REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

LA MEMORIA Y LA ESPERANZA

SAN AGUSTIN, SAN JUAN DE LA CRUZ, ANTONIO MACHADO, MIGUEL DE UNAMUNO

DISCURSO LEÍDO EL DÍA 30 DE MAYO DE 1954, EN SU RECEPCIÓN PÚBLICA, POR EL

EXCMO. SR. D. PEDRO LAÍN ENTRALGO

Y CONTESTACIÓN DEL

EXCMO. SR. D. GREGORIO MARAÑÓN

MADRID
1954

LA MEMORIA Y LA ESPERANZA

SAN AGUSTÍN, SAN JUAN DE LA CRUZ,
ANTONIO MACHADO, MIGUEL DE UNAMUNO

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

LA MEMORIA Y LA ESPERANZA

SAN AGUSTIN, SAN JUAN DE LA CRUZ, ANTONIO MACHADO, MIGUEL DE UNAMUNO

DISCURSO LEÍDO EL DÍA 30 DE MAYO DE 1954, EN SU RECEPCIÓN PÚBLICA, POR EL

EXCMO. SR. D. PEDRO LAÍN ENTRALGO

Y CONTESTACIÓN DEL

EXCMO. SR. D. GREGORIO MARAÑÓN

MADRID
1954

ESTADES. Artes Gráficas - Evaristo San Miguel, 8. Teléf. 31 40 79 MADRID

DISCURSO

DEL

EXCMO. SR. D. PEDRO LAÍN ENTRALGO

Señores Académicos:

Me ha traído a esta casa vuestra generosidad, no mi propio merecimiento; verdad tan inmediata y clara, que el acto ritual de proclamarla en esta hora pertenece mucho antes a la honradez que a la cortesía. Pero, ya entre vosotros, ¿alcanzaré a cumplir con alguna mesura lo que tan parsimoniosa y elocuentemente pide la letra de vuestro estatuto? ¿Podré pagar sólo con gratitud y buena voluntad la deuda que he contraído acudiendo tan sin empacho a vuestro honroso llamamiento? «La Academia Española —reza el artículo primero de vuestras constituciones —tiene por instituto velar por la pureza, propiedad y esplendor de la Lengua Castellana, investigar sus orígenes, fijar sus principios gramaticales, vulgarizar por medio de la estampa los escritos desconocidos y preciosos que se conservan de lejanos siglos y muestran el lento y progresivo desarrollo del idioma, promover la reimpresión de obras clásicas en ediciones esmeradas y publicar, en láminas excelentes, los retratos de nuestros afamados ingenios, librándolos del olvido.» Para confusión mía, sólo bajo la bandera de uno de esos copiosos infinitivos puedo alistar-

me, y de modo harto subsidiario, si ha de ser decoroso. Me es posible, en efecto, «velar por la pureza, propiedad y esplendor de la Lengua Castellana», señora nuestra; mas no a la manera descollante de un capitán de la guardia, sino al modo servicial del humilde centinela. Un centinela, por añadidura, pertinaz y fundadamente acusado de blandura de ánimo frente a la osadía de la novedad léxica. «No seais guarda, y guarda cuidadosa —decía para su capote el celoso pretendiente del entremés cervantino—, y veréis cómo se os entran mosquitos en la cueva donde está el licor de vuestro contento.» En la guarda de este licor del común contento que es nuestra lengua, me considero capaz de cualquier valentía frente a todo género de mosquitos, y aun frente a alimañas de mayor porte y peligro; mas no respondo de ser inflexible ante quienes pretendan acrecer con un cantarillo de mosto nuevo la gran copia del generoso vino verbal que nuestros padres y abuelos nos legaron. Después de todo —permitid que me guarezca bajo buen techado—, esto es lo que frente a los Cristóbales de Castillejo dirán siempre los Boscanes y Garcilasos.

Para que mi pesadumbre sea mayor, vengo a suceder a quien tan señorialmente supo llevar uno de los nombres más graves y gloriosos de nuestra historia: al Excmo. señor D. Jacobo Fitz-James Stuart Falcó Portocarrero y Ossorio, XVII Duque de Alba. Ni siquiera me es dada la posibilidad de consagrar a su memoria un elogio que no haya sido dicho con elocuencia y conocimiento muy superiores a mi personal alcance. Cinco de vosotros han re-

cordado a los españoles la existencia egregia y los ilustres merecimientos de mi antecesor: su elegante señorío sobre la vida, su ejemplar dilección por las artes y las letras, sus copiosas obras de mecenazgo, su bien compuesta producción de escritor. Hízolo el Duque de Maura, cuando el de Alba ingresó en esta misma Academia; lo han hecho luego, en otros tantos discursos y artículos necrológicos, Emilio García Gómez, Gregorio Marañón, Javier Sánchez Cantón y Melchor Fernández Almagro. Cada cual a su modo, y todos en el mejor de cuantos ofrece la prosa castellana, nos han dicho cómo vuestro compañero supo ser, en la calma recoleta de las Academias o en la procelosa inquietud social de la vida española, Duque de Alba y hombre de nuestro siglo. Más aún: cómo supo ser una y otra cosa de manera sostenida y unitaria, sin evasiones y sin desdoblamientos, y tanto en los salones del Palacio de Liria como frente a los escaños del Parlamento de Londres. En verdad, no creo que sea posible más alta alabanza.

Yo, que por razón de edad y de género de vida apenas conocí personalmente al Duque de Alba, no puedo tributarle otra cosa que la delgada emoción de un lejano recuerdo infantil. Delgada, sí, pero viviente. ¿Quién que no sea piedra, no lleva dentro de sí mismo, dormido unas veces, despierto otras, al niño que un día fué? Hoy ese niño está despierto en los penetrales de mi alma. Le veo leyendo —asombrado, absorto— una de esas narraciones novelescas que suelen encandilar los corazones de once años: alguno de los innumerables cuadernos con que tan

bravamente inundaron los hogares españoles Manuel Fernández y González y Florencio Luis Parreño. En él, varios soldados de los Tercios Viejos —tercios de Julián Romero, de Sancho de Londoño, de Alonso de Ulloa, de Gonzalo Bracamonte— derraman su gallardía, su denuedo y su sangre por los caminos de Europa; y sobre todos ellos, gobernándoles con severidad y desvelo, el prudente y encendido Don Fernando Alvarez de Toledo, III Duque de Alba. Han pasado años y años, y he aquí que el hombre en quien aquel niño absorto ha tenido continuidad natural y personal, este hombre azorado y caviloso que soy, se ve en el trance de suceder académicamente a quien ha sido continuidad natural e histórica del legendario Duque de Alba, hierro y espíritu, ante cuya mirada rendían sus espadas invencibles los héroes de Mons y de Harlem. Dejadme que hoy ofrezca al buen nombre de mi antecesor la emoción de este tenue recuerdo de hace siete lustros.

En el hermoso discurso con que honró la memoria del XVII Duque de Alba, Gregorio Marañón distinguió certeramente la aristocracia y la nobleza, la distinción que otorga la eminencia personal y la que concede el linaje. Es aristócrata, en este sentido, el que se exige a sí mismo la realización de algo egregio, sea obra perdurable, esfuerzo ejemplar o —como diría José Antonio Primo de Rivera— magisterio de costumbres y refinamientos. Pero en ese exigir de uno mismo suelen entrelazarse dos motivos distintos, la personal intimidad del exigente y los modos concretos de su situación social. Con otras palabras: yo

puedo exigir de mí «por ser quien soy», por mi puro «quién», por aquello que me constituye en persona irrevocablemente singular y única, y también «por ser lo que soy», por el «qué» de mi existencia, por el hecho de ser ante el mundo duque, obispo, profesor, alfarero o padre de familia. Lo decisivo en la exigencia es siempre el «quién», la voluntad íntima de existir con entidad humana propia e intransferible; pero sólo llegará a ser hombre cabal en el siglo —quede aparte la peculiar aristocracia del santo —quien sepa responder con fidelidad y empeño a los diversos estímulos con que le avise y requiera su condición social. Por eso el Duque de Alba fué a un tiempo aristócrata y noble: tuvo una intimidad personal exigente y supo entender su linaje como perenne fuente de obligaciones y deberes. Sirvió cristianamente y de por vida a una idea de sí mismo, a su patria y al nombre de sus antepasados. Tal es la lección que ahora nos ofrece —lo diré con frase de su abuelo, el de Flandes— a «nosotros, los pobres hombres que andamos peregrinando el mundo» (1).

---

(1) Carta a Felipe II, el 16 de abril de 1573. Cit. por Antonio Marichalar, en *Julián Romero*. Madrid, 1952.

LA MEMORIA Y LA ESPERANZA

DESCUBRÍ personalmente el problema antropológico de la esperanza con ocasión de un ejercicio nada ajeno a esa humanísima pasión. Hace ahora más de doce años, *grande aevi spatium,* me hallaba sumido en el trance de exponer por extenso mi idea de lo que es y debe ser la disciplina histórica que cultivo. Quiero con ello decir que preparaba acuciada y acuciosamente mis oposiciones a la cátedra de Historia de la Medicina. Ese empeño me llevó a revisar el pensamiento historiológico de Martín Heidegger; y casi al término de mis animosas consideraciones, me atreví a escribir el párrafo que sigue: «¿Es que la analítica de la existencia no puede arrancar de un modo de ser distinto de aquel que la pregunta expresa? Esto no queda oculto al propio Heidegger, cuando dice que ese modo de iniciar el estudio metafísico de la existencia humana nunca puede arrogarse la pretensión de ser el único.

¿Qué sucedería si, en lugar de partir desde el modo de ser de la pregunta, se partiese del modo de ser de la creencia? Nadie puede negar que éste es un habitual modo de ser de la existencia humana... Más aún. Cuando me hago una pregunta, ello no sucede sin un determinado temple de ánimo fundamental (una *Befindlichkeit*), que puede corresponder ontológica y existencialmente, bien a nuestra idea de la *esperanza,* y entonces consiste en una suerte de apoyo de mi existencia en la seguridad de obtener respuesta esclarecedora, o a la *desesperanza,* esa especie de retracción de la existencia en sí misma ante la vacía nihilidad de lo por venir. Acaso podría hablarse del temple de la *espera,* al cual corresponderían como formas derivadas la esperanza y la desesperanza. Tengo la seguridad de que un análisis de este fenómeno de la espera, tomado como previa orientación *(leitende Hinblicknahme)* en nuestra pregunta por el ser de la existencia humana, nos mostraría a ésta saliendo de algún modo de su recortada finitud aparente, y con ello que la conciencia de esa finitud no es una constitutiva e inexorable necesidad de la existencia misma, sino un posible modo de ser suyo» (1).

Valgan esas palabras lo que valieren, desde entonces han venido siendo en mi alma germen y acicate. Lecturas, apuntes y meditaciones —intercaladas, a veces, en el curso de más urgentes faenas, y subyacentes siempre a todas ellas, cualquiera que haya sido su índole— han ido con-

---

(1) *Concepto, método y fuentes de la Historia de la Medicina.* Madrid, 1941.

virtiendo aquel tenue germen en articulado cuerpo de doctrina (2); cuerpo modesto, porque mi *natura* y mi *Salmantica* —o, si quereis, mi *Complutum*— no toleran otra cosa, pero pertinente a uno de los temas en que mejor y más directamente se expresan la situación espiritual de los hombres actuales y la ya vieja peculiaridad histórica de los hijos de Hispania.

¿Acaso no es así? La obra literaria y filosófica de autores como Ortega, Sartre, Camus, Marcel, Pieper y Bultmann o, más elementalmente, el tránsito alertado por las inquietas aceras de nuestro mundo, enseñan a cualquiera que el corazón del hombre contemporáneo late día tras día en una azorante «situación de ansiedad», a la cual pertenecen, más o menos solapados entre sí, estos tres términos posibles: la esperanza, la desesperación o la evasión. No es extraño que la «Semana de los Intelectuales Católicos» de 1951 hiciese de la esperanza su tema principal; o que, como reverso, la palabra «angustia» haga gemir oportuna e importunamente, desde hace varios decenios, las prensas de todos los países cultos.

Mas no es sólo vivamente actual; también parece ser medularmente hispánico el tema de la esperanza. Unamuno y Américo Castro, aquél por modo más autoanalítico, éste por vía más pesquisitiva, han descubierto que la «vida en esperanza» —«la visión esperanzosa de otra vida», según la fuerte expresión unamuniana— constituye uno de

(2) Esa doctrina ha sido provisionalmente expuesta en dos cursos: «Sobre la esperanza» (Santander, 1950) y «En torno a la espera y la esperanza» (Madrid, 1953).

los nervios más íntimos de la existencia española (3). No debo repetir aquí lo que yo mismo he apuntado en torno a tan sugestivo tema (4). Diré, tan sólo, que esa curiosa concordancia entre la actualidad y la españolía es parte considerable en mi creciente deseo de explanar con cierto orden algunas reflexiones sobre el problema antropológico de la esperanza, y no ha sido ajena a mi decisión de ofreceros hoy un fragmento de ellas: el que atañe a la relación entre la memoria y la esperanza, visto a la luz de lo que en sus almas vivieron y en sus escritos dejaron cuatro hombres egregios: San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado y Miguel de Unamuno.

No es difícil advertir que esa singular cuaternidad —nada artificiosa, pese a su primera y punzante apariencia— se halla constituída por dos mitades cualitativamente distintas entre sí. Forman la primera dos hombres —San Agustín y San Juan de la Cruz— cuyo punto de partida fué una firme, encendida y exigente fe religiosa. La esperanza sentida por entrambos y su personal especulación acerca del humano esperar tuvieron como fundamento y disparadero la cristiandad sin fisuras del santo. La otra mitad, en cambio, hállase integrada por dos almas para quie-

---

(3) Esa frase de Unamuno sirve de conclusión al cap. IX de *El sentimiento trágico de la vida*. El pensamiento de Américo Castro ha sido por él expuesto en *España en su historia* (Buenos Aires, 1948) y en el artículo «El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos» (*Nueva Revista de Filología Hispánica* III, 3, 1949).

