicio de Fedor Dostoiewski sobre el Quijote y el influjo de dicho juicio en nosotros.

Imposible hallar una obra más profunda y poderosa que el Quijote. Hasta el momento, es la más grande, la última palabra de la mente humana. Es la ironía más amarga que puede expresar el hombre. Y, si el mundo se acabase, y, en el Más Allá —en algún lugar—, alguien preguntase al hombre: “— Bien, veamos, ¿has comprendido tu vida?, ¿qué has sacado en conclusión?”. Entonces, el hombre podría silenciosamente entregarle el Don Quijote y decir tan sólo: “— Éstas son mis conclusiones acerca de la vida; y tú, ¿puedes criticarme por ello?”⁽⁷⁵⁾

⁽⁷⁵⁾ Ver nuestra "Presentación de «La Leyenda del gran Inquisidor»", *Cuadernos de la Diáspora* n.º 6, Valencia, AML, 1997, p. 54 donde citamos el *Diario de un escritor* (1873-76) y Juan B. AVALLE ARCE, *Don Quijote como forma de vida*, Madrid, Castalia, 1976, p. 9.

Tras leer esto (primer contacto directo y primera experiencia de una tradición interpretativa), si alguien cree en lo que dice Dostoiéwski (por reconocerle una autoridad como hombre de letras y como conocedor del ser humano) y lee el Quijote (segundo contacto directo y segunda experiencia), entonces, si disfruta y vive la lectura y comprueba así por sí mismo la verdad que le llegó por el gran novelista ruso, ello es su tercera experiencia: poder concluir que el juicio de otro, que él asumió como hipótesis, ya es ahora conocimiento suyo, de modo que ya no cree sino que conoce y puede por tanto transmitir su conocimiento a otros. En este sentido (y para terminar este punto), diremos que hay analogía entre lo que es una hipótesis en ciencia y lo que es una creencia en la búsqueda de lo humano. La búsqueda de lo humano se da en relación más o menos remota con una tradición, sea ésta expresamente religiosa y confesional o no, y, en dicha búsqueda, la creencia razonable es como una hipótesis.

— 7/ *El pensar propio del hombre de fe y las creencias acerca de lo último. Algunos ejemplos*

1. Hasta ahora, hemos partido de la diferencia entre fe y creencia y hemos contado con lo que es característico de la fe según Légaut: que la fe es uno de los pocos nombres con los que podemos nombrar la actitud fundamental del hombre ante la vida y la existencia. Hemos considerado después algunas razones históricas y lingüísticas por las que la idea que solemos hacernos de la creencia nos puede inclinar a creer que creer implica dejar de pensar. Interviene aquí, sin embargo, un modo especial de creer: una creencia y una delegación pasivas que no son razonables pues la pasividad reduce y adormece lo crítico y cuestionador del pensar, aparte de desprestigiar lo ponderativo y contemplativo de dicho pensar. Si Légaut privilegia el elemento crítico del pensamiento en su Fragmento es por contrarrestar esta tendencia.

Por otra parte, hemos recordado que Légaut habla de “creencia ideológica” y que en nuestro vocabulario tenemos los términos de superstición y de idolatría, que siguen siendo útiles; y por ahí hemos establecido un espacio para una creencia diferente, razonable, inteligente. Hemos considerado entonces lo humano de la creencia, lo positivo de la misma, su papel dentro de un conocimiento que es en gran parte un hecho social. Por eso hemos señalado que nuestro conocimiento no sólo es por experiencia sino por creencia (creencia en el conocimiento de experiencia de otros). Aunque apenas reparemos en ello, enriquecemos nuestro conocimiento porque nuestra segunda fuente de conocimiento es, al lado de la experiencia, la creencia. Así hemos relacionado la creencia con la lectura y con el uso de los libros tanto en nuestra vida social común como en la ciencia y también en las humanidades; ámbito del que forman parte las creencias en torno al sentido de la vida y, entre ellas, las creencias religiosas.

2. No obstante, hasta ahora, no hemos dicho nada acerca de las creencias religiosas, que son específicas tanto por el modo de ser creencia como por su contenido. Dada nuestra finalidad principal (enriquecer nuestra indagación sobre el pensar, el creer y la fe), tan sólo hemos recordado dos cosas: el modo semántico de la acción de creer, que es más bien de acción perfecta o acabada (paso de A a B), y la frase paradójica de Légaut de que los Credos son antes para pensarlos que para creerlos.

A esto, habría que añadir además —recogiendo otra pista de Légaut— que además de creerlos y de pensarlos, los Credos son también para estudiarlos dado que conocer su historia, su contexto y los personajes que los propusieron es, como poco, muy útil. Aun tratándose de los Credos de la propia tradición, el estudio es importante porque dichos textos nos llegan desde un pasado que debemos indagar. Al haberse elaborado en otras lenguas y en un universo cultural distinto, es bueno ahondar en la extrañeza y en la distancia que es normal sentir ante ellos, a

poco que pensemos, tanto por razón de sus términos como de sus frases, cuyo alcance en su contexto no es, para nosotros, un dato inmediato como lo son los de textos contemporáneos. Y esto aparte de que debemos fijarnos también en cómo nos llegan estos Credos por diferentes caminos, donde han sido y son aún objeto no sólo de modificaciones sino de diferentes interpretaciones y valoraciones, también a examinar.

Ahora bien, además de incorporar el estudio a la frase de Légaut, que entonces diría que “los Credos son para estudiarlos y pensarlos antes que para creerlos”, deberíamos dar una vuelta de tuerca más a nuestras reflexiones pues los Credos no son sólo para estudiarlos y pensarlos (incluido ponderar sus artículos) porque debemos reflexionar, además, sobre qué fue, qué es aún y en qué consiste creerlos dentro de una tradición de fe.

3. Puede ayudarnos aquí recordar los cuatro géneros que una vez, reflexionando sobre la plegaria, dijimos que son del mismo rango que ella ⁽⁷⁶⁾. Si dichos géneros son la meditación ante sí mismo y ante el Dios que hay en uno; el testimonio ante el otro y ante el Dios que hay en el otro; el cántico ante las criaturas y ante el Dios que hay en ellas; y la plegaria ante el Dios que hay más allá de uno mismo, del otro y de las criaturas, entonces, decir que los cuatro géneros son del mismo rango y que van a la par significa que el hombre, como ser lingüístico, no sólo se relaciona con Dios por la plegaria sino por la meditación, el testimonio y el canto y, por eso, según la más tradicional de las teologías y hablando espacialmente porque no podemos hacerlo de otro modo, decimos que Dios está en nosotros, en el otro y en los otros y en las criaturas así como también más allá de nosotros, los otros y el mundo.

Pues bien, desde esta perspectiva, la frase de Légaut de que los Credos son antes para pensarlos que para creerlos, se enriquece porque los Credos son también para usarlos en

⁽⁷⁶⁾ Ver el alcance de esto en: Marcel Légaut, *Plegarias de hombre*, Madrid, AML, 2017, D. MELERO, “Estudio postliminar”, pp. 100-105.

varias direcciones. Según la máxima que dice “*lex orandi, lex credendi*”, es la plegaria, pero no sólo ella sino además el testimonio, la meditación y el cántico, lo que orienta el creer. En medio de este marco es donde tiene sentido y razón de ser usar los elementos del Credo como afirmaciones de un conocimiento especial. Ahora bien, este ensayo no es el lugar para seguir por este camino que, no obstante, había que indicar. Debemos volver al Fragmento de Légaut. Pero no sin antes proponer cuatro referencias que nos ayuden a marcar, con cal de buena ley, el terreno de las creencias religiosas, tema que, como decimos, es mejor dejar para otra ocasión.

A) *Gabriel Séailles sobre el Libre Pensamiento y las creencias*

1. Leamos primero unos fragmentos de una Carta abierta de Gabriel Séailles al Congreso del Libre Pensamiento reunido en Ginebra en 1902 ⁽⁷⁷⁾. G. Séailles (1852-1922) fue profesor de filosofía en la Sorbona y miembro del tribunal de la tesis sobre *La Acción* de Maurice Blondel, al que no comprendió pues le pareció que éste defendía el fariseísmo por estudiar, desde un punto de vista filosófico, el cristianismo y la importancia de lo literal en él.

La incomprensión de Blondel por parte de Séailles es signo de un problema ideológico importante y no sólo de aquella época pues aún perdura. Los años en torno a la separación de Iglesia y Estado en Francia fueron un contexto difícil, efecto tanto de un siglo XIX lleno de tensiones y conflictos que provenían de los siglos anteriores, como de la interpretación de las revoluciones de finales del siglo XVIII, hecha primero por los conservadores en un sentido negativo y luego asumida por los renovadores pero dándole la vuelta en sentido positivo. Los filósofos conservadores franceses del tiempo de la Restauración de hacia 1815, al criticar lo nefasta que

⁽⁷⁷⁾ Ver : *Cuadernos de la Diáspora* 15, Madrid, AML, 2003, p. 148-9 y 161. Citamos esto de G. Séailles al presentar el *Manifiesto* de 1905, de M. Portal y del P. Laberthonnière, al fundar la «Sociedad de estudios religiosos».

había sido la Revolución según ellos, argumentaron que la raíz de todos los males había sido el pensamiento ilustrado del siglo XVIII, al que juzgaron, en bloque, subversivo del orden, ateo y anticristiano. Entonces y no antes, ante esta interpretación tan agresiva y negativa, la respuesta de los filósofos renovadores del XIX no fue negarla y recordar lo que hubo de cristiano en las corrientes intelectuales del siglo XVIII sino asumirla como ajustada a los hechos pero invirtiendo su valoración. De esta forma, la valoración del siglo XVIII y de la Ilustración quedó fijada, por parte de ambos bandos, como contraria al cristianismo. Y de paso, éste quedó como contrario a la Ilustración y partidario natural de las políticas conservadoras. Como consecuencia, “Dios” también quedó encasillado. Aunque Loisy dijera luego que Dios había dejado de ser un personaje histórico para los historiadores, en la historia de los siglos XVIII y XIX, quedó encasillado culturalmente.

Salir de este esquema y ver que se trata de una construcción ideológica tanto de unos como de otros sólo se logra si, atendiendo de cerca a los hechos y a los personajes, comprobamos que la Ilustración no fue en bloque como la comprendieron los conservadores posteriores. La parcialidad de esta interpretación por parte de unos y de otros es más patente cuando salimos del ámbito francés y católico y nos fijamos en otros países, como Inglaterra o Alemania, y en otras tradiciones cristianas, como el mundo anglicano y el protestante que, obviamente, formaban parte también del cristianismo de aquella época y que asumieron de otra manera los nuevos conocimientos y supieron ser más liberales. No obstante, el peso cultural de Francia y de Roma durante los siglos XVIII y XIX hizo que lo francés y lo católico contaran más de la cuenta, incluidas las interpretaciones globales de aquella época, sobre todo en zonas donde la influencia de lo católico y de lo francés fue mayor, como ocurrió en España y en Latinoamérica aunque el influjo económico y político de Inglaterra y luego de Estados Unidos fuera superior pues ellos

fueron quienes influyeron enormemente en que la Sudamérica moderna naciera dividida en múltiples estados, mucho más fácilmente influenciables ⁽⁷⁸⁾.

2. Dentro de este contexto ideológico, G. Séailles fue un firme partidario de la escuela no confesional y crítico con el catolicismo. De hecho, una colección de sus escritos fue, en aquel tiempo y durante años, el regalo habitual a los alumnos mejores de filosofía al terminar el bachillerato. No obstante, Séailles, en esta Carta abierta que vamos a citar, al hablar de la oposición entre el espíritu científico y el dogmático, es valiente e inteligente y cuestiona y critica el “dogmatismo del antidogmatismo” así como la “intolerancia laica” de bastantes de los suyos. Personaje actualmente olvidado como tantos otros de aquella época, fue uno de los presidentes de honor de la Unión de Libre pensadores y de Libre creyentes para la cultura moral, asociación fundada en 1907, con un título notable en medio de las tensiones de su tiempo. Pero leamos ya sus párrafos:

El Libre Pensamiento no es una intolerancia laica. En el Libre Pensamiento hay libertad y pensamiento [...]. Es libre pensador, por tanto, cualquiera que, cualesquiera que sean sus teorías y creencias, apela a su propia inteligencia [...]. Entre los propios católicos incluso, respetamos la libertad de creencia, pero con la firme resolución de desarticular que puedan hacer daño. [...] ¿Vamos a imponer límites al pensamiento en nombre de la libertad de pensar? ¿Vamos a proscribir la metafísica, [...] hacer nuestro pequeño Syllabus, declarar anatema a cualquiera que se esfuerce por reflexionar sobre el mundo de la ciencia, por buscarle un sentido que satisfaga plenamente al pensamiento, por trasponerlo en un sistema de ideas coherente e inteligible? [...] Por una lógica más bien extraña, ¿vamos a promulgar el ateísmo, a conferirle al menos una especie de privilegio, el privilegio de las mentes verdaderamente vigorosas? ¡Ay! Es más difícil de lo que imaginamos evitar la

⁽⁷⁸⁾ Tomo esta revisión de la interpretación del siglo XVIII, hecha en el siglo XIX por unos y asumida por otros, de : Georges GUSDORF, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces* (Estella, Verbo Divino, 1977; en fr.: *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*. París, Payot, 1972). Ver la Introducción a la edición española (p. 9-14) y el cap. 1: «Ambigüedades de una des cristianización».

metafísica y la peor de todas es la que se ignora a sí misma, la que se cree que es sólo la expresión de los hechos siendo así que es una interpretación arbitraria de los mismos. El ateísmo es una de esas metafísicas que se ignoran a sí mismas. // A falta del ateísmo, que sigue siendo un dogma, ¿declararemos obligatorio el positivismo? [...] // [...] En nombre del Libre Pensamiento, pedimos que desaparezcan las opiniones sospechosas y las privilegiadas, que podamos ser ateos sin que se nos llame sinvergüenzas, y creer en Dios sin que se nos trate de imbéciles [...].

... Voy más allá; con la metafísica no desaparecen las creencias que durante mucho tiempo parecía implicar su existencia. El más temible adversario de la metafísica, el hombre que ha hecho la crítica más penetrante y decisiva de ella, Kant, admite la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, sin duda no como objetos de ciencia propiamente dicha sino como objetos de una creencia razonable. El más grande filósofo francés vivo, Charles Renouvier [...] está de acuerdo con Kant sobre el derecho de la mente humana a extender sus hipótesis más allá de lo que actualmente le es dado, a cuestionar el significado de este mundo fenoménico, a buscar una interpretación del mismo que lo haga verdaderamente inteligible, haciéndolo conforme a las exigencias de la conciencia moral.

No tengo que pronunciarme sobre estos intentos; basta con que los hayan hechos hombres cuya sinceridad, alta inteligencia y completa independencia nadie discutirá, y de los que puede decirse que honran a la humanidad con una vida enteramente desinteresada, dedicada toda ella a la búsqueda de la verdad. // Digámoslo bien alto, un Congreso del libre pensamiento donde no pudieran ser admitidos, donde no pudieran tomar la palabra Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant y Renouvier, el espinosista Goethe, el hegeliano Ernest Renan, el deísta Victor Hugo, no sería más que una parodia de sectarios. ⁽⁷⁹⁾

⁽⁷⁹⁾ Ver: *Bulletin de l'Union pour l'Action morale*, 1901-1902, 2º semestre, p. 443. Ver el discurso completo en: G. SÉAILLES, *Les affirmations de la Conscience moderne*, París, Théolib, 2009, p. 175 y ss. Sobre G. Séailles, ver: Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893-1914)*, París, Desclée de Brouwer, 1997, p. 499. Ver también: Le R. P. LÉCANUET, *L'Église de France sous la Troisième République, III. La vie de l'Église sous Léon XIII*, París, Félix Alcan, 1930.

Estos párrafos nos recuerdan dos cosas sobre todo. En primer lugar, el contexto de conflicto de poderes e influencias entre la sociedad religiosa y la sociedad civil, sobre todo en los siglos modernos de la incipiente Europa, que tuvo dos consecuencias: primero, que la relación entre la fe y la razón se viese sobre todo como conflictiva por ser reflejo de la lucha de poder que decimos, y, segundo, que el término “creencia” quedase circunscrito al ámbito de lo religioso y quedase marcado por un cierto desprestigio dado el auge de las ciencias; auge no exento de ideología dentro de una sociedad incipientemente secular donde las Iglesias pretendían conservar su influencia política y creían que la mejor forma de hacerlo era rechazar la secularización de la sociedad y del conocimiento siendo así que el cristianismo es favorable a lo secular en el sentido de que nada del mundo es el absoluto.

Sin embargo, estos párrafos de Séailles también nos recuerdan, en segundo lugar, que siempre hay algunos que se desmarcan del enfrentamiento ideológico establecido e incuestionado por la mayoría de un bando y de otro. Estos pocos son los que se elevan por encima y permiten que algunas aguas, aunque escasas, fluyan hacia una búsqueda común y hacia un cierto entendimiento. Tal parece ser el caso de Gabriel Séailles desde el lado del Libre Pensamiento, al menos en esta Carta ⁽⁸⁰⁾.

B) Un fragmento de J. S. Spong y una frase de Alfred Loisy

1. Un fragmento del obispo episcopaliano J. S. Spong puede complementar los fragmentos de G. Séailles dado que J. S. Spong es un “libre creyente” y dado que, además, coincide con la idea de Légaut de que los Credos son antes para pensarlos que para creerlos; aparte de que su trayectoria ilustra lo que añadíamos de que los Credos son también para estudiarlos.

⁽⁸⁰⁾ En el *Cuadernos de la Diáspora* n° 18, de 2006, presentamos el “modernismo” y algunos “libres creyentes” católicos, como el obispo Mignot, el abate Birot o el abate Venard.

Sólo aquellos que los tradicionalistas juzgan equivocadamente como liberales son quienes llevan consigo las semillas de renovación y de futuro para las tradiciones religiosas del pasado. Un término algo más apropiado que “liberal” sería el de “abierto” o “realista”. Se trata de nombrar a quienes saben que, en definitiva, el corazón no puede rendir culto a lo que la mente rechaza. Son los que saben lo que los fundamentalistas parecen ignorar: que creer al pie de la letra la Escritura es garantía de muerte. Y también son los que saben lo que, por su parte, los secularistas parecen ignorar: que abandonar los símbolos históricos es como abandonar la puerta a través de la cual nuestros antepasados en la fe encontraron el significado del que vivieron. Hay que tomar estos símbolos en serio pero no hay que tomarlos literalmente. [...] ... yo mismo sería el primero en oponerme a eliminar de los credos la frase “fue concebido por el Espíritu Santo y nació de la virgen María”. No creo que nadie pueda volver a escribir la Historia. [...]] Votaría por mantener intactos los credos históricos y por que se permitiese y se fomentase romper los símbolos comprendidos literalmente a fin de que las verdades a las que remiten se pudiesen estudiar, penetrar y vivir. ⁽⁸¹⁾

El fragmento de Spong aplica la imagen de la puerta a la letra del Credo. La letra es la puerta que dejamos atrás pero de la que no podemos prescindir para entrar en el recinto de la tradición, allí donde confluyen la fe y la reflexión ponderativa y cuestionadora, connatural a una fe que no se contraponen a la razón sino que se integra en ella y a la vez la integra. La tensión entre letra y espíritu, y entre texto e interpretación es inabandonable. Spong se centra en una frase del Credo que implica una creencia. En este caso, un dogma religioso cristiano que abarca cinco elementos: un hecho, una formulación, una interpretación y un símbolo de una verdad espiritual. Un hecho, la concepción, gestación y el nacimiento del hombre Jesús; una formulación, la intervención del Espíritu Santo en

⁽⁸¹⁾ John Shelby, SPONG, *Jesús, hijo de mujer*, Barcelona, Martínez Roca, 1993, p. 181-2, 4-5. — Ver este mismo fragmento de Spong en: “Sobre algunas dificultades en la comunicación”, *Cuadernos de la Diáspora* 30, Madrid, AML, 2018, p. 254-5.

el comienzo de aquella criatura entendiendo dicha intervención como sustitución del varón; una interpretación, el origen directamente divino de Jesús; un símbolo, la filiación divina de Jesús; y una verdad, el núcleo del misterio de su persona: su ser de Dios, su ser “consustancial al Padre”, “*genitum, non factum*”.

No entraremos en discutir todo esto. Notaremos simplemente que Spong precisa su postura, que es doble: no es partidario ni de eliminar ni de cambiar esta frase del Credo porque la historia no puede cambiarse pero, sin embargo, es partidario de que lo pasado debe interpretarse en el presente porque no podemos prescindir de los conocimientos y de la mentalidad del tiempo de cada uno. Su postura implica, pues, una relación proporcional directa entre dos elementos: tanto más preservaremos como Dios manda las tradiciones religiosas del pasado cuanto más abramos los símbolos literalizados al estudio y a la búsqueda de la verdad que indican ⁽⁸²⁾.

2. Ahora bien, Spong piensa según un estilo (forma mentis) protestante y por eso enfatiza la vuelta a los orígenes en su estudio (ir de los dogmas a los evangelios). Por eso tiende, en sus escritos, a juzgar que lo valioso está más en el comienzo y

⁽⁸²⁾ La interpretación teológica habitual del misterio del origen de Jesús incluye que la paternidad divina sustituye a la biológica. Por su parte, los exegetas y los historiadores especulan acerca de diferentes paternidades humanas de Jesús. Sin embargo, hay una comprensión teológica que no opone las dos paternidades. Creemos encontrarla en este fragmento : «La experiencia del Tú, primero interhumana, después divino-humana, se eleva del ámbito corporal y sensible al ámbito del espíritu pero de tal suerte que una relación primitiva de orden espiritual (relación hombre-mujer en el matrimonio, si de la Virgen a Dios en el estado de virginidad) es la condición previa de este crecimiento. Entre la condición espiritual y el comienzo del proceso físico, está el relámpago luminoso de la generación, debido al Espíritu Santo (natural en la creación del alma inmortal en el curso de la unión de los esposos, sobrenatural en la encarnación del Verbo en el seno de la Virgen). Este acto del Espíritu Santo que cubre con su sombra se sitúa más allá de lo físico y de lo personal, de lo corporal y de lo espiritual. Por eso, con la Virgen cubierta por la sombra del Espíritu Santo, comienzan los misterios del cuerpo místico...» H. Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. I Apparition*, París, Aubier - Montaigne, 1964, p. 287.

en los textos primeros que en lo que vino después, que él tiende a concebir como un desarrollo posterior que nos aleja de la fuente. Prueba de este estilo protestante de pensar es que Spong valora lo judío de una forma que parece conllevar infravalorar lo griego y, en concreto, las definiciones de los primeros siglos sobre Dios y sobre Jesucristo que, para él, dependen demasiado de una filosofía discutible. Según Spong, lo griego comportó olvidar lo hebreo y esto fue una pérdida.

Sin embargo, con esto, Spong no ve que el paso de lo hebreo a lo griego fue un primer caso de inculturación (no de traducción pues ésta ya comenzó con la versión griega del AT por parte de los Setenta). Toda tradición debe afrontar no sólo la traducción sino la inculturación a medida que se extiende, ya sea geográficamente hacia otros mundos y culturas, ya sea en el tiempo hacia otras épocas, distintas de la del comienzo. La inculturación es un proceso que él mismo, Spong, tuvo que afrontar cuando, a partir de una formación inicial fundamentalista, venció el miedo, se abrió a los conocimientos y comprobó, una vez más como antes otros, que si la poca ciencia parece apartar de Dios, la mucha ciencia no aparta de él sino al contrario ⁽⁸³⁾. Ser de veras moderno o del propio tiempo de uno no puede ser contrario al “espíritu”, antes al contrario. En este punto, es pertinente la misma relación directamente proporcional que indicamos hace un par de párrafos.

3. El estilo protestante de Spong nos hace pensar en el estilo católico de Alfred Loisy. Su forma católica fue la razón por la que argumentó, en 1902, que la esencia del cristianismo se conoce mejor no en el comienzo sino en el desarrollo, es decir, no en la semilla sino en el árbol ya crecido (igual como podríamos decir del río, que lo conocemos tanto en su fuente como en su curso o en su desembocadura). Loisy utili-

⁽⁸³⁾ Esta idea es de Francis Bacon (1561-1626). Ver: Auguste GRÉGOIRE, *Leçons de Philosophie des Sciences Expérimentales*, París-Namur, J. Vrin, 1950, p. 26-35 y especialmente p. 32.

zó lo que, por simplificar, llamamos la imagen de la bellota y de la encina, para criticar la clave protestante (sólo la Escritura) implícita en el libro de Adolf Harnack cuyo título era: *La esencia del cristianismo*. Los Evangelios (y antes las cartas de Pablo) tienen, sin duda, algo de fuente original, que los investigadores de talante protestante tienden a acentuar pero sin poder evitar su prisma particular. Porque, como Loisy argumentó, ya hay Tradición en la Escritura, ya la hay entre Pablo y los evangelios y también entre éstos. Y del mismo modo, también hay algo de fuente original (de “Escritura”) en los Credos de los siglos III a VIII. Las frases de dichos *Credos*, como la que cita Spong, son puertas, como él mismo dice en su fragmento, o son pasarelas, como dice un amigo. Los católicos frente al “sólo la Escritura” han sostenido la unión de dos elementos: Escritura y Tradición. Sin embargo, a decir, verdad, históricamente, durante los últimos tres siglos al menos, más bien han ignorado lo que daba de sí la “Escritura” por haber cosificado la Tradición en el Magisterio y a éste en las directrices romanas.

El contraste entre la bellota (o la semilla) y el árbol a la hora de preguntarnos dónde conocer mejor qué es el cristianismo (es decir, su esencia) es la imagen que emplea Loisy acertadamente, frente a Harnack, para indicar la diferencia entre la tendencia protestante y la católica ⁽⁸⁴⁾. Este contraste nos lleva a recordar la famosa frase de Loisy de que “Jesús anunció el Reino y la Iglesia fue lo que vino” ⁽⁸⁵⁾. Esta frase es, sin duda, su frase más conocida pero lo importante es que si es conocida es porque la historia de su interpretación incluye, desgraciadamente, un drama muy aleccionador que tiene relación, precisamente, con nuestro tema de la lectura, la

⁽⁸⁴⁾ Ver el término de semilla (*graine*) en Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Bellevue, chez l'Auteur, 1904, 3ª ed., pp. XXVI y XXVII de la Introducción. El contexto es una discusión sobre el concepto de esencia de Harnack.

⁽⁸⁵⁾ La frase famosa esta en: Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 1904, p. 155. Ver también las pp. 225-27.

escritura, el pensar, la creencia y la fe. Ahora bien, como ya hemos citado y comentado en otro lugar el pasaje de Loisy que contiene esta frase, nos limitaremos a resumir la idea más vinculada con nuestro tema ⁽⁸⁶⁾.