(4) Remito a mis artículos «Sobre el ser de España» y «La espiritualidad del pueblo español», recogidos en el libro *Palabras menores* (Barcelona, 1952).

nes la fe religiosa fué constante e irresuelto problema vital. Antonio Machado y Miguel de Unamuno buscaron de por vida, congojosamente, al Dios personal y vivo del Cristianismo, mas nunca alcanzaron la certidumbre de hallarle, y menos el consuelo de aposentarse con alguna seguridad en el hogar infinito de su pecho. A través de los azares de su existencia y de los altibajos de su pensamiento —extraviado unas veces, certero otras— ambos entrevieron la ciudad de la fe, mas no recorrieron íntegro el camino que a ella conduce.

Méteme, Padre Eterno, en tu pecho,
misterioso hogar,
dormiré allí, pues vengo deshecho,
del duro bregar,

escribió por los dos Miguel de Unamuno; y eso fué la vida espiritual de uno y otro: dura e íntima brega con la necesidad y con la incertidumbre de una esperanza suficiente.

¿A qué término lleva, en lo que al problema de la esperanza concierne, la fe entera y viva del santo? ¿A cuál conduce la situación agónica del alma que quiere creer y no sabe cómo? ¿De qué modo, en uno y en otro caso, es sentida y entendida la conexión entre la memoria y la esperanza? Antes de responder adecuadamente a esta incitadora serie de interrogaciones, tal vez no sea inútil apuntar algo acerca del método seguido en el curso de la indagación ulterior.

La primera parte de ella es el resultado de una consi-

deración retrospectiva del acontecer histórico. Cierta añeja lectura de San Juan de la Cruz me había hecho advertir, con intelectual sorpresa, la esencial conexión entre la memoria y la esperanza, dentro del pensamiento y de la experiencia espiritual del místico castellano. El descubrimiento de esa importantísima conexión psicológica y ontológica, ¿fué una novedad histórica absoluta, o tuvo raíces visibles en la historia del pensamiento cristiano? ¿Era posible desvelar los antecedentes remotos de la doctrina de San Juan de la Cruz sobre la memoria y la esperanza? Varias razonables conjeturas dirigieron mi atención hacia el inmortal libro X de las *Confesiones* agustinianas, con el resultado que en las páginas subsiguientes aparece. San Juan de la Cruz vino a ser, ante mis ojos, el gran clásico de una idea tiernamente incoada en la prosa llameante de San Agustín.

La reflexión sobre el problema de la esperanza requiere un estudio simultáneo y complexivo de fuentes religiosas, filosóficas, histórico-sociales y literarias. Es preciso, en efecto, saber lo que los hombres han esperado realmente, y cómo han sentido, entendido y expresado su propia esperanza. Y en la expresión verbal de la esperanza —o de la desesperación— ¿qué mejor testimonio que el poético? De ahí mi necesaria apelación a los dos poetas españoles más íntima y constantemente transidos por este problema del humano esperar: Antonio Machado y Miguel de Unamuno; los cuales, por añadidura, podían hacerme oír la voz de las almas incapaces de una vida religiosa distinta de la incertidumbre y la agonía. Hube, pues, de manejar tex-

tos poéticos, mas no desde el punto de vista de su entidad estética, no como meras obras de arte, sino en cuanto documentos de una determinada situación del espíritu y del ser del hombre. En mi medida y a mi modo, me veía en trance de repetir, frente a Machado y Unamuno, el agudo y profundo proceder de Heidegger frente a Hölderlin y Rilke (5). Sin dejar de ser canto, efusión lírica, la poesía se trueca así en testimonio inmediato o metafórico de la existencia humana; esto es, en documento antropológico y metafísico.

Tal ha sido la génesis y tal va a ser el método de estas cavilaciones en torno a la memoria y la esperanza. Pero bueno será entrar en ellas sin más preámbulos ni dilaciones, porque la vigencia de un ascético aforismo de Gracián —«No entrar con demasiada expectación»— no es hoy menos fuerte que en los barrocos años del siglo XVII.

---

(5) Léanse sus ensayos *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, (München, 1937) y «Wozu Dichter?», este en *Holzwege* (Frankfurt a. M., 1950).

I

LA ESPERANZA EN LA TEORIA AGUSTINIANA DE LA MEMORIA

Pocos fragmentos de la obra agustiniana habrán sido tan comentados como el libro X de las *Confesiones*. En él, todos lo saben, expone el santo su portentoso análisis de la memoria y se debate con el arduo problema de trascenderla. Es posible que las páginas psicológicas del escrito *de Trinitate* (libros IX - XV) contengan una descripción más rica y minuciosa de la actividad memorativa del alma; mas para percibir en toda su abismal hondura lo que en la mente de San Agustín fué la memoria y, sobre todo, para descubrir cómo este gran analista de sí mismo entrevió por vez primera la esencial conexión entre la memoria y la esperanza, el texto de las *Confesiones* es absolutamente imprescindible.

No creo que hasta la fecha haya sido vislumbrada esta sutil parcela antropológica del pensamiento de San Agus-

tín. Los más finos estudios que conozco sobre la concepción agustiniana de la memoria, el de Söhngen y el de Guitton (1), ni siquiera aluden a ella. Y, sin embargo, la antropología del máximo Padre de la Iglesia y su vastísima huella en la historia del pensamiento cristiano quedarían mancas, desconociendo o menospreciando las líneas del libro X de las *Confesiones* que más abajo aduzco y comento. Mas no parece conveniente hacerlo sin antes indicar la situación de ese libro X en el cuerpo de las *Confesiones* y en la inquieta vida espiritual de San Agustín.

Situación y estructura del libro X

La clave más íntima y decisiva de la existencia de San Agustín hállase, sin sombra de duda, en un breve y

(1) G. Söhngen: «Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre»; artículo publicado por vez primera en el libro *Aurelius Augustinus*, editado por M. Grabmann y J. Mausbach (Köln, 1930), y recogido luego en *Die Einheit in der Theologie* (München, 1952). La recopilación bibliográfica del P. Angel Custodio Vega, O. S. A., en su bonísima edición de las *Confesiones* (B. A. C., Madrid, 1946) no menciona este valioso trabajo de Söhngen. La conexión entre la memoria y la esperanza es también totalmente desconocida en las páginas que Fr. Seiffert consagra a la visión agustiniana de la memoria («Psychologie», en el *Handbuch der Philosophie* de A. Baeumler y M. Schröter, München u. Berlín, 1928).

El bello libro de J. Guitton —*Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin* (París, 1933)— alude, hablando de la predestinación, a la importancia creciente de la esperanza en el curso de la vida espiritual de San Agustín (pág. 341), mas no señala la íntima relación entre la memoria y la esperanza que en las páginas subsiguientes se describe y analiza.

célebre coloquio interno de sus *Soliloquios*: «*Deum et animam scire cupio. —Nihilne plus?— Nihil omnino*». (*Sol.* I, c. 7). No fué parco el santo, tan vehemente confesor de su intimidad, en declarar esa enérgica y dual exclusividad de su apetito intelectivo: Dios, la propia alma y nada más. Entre tantos y tantos textos igualmente significativos, recuérdense el *Noverim te, noverim me!*, también de los *Soliloquios* (II, c. 1), y el tan repetido *Noli foras ire*: «No quieras salir de ti, vuelve a ti mismo. La verdad habita en el hombre interior; y si también encuentras mudable tu propia naturaleza, trasciéndete a ti mismo. Mas nunca olvides que, al subir, trasciendes un alma racional. Dirígete, pues, hacia aquellas regiones donde toma su luz la razón misma» (*de vera religione*, c. 39, n. 72). En su camino hacia Dios, el hombre debe abandonar lo que está *fuera* de él, volverse hacia su propio *interior* y elevarse *sobre* éste. *Foris, intus, desuper*. Söhngen ha hecho notar la frecuencia de este esquema espacial y ternario de la mística neoplatónica en toda la obra de San Agustín, y su tácita presencia ordenadora en la estructura del libro X de las *Confesiones*. No tardaremos en contemplarla.

Adviértese, con sólo lo expuesto, cuál hubo de ser la más alta empresa espiritual de San Agustín. Inexorablemente movido por la renovadora y fulgurante vivencia de su conversión —*perveni ad id quod est in ictu trepidantis aspectus* (*Conf.* VII, c. 17, n. 23)—, el futuro santo va a esforzarse buscando, a través de su ardorosa alma humana, al Dios uno y trino en quien el hombre halla la plenitud de toda posible deficiencia; un Dios invisible,

creído y, por creído, esperado. «Busquemos a Dios en su semejanza; reconozcamos al Creador en su imagen», dirá, ya Obispo, comentando a San Juan Evangelista (*Tract. in Ioan. Evang.*, c. 23, n. 10), y recogiendo una vez más la visión del alma humana como imagen y semejanza de Dios. El alma y, por el alma, a Dios: tal es la fórmula constante.

Pues bien: el libro X de las *Confesiones,* totalmente exento de sucesos autobiográficos visibles, refleja el momento más resolutivo y culminar en ese vigoroso empeño espiritual de San Agustín. El libro IX relata el término de la conversión de Agustín y la muerte de Mónica, su madre. El alma del converso ha quedado sola consigo misma y con su anhelo de Dios. Mientras vivió Mónica —así en la posada de Ostia Tiberina, frente a la verdura de un mínimo jardín interior—, podía conversar dulcemente con ella sobre la vida nueva que pronto habían de iniciar en la Tagaste nativa, o en torno a lo que debe de ser la vida eterna de los santos. Ahora, muerta la madre, niño aún Adeodato, el hijo del pecado, Agustín queda sólo: *solus in lecto* (IX, c. 12, n. 3), con sus recuerdos y sus lágrimas, con su hambre inextinguible del Dios que acaba de herirle el corazón. En esa hora, un único recurso aparece ante los ojos de su espíritu: volver su mirada hacia sí mismo, contemplar, junta, la varia multiplicidad de sus recuerdos, y buscar con ahínco al Dios que tan urgentemente le ha llamado. Tal es el contenido del libro X.

Considerado en sí mismo, el libro X posee una estructura dramática integrada por ocho partes o etapas: expresión

inicial y orientadora del invariable propósito agustiniano (c. 1); planteamiento del problema teológico y antropológico de la «confesión»: ¿cómo la criatura humana se conoce a sí misma, y cómo es posible que los demás hombres crean lo que uno confiesa a Dios? (cc. 2-5); pesquisa de Dios a través del cosmos y en la propia vida animal (cc. 6 y 7); búsqueda de Dios en la memoria, análisis de ésta y declaración del problema que presenta la necesidad de trascenderla (cc. 8-19); visión religiosa de la memoria: la memoria y la vida bienaventurada (cc. 20-25); solución del problema fundamental: acceso a Dios desde la intimidad (cc. 26 y 27); depuración de la memoria de los recuerdos capaces de mover a tentación (cc. 28-42); cántico final a Cristo, mediador entre Dios Padre y los hombres (c. 43). Pero, en orden a mi particular tarea, esa caminante serie de cuestiones puede ser reducida a cuatro puntos, consagrado el primero a mostrar el punto de partida y el método de San Agustín, y destinados los tres restantes a exponer otras tantas esenciales conexiones entre la realidad de la memoria y la posibilidad de la esperanza.

Punto de partida y método

Comienza el libro X glosando las palabras de San Pablo que mejor y más ceñidamente expresan el menester espiritual de San Agustín: *Tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum* (I *Cor.* 13, 12). «Conózcate a tí, conoce-

dor mío —dice el texto de las *Confesiones*—, conózcate a ti como yo soy conocido. Virtud de mi alma, entra en ella y ajústala a tí, para que la tengas y poseas sin mancha ni arruga. Esta es mi esperanza, por eso hablo; y en esa esperanza me gozo...» (c. 1, n. 1). Conocer a Dios con la nitidez y la integridad con que Dios le conoce; tal es la aspiración más cimera del converso, y en lograrla algún día pone su esperanza y halla su contento. En la gran aventura interior de su conversión, la palabra de Dios ha penetrado, exigente, en los más profundos senos de su alma. «Atravesaste mi corazón con tu palabra, y te amé» (c. 6, n. 8). Sí; cuando la palabra divina hiere, la sangre de esa herida es un secreto y sustancial amor. Pero, ¿qué es, en su realidad propia, ese amor? «¿Qué es lo que yo amo cuando te amo?», se pregunta, sediento de saber, el insobornable intelectual que fué Agustín de Tagaste. No se contenta con amar a Dios y con creer en la infinitud viviente y paternal del Dios a que ama; quiere conocer, aspira a penetrar con saber de inteligencia humana en la realidad misma de lo amado, y ello le conduce a trocar el sentimiento en idea, hasta donde sea posible a su alma de hombre viador. «¿Qué es lo que yo amo cuando te amo?» Con esta pregunta de hombre creyente y solo, Sócrates y Platón se convierten al cristianismo, y el cristianismo de Occidente, más rico, hasta entonces, en virtudes heroicas que en virtudes especulativas, logra hacer suyo lo mejor de Platón.

Todo consiste ahora en saber resolver adecuadamente esa simple y ardua interrogación. Espoleado por ella, Agus-

tín recurre a un método tan inmediato como eficaz: se situará ingenua y gravemente frente a cada uno de los órdenes de la realidad creada, radicalizará en su alma la experiencia de vivirlo con plenaria afección intelectual y amorosa, y preguntará: «¿Eres tú lo que yo amo cuando amo a mi Dios?» No trata de obtener así una experiencia meramente intelectual o meramente estética, al modo de aquéllas que el hombre de ciencia o el artista consiguen frente al fragmento del mundo real a que su alma se aplica; aspira a lograr una verdadera «fruición metafísica» de la realidad contemplada, y a saber, viéndola con toda el alma, y no sólo con el intelecto o con el gusto, si ella es capaz de dar al que la contempla todo lo que un cristiano debe esperar de su Dios. Si la expresión no se hallase tan desfigurada por el uso y el abuso, me atrevería a decir que Agustín intenta responder a su pregunta mediante una «experiencia existencial» de la realidad.

«Pregunté a la tierra, y ésta me dijo: No soy yo» (c. 6, n. 9); y como la tierra, el mar y los abismos, y el aire, pese al sentir de Anaxímenes, y el cielo y los astros , y los diversos animales, y la mole del mundo. Todas las criaturas del cosmos le responden a coro: «*Neque nos sumus Deus quem quaeris*». No menosprecia los seres creados este gran hambriento de Dios y del saber de Dios; no quiere ser esquivo al deleite que regalan la luz, la voz, la fragancia, el manjar o la caricia; más aún, está seguro de amar cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto manjar, y cierta caricia, cuando ama a su Dios, porque este es luz, voz, fragancia, manjar y caricia del hom-

bre interior (c. 6, n. 8); pero, con todo, ese deleitoso mundo sensible no se muestra capaz de dar a un hombre esencial, y menos a un cristiano, lo que el hombre esencial y el cristiano deben esperar de Dios.

La experiencia se repite frente a la vida que nos anima los miembros del cuerpo y sensifica nuestra carne, porque también el caballo y el mulo viven y sienten, mas no por ello buscan a Dios (c. 7, n. 11). Es preciso, por tanto, trascender resueltamente el mundo sensible, sea exterior a mí o consista en mi propio cuerpo viviente, e indagar en el seno de la propia intimidad. Lo cual plantea al caviloso y anhelante San Agustín el hondo problema psicológico y ontológico de la memoria humana.

Memoria y esperanza: primera conexión

El espectáculo de su personal intimidad se presenta inmediatamente a la mirada reflexiva de San Agustín como *ingens aula memoriae* (c. 8, n. 14). No debe extrañar tal hallazgo. El hombre es, por lo pronto, lo que ha sido, y eso que ha sido y sigue siendo puede saberlo en cuanto posee la virtud por él llamada «memoria». Pero, ¿cuál es el contenido de esa «aula ingente» que parece ser la memoria? Y, sobre todo, ¿en qué consiste la memoria, qué significa en la integridad del ser humano?

Debo abstenerme de enumerar los modos de la memoria humana que distingue San Agustín, conforme a la índole de los objetos y de las afecciones anímicas por ella

recordados. Con ello no haría sino repetir lo que ya ha sido dicho —bien dicho— por Ferraz, Grabmann, Seiffert, Söhngen, Guitton y alguno más. Subrayaré, en cambio, las dos grandes novedades históricas de la concepción agustiniana de la memoria. Esta es concebida, en primer término, como un conocimiento del pasado propio en tanto que pasado. Mediante ella «me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y cuándo y dónde, y cómo, y de qué modo me hallaba afectado» (c. 8, n. 15); y, por otra parte, «no estando alegre, recuerdo mi alegría pasada, y mi tristeza pretérita no estando triste» (c. 14, n. 21); y soy, en fin, capaz de recordar que me he olvidado de algo (c. 16, n. 24). Con otras palabras: la memoria es, ante todo, el espejo y el testimonio de nuestra humana temporeidad. El ser del hombre transcurre, es tempóreo, y tiene conciencia de ello merced a su memoria. Pero a la vez que patentiza la temporeidad del hombre, la memoria, observa San Agustín, testimonia la totalidad del ser humano; no porque recordemos todo lo que somos, sino al contrario, porque, aun siendo tan amplia e inmensa, nuestra actividad memorativa —*penetrale amplum et infinitum*— no es capaz de abarcar por modo consciente la plenitud de nuestro ser. «¿Quién ha llegado a su fondo? Con ser de mi alma esta virtud y pertenecer a mi naturaleza, no llego a abarcar todo lo que soy: *nec ego ipse capio totum quod sum*. De donde se sigue que el alma es angosta para contenerse a sí misma. Pero, ¿dónde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella? ¿Acaso fuera de ella y no en ella? ¿Cómo, pues, no

lo puede abarcar?» (c. 8, n. 15). Con estas palabras, la idea del «inconsciente» —un inconsciente de algún modo radicado en la memoria, no excluído de ella— hace su aparición en el teatro de la historia.

La memoria es el testimonio psicológico de nuestra temporeidad y de nuestra totalidad. Pero esa temporeidad y esa totalidad, ¿se agotan, por ventura, en el pasado que se recuerda y en el presente desde el cual y en el cual se recuerda? ¿Acaso nuestro futuro no pertenece —de algún modo, en alguna medida— a la integridad tempórea y estructural de nuestro ser? La actividad de la memoria, que nos hace conocer nuestro pasado, en tanto que pasado, ¿puede ser ajena a nuestra capacidad para prefigurar y conocer el futuro, en tanto que futuro? La mirada mental de San Agustín, tan aguda y sensible, no podía quedar ciega ante la realidad que esas interrogaciones expresan. «Allí —en la memoria— están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído. De ese mismo tesoro salen las semejanzas de las cosas, tan diversas unas de otras, y ya experimentadas, ya creídas en virtud de las que antes experimenté; de todas las cuales, cotejándolas con las pretéritas, infiero acciones futuras, acontecimientos y esperanzas *(spes)*, todo lo cual pienso como presente» (c. 8, n. 14). El texto es diáfano: la memoria me permite vivir el pasado en el presente, y edificar, también en el presente, los proyectos y las esperanzas del futuro. *Ex memoria spes*. La memoria y la esperanza, ésta fundada sobre aquélla, se hallan esencialmente conexas entre sí: una y otra son, ante todo, modos de

expresión de la esencial temporeidad de la existencia terrena del hombre (2).

Quiere esto decir que la psicología de San Agustín no es sólo analítica y descriptiva; es también, y de modo primario, existencial y ontológica. Pronto veremos el alcance de tal actitud espiritual frente al problema de la memoria. Entre tanto, debo apostillar brevemente la tan mencionada apelación de San Agustín a la doctrina platónica de la reminiscencia. Las verdades que voy aprendiendo —había enseñado Platón— existían en mí antes de que las aprendiera; aprender sería, en fin de cuentas, reconocer, descubrir lo que ya estaba en mí. He aquí el texto de las *Confesiones*: «Allí [en el alma] estaban [las verdades aprendidas], y aun antes de que yo las aprendiese; pero no en la memoria. ¿En dónde, pues, o por qué, al ser nombradas, las reconocí y dije: «Así es», «Es verdad», sino porque ya estaban en mi memoria, aunque tan retiradas y soterrañas como en cuevas ocultísimas, y tanto que si alguien no las suscitara para que saliesen, tal vez no las hubiera podido pensar»? (c. 10, n. 17). La coincidencia entre este párrafo y la enseñanza del *Menón* es sobremanera patente. El hombre, decía una agudeza de la sofística, es incapaz de sentir curiosidad por la adquisición de un conocimiento nuevo. Lo que ya se sabe no puede inspirar curiosidad, porque ya se sabe; y lo que no se sabe, ¿cómo

(2) En el uso de la palabra *spes*, San Agustín no es siempre fiel a su precisa distinción entre *expectatio futurorum* o espera de los eventos del futuro, y *extensio ad superiora* o esperanza teologal en sentido estricto.

podrá inspirarla, si se ignora todo lo que a ello se refiere? Platón acepta osadamente la cuestión planteada por los sofistas y, como es bien sabido, la resuelve mediante su teoría del conocimiento por reminiscencia: conocer, a la postre, equivaldría a recordar. Tal es el antecedente inmediato de ese fragmento de las *Confesiones*.

¿Debe pensarse, según esto, que San Agustín es un simple glosador de Platón? ¿Le veremos apelar, para explicar la doctrina de la reminiscencia, al mito de una existencia anterior a ésta terrena, como el Platón del *Fedro* y de la *República?* El próximo apartado nos dará la respuesta. Este debe concluir volviendo al hilo de la aventura agustiniana y contemplando al santo frente al arduo problema que le plantea la indagación de su propia memoria.

San Agustín examina su memoria —es decir, el testimonio más inmediato de su *homo interior*— para descubrir si está en ella lo que ama cuando ama a Dios. Su examen es empeñado y minucioso; refiérese tanto a las imágenes de las cosas corpóreas como a los objetos ideales, y tanto a los actos intencionales como a las pasiones anímicas. Nada de cuanto la memoria contiene, ni siquiera lo que por modo de olvido está y parece no estar en ella, escapa a la fina y penetrante inquisición de este gran analista de sí mismo. El yo del hombre Agustín se ve a sí mismo en la memoria —«soy yo el que recuerdo; yo el alma» (c. 16, n. 25)—, muévese con avidez por los campos y los senos insondables a que puede llegar su capacidad memorativa —«por todas estas cosas me agito y revoloteo, y penetro cuanto puedo, y nunca hallo el fin»

(c. 17, n. 26)—, y en parte alguna encuentra la realidad de lo que ama, cuando ama a Dios. Un hermoso verso de Dionisio Ridruejo,

el hambre dolorosa de Dios en la memoria,

expresa bien la menesterosa situación del alma agustiniana.

Esta conclusión se impone: la memoria humana no basta para encontrar a Dios. Quien en verdad desee hallarle con seguridad y lucidez debe resolverse a trascender el mundo de sus recuerdos; después de todo, también las bestias tienen memoria, y no parecen vivir la necesidad de buscar a Dios. «Traspasaré, pues, la memoria, para llegar hasta aquél que me separó de los cuadrúpedos y me hizo más sabio que las aves del cielo. Sí, traspasaré la memoria para encontrarte» (c. 17, n. 26). Pero quien tan paladinamente ha confesado la doctrina platónica de la reminiscencia (3), quien piensa que el acto de aprender se halla íntimamente conexo con el de recordar, ¿podrá desconocer la grave dificultad en que le pone, respecto a su constante problema, esa necesidad de trascender el ámbito de la memoria? ¿Puede el hombre buscar lo que su alma desnoce? Las palabras de San Agustín son como una traslación a lo divino de la cuestión en que se habían ejercitado los sofistas: «Si te hallo fuera de mi memoria —dice Agustín a Dios—, olvidado estoy de tí; y si no te recuerdo, ¿cómo te podré hallar ya?» (c. 17, n. 27). La aporía vital

(3) No puedo estudiar aquí el problema de la concordancia entre estos textos de las *Confesiones* y el libro I de las *Retractaciones* (*Retract.*, 1, 8, 2).

e intelectual del buscador de Dios es verdadera y ardua; tan verdadera y ardua, que se ve obligado a atacarla con nuevas y más eficaces armas.

Memoria y esperanza: segunda conexión

Dentro de la indudable estructura dramática del libro X de las *Confesiones,* los capítulos 20 al 25 representan la mutación que Aristóteles llama en su *Poética metabolé* o *metábasis*: un sesgo nuevo en el camino desde la exposición del problema dramático hasta su desenlace. Súbitamente, ese problema adopta una insospechada apariencia y cobra su verdadera profundidad: Agustín dirá *vita beata,* «vida bienaventurada», donde hasta ahora venía diciendo «Dios»; y en lugar de moverse entre los diversos contenidos de la memoria antes mencionados, considerará, más radicalmente, si su amplia idea de la actividad memorativa puede ser aplicada a las cuestiones —ya no psicológicas, sino metafísicas— que le plantean las últimas tendencias y aspiraciones espirituales de su propio ser. Con otras palabras: del orden del «conocer» y del «saber», el problema de San Agustín ha pasado al orden del «ser».

«¿De qué modo te buscaré, Señor? Porque cuando te busco, la vida bienaventurada busco» (c. 20, n. 29). El cambio de apariencia del problema es del todo evidente. Pero, ¿cómo resolverlo, en esta su nueva forma? ¿Cómo buscar y dónde encontrar la vida bienaventurada?

Aunque por cautelosa vía interrogativa, como alertado por la dificultad que el contenido y el alcance de su memoria acaban de ofrecerle, San Agustín no vacila en apelar de nuevo a las posibilidades de la reminiscencia: «¿Cómo, pues, buscaré la vida bienaventurada?... ¿Acaso por medio de la reminiscencia, como si la hubiese olvidado, pero conservando el recuerdo del olvido? ¿o tal vez por el deseo de saber una cosa ignorada, sea por no haberla conocido, sea por haberla olvidado hasta el punto de olvidarme de haberme olvidado?» (c. 20, n. 29).

De nuevo es planteada la cuestión en términos platónicos, y de nuevo se aborda conforme a la mente del divino Platón la ingente tarea de resolverla. Vida bienaventurada es la que todos, absolutamente todos los hombres desean. Mas para así quererla y amarla, ¿dónde la conocieron? Puesto en el trance de contestar a esa insoslayable interrogación, San Agustín comienza justificándola. Sí; aun cuando no sepamos cómo, la vida bienaventurada está de algún modo en nosotros, «no la amaríamos si no la conociéramos», dice. Mas ¿dónde y en qué forma está? Por lo pronto, en la memoria, porque «si todos pudiesen ser interrogados si querrían ser felices, todos a una responderían sin vacilación querer serlo. Lo cual no podría acaecer si la cosa misma, cuyo nombre es éste *(vita beata)*, no estuviese en su memoria» (c. 20, n. 29). Con ello San Agustín ha pasado resueltamente de una visión psicológica a una visión metafísica de la memoria humana. De ahí que ese ignoto y misterioso vestigio de la vida bienaventurada yacente en los senos de nuestra realidad de

hombres no pueda ser recordado como lo son las imágenes de la visión corporal (el recuerdo de la ciudad de Cartago), los objetos ideales (los números), los hábitos (la elocuencia) y las pasiones del alma (el gozo): el vestigio de la vida bienaventurada no procede de mi experiencia, sino que radica en mi mismo ser, en la trama de mi humana realidad; y pertenece a mi memoria, en cuanto mi memoria es testimonio —consciente o inconsciente, psicológico o metafísico— de esa total realidad mía. El platonismo agustiniano, intelectualista, como el de Platón, en su primera apariencia, acaba revelando su índole plenariamente «existencial»: lo que el hombre tiene ahora en sí no es un oculto y desconocido «saber intelectual» acerca del cuadrado y de la esfera, como aquel esclavo del *Menón* que sabía geometría sin haberla aprendido, sino la oculta, desconocida y misteriosa huella entitativa de un «ser real»: el «ser feliz» latente en la posibilidad humana de serlo; y en virtud de esa huella ansía el hombre la felicidad sin conocerla, y la «reconoce» o «recuerda» cuando le es dado acercarse a ella. Por eso San Agustín no puede poner el término de su aventura en el «mito» o relato de un hipotético evento pasado, a la manera de Platón en la *República* y en el *Fedro,* y lo descubre en el «misterio» de su relación espiritual con Dios. No es, en suma, un platónico cristianizado, sino un cristiano platonizante. En ello consiste su verdadera originalidad histórica (4).