4. Resulta ciertamente emocionante conocer y reflexionar (considerar, ponderar, cuestionar) el hecho de que, de toda la obra de un investigador que escribió y publicó unos sesenta libros y unos doscientos artículos, sólo se cite una frase y además se la entienda, por tirtos y troyanos, en un sentido contrario al que el autor le atribuyó.

El hecho es que la mayoría de los que la citan desde hace ciento veinte años (y dogo la mayoría por no decir todos pues debemos exceptuar a algunos de sus contemporáneos que seguro que la comprendieron bien) la citan de oídas, es decir, sin haberla leído ni tampoco haber leído y comprendido su contexto, es decir, las páginas que la contienen, porque, de haberlo hecho, hubieran tenido que comprender que el sentido que el autor dio a dicha frase es opuesto al que ellos le atribuyen para bien o para mal. Todos repiten, como una lectura establecida, la misma interpretación: Jesús anunció una cosa maravillosa, el Reino, y lo que vino después fue una cosa mediocre, la Iglesia, mientras que, por el contrario, para Loisy, la Iglesia es el Reino en la tierra y podríamos añadir, para ser concretos, que, para Loisy, la Iglesia de la que habla es la Iglesia católico-romana, la cual, como todo árbol, ha crecido como ha podido, gracias a su savia, en medio del campo del mundo, sin entrar Loisy, en este momento de su texto, en ningún juicio de valor, sino manteniéndose en el realismo de pensar en una continuidad entre Jesús y la Iglesia.

El drama que causa la falta de rigor en la lectura y en la comprensión es, pues, potente y patente. El único sacerdote y

⁽⁸⁶⁾ D. MELERO, “En torno a la «crisis modernista» (presentación de fragmentos)”, *Cuaderno de la Diáspora* 18, Madrid, AML, 2006, pp. 208-16. Citamos ahí fragmentos de Loisy indicados en las notas anteriores.

exegeta católico que como científico se atrevió a discutir la interpretación sobre *La esencia del cristianismo* hecha por el teólogo protestante alemán más prestigioso de entonces, y que lo hizo a través de un librito, *El Evangelio y la Iglesia* (pensemos en cien mil ejemplares vendidos por Harnack, frente a mil quinientos vendidos por Loisy), como había sido objeto de sospecha por haberse propuesto incorporar la exégesis moderna en el régimen intelectual del clero a través de su enseñanza en el Instituto Católico de París, del que se le había apartado diez años antes, esto es, en 1892, volvió a ser objeto de sospecha, y de una sospecha aún mayor, a raíz de su publicación de 1902.

A partir de entonces y durante seis años, de 1902 a 1908, la jerarquía de París y de Roma presionó a Loisy para que se sometiera, renunciase a su obra y reconociese los errores de sus libros (errores nunca señalados en concreto). Hasta que, al final, al permanecer firme y defender su honor en sus dos “sacerdocios” (el católico y el científico), se le excomulgó y se le declaró “*vitandus*” (persona a evitar), sin juicio público ni posible defensa. De manera que, hasta su muerte en junio de 1940, es decir, durante treinta y dos años, si algún católico quería visitarlo, tenía que pedir permiso a su obispo, aparte de que la lectura de sus libros quedó prohibida entre católicos.

Catorce libros suyos están en el Índice que hemos consultado, aparte de los dos tomos de las Actas de un Congreso científico en torno a su obra, celebrado con ocasión de su retiro en 1927⁽⁸⁷⁾. Y esto sin olvidar que, en 1910, Pío X instauró el “juramento antimodernista” que todo eclesiástico tenía que suscribir antes de acceder a algún cargo importante en la enseñanza o en la jerarquía eclesiástica. Sólo cuarenta sacerdotes se negaron a firmar dicho juramento en Francia y fueron por ello marginados. No pasó lo mismo en Alemania

⁽⁸⁷⁾ SS. M. D. N. PII PP. XII, *Index Librorum prohibitorum*, Ciudad del Vaticano, Typis Poliglottis Vaticanis, 1948, p. 286-7.

dada la diferente posición de la Iglesia ante el Estado y, como consecuencia, la diferente situación del clero en dicho país.

Pero en fin, sin entrar en detalles ⁽⁸⁸⁾, lo que está claro es que “Israel” sigue eliminando a sus profetas, que por supuesto tampoco son ángeles, lo mismo que también “Atenas” sigue condenando a sus sócrates; y esto con independencia de que sea la sociedad la que, al cabo del tiempo, ensalce a algunos de aquellos profetas y sócrates, aunque no a todos, y de un modo un tanto hipócrita pues aunque lamenta haberlos perseguido en el pasado no cambia a fondo su forma de proceder en el presente.

Pero si volvemos a nuestro hilo y recordamos que estamos comentando frases como que “comprender exige más que leer” (1977) y que “se lee más que se piensa” (1992), la mención del caso de Loisy nos muestra el daño que causa que la gran mayoría de los teólogos y profesores de uno u otro signo (incluidos el dominico Schillebeeckx y el papa Benedicto XVI) no haya leído sino que haya repetido, sin mayor examen, esta frase y la haya creído, junto con la interpretación equivocada de la misma que circulaba en su medio, y así la haya utilizado como munición para sus argumentaciones y según su ideología; y esto durante más de cien años y no sin consecuencias graves para el empobrecimiento intelectual de todos ⁽⁸⁹⁾.

Lo sucedido con la frase de Loisy es, pues, un ejemplo claro de adónde puede llegar una lectura ideológica, incapaz de leer un texto con afición desinteresada; y es por tanto un ejemplo también de adónde puede llegar una creencia que, sin estudio ni reflexión, establece como verdad algo falso que,

⁽⁸⁸⁾ Por ejemplo, recordar que el Juramento antimodernista no se suprimió hasta 1967 (ver *Cuadernos de la Diáspora* 18, pp. 251-153).

⁽⁸⁹⁾ Recordemos en este punto que, para F. Bacon, una de las fuentes de error eran *los ídolos de la plaza pública*, es decir, los ídolos (o creencias) impuestos por la opinión y sugeridos por el lenguaje (*Op. cit.* p. 28). Miquel SUNYOL menciona los autores que citan a Loisy sin haberlo leído en: https://usuaris.tinet.cat/fqi_sp04/loisy_sp.htm

sin embargo, llega a convertirse en un lugar común al que recurre una inmensa mayoría de gente considerada erudita sin hacer honor a lo que la ciencia exige, que es partir de lo real. Ahora bien, al considerar el caso Loisy, nadie es diferente de “los demás hombres”, como pensaba el fariseo de la parábola. Por eso es interesante recordar la diatriba de Jesús contra el anacronismo autojustificadorio:

¡Ay de vosotros, letrados y fariseos hipócritas; que edificáis sepulcros a los profetas y ornamentáis los mausoleos de los justos diciendo: “Si hubiéramos vivido en tiempo de nuestros padres no habríamos sido cómplices suyos en el asesinato de los profetas”. Con esto atestiguáis, en contra vuestra, que sois hijos de los que asesinaron a los profetas. ⁽⁹⁰⁾

El anacronismo en el que incurren los letrados y fariseos del fragmento de Mateo es paralelo al que Pascal descubre en un *Pensamiento* suyo en el que critica cómo veían sus contemporáneos del siglo XVII a san Atanasio (siglo IV) y a santa Teresa (siglo XVI), es decir, con ignorancia de lo sucedido en el pasado entre gentes como ellos, tanto dirigentes como pueblo llano:

Lo que nos hace difícil comparar lo que pasó antaño en la Iglesia con lo que vemos ahora, es que generalmente miramos a San Atanasio o a Santa Teresa y a los demás como coronados de gloria y de años, juzgados con anterioridad a nosotros como dioses. Ahora que el tiempo ha aclarado las cosas, esto parece así pero, en la época en que se le perseguía, aquel gran santo era un hombre que se llamaba Atanasio, y Santa Teresa, una joven. Elías era un hombre como nosotros y sujeto a las mismas pasiones que nosotros, dice san Pedro para quitar a los cristianos esa falsa idea que nos hace rechazar el ejemplo de los santos como desproporcionado a nuestra condición. “Eran santos”, decimos, “no como nosotros”. ¿Qué pasaba pues entonces? San Atanasio era un hombre llamado Atanasio, acusado de varios crímenes, condenado en tal y tal concilio por tal y tal crimen. Todos los obispos dan su asentimiento y, finalmente, el papa. ¿Qué se dice a aquellos que se resisten a ello? Que turban la paz, que crean un cisma, etcétera.

⁽⁹⁰⁾ Ver Lc 18, 11 y Mt 23:29-31.

4 clases de personas: celo sin ciencia, ciencia sin celo, ni ciencia ni celo, y celo y ciencia. Las tres primeras lo condenan, los últimos lo absuelven y la Iglesia los excomulga y, sin embargo, salvan a la Iglesia. Celo, luz. ⁽⁹¹⁾

Merece la pena recoger el binomio “y celo y ciencia” en este tema de las creencias, la fe y la ideología ⁽⁹²⁾.

C) *Cuatro fragmentos del P. Auguste Valensin*

1. Tras un libre pensador, un obispo episcopaliano y un exegeta y sacerdote católico excomulgado, bien podemos citar cuatro fragmentos, que tienen que ver también con la creencia y con la fe, del padre Auguste Valensin (1879-1953), discípulo de Maurice Blondel, que también tuvo dificultades a comienzos del siglo XX por su artículo “Inmanencia” en un Diccionario católico.

El primer fragmento, ya lo hemos citado en otras ocasiones:

Si, por imposible, en mi lecho de muerte, se me hiciese manifiesto con una evidencia perfecta, que me he equivocado, que no hay supervivencia (*survie*), que incluso no hay Dios, no lamentaría haberlo creído; pensaría que ha sido un honor para mí haber vivido creyéndolo; que tanto peor para el Universo si es absurdo y sin sentido; y que el fallo no está en mí por haber pensado que Dios es sino en Dios por no ser. ⁽⁹³⁾

⁽⁹¹⁾ Blaise PASCAL, *Pensamientos*, Ed. Lafuma, 598.

⁽⁹²⁾ Poco a poco pero aún sin abordar el meollo de la crisis modernista, escasos eruditos católicos estudian el caso Loisy. Se hace al amparo del Vaticano II pero sin mencionar que las instituciones confesionales a las que ellos pertenecen están lejos de re-examinar los errores del pasado. Tampoco en la sociedad civil es fácil revisar el pasado en el que intervinieron diversas ideologías enfrentadas.

⁽⁹³⁾ Auguste VALENSIN, *Autour de ma foi*, París, Aubier, 1948, p. 56. — «Pour une théorie de la Croyance» en “Notes diverses à la traduction de: Fichte, «L'Essence de la Théorie de la Science»”, *Archives de Philosophie, Vol. IV Cahier II*, París, Beauchesne, 1926, p. 125. Hemos citado y comentado esta “Hipótesis” en: — «Notas a un texto del P. A. Valensin», *Cuadernos de la Diáspora* 6, 1997, p. 139-153. — «Notas y citas para la Diáspora», *Cuadernos de la Diáspora* 15, 2003, p. 171-3.

Citamos aquí esta “*Hypothèse défendue*” por tres razones. Primero, porque Valensin, como Légaut en su Fragmento, piensa en su situación final. Segundo, porque, a diferencia de Légaut, que, al preguntarse qué es lo que le quedará, habla de la fe, Valensin afronta el vértigo del final de otra manera pues considera la hipotética evidencia de haberse equivocado hasta entonces en lo que ha creído. Mientras el P. Valensin piensa en su creencia en unas determinadas creencias, Légaut afirma que lo que le quedará será la fe que él precisa que no es creencia y que, además, le despoja de creencias.

Ahora bien, hay una tercera razón para citar esta “Hipótesis” y es que Valensin, en el fondo, coincide con Légaut en la importancia de la fe porque ¿qué es sino la “fe en sí mismo” de Valensin la que lo lleva a rechazar la situación imaginada, cosa que hace desde el “por imposible” inicial hasta los juicios negativos que se le presentan como evidentes y frente a los cuales afirma lo contrario? Si Valensin se reafirma en lo que ha creído y en el honor de haber vivido creyéndolo, y si, además, termina con un desplante no sólo ante el Mundo, por ser éste absurdo, sino ante Dios, a quien le critica no existir, ello es por su “fe en sí mismo”. La fe en sí de Valensin se manifiesta en dos rechazos y en dos afirmaciones que son, en definitiva, creencias. Dicho de otro modo, su fe se manifiesta, primero, en el rechazo de la evidencia perfecta de dos negaciones (rechaza que “no hay otra vida e incluso que no hay Dios”) y, segundo, se manifiesta enseguida en la afirmación de estar él en lo cierto al pensar-creer, primero, que el Mundo no es absurdo sino que tiene sentido y, segundo, que Dios “es”.

2. Sin entrar en otros detalles importantes de la Hipótesis, como, por ejemplo, el “incluso” que indica que lo que atañe a Dios es de un plano distinto del plano del propio interés (la otra vida), con lo cual Valensin da a entender que sabe del “puro amor”; o como, por ejemplo, la cuestión del “no hay”

o del “ser”, que, al emplearlo referido a Dios, sugiere tener en cuenta que “ser” se dice de diferentes maneras; quedémonos con dos cosas que atañen más directamente a este ensayo.