---

(4) Sobre el problema de la relación entre la *memoria* agustiniana y la *anámnesis* platónica, hay muy finas páginas en el libro *Mémoire et personne,* de G. Gusdorf (París, 1951). La conexión y las diferencias

Así entendida la memoria, ¿tendrá alguna conexión con la esperanza? La esperanza de la vida bienaventurada, ínsita en la naturaleza humana y elevada a la sobrenaturalidad por las promesas de Cristo, ¿se hallará en relación con esa misteriosa «memoria entitativa» que de la vida bienaventurada posee, allende todo recuerdo concreto y evocable, la realidad misma del hombre? No parece que la respuesta pueda ser negativa. «Es uno el modo de ser feliz —dice San Agustín— en aquél que lo es por poseer la vida bienaventurada, y otro en aquéllos que son felices en esperanza. Estos la poseen de un modo inferior al de aquéllos que ya son felices en realidad; pero, con todo, son mejores que quienes ni en realidad ni en esperanza son felices; los cuales, sin embargo, no desearan tanto ser felices si no la poseyesen de algún modo; y que lo desean es certísimo» (c. 20, n. 29). Con otras palabras: todos los hombres desean ser felices y todos, sépanlo o no, poseen de algún modo dentro de sí mismos la vida bienaventurada; ese deseo se puede trocar en esperanza, cuando el hombre, por modo más o menos expreso y lúcido, entrevé la vida bienaventurada secreta y constitutivamente poseída por él (5); y tal esperanza de felicidad llegará a convertirse en felicidad real y cumplida, cuando el atisbo alcance a ser plena y clara visión. Lo cual, en el lenguaje

---

entre el pensamiento de San Agustín y el platonismo de Plotino han sido muy bien estudiadas por Guitton, en su obra antes mencionada.

(5) Así aconteció a San Agustín y a su madre en su éxtasis de Ostia, cuando conversando acerca de la vida eterna de los santos, lograron «tocarla un poquito»: *attingimus eam modice toto ictu cordis* (Conf., IX, c. 10, n. 24).

del cristiano platonizante que fué San Agustín, equivale a afirmar que la esperanza es un advertimiento más o menos amplio y claro de nuestra memoria metafísica de la vida bienaventurada. Esperar la felicidad, vivir unitaria y simultáneamente la expectación y la reminiscencia metafísica de una existencia bienaventurada, es, según esto, una posibilidad siempre abierta al ser concreto y terreno del hombre.

La memoria y la esperanza aparecen ahora unidas entre sí por una nueva y más profunda conexión. Como antes, *ex memoria spes*; mas ya no en el orden de la vida psicológica, y en cuanto los proyectos y las esperanzas del vivir terrenal hayan de surgir y sean construídos sobre el suelo de los recuerdos, sino en el orden de la realidad ontológica, es decir, en cuanto la memoria y la esperanza poseen un mismo supuesto metafísico, y éste pertenece a la constitución misma de la realidad del hombre. El deseo de felicidad común a todos los hombres tiene como supuesto real una «memoria transpsicológica» de la vida bienaventurada; supuesto que, a su vez, se halla constitutivamente abierto a la posibilidad de ser fuente de esperanza. En el desear la vida bienaventurada late de manera entitativa, como un «poder ser», la real esperanza de esa vida.

Y todo ello, ¿no acontecerá, como en el orden de la primera conexión acontecía, por virtud de la constitutiva temporeidad de la existencia humana? Indudablemente. Si la existencia del hombre no fuese tempórea, su disposición respecto al futuro de su propio ser sería todo menos

esperanza; pero si esa existencia no fuese de algún modo supratempórea, eterna, ¿podría experimentar en sí misma, psicológica y ontológicamente, la memoria y la esperanza de una vida bienaventurada plenaria y definitiva? Poder concebir la existencia de la eternidad, ¿no supone ser de algún modo eterno, «llevar la eternidad dentro de la memoria», como San Agustín diría? Y en tal caso, ¿cómo el hombre puede ser a la vez tempóreo y eterno, qué relación existe entre el tiempo cósmico, el tiempo humano y la eternidad? Tan honda y agudamente siente San Agustín la urgencia de esta punzadora ráfaga de preguntas, que se ve obligado a discutirlas en una nueva sección de sus *Confesiones,* el libro XI, exigido desde dentro por el que le precede y no menos importante que él en la historia del pensamiento. El tiempo de la existencia humana es cierta «distensión del alma» —*nihil esse aliud tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi* (XI, c. 26, n. 35)—; pero el alma del hombre no es sólo capaz de «distensión»: también lo es de la «intensión» que le repliega hacia lo eterno y le permite «la vocación de lo alto» (XI, c. 29, n. 39). Temporeidad y eternidad; ésta haciendo ser y aquélla siendo, se entraman en la constitución real de la criatura humana.

Dejemos, sin embargo, este célebre debate de San Agustín con el problema del tiempo, y volvamos a los capítulos del libro X en que el santo afirma la existencia de cierta secreta noticia de la vida bienaventurada en los senos transpsicológicos de la memoria humana. El hombre lleva dentro de sí, siquiera sea como posibilidad de ser,

el «ser feliz» hacia el cual el deseo y la esperanza de la vida bienaventurada se orientan. Pero ese ser feliz, esa vida bienaventurada, ¿qué son, en su realidad? ¿En qué consisten? La respuesta de San Agustín contiene y formula dos maravillosos hallazgos, uno de orden metafísico y otro de condición religiosa, mística.

Refiérese el primero a la identificación entre la «vida bienaventurada» y la «verdad». La *vita beata* es *gaudium de veritate:* «cuando los hombres aman la vida bienaventurada, que no es otra cosa que gozo de la verdad, ciertamente que aman la verdad» (c. 23, n. 33); porque «de tal modo se ama la verdad, que quienes aman otra cosa quisieran que esto que aman fuese verdad» (c. 23, n. 34). No pretendo afirmar que en estos textos sea expresada por vez primera la esencial conexión entre la vida bienaventurada y el gozo de la verdad: la concepción platónica de la *theoría* y del *bios theoretikós* (6), ofrece un claro e indudable antecedente de la doctrina agustiniana. Pero lo que en los griegos Platón y Plotino era «visión intelectual», *epopteía* (*Symp.* 210 a), a la manera de Eleusis, hácese «vida plenaria» en el cristiano Agustín. El *gaudium de veritate* viene a ser, en último extremo, el gozo de la «vida en la verdad» y de la «vida verdadera»; algo mucho más hondo y consistente, valga la expresión, que la pura fruición intelectual de la evidencia.

El segundo de los hallazgos de San Agustín es genui-

---

(6) Véase el excelente libro de A. G. Festugière *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (París, 1936).

namente cristiano, y consiste en descubrir por vía especulativa y experimental que la *vita beata* y el *gaudium de veritate* no son, a la postre, sino relación personal con Dios, vida en un Dios vivo y vivificante. Los capítulos 26 y 27 del libro X son como un grito de júbilo: la expresión exultante del buscador de Dios que, al término de su aventura espiritual, casi extenuado por su incesante brega íntima, descubre a la divinidad como fundamento último de su existencia personal. «¿Dónde, pues, te hallé, para conocerte, sino en tí sobre mí?» (c. 26, n. 37). *In te supra me*. Pero San Agustín advierte sin demora el valor simplemente metafórico de esa palabra espacial, ese *supra* —*et nusquam locus, et recedimus, et accedimus, et nusquam locus,* dice a renglón seguido—, y pronto la sustituye por otras equivalentes: «dentro de mí» *(intus eras et ego foris),* «conmigo» *(mecum eras et tecum non eram)* (c. 27, n. 38). La «religación» metafísica del ser humano con una realidad fontanal y fundamentante (Zubiri), ha sido cristianamente vivida por San Agustín, y ello constituye el término de su empresa. Comenzó el santo preguntando: «¿Qué es lo que yo amo, cuando te amo?»; y después de su ardua pesquisa, cumplidas las tres etapas a que antes aludí —*foris, intus, desuper*—, encuentra que eso que ama cuando ama a Dios es el fundamento mismo de su intimidad y de su existencia. *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova,* exclama. Tan antigua, que estaba, sin él saberlo, en el fondo último de su memoria; tan nueva, que constituye, sin que el tiempo la deteriore o empañe, el objeto permanente de su esperanza.

Llegado a este punto, San Agustín se encuentra con el problema de la pesantez terrenal de su propia vida. Si el Dios vivo del cristianismo es el fundamento y la fuente de la humana existencia, ¿qué deberá hacerse con ella? Tal es la cuestión. «Cuando yo me adhiriese a Ti con todo mi ser —dice el santo—, ya no habrá dolor ni trabajo para mí, y mi vida, llena toda de Tí, será viva. Mas ahora, como al que Tú llenas lo elevas, soy carga para mí, porque no estoy lleno de Tí» (c. 28, n. 39). La tarea de Agustín consiste, por lo tanto, en aligerar su existencia individual de pesadumbre terrena, a fin de que pueda quedar íntegramente llena de Dios.

Para ello habrá de examinar, una a una, las varias tentaciones que le ponen en peligro de entregarse al deleite terrenal; así podrá combatirlas adecuada y eficazmente. Pero todas esas tentaciones —la multiforme concupiscencia de la carne, los placeres del oído y de la visión, la curiosidad, el apetito de estimación y fama, y tantas más— pueden ser incitadas tanto por la realidad misma como por el recuerdo de la realidad; esto es, por la memoria. De ahí que la fina y metódica ascesis moral a que se refieren los últimos capítulos del libro X sea, en el fondo, una delicada purgación de la memoria consciente e inconsciente, con el fin de que toda ella pueda quedar llena y colmada de vida en Dios. Y esto, ¿cómo lo conseguirá el alma del hombre a quien la tierra llama?

San Agustín pone en ejercicio su propia voluntad;

mas no se atreve a confiar en ella, si no se ve ayudado por la misericordia divina. «Toda mi esperanza —así llama al completo vencimiento de sus tentaciones y a la completa disponibilidad de su alma para la vida en Dios— no está sino en tu grandísima misericordia», dice por tres veces en muy pocas páginas (c. 29, n. 40; c. 32, n. 48; c. 35, n. 57). Esa misericordia es la que le ha ido cambiando y mejorando los hábitos del alma, hasta su conversión y después de ella; y a medida que el cambio espiritual se producía, la vida de Agustín se ha ido convirtiendo más y más en esperanza: «¿Hay algo que nos reduzca a esperanza, si no es tu conocida misericordia, puesto que has comenzado a mudarnos? (c. 36, n. 58). La conclusión es obvia: conforme la memoria va siendo purgada de contenidos tentadores, la misericordia divina va trocando la exisencia humana en esperanza, *reducit nos in spem*. Por obra de Dios, fundamento vivificante de nuestro ser, la memoria pura es a la vez la materia y el vaso de la esperanza. La bien articulada doctrina mística de San Juan de la Cruz sobre la conexión entre la memoria y la esperanza se halla tenue, pero inequívocamente incoada en esas dos líneas de las *Confesiones*.

San Agustín se ha hecho cuestión de sí mismo ante los ojos de Dios, y en poder y tener que hacerlo ve consistir su humana dolencia: *Tu autem, Domine Deus meus, ...in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse languor meus* (c. 33, n. 50). ¿Acaso la raiz de las dolencias humanas no consiste en la necesidad inexorable de «hacerse cuestión» de uno mismo para poder vivir humanamente?

¿Acaso no es tal necesidad uno de los ingredientes fundamentales de nuestro «cuidado» existencial, de la *cura* o *Sorge* del humano existir? Pero San Agustín, analista de sí y creyente en la realidad fontanal de un Dios vivo y vivificante, sabe dónde lanzar ese cuidado, para que su vida personal merezca de veras este nombre: *Ecce Domine, iacto in te curam meam, ut vivam* (c. 43, n. 70). «He aquí, Señor, que, para vivir, arrojo en Tí mi cuidado». Mil quinientos años antes de que Heidegger publicase *Sein und Zeit,* el libro X de las *Confesiones* ofrecía a la analítica de la existencia la mejor y más segura vía de salvación.

II

SAN JUAN DE LA CRUZ: «UNION POR LA MEMORIA EN ESPERANZA»

San Agustín descubrió para siempre la esencial conexión que existe entre la memoria y la esperanza. Una y otra constituyen, en último extremo, la expresión de la peculiar temporeidad humana; y digo «peculiar», porque en la realidad del hombre se entraman de modo unitario y misterioso su visible y vivida temporeidad y su invisible y adivinada eternalidad, su tránsito terreno y su permanencia espiritual. En el fondo metafísico de la memoria hállanse la posibilidad y el fundamento de la esperanza. El encuentro con Dios, objeto de la esperanza, es alcanzado trascendiendo la memoria. Y si ello es así, ¿qué relación existe entre una y otra en el seno de la realidad humana, y entre ambas y la unión del hombre con Dios? Nadie ha sabido dar a esa pregunta una respuesta tan amplia, clara y distinta como San Juan de la Cruz. Veámosla.

Lo que en San Agustín no pasó de ser esbozo y apunte, hácese método riguroso y doctrina bien articulada en San Juan de la Cruz, el gran clásico de la relación entre la memoria y la esperanza. Esa doctrina del místico castellano, ¿cómo debe ser vista por el historiador? ¿Es una elaboración sistemática de la intuición agustiniana, o un verdadero hallazgo experimental? No parece posible que la lectura de los textos de San Agustín, el contacto escolar con la enseñanza de Juan de Baconthorp, tradicional en la orden carmelitana, y la indudable familiaridad con los escritos de la mística franciscana, encabezados por los *Abecedarios* de Osuna, careciesen de eficacia sobre el pensamiento de San Juan de la Cruz, y menos en lo que atañe a la memoria y la esperanza. Ni siquiera un hombre tan devoto de San Juan como el P. Crisógono de Jesús pone en duda esa triple influencia (1). Pero todo ello no alcanza a menoscabar la robusta originalidad de la concepción sanjuanista de la esperanza. Los antecedentes de una gran hazaña ayudan a entenderla y a situarla en la historia, mas no deben eximirnos de admirarla; y gran hazaña es en la historia del espíritu humano, pese a cuantos antecedentes suyos se descubran y certifiquen, la obra mística de San Juan de la Cruz.