Quedémonos primero con que Valensin concreta su fe (es decir, concreta lo que su “fe en sí mismo” le exige) en unos rechazos y en unos asertos que no son de una tradición religiosa históricamente determinada como es el cristianismo pues son formulaciones propias del ser humano, fruto de la reflexión del hombre que parte de su conciencia y que piensa en los implícitos de ella. Esto significa que los rechazos y asertos de Valensin (es decir –por este orden–, que la muerte no es lo último del hombre; que hay Dios; que el mundo no es absurdo y sin sentido; y que Dios “es”) tienen su lugar en un itinerario personal que es independiente del lenguaje religioso o confesional; es decir, que es como el que Légaut desarrolla en *El hombre en busca de su humanidad* y en *Llegar a ser uno mismo*.

Ahora bien, en segundo lugar, estas expresiones son, a un tiempo, anteriores y posteriores al discurso confesional del mismo modo que ocurre con los libros de itinerario de Légaut y sus libros confesionales o explícitamente cristianos, entre los que hay circularidad. Las expresiones confesionales y las expresiones independientes se requieren mutuamente, de un modo circular, sin un antes ni un después, pues las expresiones confesionales llevan a las afirmaciones humanas comunes, y éstas, a su vez, llevan a las expresiones confesionales porque, del mismo modo que el ser hombre y el ser uno mismo no se dan sino en una tradición humana concreta, recíprocamente, ser en la propia tradición incluye trascender dicha tradición y abrirse a lo universal común y también a lo particular personal. En este sentido, los rechazos y afirmaciones de Valensin son, por así decir, “acciones dogmáticas” humanas, asertos firmes de la persona, expresiones serias dignas de ser sostenidas en las situaciones últimas de la vida

en las no cabe lo no verdadero ⁽⁹⁴⁾ pero no son por ello incompatibles, como enseguida veremos, con “pensamientos” explícitamente confesionales. La circularidad ocurre por tanto entre los dos niveles del ser del hombre que son el ser humano común y el ser sujeto singular, por un lado, y el nivel intermedio e histórico, de una tradición determinada. Por eso, en una situación última, el hombre y el cristiano se manifiestan y se expresan como guardianes y testigos de lo metafísico y así fue como Jesús murió, siendo profundamente israelita y universal a un tiempo.

3. En este sentido, al menos aparentemente, los otros tres fragmentos que vamos a citar son dogmáticamente más cristianos que el primero. Mientras Valensin, en el fragmento anterior, expresa su fe en negaciones y afirmaciones propias del lenguaje común y de una que podríamos llamar teología natural, independiente de una creencia o a una tradición histórica concreta, en estos otros tres fragmentos, el propio Valensin tiene en cuenta dos afirmaciones centrales del cris-

⁽⁹⁴⁾ Tres referencias pueden ayudarnos aquí. La primera, dos versos de Machado: “Un golpe de ataúd en tierra es algo / perfectamente serio” (IV, vv. 15-16). La segunda, una nota del P. LABERTHONNIÈRE sobre “Dogmatismo y adogmatismo” en: *Cuadernos de la Diáspora* 18, 2006, p. 225-6). La tercera es recordar que, en la filosofía antigua, dogmatismo era lo contrario de escepticismo.

Según ARISTÓTELES (*Metafísica*, 1005b17-25 y 30), no se podía avanzar en el conocimiento si no se afirmaba nada con verdad. Los sofistas defendían una tesis o su contraria según interesara. Su escepticismo consistía “en la duda acerca del valor normativo del primer principio racional, el principio de identidad o de no contradicción”. Dicho principio es que “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido” o que “es imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es”. Ver: Joseph MARECHAL, *El punto de partida de la metafísica, Cuaderno I. Desde la Antigüedad hasta el fin de la Edad Media: la crítica antigua del conocimiento*, Madrid, Gredos, 1957, p. 24-34.

Otra cosa es que uno de los significados de “dogmatismo” sea, a partir de Kant: “toda concepción que pretende eludir una crítica justificada de sus afirmaciones y supuestos” (Walter BRUGGER, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Herder, 1972, p. 173).

tianismo: el aserto de Juan de que Dios es amor y la atribución de la paternidad a Dios, uno de cuyos signos es el uso del apelativo de *abbá* en los Sinópticos.

Ahora bien, si proponemos estos tres fragmentos es porque, a nuestro modo de ver, Valensin, al formularlos, es un ejemplo de la cima de la creencia porque no pone el acento en otra fuerza de convicción que en la atracción de la belleza intrínseca de lo propuesto. Nada más considerar el objeto, éste nos atrae y nos gana por su ser, de suerte nos hace pasar de su posibilidad a su afirmación. Llegados a este punto, remotamente anselmiano, sólo queda leer los fragmentos:

[1] No es la verdad del creer lo que me decide, es su belleza. Hay una especie de belleza (moral) que merece y exige ser verdadera. De ciertas verdades decimos: “son” porque vemos que son. De algunas otras decimos “son” porque vemos que reclaman el ser, es decir, que sería absurdo, lógica o moralmente, que no fueran. Por ejemplo, la doctrina de la caridad tal como el cristianismo la enseña. ¿Cómo admitir que pueda ser un error? Es demasiado bella, de una belleza moral indudable, como para tener razón al afirmar que es falsa. Sin embargo, no todo el mundo percibe este tipo de belleza y sus exigencias; se requieren ciertas disposiciones. ⁽⁹⁵⁾

[2] Según Jules Romains, «el Dios tal como la metafísica tradicional lo ha concebido: perfecto, infinito, creador y todopoderoso soberano del universo, es de una probabilidad muy débil», de una probabilidad que no cesa de decrecer a medida que conocemos mejor el Cosmos pues lo que hay en él de malogrado, de derrochado, de grosero, hace que sea «muy inverosímil que una inteligencia lo tenga en sus manos por completo, desde el comienzo».

¡Sea! — El dios que así rechaza Jules Romains no es el mío. Quien piensa en un dios mecánico, infinitamente sabio y poderoso, y le atribuye la tarea de vigilar y de asegurar el buen funcionamiento de la máquina, debe sentirse en efecto desconcertado en todo momento por el estudio del universo. Pero mi Dios no es eso. Él es el Amor, el Amor subsistente, que ha creado los seres libres para ser amado libremente.

⁽⁹⁵⁾ Auguste VALENSIN, *Autour de ma foi*, París, Aubier, 1948, p. 18-9.

La cuestión de «probabilidad» no se plantea. No estamos en el terreno de la ciencia. Más bien habría que hablar de verosimilitud o de inverosimilitud. Aunque esto mismo no importa apenas: de lo que se trata es de la belleza. La idea de este Dios es tal que, si este Dios no existiera, el universo perdería todo valor a mis ojos, y yo no daría nada por la vida. Así que heme aquí acorralado: o bien a creer en él, a afirmar voluntariamente que él es y a regular mi conducta según esta creencia, o bien a renunciar a mi ideal, a despreciar el mundo, la inteligencia, la grandeza moral. Mi partido ya está tomado. Y para mí, eso es “creer”.

[3] Una vez que hemos concebido, simplemente concebido, la idea de un Dios-Amor; una vez que, en seguimiento de Jesucristo, hemos pensado en un Dios que sería maravillosamente Padre, no podemos ya aceptar que Dios no sea eso: entonces, él sería menos bello que el Dios pensado por nosotros.

Hay ahí una especie de argumento ontológico cuya fuerza, sin embargo, reside menos en una necesidad lógica que en nuestra opción (*parti pris*) de no interesarnos en un Dios que sea menos bello que lo que hubiera podido ser. Para mí al menos, este argumento tiene una fuerza soberana. Estoy seguro de honrar a Dios manteniéndome en él. Establecida esta certeza, basta con llenar lo más posible, de la mejor manera posible, esta idea de Dios-Padre; en ello conviene emplear una osadía extrema, sin temer hacer a Dios demasiado bueno y demasiado antropomórfico. ⁽⁹⁶⁾

D) *Resumen*

1. Al empezar este apartado estábamos en el punto en que cabía hablar de las creencias temáticamente religiosas y de las cristianas en concreto.

Entonces comenzamos con G. Séailles y con el lugar de la libre creencia en nuestras sociedades. Seguimos con J. S. Spong y su actitud tan fiel como libre: fiel a los textos y libre al interpretarlos. Mencionamos entonces el destino trágico de Loisy; sintetizado, para no extendernos, en la mala comprensión, durante más de cien años, de su frase más famosa. Y estos tres pasos eran el camino necesario para llegar bien a los

⁽⁹⁶⁾ Auguste VALENSIN, *Autour de ma foi*, París, Aubier, 1948, p. 31-2.

cuatro fragmentos de A. Valensin, que son un buen ejemplo, en síntesis y sin apenas necesidad de comentarios, tanto el modo verdaderamente religioso de la creencia como de las muy pocas creencias que son esenciales. Tras el primer fragmento que contiene un par de dogmas humanos básicos, los otros tres son la expresión de la atracción propia de la belleza de lo esencial religioso, condensado en un par de dogmas-creencias más confesionalmente cristianos, así como del efecto de la atracción del objeto de creencia en el sujeto creyente.

Dejadas de lado la actitud supersticiosa e interesada y la actitud ideológica y doctrinaria del signo que sea, prevalece lo propiamente religioso o espiritual de unas pocas expresiones. No la verdad general y lógica de sólo el entendimiento sino las razones del corazón que no es verdad que siempre la razón ignore ⁽⁹⁷⁾. En las situaciones donde lo último se deja entrever, sólo lo grande se impone, aunque se concrete en lo pequeño. La razón es que entonces somos sensibles a la nota en falso, a lo que está mal o está feo. El trascendental de la belleza convoca al resto de los trascendentales.

Al volver sobre los dos contenidos dogmáticos de la síntesis de Valensin (subrayo: “Él es (...) el Amor subsistente, que ha creado los seres libres para ser amado libremente por ellos” y “Una vez que hemos concebido, simplemente concebido, la idea de un Dios-Amor; una vez que, en seguimiento de Jesucristo, hemos pensado en un Dios que sería maravillosamente Padre”), aunque a cada uno puede que se nos ocurra algún comentario, ninguno nos parece más útil que esto de Légaut:

Lo que el hombre debe limitarse a decir de Dios no implica ningún conocimiento al que pueda darse el nombre de saber. Con todo, nada es más cierto para él ya que nada se le impone más, no por lo que conoce sino por lo que él es. Dios es más cierto para él que todo

⁽⁹⁷⁾ «Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point; on le sait en mille choses». Así comienza un *pensamiento* de Pascal cuyo tajante “ne connaît point” cabe discutir (Lafuma, 423; ver también el 424).

lo que sus sentidos y razón le aseguran. Certeza de género único, despojada de toda evidencia, combatida por todas las apariencias, que alza al hombre por encima de sí, aunque le dé vértigo, mientras que las restantes certezas sólo están a su servicio y le dejan en la distracción y en el exterior de su ser. Tal afirmación de Dios, vacía de significación intelectual, positiva sólo en su acto, es, en cambio, auténticamente vivida porque es inseparable de lo que el creyente es cuando no vive separado de sí. Esas afirmaciones se imponen al hombre con la necesidad de lo esencial. (...) Inseparables no sólo del estado de quien las afirma sino también de lo que él va llegando a ser bajo su influjo, son, en el hombre, un fermento; lo alzan a un nivel en el que, no obstante, no puede mantenerse si no se halla en la posibilidad latente de reinventarlas volviéndolas a decir como si fuera la primera vez, no sólo repitiéndolas sin más. ⁽⁹⁸⁾

Hay pues un modo de creencia distinto de la “creencia ideológica”, un modo de fe-creencia que es “afirmación de Dios, vacía de significación intelectual, positiva sólo en su acto, [...] auténticamente vivida porque es inseparable de lo que el creyente es cuando no vive separado de sí”; y que es afirmación “de Dios” pero también de sí mismo y de lo verdadero que en el mundo y en la vida le ha sido dado conocer a cada uno; un modo de creencia que el corazón y la cabeza reconocen y es creencia religiosa no sólo por su objeto sino por el modo de darse en el sujeto; un modo que es apertura y es entrega y que, por eso, se conoce por sus frutos, muy distintos de lo que produce lo que se afirma sólo por argumentos, por interés, miedo, seguridad, superstición o fanatismo.

⁽⁹⁸⁾ *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, págs. 187-188 (HRH fr, 157). Citamos este fragmento en nuestras «Reflexiones con ocasión de la muerte de Légaut» de 1990 *Cuadernos de la Diáspora* 3, 1995, p. 92. Ver en sumadepoquedades.com.

II. Las dos últimas frases. La fe en sí mismo y el sentido

1. Tras el largo desarrollo sobre el creer y la creencia en el pensar y la fe, que a su vez provenía del desarrollo anterior sobre el pensar que no sólo es criticar sino ponderar, debemos concentrarnos en la dificultad de las dos últimas frases y sobre todo de la última. No es fácil comprender estas dos frases. Légaut las hubiera cambiado si las hubiera revisado. Iremos paso a paso, de dificultad en dificultad y nos ayudarán a descifrarlas tanto los cuatro fragmentos de Légaut en que éste piensa el final de otra forma como lo que hemos expuesto sobre la creencia ⁽⁹⁹⁾. Pero releamos el conjunto antes de fijarnos en las frases finales.