Como antaño la de Agustín, la ingente aventura es-

---

(1) P. Crisógono de Jesús, O. C. D.: *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria* (Avila, 1929).

piritual de Juan de la Cruz tiene su punto de partida en un *Deum et animam scire cupio*. Pero el propósito del místico castellano es mucho más radical, porque el conocimiento del alma le importa sólo en cuanto presupuesto del aniquilamiento a que debe llegar el ejercicio natural de las potencias anímicas. Tal es el último sentido de las «nadas», la «noche» y la «senda estrecha» de este máximo negador de sí mismo. Trata San Juan de la Cruz de conocerse para mejor negarse; o, si se quiere, y en ello consiste la tremenda paradoja de la experiencia mística, para mejor poseerse.

Quede aquí intacto el abismal y tentador problema humano de la mística, y no menos intocado el que en su fundamento mismo ofrece el pensamiento místico sanjuanista; a saber, si la experiencia mística puede ser pensamiento y cómo puede serlo. Mas no debo proceder al examen particular de cuanto a la memoria y la esperanza concierne, sin indicar una esencial trinidad de procedencia en el contenido de la obra de San Juan. Dejemos que él mismo lo declare. En el prólogo al *Cántico espiritual* dice a la Madre Ana de Jesús: «aunque a vuestra reverencia le falte el ejercicio de la teología escolástica con que se entienden las verdades divinas, no le falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan» (2). Lo cual manifiesta que

(2) «Cántico espiritual» en *Vida y obras de San Juan de la Cruz* de la B. A. C. (Madrid, 1946). Los textos de San Juan de la Cruz serán siempre citados por esta edición, bien cuidada por el P. Lucinio del SS. Sacramento, O. C. D.

las páginas de San Juan de la Cruz provienen de tres fuentes distintas: la Sagrada Escritura, depósito de la parte de esas «verdades divinas» revelada al género humano; la teología escolástica, que trata de penetrar en tales verdades mediante el raciocinio intelectual, y la experiencia mística, que permite saberlas y gustarlas a la vez en la intimidad del alma. La concordancia sustancial entre la primera y la tercera de estas fuentes es innegable; de otro modo no sería San Juan de la Cruz Doctor de la Iglesia. ¿Puede decirse otro tanto de la correspondencia entre las dos últimas? Lo que a San Juan enseñó su propia experiencia mística, ¿se compadece siempre y perfectamente con lo que los textos y las lecciones del saber escolástico pusieron en su mente y dejaron en sus escritos? Tema es este arduamente discutido entre los comentadores del místico carmelita. Quede planteado aquí, en espera de verlo aparecer a propósito de la conexión entre la memoria y la esperanza.

La unión por la esperanza

Las virtudes teologales son hábitos del espíritu humano rectamente ordenado a Dios; y a los ojos del místico, vías o cauces para la unión del alma con la Divinidad. La fe une con Dios nuestro entendimiento; la caridad deifica nuestros actos voluntarios. ¿Y la esperanza? ¿Cómo la esperanza, virtud cuyo primer supuesto es un «no haber llegado», puede unir al hombre con su Creador? ¿No

habrá en ello un contrasentido antropológico y teológico? San Juan de la Cruz piensa que no, si el alma sabe esperar a Dios «plenamente»; lo cual le pone ante el problema de saber cómo puede ser «plenamente esperado» el Dios uno y trino de la fe cristiana.

Para resolverlo, San Juan recurre una y otra vez a la segura doctrina de San Pablo: «...la esperanza —escribe— siempre es de lo que no se posee, porque si se poseyese, ya no sería esperanza. De donde San Pablo dice *ad Romanos* (8,24): *Spes, quae videtur, non est spes; nam quod videt quis, quid sperat?* Es a saber: la esperanza que se ve no es esperanza; porque lo que uno ve, esto es, lo que posee, ¿cómo lo espera? Luego también hace vacío esta virtud, pues es de lo que no se tiene, y no de lo que se tiene» (*Subida,* II, 6, 3). Muévense San Pablo y San Juan de la Cruz en un orden del vivir humano —el puramente espiritual— en que el «ver» y el «poseer» son acciones equivalentes; sólo así pueden ser rectamente explicados ese trueque en la versión sanjuanista del texto paulino y la inmediata consecuencia ascética que el doctor místico extrae. Porque San Juan, cuyo objetivo es ahora la consecución de una pura y plenaria esperanza de Dios, propondrá al deseoso de perfección la empresa de eliminar de su alma todo lo que ella hasta entonces poseyese; esto es, un total vaciamiento de la memoria de cuantas formas, noticias, nociones y hábitos pudiese contener en su seno: «cuanto más el alma desaposesionare la memoria de formas y cosas memorables, que no son Dios, tanto más pondrá la memoria en Dios y más vacía la tendrá para espe-

rar de él el lleno de su memoria; lo que ha de hacer, pues, para vivir en entera y pura esperanza de Dios, es que todas las veces que le ocurrieren noticias, formas e imágenes distintas, sin hacer asiento en ellas, vuelva luego el alma a Dios en vacío de todo aquello memorable con afecto amoroso...» (*Subida,* III, 15, 1).

La conclusión es patente: tanto más perfecta será la unión con Dios en esperanza, cuanto más se desposea el alma de lo que ya tenía; esto es, cuanto más se vacíe su memoria de todo lo que en ella hubiere. De ahí la repetida fórmula ascética y mística de San Juan de la Cruz: «unión del alma con Dios por esperanza, según la memoria» (*Subida,* II, 6, 1, *et passim*).

No debo exponer aquí las diversas reglas prácticas en cuya virtud la memoria puede quedar vacía de sus contenidos y alcanzar el estado de «noche». Diré, sí, que en tal estado, movida la memoria «desde dentro» de ella por Dios mismo, y no por formas o noticias exteriores, el alma humana existe «en entera y pura esperanza de Dios». La empeñada operación ascética de San Juan de la Cruz —usaré sus propias palabras— ha llegado a sacar a la memoria de sus límites y quicios naturales, y la ha subido sobre sí, esto es, sobre toda noticia distinta y posesión aprensible en suma esperanza de Dios incomprensible (*Subida,* III, 2, 1). Pero, a todo esto, ¿qué es la memoria para San Juan de la Cruz?

Disputan entre sí los intérpretes acerca de la concepción sanjuanista de la memoria. Sostienen algunos, con el P. Crisógono de Jesús, que San Juan se apartó en ella sustancialmente de la doctrina tradicional en las Escuelas. Frente a Santo Tomás, San Juan —dice el P. Crisógono— afirma la distinción real entre la memoria y el entendimiento, y atribuye a la memoria humana, como objeto propio, el conocimiento del pasado como pasado, «que en la doctrina de la *Summa* está enérgicamente excluído del objeto de la memoria intelectiva en fuerza de la teoría de la no intelección de los singulares» (3). El magisterio de Juan de Baconthorp en los claustros carmelitanos habría puesto en el alma de San Juan de la Cruz el primer germen de esa opinión disidente. El P. Marcelo del Niño Jesús, en cambio, niega rotundamente esa discrepancia entre el Doctor de Fontiveros y el de Aquino (4): los textos en que San Juan de la Cruz enumera las tres potencias del alma no exigen necesariamente la hipótesis de una distinción «real» entre la memoria y el entendimiento, y Santo Tomás, por su parte, enseña sin celajes la inteligibilidad de los singulares *inmateriales* —sólo los singulares *materia-*

---

(3) *Op. cit.* Más extremoso es el juicio de J. Baruzi. Para él, los esquemas intelectuales, psicológicos o teológicos, con que opera la mente de San Juan de la Cruz son no más que «*cadres où s'insère la plus originale recherche*». Véase su discutible, pero magnífico libro *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique,* IV, II (Paris, 1924).

(4) *El tomismo de San Juan de la Cruz* (Burgos, 1930).

les serían ininteligibles— y reconoce en la memoria intelectiva cierto conocimiento del pasado como pasado: "*Sic igitur salvatur ratio memoriae quantum ad hoc quod est præteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse*" (*Summa,* I, q. 79, a. 6 ad 2). En lo sustancial de su doctrina, y pese a ciertas apariencias mal interpretadas, San Juan de la Cruz habría sido un fiel seguidor del tomismo.

Trátase, bien se advierte, de piques de escuela. No he de entrar yo en tal polémica. Antes que discutir la posibilidad de acomodar el pensamiento antropológico y místico de San Juan de la Cruz a los esquemas intelectuales de Santo Tomás de Aquino —más amplios, en cualquier caso, de lo que ciertos comentaristas suyos dejan suponer—, importa conocer la raíz misma de cuanto San Juan dice. Tal vez los textos originales del santo sean más elocuentes y satisfactorios que los alegatos de sus discrepantes exegetas.

A primera vista, la idea de la memoria expuesta en la *Subida del Monte Carmelo* es la más obvia y accesible. La memoria es la potencia del alma por cuya virtud ésta conserva (II, 16, 2; III, 7, 1) y puede reproducir (III, 13, 6 y 7; III, 14, 1) las noticias y las formas que recibió en el pasado. Tales aprehensiones pueden ser, conforme a su origen y a su índole, de tres órdenes, correspondientes a otros tantos modos de la memoria humana: el natural, el imaginario o imaginativo y el espiritual. Son aprehensiones «naturales», dentro de la clasificación de San Juan, las

que proceden de los cinco sentidos corporales «y todas las que á este talle ella [la memoria] pudiera fabricar y formar» (III, 2, 2). Las aprehensiones «imaginarias», así llamadas por causa de su asiento, la imaginación —actividad mental cualitativamente distinta de la mera reproducción memorativa de una percepción sensorial anterior—, pueden ser, a su vez, naturales y sobrenaturales. Las aprehensiones imaginarias naturales proceden del ejercicio activo de nuestra capacidad de fantasear; las sobrenaturales, en cambio, son pasivamente infundidas por Dios en el alma, bajo forma o noticia de visión, revelación, locución o sentimiento (III, 7, 1). Vienen en tercer lugar las aprehensiones «espirituales», carentes de «imagen y forma corporal», pero no menos suceptibles de reminiscencia, en cuanto sujetas a «forma o noticia, o imagen espiritual» (III, 14, 1). San Juan refiere taxativamente estas aprehensiones espirituales a «las inteligencias de verdades desnudas», esto es, a las noticias que Dios puede poner en el entendimiento del hombre, bien acerca de su divino ser, y entonces el alma siente «altísimamente algún atributo de Dios», bien acerca «de las cosas que son, fueron y serán» (II, 26, 1). Lo cual equivale a decir que tales noticias de verdades desnudas «son en dos maneras: unas increadas y otras de criaturas» (III, 14, 1 y II, 26, 1). En suma, cinco tipos de aprehensiones: naturales, imaginarias naturales, imaginarias sobrenaturales, espirituales increadas y espirituales de criaturas. Pero, cualquiera que sea su índole y su origen, todas pueden ser parte del contenido de la memoria y todas,

por consiguiente, son susceptibles de conservación y de reminiscencia (5).

¿Pensó San Juan de la Cruz que los modos de la memoria no puramente sensitivos tienen como objeto propio el conocimiento del pasado como pasado? O, como diría un escolástico: ¿creyó San Juan que el pasado como pasado puede pertenecer a la condición de un singular inmaterial? Santo Tomás lo había negado: el *praeteritum ut praeteritum* es tan sólo percibido en el caso de los singulares corpóreos que retiene y recuerda la memoria sensitiva; en la memoria intelectual, el entendimiento entiende haber entendido anteriormente (I, q. 79, a 6). San Juan no aborda directamente este sutil problema; pero hablando en una ocasión de las visiones sobrenaturales de sustancias corpóreas o incorpóreas, sean terrenales o celestes, dice que «de tal manera se quedan en el alma impresas aquellas cosas

---

(5) Obsérvese que San Juan emplea el adjetivo «natural» en dos sentidos: para designar lo relativo a la naturaleza sensible (tal es el caso cuando habla de «aprensiones naturales»), o para nombrar todo cuanto no pertenece a la sobrenaturaleza, aun cuando proceda de la actividad espiritual del hombre (así acontece en el caso de las «aprensiones imaginarias naturales», por oposición a las «sobrenaturales»).

Tal vez no sea inútil añadir que ni Baruzi ni el P. Crisógono han entendido correctamente la descripción de la actividad memorativa contenida en el libro III de la *Subida*. Baruzi (op. cit.) atribuye a San Juan de la Cruz la distinción entre una memoria «imaginativa», otra «inteligible» y otra «espiritual», apartándose de la letra y del pensamiento del santo. El P. Crisógono afirma, por su parte, que la memoria «espiritual» y la memoria «imaginativa» de San Juan se corresponden «perfectamente» con la memoria «intelectual» y la memoria «sensitiva» de la psicología escolástica; lo cual, como acabamos de ver, no es del todo cierto.

que con el espíritu vió..., que cada vez que advierte, las ve en sí como las vió antes; bien así como en el espejo se ven las formas que están en él cada vez que en él se miren, y es de manera que ya aquellas formas de las cosas que vió nunca jamás se le quitan del todo del alma, aunque por tiempos se van haciendo algo remotas» (II, 24, 4). La realidad de los ángeles, ejemplo de «singular inmaterial» en la pluma de Santo Tomás —*si aliqua singularia sunt sine materia, sicut sunt angeli* (*Summa,* I, q. 56, a. 2)—, cae dentro del texto precedente. Entonces, ¿conducirá la experiencia psicológica y mística de San Juan de la Cruz a sostener que también las nociones espirituales de los singulares no materiales ni corpóreos son deterioradas por el tiempo, de tal modo que su conocimiento nos ponga frente al pasado como pasado, como en el conocimiento de los singulares corpóreos y sensibles acontece? ¿O no sucederá, más bien, que durante la vida terrenal del hombre todo conocimiento, incluídos los más intelectuales, tiene que ser —de algún modo, en alguna medida— sensitivo? La condición «sentiente» de la inteligencia humana, tesis central en la antropología filosófica de Xavier Zubirì, vendría confirmada por la experiencia mnemónica de San Juan de la Cruz.