Pero, pensar, ¿no es a menudo volver a cuestionar lo que ya se pensó antaño? Y, ¿hasta dónde va a llegar esto? ¿Qué nos quedará al final, si todo, sin cesar, se vuelve a cuestionar? La energía misma que nos hace pensar. Esta necesidad de la que no nos escabullimos y a la que nos sometimos. Esta fe que no es la fe que se predica, o que se impone, o que a priori se establece que no debe ser pensada. Esta “fe” que me coge la vida hasta despojarme de todo aquello con lo que creí vivir; aquello a partir de lo cual comencé a vivir. ¿Me quedará ella, esta fe que sin cesar se me escapa entre los dedos? Este aliento, ¿me quedará hasta el último suspiro? ¿Lo acompañará hasta sucederle? [Frase 1:] Si no fuese así, nada sería de lo que soy. [Frase 2:] Pero mi manera misma de escaparme instantivamente, vitalmente, de esta realidad última que niega en mí toda realidad, me afirma que, aunque yo no fuese más que eso, el sentido de mi vida es descubrir que no lo tiene.

2. Entender la primera frase (“Si no fuese así, nada sería de lo que soy”) requiere fijar el antecedente de “así”. Según una comprensión inmediata, la frase sería: “si no me quedara esta fe, este aliento, nada sería de lo que soy”. Sin embargo, si cambiamos el orden de la frase y leemos: «nada sería de lo que soy si no fuese así», podemos pensar que el antecedente

⁽⁹⁹⁾ Ver más arriba: “Otras representaciones y expresiones acerca del *final* del camino y de lo *último* de la vida y de la existencia” (Comentario II, 1, 8), antes del desarrollo sobre la fe y la creencia (Comentario II, 1, 10).

de “así” es la suma de tres cosas: (1) si no me preguntara por lo que me quedará (2) si no afirmara que me quedará: “la energía..., esta necesidad..., esta fe..., este aliento...” y (3) si esto último (la fe, el aliento) no me quedara.

Ahora bien, una vez identificado el antecedente de “así”, subrayemos cuatro cosas. Primero, que los elementos que quedarán (la energía, la necesidad, esta fe, este aliento) le quedarán a un sujeto. Segundo, que la reflexión de Légaut es común y luego particular: al principio usa el “nos” (“esa energía que nos hace pensar”) y después emplea el “me” (“esta fe que me coge..., que se me escapa”). Tercero, que el pensar y la fe están en una misma línea de actividad del sujeto si bien tenemos claro que la fe no es sólo cosa del pensar. Y cuarto, que, si suprimimos las dos formas negativas (“si no fuese así, nada sería de lo que soy”), nos queda una sencilla afirmación: si fuese así (es decir, si me quedasen la energía, la necesidad, la fe, el aliento), yo sería lo que ya soy: un mixto de pregunta y de afirmación acerca de lo último: eso que “está sin cesar en el centro de mis días, que ninguna doctrina expresa ni ninguna duda destruye y que da sentido al hombre perdido en lo inmenso”, como dice Légaut en una de sus plegarias ⁽¹⁰⁰⁾.

De modo que podemos quedarnos con dos ideas. Primero, que, ante el cuestionar incesante, entendido como un despojamiento continuo, y ante el despojamiento final, Légaut se pregunta si su existencia o su vida al nivel más hondo ⁽¹⁰¹⁾ no es ya esa energía, esa necesidad, esa fe y ese aliento del que le tienta dudar pero que siente que debe afirmar más allá del morir pues esa energía, esa necesidad, esa fe y ese aliento ya son durante la vida, en el plano de la existencia. Y segundo, que es propio de nuestro ser lingüístico hablar de y pensar en dos elementos en tensión: un quién y un qué,

⁽¹⁰⁰⁾ M. LÉGAUT, *Plegarias de hombre*, Madrid, AML, 2017, pp. 61 y 83.

⁽¹⁰¹⁾ M. Légaut distingue entre vida y existencia en *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, p. 91 (HRH fr, p. 74)

un sujeto y aquello que es del sujeto o que es el sujeto. La tensión, la polaridad entre un sujeto y un contenido, unidos en este caso por el verbo asemántico de “ser”, es cosa de nuestra condición lingüística, que es nuestro obstáculo y nuestro trampolín, nuestro límite y nuestra condición de posibilidad de pensar, de trascender y de la fe, cuya desnudez, salvo en escasísimos instantes, no es total.

Comprendida así, la primera frase difícil (“si no fuera así, nada sería de lo que soy”) nos recuerda algunas páginas de Légaut sobre la manera de despertar el hombre a la “fe en sí mismo”, que para Légaut es como un sobresalto o un rechazo in extremis de una negación de nosotros mismos que parece imponérsenos como si no hubiera otra salida. Ante la aparente fuerza de una “realidad” negadora que se nos impone, el sujeto se planta al fin, se autoafirma y la rechaza. La “fe” (en sí mismo o en el otro) supera entonces el nihilismo, el escepticismo o el fatalismo que se manifiestan como la nada que nos espera y que pretende empapar de no-ser nuestra existencia actual ⁽¹⁰²⁾. La frase de Légaut es oscura porque es un borrador. Pero puede comprenderse como decimos si entendemos a qué se refiere con “mi manera misma de escaparme”, es decir, el sobresalto en el que se manifiesta la afirmación, de sí mismo o del otro, que es la fe. Pero esto nos lleva ya a la segunda frase final.

3. La segunda frase no sólo es difícil; quizá es imposible de comprender por completo, sobre todo el final:

... Pero mi manera misma de escaparme instintivamente, vitalmente, de esta realidad última que niega en mí toda realidad, me afirma que, *aunque yo no fuese más que eso, el sentido de mi vida es descubrir que ella no lo tiene.*

⁽¹⁰²⁾ Ver M. LÉGAUT, *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, pp. 28-33 y 86-90 (HRH fr, p. 23-28 y 70-74). Las citas son del cap. 1, “La fe en sí mismo” y del 4, “La intelección de la propia muerte”. El primer capítulo trata de lo último durante la vida, y el cuarto, de lo último en el final de la vida.

Esta frase es difícil de entender (A) porque hay cuatro elementos (dos nombres genéricos, manera y realidad, y dos pronombres, eso y lo) cuyos referentes debemos buscar fuera, en las frases anteriores. Sin embargo, es probablemente imposible de entender del todo (B) porque, además, el término “sentido” puede entenderse de dos maneras distintas y no queda claro cuál es la que Légaut tiene en cuenta. En total, seis dificultades a resolver antes de poder llegar a una conclusión (C).

(A) Empecemos por las cuatro primeras dificultades.

(1) ¿A qué se refiere Légaut con “mi manera” en: “pero mi manera misma de escaparme instintivamente, vitalmente, de esta realidad...”? (2) ¿A qué se refiere con “esta realidad” en: “esta realidad última que niega en mí toda realidad”? (3) ¿Cuál es el antecedente de “eso” en: “aunque yo no fuese más que eso”? Y (4) ¿cuál es el antecedente de “lo” en la oración: “el sentido de mi vida es descubrir que no lo tiene”? Esta cuarta dificultad nos lleva al doble significado del término “sentido” y al hecho de que no queda claro si “sentido” se refiere a “mi vida” o a “esta realidad”. Pero de esto lo trataremos al final (tanto en el punto A. 4. como en B.).

(A. 1.) ¿Cuál es esa “manera” en: “pero mi manera misma de escaparme instintivamente, vitalmente...”?

Dicha “manera” nos lleva a la frase anterior (“Si no fuese así, nada sería de lo que soy”) pero ésta nos obliga a remontarnos a la frase previa. Si retrocedemos así, concluimos que “mi manera de escaparme” es afirmar que mi fe y mi aliento perdurarán. Ahora bien, la referencia de “pero mi manera misma de escaparme instintivamente, vitalmente...” hubiera quedado más clara si Légaut hubiera dicho: “pero esta manera misma mía de enfrentarme o de responder (mejor que “de escaparme”) instintivamente, vitalmente, a esta representación del final (mejor que: “de esta realidad última”) que niega en mí toda realidad, me afirma que... etcétera”.

(A. 2.) ¿Cuál es “esta realidad última que niega en mí todo realidad”?

Esta “realidad” no es tanto una realidad cuanto una representación poderosa: la del pensar-cuestionar incesante que Légaut siente, concibe y expresa como un despojamiento que parece llevarlo hacia la nada. Esta representación es lo que lo lleva a la pregunta de qué es lo que quedará; pregunta que comporta una gran noche de los sentidos, de la imaginación y del pensamiento. Sin embargo, no se trata de una “realidad” sino de una “representación” y ésta no es última aunque podemos imaginar que puede presentárenos en nuestro final.

Recordemos la pregunta de Légaut en la que nos fijamos al comienzo de este Comentario: «pero pensar, ¿no es a menudo volver a cuestionar lo que ya se pensó antaño?»⁽¹⁰³⁾. Ya avisamos entonces del callejón en el que Légaut se metía al aceptar sin reserva una comprensión del pensar como cuestionar, y unida, además, a una representación del cuestionar como despojamiento. Hay en el despojar, como en el desnudar, una verdad, la de la “fe desnuda”. Pero esta expresión, por lo que tiene de imagen, incluye, como ya vimos, una imprecisión en su designación pese a su fuerza. La fe desnuda designa una fe pura y desinteresada (y en este sentido madura, adulta, espiritual, igual como debe llegar a ser el amor) pero no necesariamente una fe sin contenido ni objeto. La fe es desnuda porque el contenido afirmado no nos cubre ni nos protege sin que al mismo tiempo nos sitúe en la “maravillosa inseguridad” y el “sufrimiento dominado” propios del “don total”⁽¹⁰⁴⁾.

(A. 3.) Si pasamos a los antecedentes de “eso” y de “lo”, ¿cuál es, para empezar, el antecedente de “eso” en “aunque yo no fuese más que eso”? Releamos:

⁽¹⁰³⁾ Ver, más arriba: Comentario II, 1. 1.

⁽¹⁰⁴⁾ Ver: M. LÉGAUT, *Creer en la iglesia del futuro*, Madrid, AML, 2013, pp. 161 y 247 (IIPAC fr, pp. 321 y 392).

Pero mi manera misma de escaparme instintivamente, vitalmente, de esta realidad última que niega en mí toda realidad, me afirma que, aunque yo no fuese más que eso, el sentido de mi vida es descubrir que no lo tiene.

Notemos que la frase del “eso” es concesiva (aunque) y que Légaut enuncia una posibilidad que no afirma (“aunque yo no fuese más que eso”). Considera como una posibilidad límite ser sólo “eso”. Notemos, además, que, en dicha frase, el antecedente de “eso” parece ser de nuevo “mi manera misma de escaparme instintivamente, vitalmente...”, es decir, “eso” que yo sería sería el sobresalto y el rechazo: el conjunto formado por el preguntarse, por el sentir el vértigo y por la afirmación última de sí pues está en juego el propio ser.

Ahora bien, nuestra explicación (ver A. 1.) incluía un cambio: mientras Légaut escribe “mi manera misma de escaparme”, nosotros decíamos “mi manera misma de enfrentarme o de responder”. Légaut es ante todo sincero en su apunte: en determinadas situaciones, la persona sana opta por escapar; el sobresalto y el rechazo son más formas de escapar que de enfrentarse y de responder; son formas de resistir a lo invasivo de una representación sin salida.

(A. 4.) Pasemos ahora a la cuarta dificultad: ¿cuál es el antecedente del pronombre “lo” en “Pero mi manera [...] me afirma que, aunque yo no fuera más que eso, el sentido de mi vida es descubrir que no lo tiene”?

Si leemos “el sentido de mi vida es descubrir que no lo tiene” de forma espontánea y aislada de lo anterior, parece que el antecedente de “lo” es “sentido” y también que éste se refiere a un “ella” que no aparece y que se refiere a “mi vida”; de manera que la frase parece decir que «el sentido de mi vida es descubrir que mi vida no tiene sentido». La frase, entonces, resulta, cuando menos, chocante porque, como descubrir el sentido de la propia vida es un tema muy de Légaut, choca que éste diga aquí que “el sentido de mi vida es descu-

brir que mi vida no tiene sentido”. Ahora bien, la frase resulta chocante además porque, si entendemos el “no lo tiene” según hemos dicho (el sentido de mi vida es descubrir que mi vida no tiene sentido), entonces debemos preguntarnos cuál es el significado de “sentido”. Pero volveremos sobre este punto más adelante.

Cabe, sin embargo, una segunda lectura si el antecedente de “lo” es igualmente “sentido” pero éste no se refiere a “mi vida” sino a “esta realidad última que niega en mí toda realidad”; es decir, si el antecedente de “ella no lo tiene” es “esta realidad última que niega en mí toda realidad”. Entonces, el sentido de “mi vida” (de Légaut) es descubrir que no tiene sentido “esta realidad última que niega en mí toda realidad”; es descubrir que una representación final que lleva a la nada no tiene sentido para la “fe” como afirmación fundamental que supera el nihilismo radical y la representación de la nada como la última realidad ⁽¹⁰⁵⁾.

(B) Ahora bien, queda por examinar el doble significado del término “sentido” porque (a) “sentido” puede ser sinónimo de utilidad o de finalidad: servir algo para algo, o (b) “sentido” puede ser lo contrario de “sin sentido” de manera que “tener sentido” sea lo contrario de “ser absurdo” ⁽¹⁰⁶⁾. ¿Cómo inciden estos dos significados de “sentido” en las dos posibles lecturas indicada antes: (1) “el sentido de mi vida es descubrir que mi vida no tiene sentido”, y (2) “el sentido de mi vida es descubrir que esta realidad última (o esta representación final) que niega en mí toda realidad» no tiene sentido?

⁽¹⁰⁵⁾ De ahí la singularidad de las páginas que hemos citado en una nota anterior, tomadas de los cap. 1 y 4 de *El hombre en busca de su humanidad*.