Demos un paso más en la comprensión de la doctrina sanjuanista de la memoria; al hilo de los textos del santo, pasemos resueltamente del orden psicológico al orden metafísico, y preguntémonos por lo que la memoria es y significa en la realidad del hombre. ¿Acaso la experiencia mística de San Juan no fué, a la vez, una hondísima e

iluminadora experiencia metafísica? Un examen detenido de la *Subida* permite descubrir en ella, alma adentro, dos cuestiones harto más profundas y graves que todas las apuntadas hasta aquí; dos temas antropológicos que trascienden sin duda el ámbito de la psicología y nos instalan en una radical consideración ontológica de nuestra actividad memorativa: la visión de la memoria como potencia desnuda y la relación entre la memoria y la temporeidad del ser humano.

Recordemos el propósito fundamental de San Juan de la Cruz. Aspira el santo, en último extremo, a vaciar su memoria de todo contenido procedente de la experiencia, sea ésta natural o sobrenatural. El empeño es arduo, y aun sobrehumano: «hay dos dificultades —declara San Juan— que son sobre la fuerza y habilidad humana: despedir lo natural con habilidad natural, que no puede ser, y tocar y unirse a lo sobrenatural, que es mucho más dificultoso; y, por hablar la verdad, con natural habilidad sólo, es imposible» (II, 2, 11). Sin la ayuda de Dios no podría el hombre cumplir una tarea que excede las posibilidades de su propia naturaleza; pero al menos —y en ello consiste lo que nuestro místico llama «purgación activa» del alma— sí puede disponerse ascéticamente a ella, procurando raer de su memoria todo linaje de recuerdos e impidiendo la constitución de aquellos que las diversas aprehensiones puedan engendrar de nuevo. He aquí las vigorosas palabras de la *Subida*: «en todas las cosas que oyere, viere, oliere, gustare o tocare, no haga el hombre espiritual archivo ni presa de ellas en la memoria, sino que las deje

luego olvidar..., de manera que no le quede en la memoria alguna noticia ni figura de ellas, como si en el mundo no fuesen, dejando la memoria libre y desembarazada, no atándola a ninguna consideración, de arriba ni de abajo, como si tal potencia de memoria no tuviese» (II, 2,12). Alcánzase así, en lo que a la memoria toca, la «noche activa» del alma, preludio obligado de la «noche pasiva», ya gratuita, «mediante la cual se hace la junta del alma con Dios».

Quede sólo mencionado el curioso estado psicológico de quienes comienzan este áspero combate contra su propia memoria, cuando al incipiente espiritual «se le van rayendo las formas y noticias», e incurre en «muchas faltas acerca del uso y trato exterior, no acordándose de comer ni de beber, ni si hizo, si vió, si no vió, si dijeron o no dijeron» (II, 2, 6). Aquí debo atenerme exclusivamente a la situación del alma que ya ha conseguido alcanzar la «noche activa» de sus potencias, para entender, si es posible, lo que en la realidad del hombre sea la total cesación de su potencia memorativa, ese raro vivir en que la memoria parece haberse aniquilado.

¿Qué es la «noche activa» de la memoria? ¿En qué consiste la memoria, reducida ascéticamente a la condición de potencia vacía y desnuda? Estas arduas interrogaciones serían contestadas de modo distinto por un escolástico, un místico y un filósofo existencialista. El escolástico verá en la noche activa de la memoria una demostración experimental de la distinción real entre la sustancia del alma y sus potencias. La tesis de Santo Tomás

acerca de tal distinción, por él sostenida con igual rigor en el caso del alma humana (*Summa* I, q. 77, a. 1) y en el caso del espíritu angélico (I. q. 54, a. 3), quedaría experimentalmente confirmada por esa existencia vivilente de un alma cuyas potencias han perdido toda operación natural, y tan próxima a actualizarse en Dios —*nam anima secundum suam essentiam est actus*— cuanto pueda consentirlo su condición creada y terrenal. El recordar, oficio de la potencia memorativa, no pertenecería a la esencia del alma humana. Toda la obra doctrinal de San Juan de la Cruz hállase colmada de alusiones a este discernimiento escolástico entre la esencia o sustancia del alma y sus potencias naturales.

El místico, regido por su peculiar empeño espiritual, tenderá a considerar la noche activa de la memoria como un estado del alma en que ésta, vacía de toda suerte de aprehensiones exteriores a su esencia propia, puede ser movida y transformada por Dios, que constituye el centro y el fundamento de su realidad. La declaración del tercer verso de la *Llama de amor viva*,

de mi alma en el más profundo centro,

muestra con mucha claridad el pensamiento de San Juan de la Cruz acerca de esa transfiguración del espíritu humano desde su «centro» metafísico, cuando la ascesis purgativa le ha puesto activamente en estado de «noche». Varios versos del *Cántico espiritual* —«y el ganado perdí, que antes seguía», «ya no guardo ganado»— aluden sin celajes al vacío de la memoria en la noche mística del

alma; vacío pronto llenado, desde dentro, por la realidad infinita, sustentadora y vivificante de Dios, porque tampoco en el orden del ser espiritual es tolerada por la naturaleza la vacuidad (*Subida,* II, 15, 3). «El vacío de ésta es deshacimiento y derretimiento del alma por la posesión de Dios», dice San Juan (*Llama,* III, 17), describiendo el aspecto positivo de la noche activa de la memoria; e igualmente fuertes y gustosas son las expresiones que emplea en la *Subida*: «absorbimiento de la memoria en Dios», «transformación de la memoria en Dios» (III, 2, 6). Llegado el hombre a tal estado, «nada hay en su memoria que no sea Dios» (III, 11, 1), y es Dios quien entonces mueve y gobierna el humano menester de recordar. «La memoria, que de suyo percibía sólo las figuras y fantasmas de las criaturas, es trocada por medio de esta unión a tener en la mente los años eternos que dice David» (*Llama,* II, 24).

Muy otro será el problema del filósofo existencialista. Si el ser de la existencia humana es constitutivamente un «estar-en-el-mundo», y si el existir del hombre es en su esencia misma tempóreo —pensará—, ¿cuál puede ser la temporeidad de un modo de existir que, como éste llamado «noche activa del alma», no se halla psicológicamente referido al mundo en que el hombre está? Con otras palabras: la noche activa de la actividad memorativa, la reducción de la memoria al estado de pura y desnuda potencia, ¿puede decirnos algo sustantivo acerca de la temporeidad humana? Como el caviloso San Agustín, el místico San Juan de la Cruz pone ante nuestros ojos el gra-

ve problema de la relación entre la memoria y el tiempo.

Para no perdernos en especulaciones infundadas, busquemos apoyo en dos preciosos textos de la *Subida*. Refiérese el primero a los toques del entendimiento humano por la luz espiritual o noticia general de Dios: «...a veces (que es cuando ella [la luz espiritual] es más pura), le hace [al alma] tiniebla, porque le enajena de sus acostumbradas luces, de formas y fantasías, y entonces siéntese bien y échase bien de ver la tiniebla. Mas cuando esta luz divina no embiste con tanta fuerza en el alma, ni siente tiniebla, ni ve luz, ni aprende nada que ella sepa, ni de acá ni de allá; y, por tanto, se queda el alma a veces como en un olvido grande, que ni supo dónde se estaba, ni qué se había hecho, ni le parece haber pasado por ella tiempo. De donde puede acaecer, y así es, que se pasen muchas horas en este olvido, y el alma, cuando vuelve en sí, no le parezca un momento o que no estuvo nada. Y la causa de este olvido es la pureza y sencillez de esta noticia, la cual, ocupando el alma, así la pone sencilla, y pura, y limpia de todas las aprensiones y formas de los sentidos y de la memoria, por donde el alma obraba en tiempo, y así la deja en olvido y sin tiempo; de donde al alma esta oración, aunque, como decimos, le dure mucho, le parece brevísima, porque ha estado unida en inteligencia pura, que no está en tiempo; y es la oración breve de que se dice que penetra en los cielos, porque es breve, porque no es en tiempo» (II, 14, 5). El segundo texto describe los toques de la memoria por la lumbre divina: «Y así es cosa notable lo que a veces pasa en

esto; porque algunas veces, cuando Dios hace estos toques de unión en la memoria, súbitamente le da un vuelco en el cerebro, que es donde ella tiene su asiento, tan sensible, que le parece se desvanece toda la cabeza, y que se pierde el juicio y el sentido; y esto, a veces más, a veces menos, según que es más o menos fuerte el toque; y entonces, a causa de esta unión, se vacía y purga la memoria, como digo, de todas las noticias, y queda olvidada, y a veces olvidadísima, que ha menester hacerse gran fuerza y trabajar para acordarse de algo. Y de tal manera es a veces este olvido de la memoria y suspensión de la imaginación, por estar la memoria unida con Dios, que se pasa mucho tiempo sin sentirlo ni saber qué se hizo aquel tiempo... Y estas suspensiones es de notar que ya en los perfectos no las hay así, por cuanto hay ya perfecta unión, que son de principio de unión» (III, 2, 4 y 5).

Largas son las dos citas, mas no hueras, ni ociosas. Describe San Juan de la Cruz dos estados de vaciamiento de la memoria y cesación de la vivencia del tiempo. Ambos son imperfectos, desde el punto de vista de la *unio mystica* a que el espiritual aspira: acaece el primero cuando no es muy grande la fuerza con que la luz divina embiste en el alma; sobreviene el segundo en los principiantes, mientras la divina unión es sólo incipiente. Y en los dos casos es fiel el santo a su condición de doctor, y pasa resueltamente de la descripción a la explicación. Cesa la vivencia del tiempo —aun cuando la realidad psicofísica del hombre no quede exenta de fluencia temporal—, porque descaece y se anula la actividad de la memoria, po-

tencia en que primariamente se patentiza la temporeidad de la existencia humana, y actividad, como dice San Juan, «por donde el alma obra en tiempo». Las «aprensiones y formas» que la memoria contiene son, en la continua sucesión de su flujo vital, los hitos de nuestra percepción del tiempo, las señales que marcan el antes y el después de nuestra mudanza. El alma desnuda de ellos queda «en olvido y sin tiempo», esto es, sin tiempo vivido; pero, a la vez, en intemporal actividad intelectiva —«unida en inteligencia pura, que no está en tiempo»— y mostrando en acto la última y radical condición supratempórea de su realidad. La memoria, en suma, expresa y testimonia la índole a la vez tempórea y supratempórea de la realidad humana. Su operación nos permite vivir el tiempo, más aún, nos obliga a vivirlo; su mera entidad, en estado de pura y desnuda potencia, deja percibir que en nosotros hay algo allende el tiempo; y su plena información por el divino espíritu, cuando el alma, llena sólo de Dios, alcanza su «noche pasiva», hace que la temporeidad de la existencia sea vivida de un modo inéditamente suave y gustoso, exento de «cuidado», como reducida a pura esperanza. Es la situación del espíritu a que da poética expresión la última estrofa de la *Noche oscura*:

Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

El cuidado de existir consiste, según San Agustín, en tener que hacerse cuestión de sí mismo; y según San Juan

de la Cruz, radica en nuestra necesidad de bregar con la realidad creada, que a ella y no a otra cosa aluden esas metafóricas «azucenas» del verso postrero. Dos caras de una misma verdad. Por eso el trato místico con la realidad divina e increada permite dejar olvidado entre las azucenas el hondo, entrañable cuidado de nuestra existencia, y dar a la memoria un modo nuevo y sobrenatural de actividad. En quien tal estado logra, la memoria consiste en pura esperanza, y recordar se trueca en esperar. «Para que la esperanza sea entera de Dios, nada ha de haber en la memoria que no sea Dios», dice San Juan (*Subida,* III, 2, 1). Lo cual nos plantea de nuevo el tema central y constante de estas reflexiones: la relación entre la memoria y la esperanza.

Memoria y esperanza

Hice ya notar la clara explicitud con que San Juan de la Cruz refiere las tres virtudes teologales a las tres potencias del alma: «Habiendo, pues, de tratar de inducir las tres potencias del alma, memoria, entendimiento y voluntad, en esta Noche espiritual, que es el medio de la divina unión —dice en una página muy expresiva— necesario es primero dar a entender... cómo las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, que tienen respecto a las dichas tres potencias como propios objetos sobrenaturales, y mediante las cuales el alma se une con Dios, según sus potencias, hacen el mismo vacío y oscuridad cada una en

su potencia. La fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad. Y después iremos tratando cómo se ha de perfeccionar el entendimiento en la tiniebla de la fe, y cómo la memoria en el vacío de la esperanza, y cómo también se ha de enterrar la voluntad en la carencia y desnudez de todo afecto para ir a Dios» (*Subida,* II, 6, 1). De ahí la fórmula tantas veces repetida en los escritos de San Juan: «unión según la memoria en esperanza perfecta» (III, 11, 1, *et passim*). Y siendo esto así, ¿deberá concluirse que para San Juan de la Cruz es la memoria, y no la voluntad, el sujeto real de la esperanza?

El tema no es baladí, lo mismo en el orden antropológico que en el teológico. Santo Tomás pone en el apetito sensitivo el sujeto real de la esperanza como pasión: «*cum spes importet extensionem quandam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem*» (I-II, q. 40, a. 2); y en la voluntad o apetito intelectivo el sujeto de la esperanza como virtud teologal: « *Et ideo spes est in appetitu superiori, quae dicitur voluntas, sicut in subiecto*» (II-II, q. 18, a. 1). Con otras palabras: para Santo Tomás, la voluntad es la potencia a la cual deben ser atribuídos los actos propios de la virtud llamada esperanza. Igual opinión confiesan todos o casi todos los teólogos. El propio San Buenaventura, no obstante afirmar que la esperanza reforma por vía afectiva a la memoria, niega que esta potencia sea el sujeto propio de aquella virtud: « *Virtus spei reformando potentiam affectivam, per consequens reformat ipsam memoriam quae in acto com-*

municat cum ea, videlicet in actu tenendi. Et ideo non oportet quod spes reponatur in memoria sicut in proprio subiecto» (*In III Sent.*, dist. 24, a. 2, q. 5 ad 4). ¿Qué pensar entonces, de la sentencia de San Juan de la Cruz, cuando escribe que la memoria tiene a la esperanza «como propio objeto sobrenatural»? ¿Se tratará no más que de una ligereza expresiva, merecedora de ser «benignamente interpretada», como con tanta suavidad dice el P. Marcelo del Niño Jesús?

La cuestión ha preocupado a los lectores del santo, desde que el Definitorio general carmelitano de 1601 decidió la publicación de los escritos del Reformador. En la edición príncipe (Alcalá, 1618), preparada por el P. Diego de Jesús, puede leerse un breve paso que reduciría la mente de San Juan de la Cruz a la doctrina tradicional. Dice así: «Por la esperanza, que se puede atribuir a la memoria (aunque ella esté en la voluntad), no se une el alma sino por el vacío y olvido de cualquiera cosa caduca y temporal» (II, 6). Pero la crítica posterior ha demostrado que el paréntesis y la frase que le sigue deben proceder de una interpolación del editor, celoso en demasía por demostrar a los críticos suspicaces que el gran místico de la Descalcez no se había desviado de la habitual teología escolástica. El primero en atenerse a una interpretación literal del texto de San Juan de la Cruz, aunque ello acarrease la hipótesis de una ruptura del santo con la común opinión de los teólogos, ha sido el P. Crisógono: «Apartándose de Santo Tomás y su escuela, que ponen la esperanza en la voluntad, el místico Doctor hace sujeto de ella a la me-

moria», dice en el libro antes citado (6). Mas no parece haber resuelto con ello la vieja cuestión, porque dos hermanos suyos de Orden, el P. Marcelo del Niño Jesús (7) y el P. Efrén de la Madre de Dios (8), atribuyen a San Juan una opinión sobre la esperanza íntimamente conforme con el sentir general.

Dice el P. Marcelo, contra la posibilidad de concebir la memoria como sujeto real de la esperanza: «¿Cómo se puede compaginar y componer la esperanza, que es *de futuris,* con la memoria, que es *de praeteritis*?» A lo cual cabría justamente responder con otra interrogación: ¿acaso no tienen algo común entre sí el pretérito y el futuro? ¿No son uno y otro, por ventura, los constantes y contrapuestos términos a que tiende, desde cada uno de sus presentes sucesivos, la constitutiva temporeidad de la existencia humana? Este es, a mi juicio, el punto de vista desde el cual puede intentarse una intelección cabal de las discutidas expresiones de San Juan de la Cruz.

Tomada en sí misma, la memoria no es sujeto real de la esperanza, sino del recuerdo: la memoria es, en efecto, la potencia a la cual debe ser referido el acto de recordar. Pero en el acto de recordar, ¿no hay, acaso, una secreta y esencial referencia al futuro? Con mucha donosura lo apuntaba hace años Ortega. «El recordar —escribía— se

---

(6) La misma opinión parece expresar el P. V. Capánaga, O. S. A., en *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina* (Madrid, 1950).

(7) *Op. cit.,* cap. XI, págs. 125-133.

(8) «La esperanza según San Juan de la Cruz», en *Revista de Espiritualidad,* I, 1942, 255-281.

hace en vista del porvenir, y de ahí que si nos analizamos mientras estamos entregados a la memoria, observaremos que al rememorar bizqueamos, y que mientras recordamos con un ojo el pasado, con el otro seguimos atentos al porvenir, como refiriendo constantemente lo que fué a lo que puede ser. El recuerdo es la carrerilla que el hombre toma para dar un brinco enérgico sobre el futuro» (9). Lo cual puede y debe acaecer en virtud de la peculiar condición tempórea de la existencia humana: por ser tempórea nuestra existencia y por serlo como lo es.

Por ser tempóreo, me veo obligado a tender hacia lo que espero ser recordando lo que he sido. Con otras palabras: la memoria, potencia anímica a la que refiero el acto de recordar, y la esperanza, concebida como la virtud de que dimana el acto de esperar, tienen un mismo supuesto real, a saber, la temporeidad de mi existencia. Pero esa temporeidad no se expresaría como recuerdo y como esperanza de mi mismo, si ese «mi mismo» no fuese una realidad que de algún modo trasciende la fluencia temporal. Como diría X. Zubiri, el tiempo humano no sería concebible sin una referencia esencial de la mutación al «siempre», entendido como estructura metafísica de la realidad del hombre. Un fino y hondo verso de Paul Valéry,

à peine en souvenir change-t-il un présage,

expresa bien la conversión incesante e inaprensible del futuro en pretérito; tan inaprensible, que, mientras el hom-

(9) «En el centenario de una Universidad», *Obras Completas*, V, 460.

bre vive sobre la tierra, su evocación de lo que espiritualmente ha sido nunca deja de implicar el temor o la esperanza de volverlo a ser. Otro verso, no menos profundo, de Antonio Machado,

Hoy es siempre todavía,

declara quintaesenciadamente la radicación del tránsito humano en algo que trasciende la transitoriedad y hace posible su configuración como recuerdo y esperanza de una íntima y permanente realidad personal. Un tercer verso, éste de Luis Rosales,

abandonado a ser puro instante supremo

hace palabra poética la secreta condición transtempórea de los instantes humanos; condición siempre real, mas sólo advertida cuando el alma, desatada del quehacer mundano, pone la mirada en el problema de su propia realidad.

De la mano de San Juan de la Cruz, pasemos ahora a la consideración mística de esa relación entre la memoria y la esperanza. El alma del hombre espera siempre su propia deificación, aunque a veces, perdida entre las instancias y los espejismos del mundo, no alcance a saberlo de un modo claro y eficaz. Bien distinto es el caso del místico. Honda y menesterosamente penetrado de ese saber, se esfuerza por conseguir la unión con Dios durante su transitoria existencia terrena. Dios vivo debe llenar su alma, no las criaturas y sus fantasmas. La presencia metafísica o esencial de Dios en el alma —esa por la cual mantiene en el ser a toda realidad creada— debe trocarse en

«presencia afectiva», en habitación plenaria, vivificante y deleitosa: Dios, causa primera y fundamento constante de la realidad del hombre, ha de convertirse sobrenaturalmente en motivo y recreación de su vida personal y sucesiva (*Cántico,* c. 11, 3) (10). El camino para ello consiste en desasirse de todo lo que no sea Dios; y, por lo que a la memoria atañe, en borrar activamente de su seno el recuerdo de cuantas aprehensiones naturales o sobrenaturales pudiese contener. Un denodado e implacable empeño de la voluntad deja a la memoria en estado de potencia desnuda y vacía, y a la sustancia del alma sin pasado operante y sin tiempo vivido. El alma, desprendida de cuanto el mundo haya puesto en ella —tal depósito de noticias y de hábitos es, en efecto, lo que constituye nuestro «pasado»—, existe entonces exclusivamente atenida a lo que espera, la «presencia afectiva» de Dios en la integridad de su esencia y sus potencias. Purgada de todos sus contenidos, la memoria, dice textualmente San Juan de la Cruz, queda fundada en la esperanza (*Subida,* III, 16, 1). Y en tan extremado trance de la existencia humana, ¿qué puede acaecer?

Puede acaecer que el alma vuelva, exhausta, a su primitivo estado de afección mundanal, porque la deificación mística o «afectiva» de la realidad del hombre es un acto

(10) Distingue San Juan de la Cruz tres modos de la presencia de Dios en el alma: la «presencia esencial» o metafísica, la «presencia espiritual» o «por gracia» que traen los sacramentos, y la «presencia afectiva» o mística. Apenas es necesario advertir que yo sólo me refiero aquí al primero y al tercero. El segundo es una suerte de incoación de este último en la sustancia del alma.

gratuito de la Divinidad. Mas también es posible, y tal es el caso de la experiencia mística perfecta, que el divino Espíritu impregne, si vale tan grosera expresión, la sustancia y las potencias del alma que tan fiel y vehementemente le espera y desea. San Juan lo explica por analogía, vertiendo a lo divino la vieja tesis física del *horror vacui*: «porque faltando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, natural y sobrenaturalmente, porque no se dé vacío en la naturaleza» (*Subida,* II, 15, 3). El Espíritu Santo, dice en otra página, es «aspirado» a manera de soplo por el alma que así sabe aspirar a él (*Cántico,* c. 39, 3). Y cuando tal estado de unión mística adviene, dos son sus efectos principales. Deificada en su sustancia, el alma siente la fruición de la vida bienaventurada todo cuanto en este mundo sea posible: el saber de Dios se trueca así en el gustoso sabor de Dios a que alude el «mosto de granadas» del *Cántico espiritual.* Divinamente movida en sus potencias, éstas no operan por la virtud de las aprehensiones y estímulos del mundo, sino por incitación íntima, directa y eficaz del Espíritu Santo: «las operaciones de la memoria y de las demás potencias en este estado todas son divinas —dice San Juan—, porque poseyendo ya Dios las potencias como ya entero señor de ellas, por la transformación de ellas en sí, él mismo es el que las mueve y manda divinamente, según su divino espíritu y voluntad» (*Subida,* III, 2, 6).

Miremos ahora más especialmente lo que a las operaciones de la memoria concierne. Lo primero que debe decirse es que en estado de unión perfecta dejan de produ-

cirse las suspensiones de la actividad memorativa: «Y estas suspensiones es de notar que en los perfectos no las hay» (III, 2, 5). El alma vive el tiempo (III, 2, 13), recuerda y espera, pero de un modo inédito, bien distinto del meramente natural. Vive el tiempo sin la inquietud o la angustia que el sucesivo y cambiante comercio con el mundo pone sin tregua en la existencia del hombre natural. Recuerda lo que conviene a su menester; mas no espoleada por la diversa sugestión de sus situaciones y aprehensiones, sino movida desde dentro de ella por la luz y el consejo del Espíritu Santo (III, 2, 8 y 9). Cabe decir que, bajo las más varias especies y acciones, el alma recuerda en Dios y a Dios. Espera, en fin, que la unión por ella gozada, siempre parcial y amisible durante la existencia terrena —«apenas se hallará alma que en todo y por todo tiempo sea movida de Dios», advierte San Juan (III, 2, 13)—, se trueque en junta total y definitiva. A través de sus distintas vicisitudes sucesivas, espera a Dios y en Dios. De ahí que, en ese estado, la memoria se halle fundada en la esperanza; o, que, como antes dije, recordar consista en esperar. La viviente y obradora instalación de la existencia en el fundamento metafísico y sobrenatural de su «siempre» permite que se establezca una conexión mucho más honda y visible entre la esperanza y el recuerdo. La temporeidad de la existencia humana, supuesto real de la memoria y la esperanza, queda constantemente referida a su centro supratempóreo y se realiza en una vida terrenal sin sobresalto, casi sin inquietud. La existencia psicofísica

del hombre viene a ser un misterioso y bien acordado connubio sucesivo entre el tiempo y la eternidad.

A fuerza de recordar, San Agustín halló lo que esperaba —la vida bienaventurada— en el trasfondo metafísico de su potencia memorativa. A fuerza de aniquilar sus recuerdos, San Juan de la Cruz encuentra que su esperanza es capaz de dar vida nueva a su memoria. Cada uno a su modo, los dos han sabido iluminar rara y hondísimamente los abismos psicológicos y ontológicos en que la realidad del alma se hace misterio impenetrable.

III

TIEMPO, RECUERDO Y ESPERANZA EN LA POESIA DE ANTONIO MACHADO

De contemplar cómo entienden la esperanza los hombres cuya existencia consiste en vivir la fe, pasemos a indagar cómo la sienten aquellos otros para quienes la vida es un continuo buscar la fe. Esta faena de búsqueda será en ocasiones humilde y entregada, y a veces agria y renuente. Pero, ¿hay acaso una vida humana que no sea torpe o certero rastreo de Dios, el Dios locuente y verdadero del Cristianismo, o el Dios encubierto y desconocido de aquellos que no saben oír su palabra?

Uno de esos hombres buscadores de fe y esperanza suficientes fué el poeta Antonio Machado:

amargura
de querer y no poder
creer, creer y creer,
(«Poema de un día», *P. C.*, 186.)

escribió de sí mismo un día de invierno y soledad, en su

estancia de Baeza (1). ¿Qué fueron la esperanza y el recuerdo para el alma lírica y ensimismada de este poeta, a quien dolía querer y no poder creer? ¿Cómo sintió Antonio Machado la condición tempórea de su personal existencia? Puesto que todo poema es una confesión, que su mismo verso nos lo diga.

Palabra en el tiempo

No es tarea llana reducir a fórmula escueta una obra poética tan sutil, casta y matizada como la de Antonio Machado. Mas no parece imposible situarla en uno de los dos polos que ordenan, contrapuesta y complementariamente, el sentido humano de la creación lírica.

Poeta o jayán, el hombre es una criatura terrenal hecha a imagen y semejanza de Dios. El espíritu humano vive siempre de modo simultáneo esas dos determinaciones de su existencia creada: la que le ata a la tierra y la que le empareja con Dios; pero en cada una de sus creaciones propias se inclina preferentemente hacia una de ellas, lo cual hace posible la ordenación de los hombres conforme a dos opuestos polos ideales: la afición a la tierra y la pretensión de divinidad. No trato ahora de valorar, sino de describir. Hay hombres que aman a la tierra franciscanamente, en cuanto criatura de Dios, y en ese

(1) La obra poética de Antonio Machado será citada, mientras no se indique otra cosa, por la quinta edición de sus *Poesías completas* (Madrid, 1941), bajo la sigla *P. C.*

amor —intelectual, técnico o artístico— pueden mostrarse cristianos, y aun cristianísimos: recuérdese la primera parte de la *Introducción del Símbolo de la Fe*. Hay otros, por contraste, cuya pretensión de divinidad termina siendo apoteosis espiritual, identificación con la divinidad misma. ¿Qué otra cosa fué la intención última del idealismo alemán?