⁽¹⁰⁶⁾ Conviene reparar en que el adjetivo latino *absurdus* designa o bien “algo que tiene sonido falso y que desentona” o bien algo “disparatado, extravagante, y necio” (Santiago SEGURA MUNGUÍA, *Diccionario etimológico latino-español*, Madrid, Anaya, 1985).

Si tenemos en cuenta lo mejor de lo que buscaba Légaut (dar cauce a lo espiritual), hay dos lecturas:

1ª Lectura. Si combinamos (1) con (a), la primera lectura es: el sentido de mi vida es descubrir que mi vida no tiene sentido en el sentido de no tener utilidad o bien finalidad. Esta lectura descansaría en dos puntos: la distinción de Légaut entre “función” y “misión” ⁽¹⁰⁷⁾ y la conocida frase de Angelus Silesius de que “La rosa es sin porqué, florece porque florece, no se presta atención a sí misma, no pregunta si la ven” ⁽¹⁰⁸⁾. Más allá de la utilidad o de la función, está la misión que hay que vincular a la belleza sin porqué. Una vida sin sentido en el sentido de sin porqué es una vida sin utilidad, función o finalidad, cuyo solo bien es la belleza de ser; algo que no se opone la misión tal como Légaut la comprende, antes al contrario.

2ª Lectura. Si combinamos (2) con (b) también llegamos a una interpretación que da cauce a lo espiritual pues la frase sería que el sentido de mi vida es descubrir que esta realidad última (o representación final), que niega en mí toda realidad, no tiene sentido, es absurda. Según esta segunda lectura, el conjunto de las dos frases [1 y 2] nos recuerda –ya lo hemos dicho– el vigor de la mejores páginas de Légaut sobre la fe en sí mismo: aquellas en las que cuenta las situaciones límite en las que, frente al vértigo de la negación absoluta, surge un rechazo último y el hombre se planta en la afirmación de la fe ⁽¹⁰⁹⁾.

(C) Como conclusión, tenemos dos cosas. Primero, que esta parte del Fragmento requería de una revisión porque su

⁽¹⁰⁷⁾ Ver M. LÉGAUT, *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, pp. 239-47 (HRH fr; pp. 202-10).

⁽¹⁰⁸⁾ Ángelus SILESIUS, *Peregrino querubínico* n 289 (ver también los números 286 y 290).

⁽¹⁰⁹⁾ Se trata de una fe que surge también como fe en el otro; como fe ante la muerte (propia o de un ser unido a nosotros); como fe en la actividad de creación; en la apropiación de la tradición; en la superación de lo ideológico; en la transmisión y recepción espirituales y en el acercamiento a Dios. Esta secuencia de temas es de *El hombre en busca de su humanidad*.

redacción es oscura y porque el empleo del término “sentido” no está claro y esto impide saber cuál de las dos lecturas que hemos propuesto es la correcta aunque ambas estén en la línea de Légaut. Cabe suponer, por tanto, que Légaut fue consciente de esto y que guardó el Fragmento porque contenía elementos valiosos pero aún estaba por revisar.

En segundo lugar, y pese a todo, tenemos como resultado un cierto fruto. Porque, a la luz de la obra de Légaut, tenemos dos lecturas o interpretaciones de las dos frases finales: (1) que el sentido de su vida sería, para Légaut, haber descubierto que la vida no tiene sentido, no en el sentido de ser absurda sino en el de no tener utilidad o no ser lo importante la función sino la misión; o (2) que, para Légaut, el sentido de su vida habría sido haber descubierto y mostrado el sinsentido del escepticismo, del fatalismo y del absurdo radicales, que nos tientan hasta el final con preguntas como el “qué nos quedará”, y que trascendemos al afirmar la fe sin otro contenido intelectual que el acto mismo de afirmarla.

¿Por cuál de estas dos lecturas nos decantamos pese a que esto depende del gusto de cada lector? Si tenemos en cuenta el hilo del Fragmento, nos decantamos por escoger la segunda. Pero si atendemos a la continuación del Fragmento, tal como vamos a hacer en el próximo comentario, creemos que Légaut, en lo que había escrito hasta aquí, ya tenía en cuenta lo que iba a escribir y, en este sentido, adelantándose a ello, pensó más en la primera lectura que en la que hemos escogido, que es la hemos escogido. Aunque la segunda lectura es más acorde con su obra, lo siguiente que él iba a anotar le atraía porque lo llevaba a profundizar en el término “sentido” y esto ya estaba en cierto modo en su mente mientras escribía las dos frases que hemos analizado. Pero esto corresponde al tema del próximo Comentario.

COMENTARIO III

ÚLTIMO PÁRRAFO, SENTIDO Y MISIÓN

1. Leamos el último párrafo del Fragmento pues parece que Légaut, tras haber escrito la secuencia anterior, debió de detenerse, introducir un punto y aparte, y pasar a sintetizar lo de antes en una imagen: “alta cima de lo humano”:

Alta cima de lo humano que ha dado vértigo a los más grandes. Y de lejos, mejor aún en Oriente que en Occidente, cima que ha sido el faro para muchas vida (sic) entre las más profundas que se han despojado de lo que tenían de más humano para ser digna (sic) de ya no ser, es decir, de desprenderse del ciclo sin cesar reemprendido de los “renacimientos”. Renunciamiento que, paradójicamente, ayuda a vivir a aquellos cuya vida está recargada, él es la cima que todavía hay que sobrepasar pues hace entrar [y el Fragmento se interrumpe aquí]

¿Cuál es, pues, esta “alta cima de lo humano”? Pensar en esta imagen y en la forma como menciona “en Oriente” es lo que nos lleva a pensar que Légaut debió de pensar más en que la vida no tiene sentido en el sentido de no tener utilidad o finalidad (1ª lectura más que 2ª lectura). En todo caso, la imagen de la “alta cima de lo humano” implica la del ascenso y la de una cierta falta de oxígeno y de aliento. Cima, ascenso y falta de aliento que tienen que ver con lo alto, como el faro, con el cuestionamiento en el que sólo queda la fe y con el “renunciamiento” de lo “más humano”.

Es este renunciamiento (o despojamiento, o desprendimiento) un tercer elemento del que Légaut indica dos cosas: primero, que es común a Oriente y a Occidente aunque luego indica que se da “mejor aún” en Oriente; y, segundo, que no

es el final-final pues –como él aún añade– “él es la cima que todavía hay que sobrepasar”. Tras indicar estas dos cosas, es cuando Légaut interrumpe su discurso: justo cuando parece que iba a formular o bien el porqué de dicho sobrepasar o bien el “espacio” al que “sobrepasar” iba a introducir (hay que sobrepasar la cima pues ella “hace entrar”).

2. ¿Qué elementos debemos subrayar en este párrafo? Por lo menos ocho, seis nucleares y dos de contexto. Entre los nucleares, primero, la imagen de la subida, todo un clásico implícito en la imagen de la alta cima y del vértigo; segundo, la imagen del faro, también en alto, que Légaut identifica con la cima que ha sido tal para los “más grandes”, los cuales, a su vez, han sido faro y cima para otros; tercero, el despojamiento de lo que estas vidas “tenían de más humano” (donde el “más” unido a “humano” da para comentar); cuarto, el objetivo del despojamiento: “ser dignas” –las vidas– de “ya no ser”, expresión que Légaut siente que debe explicar; quinto, la explicación de ese “no ser” : “desprenderse del ciclo... de renacimientos”, quizás el elemento que choca más por ser más oriental; y sexto, el término de “renunciamiento” que, según Légaut, “todavía hay que sobrepasar”.

3. A estos seis elementos, hay que añadir dos elementos más, propios del contexto redaccional y cultural. El contexto redaccional es el estilo nominal del párrafo y el contexto cultural es la mención de Oriente y Occidente.

3.1. Es de notar el estilo nominal de estas líneas pues no hay en ellas ni verbo ni oración completa. Sólo hay tres nombres (cima, faro, renunciamiento) que Légaut yuxtapone y adjetiva. Este estilo nominal responde a una cierta exclamación implícita que surge probablemente de haberse detenido y de admirarse del conjunto, de su unidad y de su grandeza.

Conviene reparar en este estilo nominal. Es conocido su uso por Machado en ocasiones especiales, cuando el poeta evoca recuerdos, yuxtapone impresiones y sugiere imágenes

cuya enumeración sin verbo lo lleva a desembocar en un hallazgo y en un asombro. El caso más conocido es “Orillas del Duero” ⁽¹¹⁰⁾. Don Antonio enumera hechos que son signos. En este caso, signos de la llegada de la primavera, que es imperceptible hasta que sucede (recordemos: «La primavera ha venido, nadie sabe cómo ha sido»). El último de los hechos-signos es aún una frase:

... Entre las hierbas alguna humilde flor ha nacido, / azul o blanca.

Tras nombrar este hecho-signo, surge la doble exclamación, siempre matizada:

¡Belleza del campo apenas florido, / y mística primavera!

Y luego continúan más nombres sin verbo hasta terminar exclamando:

Chopos del camino blanco, álamos de la ribera, / espuma de la montaña / ante la azul lejanía, / sol del día, claro día, / ¡Hermosa tierra de España!

Algo parecido le pasa a Légaut en este párrafo. Hace una pausa, contempla el recorrido, le surgen las imágenes de la alta cima, del ascenso y del faro y, a partir de ellas, menos poeta y más filósofo, se extiende en explicaciones pero sin construir un frase completa ⁽¹¹¹⁾. La fe sobrevive al último aliento y ya sabemos cuánto falta el aliento al término de una ascensión.

3.2. El segundo elemento de contexto es cultural y es la mención de Oriente y Occidente. Causa cierta extrañeza esta mención pues la inquietud anterior («¿qué me/nos quedará...?») no parece conducir a ella a no ser por la última frase, cuya complejidad en torno al término “sentido” hemos comentado.

Cabe sin embargo recordar dos circunstancias de la vida de Légaut de cara a situar esta mención. La primera es que

⁽¹¹⁰⁾ IX. Otros casos de estilo nominal pueden verse en el poema LXII y en la serie “Galerías” (CLVI). Ver, sobre todo, CLVI, ii.

⁽¹¹¹⁾ Algo de estilo nominal puede verse en el poema de Cathérine Pozzi que comienza “Altísimo amor” y que Légaut usó como texto de plegaria.

Légaut, cristiano occidental del siglo XX, tuvo noticia de las búsquedas ascéticas y espirituales de Oriente pues las compara con las de Occidente y las juzga favorablemente (“mejor aún en Oriente...”). ¿De dónde le viene este conocimiento y esta simpatía? La respuesta es que Légaut leyó, en sus últimos años, algunos de los escritos del P. Henri Le Saux, sacerdote benedictino que, en 1948, con treinta y ocho años, se embarcó para unirse, en el sur de la India, al abate Jules Monchanin (1895-1957), con quien compartía la idea de iniciar un ashram cristiano-hindú que de hecho comenzaron poco después, en 1950. Tras la muerte del abate Monchanin al cabo de siete años, H. Le Saux continuó esta vía hasta su muerte en 1973. En los primeros años, Le Saux visitó varias veces a Sri Ramana Maharshi y, en 1957, se vinculó con quien desde entonces fue su gurú definitivo, Sri Gñanananda, sobre quien luego escribió ⁽¹¹²⁾.

Ahora bien, esta primera circunstancia nos lleva a una segunda, que fue anterior. A mediados de los años 60, Légaut hizo suyo un texto de plegaria de cuyo origen sólo indicó que procedía del país tamul (región del sur de la India, en la que vivieron Monchanin y Le Saux). El resultado fue la plegaria VII de *Prières d'homme*. Según contó Légaut en 1976 ⁽¹¹³⁾, años antes había encontrado, por azar, «en la Trapa de Tamiens», «estas pocas líneas escritas en un marcador, dentro de un libro de devoción banal»; libro que a él —añadió— le «gustaría considerar como el cofre indigno de [unas] frases que no provienen de la abundancia de la pluma de un autor de textos piadosos» sino de un auténtico espiritual dada la calidad de las mismas, que él enseguida reconoció. Aquella fue «la única ocasión que he tenido de leer un pasaje de esta escritura que ha nutrido a este país [el tamul] desde hace siglos».

⁽¹¹²⁾ Henri LE SAUX, *Gñanananda. Un maître spirituel du pays tamoul*, Éd. Présence, París, 1970.

⁽¹¹³⁾ Ver la referencia en la nota siguiente.

El hallazgo casual de esta plegaria ocurrió antes de la mitad de los años sesenta, cuando Légaut retomó, después de jubilarse, la práctica de retirarse, por lo menos una semana, en un monasterio contemplativo, tal como había tenido por costumbre antes de 1939. El hallazgo en la trapa, se lo contó Légaut a B. Feillet, quien, por cierto, al preguntarle, confundió el “Talmud” con el “tamul”. Légaut le contó su hallazgo al hilo de tres cosas: primero, comentar que siempre podemos hacer nuestros los textos de los grandes orantes del pasado incluidos los de otras tradiciones («arreglé el texto a mi manera y así lo recreé para mi uso»); segundo, decirle a B. Feillet qué entendía él por orar y, tercero, indicar cuál era, para él, la “eficacia” de la plegaria; eficacia distinta de la de cualquier otro intercambio humano puesto que “hablar a Dios” es una acción simbólica. Decir que Dios nos escucha, nos habla y responde a nuestra plegaria es metáfora en la medida en la que dichos asertos no describen algo perteneciente al plano físico y acústico. Como en el caso de Pablo camino de Damasco nadie fuera del interesado pudo oír y eventualmente grabar lo que Pablo escuchó ⁽¹¹⁴⁾.

La prueba de que Légaut apreciaba especialmente tanto el texto tamul como su propia plegaria compuesta a partir de él es que volvió a citar este texto en otras dos obras suyas posteriores a la entrevista con B. Feillet ⁽¹¹⁵⁾. Ahora bien, igual que constatamos el aprecio, debemos suponer que Légaut era consciente de no saber apenas nada de Oriente, su espiritualidad y de los ensayos de dom Le Saux y del abate Monchanin; ensayos que debía de ver con simpatía, igual como recordaba en dichas fechas el aprecio de M. Portal por el P. Lebbe,

⁽¹¹⁴⁾ Ver: *Cuadernos de la Diáspora* 17, 2001, pp. 45-8. (en fr, *Patience et passion d'un croyant*, París, Centurion, 1976, pp. 110-4; 2ª éd. DDB, 1990, pp. 117-20). La confusión con el Talmud está en la edición francesa de 1976, p. 110.

⁽¹¹⁵⁾ Primero, en: *Intériorité et engagement*, París, 1977, pp. 149-50. Segundo, en *Plegarias de hombre*, Madrid, AML, 2017, pp. 77-8 (fr: Pd'h, Aubier, 1984, pp. 71-6).

misionero lazarista en China en los años 20. Esta simpatía y este saber que no sabía debieron de ser dos factores que intervinieron en que Légaut detuviese su apunte y no lo revisase ni lo publicase sino que lo guardase.

El cierre de esta segunda anécdota o circunstancia fortuita es que sólo recientemente, gracias a Joseph Thomas, hemos sabido que el texto de plegaria que Légaut hizo suyo era, precisamente, de Sri Gñanananda ⁽¹¹⁶⁾. Así pues, quien utiliza la plegaria VII de Légaut tiene en ella un ejemplo de cómo un orante puede y debe apropiarse de las plegarias de otros orantes de otras tradiciones. Por otra parte, el hallazgo fortuito de esta plegaria de Sri Gñanananda por parte de Légaut nos recuerda el pasaje de Cervantes, más arriba mencionado ⁽¹¹⁷⁾, acerca de cómo uno de los narradores ficticios del Quijote cuenta que él fue quien encontró por casualidad, en Talavera de la Reina, la continuación de la novela, escrita en signos arábigos en unos legajos abandonados. La afición a leer incluso lo que encontrarán al azar fue, pues, común a Cervantes y a Légaut, cada uno a su modo.

4. Dentro del conjunto del párrafo, la expresión más interesante es la de “para ser digna(s) de ya no ser”:

... cima que ha sido el faro para muchas vida (sic) entre las más profundas que se han despojado de lo que tenían de más humano para ser digna (sic) de ya no ser, es decir, de desprenderse del ciclo sin cesar reemprendido de los “renacimientos”.

Esta expresión (ser digna –una vida– de ya no ser) resulta inspirante en nuestra opinión. Sobre todo si tenemos en cuenta cinco condiciones: si la distanciamos del tema de los renacimientos (una creencia que nos resulta extraña); si la inserta-

¹¹⁶⁾ En 2018, Joseph Thomas localizó el texto original de Sri Gñanananda en: Sri GÑANANANDA y Henri LE SAUX, *Plénitude de l'être*, París, Accarias, 2015, pp. 140-1. En este libro se indica que el texto proviene del libro de H. LE SAUX de 1970, citado en una nota anterior.

⁽¹¹⁷⁾ Ver: “Autocultura” (Comentario 2.3. a la Nota de 1977).

mos en una reflexión sobre el ser; si la relacionamos con el párrafo anterior del Fragmento («¿qué nos quedará...?»); si recordamos la importancia que Légaut daba al “os conviene que yo me vaya” del evangelio que, para él, era una pista de cara a explorar la manera de apropiarse Jesús su propia muerte ⁽¹¹⁸⁾; y, en quinto lugar, si relacionamos dicha expresión de “ser dignos de ya no ser” con la búsqueda incesante de Légaut de expresar la vida personal mediante el lenguaje.

En relación con esto último, la expresión de “ser digna(s) de ya no ser”, junto con las líneas donde aparece y el párrafo en su conjunto, así como el párrafo inmediatamente anterior, todo ello es una muestra más del esfuerzo de Légaut en buscar una “explicitación de la interioridad humana”. Recordemos esto de la Nota de 1977: «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».

5. Ahora bien, como no es el momento de avanzar en comprender la expresión de “para ser digna(s) de ya no ser” porque esto nos llevaría lejos, pero para no terminar este comentario sin hacernos eco mínimamente de esta perspectiva, señalemos cuatro senderos o pistas por las que podríamos avanzar.

(1) La primera pista es que Légaut y Machado meditaron, en ocasiones, en que, si Dios es, es de una forma completamente distinta de la nuestra o, dicho del revés, que si nosotros somos, somos de una forma distinta de la suya. Profundar en esta distinción (o en diferencia ontológica) incluye entrever para sí, como bueno, un determinado dejar de ser, un determinado desaparecer y una entrada en el olvido.

En este sentido, Légaut dice en su plegaria III: «Dios, presencia propia a cada uno de aquel que no es como nosotros

⁽¹¹⁸⁾Jn 16, 7.

somos» y “ni como el mundo es”, podríamos añadir. Y en la misma dirección, Mairena-Machado anotaba:

«Un Dios existente –decía mi maestro– sería algo terrible ¡Que Dios nos libre de él!»⁽¹¹⁹⁾.

Frase paradójica donde “existente” significa que Dios existiera como nosotros, como un ente más, y no como el “ser no ente” que Légaut nombra en su Plegaria IV. Si Dios existiera como el primero de los “entes” y no como el “mismo ser subsistente” (*Ipsum esse subsistens*), es decir, si existiera no como la Causa primera sino como la primera de las causas segundas, su existencia podría justificar las cosas más terribles, tal como los humanos hemos pretendido que él hace cuando, contraviniendo el primer Mandamiento de la Ley mosaica, hemos usado y aún usamos el nombre de Dios en vano, incluido cuando actualmente, dado que él “ha muerto”, hacemos un “dios” (o un ídolo) de algún sucedáneo.

En este sentido, R. Sánchez Ferlosio (que escribía ya en un mundo como el nuestro donde, en expresión de Machado, los «dioses apócrifos» abundan) discutía la frase de Dostoiéwski “si Dios no existe, todo está permitido”, y decía, en la línea de Machado, que era al revés, que “si Dios existe, todo está permitido”, es decir, que todo puede justificarse cuando se hace un dios de algo/alguien que no es él. Por eso decimos, en último término, que la afirmación monoteísta de Dios implica no divinizar a nadie ni a nada.

(2) La segunda pista por donde avanzar es que, si el lector relea la plegaria VII de Légaut (la de procedencia tamul), encontrará en ella unidos: por un lado, el lenguaje nupcial propio de la tradición mística occidental (cuya fuente es tanto el Cantar de los cantares como la imagen escatológica de la llegada del esposo en los Sinópticos), lenguaje de pasión y de

⁽¹¹⁹⁾ Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, pp. 1913 (Juan de Mairena I, i).

fusión en el otro, lenguaje propio del amor inicial y apasionado pero, en definitiva, lenguaje interpersonal; y, por otro lado, el lenguaje del desaparecer y del dejar de ser, más de tipo oriental. Ambos lenguajes, unidos en dicho texto, indican la apertura simbólica del camino de Légaut, cuyo término es, sin embargo, interpersonal, de sujeto a sujeto, pues es «entrar en comunión», como decía un buen amigo.

(3) La tercera pista, de cara a ahondar en el sentido positivo de la “inexistencia” y del “no ser”, y de cara a la posibilidad de ser de un modo otro, es la breve canción de Machado:

Morir... ¿caer como gota / de mar en el mar inmenso? / ¿O ser lo que nunca he sido: / uno sin sombra y sin sueño, / un solitario que avanza / sin camino y sin espejo? ⁽¹²⁰⁾

Machado formuló en ella, frente al camino oriental (cuya imagen es la gota de mar que desaparece en el mar inmenso), un camino personal: el de “ser lo que nunca he sido”, es decir, el de trascender y ser uno mismo de un modo ontológicamente nuevo. “Ser lo que nunca he sido” es una expresión afín al «ser digna(s) de ya no ser» de Légaut, y tiene la ventaja de no necesitar contar con la creencia en el ciclo de los renacimientos. Y cabe recordar aquí, además, que Légaut, en 1976, se distanció expresamente de la imagen de la gota y de su interpretación oriental en la que la libertad personal parece no ser nuclear:

En virtud de mi profundización humana tengo conciencia de ser una realidad que trasciende todo lo que puedo concebir actualmente de mí: no caigo en la tentación de imaginarme como una pequeña gota de agua que mañana se perderá indistinta en el océano. Cuanto más insistamos en la grandeza del hombre, o, con mayor precisión, cuanto más nos alcancemos a nosotros mismos, a través de nuestra misión, en nuestra unidad y unicidad; cuanto más ahondemos en la grandeza que trasciende lo contingente, de lo que nos hemos nutrido y de lo que, por nuestro pasado, hemos surgido, tanto menos nos

⁽¹²⁰⁾ CXXXVI, xlv. El lector interesado en esta pista podrá aprovechar algunas páginas de nuestro estudio: «La vida espiritual y tres imágenes suyas en Antonio Machado II», *Cuadernos de la Diáspora* 26, 2014, pp. 185-90, 198-203, 208-14.

veremos sometidos al vértigo del panteísmo, que no es, entonces, más que una transposición, en el plano metafísico, de la extrema desproporción existente entre nuestra ínfima pequeñez física y la infinita dimensión del cosmos espacio-temporal. // Jesús tenía la certeza del carácter absoluto de lo que él era ante los ojos de Dios, del carácter capital de su misión a favor del hombre, de quien afirmaba así, indirectamente, su realidad espiritual potencial, trascendente. «Mis palabras no pasarán» —le hacen decir los Evangelios—... ⁽¹²¹⁾.

(4) Por último, la cuarta pista, de cara a pensar la diferencia del término ser dicho de Dios y de nosotros, es recordar la «hipótesis» del P. Auguste Valensin que citamos más arriba:

«Si, por un imposible, en mi lecho de muerte [...] pensaría [...] que el fallo no está en mí por haber pensado que Dios es sino en Dios por no ser». ⁽¹²²⁾

6. Con estas cuatro pistas podemos volver a la pregunta de Légaut de ¿qué es lo que me/nos quedará? Frente a la gota que se pierde y frente al dejar de ser, podemos contestar que seremos lo que nunca hemos sido o que seremos como nunca hemos sido, si bien, ante lo demasiado patente del “nunca” y del futuro de “seremos”, debemos recordar la diferencia entre el final y lo último y que ya somos en el presente pues “ser” se dice de muchas maneras y una de ellas es metafísica, como la fe en el sentido de Légaut; fe sin adjetivos pero “fe en (sí mismo)”, es decir, siempre con un algo de “objeto”; igual que Machado (siempre buen complemento de Légaut) que, en su Autorretrato, precisó —ya lo hemos dicho— que, cuando llegase su final, éste lo encontraría «ligero de equipaje» y «casi desnudo, como los hijos de la mar» ⁽¹²³⁾.

⁽¹²¹⁾ *Cuadernos de la Diáspora* 13, p. 42 (PPC fr, 1990, p. 156-7; ver las variantes respecto de: PPC 1976 y 2000, p. 153-4). — Sobre la interpretación de la imagen de la gota en Machado, ver: D. MELERO, "La vida espiritual y tres imágenes suyas en Antonio Machado II", *Cuadernos de la Diáspora* 26, 2014, pp. 175-204.

⁽¹²²⁾ Ver la referencia completa en una nota anterior, y el texto completo más arriba : en el Comentario II, 10. 6. C.

⁽¹²³⁾ XCVII. En otras ocasiones el “casi” también indica lo discreto de la forma de ser de Machado.

CUESTIONES FINALES

1. *Lugar del Fragmento de 1992 y de los tres comentarios*

1. En primer lugar y para terminar, ¿cómo y cuándo pudimos conocer este Fragmento? Dos años después de fallecer Légaut en 1990, Thérèse De Scott publicó *Vida espiritual y modernidad*, el libro que ambos habían estado escribiendo y que se publicó un tanto inacabado porque Légaut no terminó uno de los capítulos. Al final del libro ⁽¹²⁴⁾, Th. De Scott incorporó tres fragmentos borradores de Légaut y entonces nosotros, en 1994, como íbamos a publicar en los *Cuadernos* los Cuatro Comentarios a la Nota de Légaut de 1977, incluimos aquellos tres fragmentos al final de nuestro trabajo, a modo de primicia, dado que el primero de aquellos fragmentos inéditos versaba sobre el mismo tema: la escritura y de la lectura ⁽¹²⁵⁾.

2. Veinticinco años más tarde, en 2020-21, cuando acabábamos de revisar nuestros Cuatro Comentarios de 1994 sobre la Nota de 1977, decidimos escribir estos Tres Comentarios sobre el primero de aquellos tres fragmentos inéditos. Las preguntas con las que Légaut comenzaba sobre para qué escribir tenían que ver con la Nota. Ambos textos aludían a la diferencia entre dos tipos de lectura y de escritura, las que se dan en el plano del adquirir y del tener, y las que siguen la vía del ser y van más a fondo.

3. No obstante, como el lector ya ha comprobado, sólo el primero de nuestros tres nuevos comentarios versa sobre esta temática por la sencilla razón de que el resto del fragmento,

⁽¹²⁴⁾ Marcel, LÉGAUT y Thérèse DE SCOTT: *Vie spirituelle et Modernité. Entretiens ultimes*, París, Centurion-Duculot, 1992, p. 247. Ver el capítulo sin terminar en p. 200.

⁽¹²⁵⁾ Ver : Domingo MELERO, "Comentarios a una Nota de Légaut sobre la lectura", *Cuadernos de la Diáspora* 2, pp. 127-8.

aunque Th. De Scott lo tituló «¿Por qué escribir?», trata de otros temas. Por eso nuestros comentarios 2 y 3 han hablado del pensar, de la creencia y de la fe.

Ahora bien, como ya habíamos tratado el tema de la fe en otros ensayos, estos dos nuevos comentarios se han centrado especialmente en los dos asuntos que, en cierto modo, aún teníamos pendientes (el pensar y la creencia), además de abordar luego la interpretación del final del fragmento, que no es fácil, tal como hemos visto.

3. Con todo, de cara a comprender el contexto de este Fragmento inacabado, quedan aún dos preguntas. La primera es ¿de qué año es propiamente el fragmento y en qué fecha lo escribió Légaut? Aunque pudimos leerlo en 1992, Thérèse De Scott no indicó en qué fecha pudo haber sido escrito. Por nuestra parte, creemos que el fragmento es de los últimos años de Légaut y sustentamos esta afirmación en las lecturas que hemos indicado que pudieron influir tanto en la parte final del fragmento, cuando Légaut habla de Oriente y de Occidente, como en el comienzo del mismo, cuando Légaut alude al riesgo de seguir lo que la lectura de determinadas páginas nos sugiere.

La segunda pregunta que aún falta por responder es por qué hemos comentado el fragmento entero. La respuesta es que creímos que debíamos afrontar el fragmento completo dado que Th. De Scott lo publicó así, lo cual nos ha supuesto abordar un final que, como ha podido comprobar el lector, es difícil de interpretar no sólo por su redacción (cuestión de antecedentes) sino por incluir elementos imprecisos, sobre todo el significado del término “sentido” y el sentido de la frase en la que Légaut habla de él.

2. Sentido y utilidad de los tres comentarios

1. Queda aún por aclarar una última pregunta: ¿Con qué ánimo hemos escritos estos tres comentarios en los que, en

algunos puntos, nos hemos distanciado de la letra de Légaut y hemos criticado algunas de sus expresiones?

Mientras escribíamos, hemos pensado que nuestros comentarios eran, en síntesis, un ejercicio de recepción de una tradición. En definitiva, nuestros comentarios han sido un intento de comprensión y de apropiación. Nuestro intento de comprender a Légaut ha incluido, por un lado, no sólo retener lo que nos ha parecido útil de su letra sino también marcar en ella aquello en lo que nos hemos sentido distantes por las razones que hemos expuesto y que, de vivir el autor, hubiéramos comentado con él dado que, en el fondo, nuestras razones continúan, a nuestro entender, lo mejor de su propio espíritu, que encontramos en su texto.

2. Para explicar este ánimo y para profundizar en este sentido de tradición que incluye la crítica, citaremos dos párrafos del P. Lucien Laberthonnière. Son dos párrafos que son de método pero también de actitud. Nos indican el ánimo con el que es fructífero leer los autores que nos han precedido, ya sean éstos los autores bíblicos, nuestros filósofos de referencia, los científicos anteriores o los testigos del camino espiritual, sin importar si son antiguos o recientes, como es el caso de Légaut.

Muchos doctores del pasado, grandes por la santidad y por la ciencia —y esto ocurre con los doctores de todos los tiempos— tuvieron opiniones erróneas a nuestros ojos que les fueron impuestas por la época, el medio y las condiciones particulares en las que transcurrió su vida. Esto es consecuencia de la ley de solidaridad que vincula a cada hombre con quienes lo preceden y con quienes lo rodean. No obstante, como por las disposiciones de su voluntad estos hombres sabios estaban despegados de sí mismos y prestos a sacrificar lo que ellos mismos, en otras circunstancias, hubieran podido descubrir que era relativo en su manera de ser y en su manera de pensar, de tal suerte que permanecían firmemente orientados hacia la verdad, podemos afirmar que, moralmente, ellos estaban liberados de los errores que profesaban. Para ellos no eran errores, pues no consentían en ellos, sino que eran ilusiones

que padecían. Por eso, siempre según la misma ley de solidaridad, al entregar a los otros el fondo de su alma junto con sus pensamientos, les hicieron participar en la verdad de la que habían vivido, y les legaron su espíritu para luchar contra sus propios errores.

He aquí por qué y cómo, si ellos pueden y si deben ser guías para nosotros, no es tanto por lo que pensaron cuanto por lo que quisieron pensar. Su actitud es lo que debemos imitar. Debemos vincularnos no a lo que dijeron sino al espíritu que los animó; al espíritu que los animó y que es el que nos hará no repetir sino decir, a nuestra manera, lo que ellos dijeron con verdad y rectificar lo que ellos rectificarían si viviesen en nuestro lugar ⁽¹²⁶⁾. Pensaron, sin duda, lo mejor que humanamente pudieron, con los medios de que dispusieron. Su grandeza reside en esto. Incluso incurriendo en ilusiones estaban en la verdad; o, mejor, la verdad estaba en ellos, en el corazón mismo de su vida, aceptada, querida y amada. Lo que les caracteriza es que, además, siempre estuvieron en progreso respecto de sí mismos. Y desde este punto de vista, parece que la verdad explícita que se da en la vida reflexiva tiene que tener siempre un retraso, mayor o menor, eso depende, respecto de la verdad implícita, que se encuentra en la actitud franca y en las buenas disposiciones de la voluntad. ⁽¹²⁷⁾

3. Estos dos párrafos se ajustan a la máxima del Dr. Bofill y de santo Tomás que hemos recordado en otras ocasiones: cada texto, cada persona, cada ente debe juzgarse por lo suyo mejor. El P. Laberthonnière entiende que lo mejor de toda letra es su espíritu, es decir, aquello que es propio del autor, que éste siempre entrega en su texto y que desborda su letra

⁽¹²⁶⁾ [Nota de Laberthonnière:] «¿Qué hay más injusto que tratar a nuestros antepasados con más miramientos que los que ellos tuvieron con los que los precedieron, y tener con ellos ese respeto inviolable que sólo merecieron de nosotros porque no tuvieron un respeto así con aquellos que tuvieron sobre ellos la misma ventaja?» Blaise PASCAL, “Prefacio sobre el Tratado del Vacío” (*Obras*, Madrid, Alfaguara, 1983, pp. 724-725). San Agustín expresó el mismo pensamiento en su *Carta a Dioscoro*: «Tengo que estimar la verdad no porque Anaxágoras la haya conocido sino porque es la verdad, y esto incluso si ningún filósofo la hubiera conocido».

⁽¹²⁷⁾ Lucien LABERTHONNIÈRE, *Essais de Philosophie religieuse et Le Réalisme chrétien*, París, Seuil, 1966, pp. 64-65.

porque es “el fondo de su alma”. El autor que además de intelectual es testigo nos entrega no sólo lo que pensó sino lo que quiso pensar. Y esto lo hace incluso cuando su formulación no está a la altura de aquello que quiso pensar y que no alcanzó a formular bien porque incurrió casi fatalmente en ilusiones (que no errores) por estar sujeto, como todo ser humano, a la ley de la solidaridad con sus contemporáneos y con el universo mental de su tiempo. El autor que es pensador nos entrega no sólo lo que dice explícitamente sino lo que el P. Laberthonnière llama la verdad implícita que subyace en lo expresado, lo cual, al recibirlo, podemos juzgar que es criticable hoy, en su literalidad, justo por fidelidad.

4. Estos dos párrafos de Laberthonnière pertenecen a un ensayo de setenta páginas, titulado «Le dogmatisme moral» y fechado en Noviembre de 1898. Laberthonnière escribió este ensayo (conviene recordarlo para apreciar su rigor y su valor) en un tiempo en que se planteaban cuestiones importantes que entonces se sentían, además, con un vértigo notable. Me refiero a cuestiones como la autoría mosaica del Pentateuco; a los límites del saber de san Pablo y de los evangelistas; al hecho de que los Sinópticos y el Cuarto evangelio incluyeran elementos literalmente contradictorios e inverosímiles desde el punto de vista histórico; así como a los límites del saber y de la conciencia humana de Jesús, cuya ciencia y conciencia no eran cosa de superpoderes que habrían vulnerado lo real de su condición.

Párrafos como éstos de Laberthonnière cuestionaban la forma convencional, secular, de comprender y de aplicar el dogma de la inspiración y de la inerrancia de las Escrituras, y también eran una llamada a pensar el misterio de la unión de la humanidad y de la divinidad en Jesús. Sin embargo, ¿no hay analogía entre estas cuestiones religiosas y confesionales y lo que poco a poco hemos ido concienciado en las Humanidades, primero implícita y luego explícitamente,

acerca del misterio de lo que es propiamente creación? Así como ha habido que reflexionar acerca de qué es lo esencial que aún nos aportan los clásicos, es decir, cuál es su “autoridad de llamada”, así también conviene reflexionar acerca de lo que nos transmiten de llamada los textos y los testigos del cristianismo, tanto los más antiguos como los posteriores.

5. En cuanto a lo que entendemos por verdad, el texto de Laberthonnière nos indica que tanto Moisés como los profetas y los diferentes autores del Antiguo y del Nuevo Testamento, así como los autores canónicos o de referencia posteriores, es decir, todos los incluíbles en la rúbrica de “grandes por la santidad y por la ciencia”, todos ellos, pudieron mantener “algunas opiniones erróneas a nuestros ojos” pero que debemos comprender conforme a la “ley de solidaridad que vincula a cada hombre con los que le preceden y con los que le rodean”. Porque, dentro de dicha ley de solidaridad, una cosa son los errores y otra cosa las ilusiones (nueva *distinctio* o *paradiástole*). De manera que, tal como propone Laberthonnière, lo importante no es tanto conservar la letra de nuestros antepasados cuanto comprender su espíritu; un espíritu ejemplar con el que hoy día ellos mismos criticarían y modificarían su propia letra porque, tal como Laberthonnière expone:

Pensaron, sin duda, lo mejor que humanamente pudieron, con los medios de que dispusieron. Su grandeza reside en esto. Incluso incurriendo en ilusiones estaban en la verdad; o, mejor, la verdad estaba en ellos, en el corazón mismo de su vida, aceptada, querida y amada. Lo que les caracteriza es que, además, siempre estuvieron en progreso respecto de sí mismos. Y desde este punto de vista, parece que la verdad explícita que se da en la vida reflexiva tiene que tener siempre un retraso, mayor o menor, eso depende, respecto de la verdad implícita, que se encuentra en la actitud franca y en las buenas disposiciones de la voluntad.

Pues bien, nuestro ánimo al elaborar estos tres Comentarios ha sido servir a la verdad, explícita e implícita,

del texto de Légaut, dentro de un contexto de tradición y de crítica como éste. El lector juzgará el valor nuestro trabajo y esperamos que lo prolongue, corrigiéndonos a su vez, si lo juzga conveniente.

III

FINAL DE LOS DOS ENSAYOS

Todo poeta –dice Juan de Mairena– supone una metafísica; acaso cada poema debiera tener la suya –implícita, claro está, nunca explícita–, y el poeta tiene el deber de exponerla por separado, en conceptos claros. La posibilidad de hacerlo distingue al verdadero poeta del mero señorito que compone versos. ⁽¹²⁸⁾

Así como Machado no fue un “mero señorito que compone versos”, tampoco Légaut fue un mero señorito que componía prosas. Machado fue un poeta y Légaut, un pensador. La prueba es que Légaut (como dice Machado que ocurre con el verdadero poeta) tuvo sus propias ideas, no sólo sobre el hombre, el ser, la acción, la vida, la existencia, el sentido, lo real y Dios, sino también sobre la actividad de leer, de escribir, de pensar y de comprender, de creer y de la fe. Además, muchas de estas ideas las expuso, negro sobre blanco, y las publicó. Algunas de ellas, como hemos visto, aunque no desembocaron en una teoría completa, fueron hondas reflexiones y no sólo sobre el leer y el escribir (es decir, sobre el empleo de la modalidad gráfica del lenguaje) sino sobre lo que es experimentar, recordar, imaginar, escuchar, pensar, apropiarse del conocimiento del otro, creer y expresar y testimoniar y, además, sobre cómo todo esto ayuda en el camino de llegar a ser uno mismo.

La Nota de 1977 y el Fragmento de 1992 son dos documentos acerca de estas reflexiones. Fueron fruto de la exigen-

⁽¹²⁸⁾ Antonio MACHADO, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, 1989, p. 706. Fragmento citado en Ensayo I, Com. 3, 6.

cia de Légaut de intentar comprender y exponer, “por separado”, “en conceptos claros”, a punta de bolígrafo, azul sobre blanco, su reflexión sobre el saber, el comprender, la autocultura, el pensar-cuestionar, el pensar-ponderar, el creer y la fe, así como el lugar de ésta en su camino.

De todo ello hemos tratado en nuestros comentarios: cuatro, escritos hace más de treinta años aunque revisados ahora, y tres, escritos hace poco. Son una «Suma de poquedades» un tanto extensa que espera haber contribuido a descubrir el alcance de algunas perspectivas de Légaut dentro de una búsqueda común: la de una vida espiritual o personal donde la inteligencia y la reflexión ocupen su lugar camino de llegar cada uno a ser él mismo.