Como el hombre, así el poeta, esencial declarador de la hombreidad. Hay poetas cuyo canon es una actitud presencial y posesiva ante la realidad. Con ojo sensorial o intelectivo, la ven como si ellos fuesen dioses en el séptimo día de la creación. Cuando Jorge Guillén canta la patente y redonda entidad del mundo a la luz de la primavera

—¡Oh realidad, por fin
real, en aparición!
¿Qué universo me nace
sin velar a su dios?—,

su espíritu de hombre y de poeta, o de hombre poeta, está declarando ser imagen y semejanza de la divinidad; mas cuando Antonio Machado se confiesa humana y poéticamente soñador de caminos de la tarde

—Yo voy soñando caminos
de la tarde. ¡Las colinas
doradas, los verdes pinos,
las polvorientas encinas!...
¿Adónde el camino irá?—,

(«Soledades», *P. C.*, 22.)

entonces la poesía se hace testimonio de la condición te-

rrenal del hombre, y dice nuestra creada y dolorosa sujeción al tiempo, al accidente y a la incertidumbre.

Sí, Antonio Machado es un poeta de la existencia terrena, en lo que tal existencia tiene de transitoria y tempórea. Y no sólo como poeta creador, mas también en cuanto poeta caviloso sobre su propio oficio. Cuando en su madurez reflexione sobre la esencia de la poesía, nos dirá insistentemente que ésta es, en su género próximo y hasta en su última diferencia, palabra temporalizada:

Ni mármol duro y eterno,
ni música ni pintura,
sino palabra en el tiempo,
(«De mi cartera», *P. C.*, 325.)

reza uno de sus aforismos de *Nuevas canciones;* y por boca de Juan de Mairena definirá la poesía como «diálogo del hombre con el tiempo» y llamará «poeta puro» a aquel que logra «vaciar su tiempo para entendérselas a solas con él, o casi a solas» (2). De ahí su concepción mnemónica de la rima y su acerada crítica del barroco literario español, que sobrevalora el sustantivo y su adjetivo definidor, en detrimento de las formas temporales del verbo, y emplea la rima con una intención mucho más ornamental que memorativa (3). O, en el orden de las preferencias concretas, su personal defensa del romance castellano y de la rima pobre, más sugestiva que sonora:

---

(2) «Juan de Mairena», en Manuel y Antonio Machado, *Obras Completas* (Madrid, s. a.), pág. 1.158. «¿Cantaría el poeta sin la angustia del tiempo?», dice en la página anterior.

(3) *Poesías Completas*, págs. 355-356.

Déjale lo que no puedes
quitarle: su melodía
de cantar que canta y cuenta
un ayer que es todavía.

(«Proverbios y cantares», *P. C.*, 296.)

La rima verbal y pobre
y temporal, es la rica.
El adjetivo y el nombre,
remansos del agua limpia,
son accidentes del verbo
en la gramática lírica,
del Hoy que será Mañana,
del Ayer que es Todavía.

(«De mi cartera», *P. C.*, 326.)

Tan honda y agudamente siente este poeta la condición tempórea de su existencia que, metido a preceptista, casi niega o desconoce que junto a la poesía de la temporeidad hay también una poesía de la presencia, porque el hombre es y no puede dejar de ser imagen y semejanza de Dios. Mas yo no me propongo ahora discutir, sino comprender: comprender cómo Antonio Machado, poeta de la condición terrenal y sucesiva del hombre, entiende en su obra lírica el recuerdo y la esperanza.

Tiempo, recuerdo y esperanza

Apenas iniciada la lectura de un libro de Antonio Machado, pronto se descubre en él, bajo figura diversa, un motivo constante y soberano: el tiempo. La vivencia y la realidad del tiempo humano transparecen a la vez en los temas que el poeta escoge, en las metáforas a que recu-

rre, en la estructura quebrada y ondulante del poema, en la peculiar eficacia de la rima sobre el oído mental del lector. Temas de Antonio Machado son, reiteradamente, la evocación, la nostalgia, la sucesión de la humana existencia, la fugacidad del instante, la condición terminal e inexorable de la muerte, la abertura del vivir hacia el futuro, el carácter de «todavía» que poseen el tránsito y la realidad del hombre; y al curso del hombre en el tiempo aluden las más frecuentes y arraigadas metáforas de su obra poética: el camino —¿cuántas veces ha escrito esta palabra Antonio Machado?—, la galería, el río, el mar, imagen de la muerte y del término indefinible. Sentado un día «al borde del sendero», siente el poeta que la vida entera se le resuelve en tiempo:

Ya nuestra vida es tiempo, y nuestra sola cuita
son las desesperantes posturas que tomamos
para aguardar... Mas Ella no faltará a la cita.

(«Del camino», *P. C.*, 44.)

Pasar, pasar hacia la muerte: ésto parece ser lo más radical y decisivo —humana y poéticamente— en nuestra terrenal existencia de hombres:

Todo pasa y todo queda;
pero lo nuestro es pasar,
pasar haciendo caminos,
caminos sobre el mar.

(«Proverbios y cantares», *P. C.*, 217.)

Entonces ¿habremos de esperar que la poesía de Antonio Machado sea treno permanente, canto preexistencia-

lista —*sit venia verbo*— de nuestra ineludible y mundanal carrera hacia la muerte? ¿Sólo pasar y morir es, para nuestro hondo poeta, la realidad última del hombre? En modo alguno. Una lectura atenta de su obra nos hace pronto advertir que la vivencia del pasar se manifiesta de continuo como recuerdo y esperanza. El tiempo del hombre es, por lo pronto, recordar y esperar.

Comencemos indagando lo que ese recuerdo sea. Recordar es siempre —nunca son vanas las etimologías— traer de nuevo al corazón algo que pasó por él. Pero el contenido de la experiencia recordada pudo pertenecer, cuando por primera vez la vivimos, a dos campos bien distintos entre sí: lo real y lo posible. Referidos al pasado real, los recuerdos de Antonio Machado son, tópicamente, pura evocación, nostalgia melancólica o lejano dolorimiento de lo que fué. Los dos primeros versos de su autorretrato

> —*Mi infancia son recuerdos de un patio de Sevilla,*
> *y un huerto claro donde madura el limonero*—,
>
> («Retrato», *P. C.*, 103.)

la noticia poética de una hora de ilusión infantil o adolescente, junto al limonero y el agua del viejo patio sevillano,

> —*Sí, te recuerdo, tarde alegre y clara,*
> *casi de primavera...*—
>
> («Soledades», *P. C.*, 18.)

y la rememoración de alguno de los varios caminos de su juventud

> —*En todas partes he visto*
> *caravanas de tristeza*—
>
> («Soledades», *P. C.*, 11.)

son ejemplo fehaciente de esos tres modos del recuerdo real.

Pero con sólo una bien matizada rememoración del pasado real, no sería original y completa la confesión poética de Antonio Machado. Junto al recuerdo de lo que él fué, su memoria contiene el recuerdo de lo que pudo ser; cabe la evocación del suceso, la reviviscencia del ensueño. La nostalgia del poeta concierne, ante todo, a las esperanzas, ilusiones y posibilidades que antaño poblaron su espíritu, y en ello consistiría el más gustoso fruto de la operación de recordar:

De toda la memoria, sólo vale
el don preclaro de evocar los sueños.

(«Galerías», *P. C.*, 97.)

El tema de la posibilidad pretérita se repite con significativa frecuencia, en la obra de nuestro poeta (4). Mucho antes que Priestley en *Time and the Conways,* Antonio Machado había descubierto poéticamente la constitutiva pertenencia a la integridad de cualquier presente humano y, por consecuencia, a la total realidad del hombre, de todo

---

(4) Por ejemplo, cuando añora la juventud enamorada que pudo ser y no fué

—Juventud nunca vivida,
¿quién te volviera a soñar?—

(«Galerías», *P. C.*, 94.)

o cuando proclama su íntimo menester de un nuevo nacimiento a una vida nueva:

¡Ah, volver a nacer, y andar camino,
ya recobrada la perdida senda!

(«Galerías», *P. C.*, 96.)

cuanto en el pretérito hubiera podido ser. Ello le conduce a una empeñada rebelión intelectual y cordial contra la presunta inmodificabilidad del pasado. Dice así, por boca de Juan de Mairena: «Lo irremediable del pasado —*fugit irreparabile tempus*—, de un pasado que permanece intacto, inactivo e inmodificable, es un concepto demasiado firme para que pueda ser desarraigado de la mente humana. ¿Cómo sin él funcionaría esta máquina de silogismo que llevamos a cuestas?» (5). Pero él no se resigna a que su mente sea pura máquina silogística. Quiere atenerse en su vivir espiritual a las «creencias últimas» y a las «hipótesis inevitables», y la inmutabilidad del pasado no está entre ellas. Recordar, dice en otra página, es una actividad tan misteriosa y admirable como vaticinar: «os aconsejo que os asombréis de tres cosas, a saber: recuerdo, percepción y vaticinio, sin preferencia por ninguna de las tres» (6). No dice más el aforista. Bastan esas palabras, sin embargo, para advertir que Antonio Machado ha entrevisto la unidad metafísica entre el pasado, el presente y el futuro del hombre, y la diversa conexión dinámica que necesariamente existe entre las tres determinaciones cardinales de su temporeidad. El recuerdo humano no es y no puede ser mecánica evocación; en él hay siempre, en mayor o menor grado, creación. Mi conocimiento y mi posesión de lo que fuí no pueden quedar ajenos a lo que pude y puedo ser, ni a lo que pude y puedo soñar. Y esto,

---

(5) Manuel y Antonio Machado, *Obras Completas*, pág. 1.265
(6) *Ibidem*, pág. 1.285.

¿no equivale a sostener la existencia de un secreto vínculo entre la memoria y la esperanza?

Pese a su íntima y permanente melancolía, el alma de Antonio Machado vivió siempre apoyada en la esperanza. El esperar fué para él una honda creencia personal

—creo en la libertad y en la esperanza—

(«Desde mi rincón», *P. C.*, 234.)

y un dato de la observación antropológica: «Vivir —decía Juan de Mairena— es devorar tiempo: esperar; y por muy trascendente que quiera ser nuestra espera, siempre será espera de seguir esperando. Porque, aun la vida beata, en la gloria de los justos, ¿estará, si es vida, fuera del tiempo y más allá de la espera?» Y añadía: «Adrede evito la palabra *esperanza,* que es uno de esos grandes superlativos con que aludimos a un esperar los bienes supremos, tras de los cuales ya no habría nada que esperar. Es palabra que encierra un concepto teológico... Tampoco quiero hablaros del Infierno... Sólo he de advertiros que allí se renuncia a la esperanza, en el sentido teológico, pero no al tiempo y a la esperanza de una infinita serie de desdichas» (7). No sería difícil demostrar, contra la resuelta y ligera aserción precedente, que existe la posibilidad metafísica y física de una vida genuina «fuera del tiempo y más allá de la espera»; mas ya he dicho que yo no me he propuesto ahora discutir, sino comprender la visión machadiana del recuerdo y la esperanza.

---

(7) *Ibidem,* pág. 1.157.

Antonio Machado no se limita a una afirmación poética y antropológica de la esperanza. Además de afirmarla, sus versos la sitúan y ordenan en la realidad del hombre. Descriptivamente, la esperanza tiene como sentimientos contrarios la angustia y el miedo. La invención de la muerte del inventado retórico Abel Martín permite al poeta adivinar la cambiante, dramática tensión entre la angustia y la esperanza en los minutos que preceden al instante supremo:

Y sucedió a la angustia la fatiga
que siente su esperar desesperado,
la sed que el agua clara no mitiga,
la amargura del tiempo envenenado;

(«Muerte de Abel Martín», *P. C.*, 392.)

y la incisiva consideración de la estructura psicológica del soñar humano —operación por la cual orlamos de radiante posibilidad el pobre y concreto grano real de nuestra existencia— le lleva a contraponer la esperanza y el miedo:

¿Conoces los invisibles
hiladores de los sueños?
Son dos: la verde esperanza
y el torvo miedo.

(«Proverbios y cantares», *P. C.*, 292.)

Mas no basta la mera descripción psicológica a quien de veras siente hambre y sed de realidad. Machado, poeta radical, pasa resueltamente de la psicología a la ontología, de la apariencia a la consistencia, y refiere la esperanza a la peculiar condición del tiempo del hombre. Hácennos esperar a los hombres nuestra temporeidad —la sosegadora

concreción del tiempo humano en un «todavía» lleno de promesas— y la permanente discordancia entre lo que en cada instante podemos ser y lo que de manera real y efectiva vamos siendo. Por eso Abel Martín, alquitarada criatura machadiana, puede una vez decir:

¡Oh Tiempo, oh Todavía
preñado de inminencias!
tú me acompañas en la senda fría,
tejedor de esperanzas e impaciencias.

(«Cancionero apócrifo», *P. C.*, 369.)

¿Sin esa dolorosa discrepancia entre el ser y el poder ser, entre lo real y lo posible, ¿se nos mostraría la vida como un continuo y sucesivo tejido de esperanza e impaciencia?

Si la temporeidad de la existencia humana es el supuesto ontológico de la esperanza, ésta tiene fundamento y sujeto inmediatos y reales, piensa Antonio Machado, en el corazón. El corazón es el que espera:

La verdad ya la tenemos.
... ...
La verdad es la esperanza,

(«Parábolas», *P. C.*, 224.)

dice el corazón, seguro de sí mismo, en su polémica con la razón dubitante y pesquisidora; en el corazón residen la nunca extinta esperanza de un futuro radiante y saciador

—Mi corazón espera
también, hacia la luz y hacia la vida,
otro milagro de la primavera—

(«A un olmo seco», *P. C.*, 170.)

y la inexorable rebeldía de nuestro espíritu contra la muerte definitiva de la persona amada:

No te verán mis ojos;
¡mi corazón te aguarda!
(«Soledades», *P. C.*, 24.)

Dice la esperanza: un día
la verás, si bien esperas.
Dice la desesperanza:
sólo tu amargura es ella.
Late, corazón... No todo
se lo ha tragado la tierra;
(«Campos de Castilla», *P. C.*, 175.)

y al corazón, en fin, no a lo claro y superficial del alma, piden y ofrecen esperanza esos vagos sentimientos de vida incompleta o desposeída que suelen suscitar los crepúsculos de primavera:

En el ambiente de la tarde flota
ese aroma de ausencia,
que dice al alma luminosa: nunca,
y al corazón: espera.
(«Soledades», *P. C.*, 18.)

Sí: el corazón es lo que en el hombre recuerda y olvida, espera y desespera, y en esa no visible trama de esperanza y desesperanza se expresa la más íntima consistencia de nuestra realidad cordial:

Hora de mi corazón:
la hora de una esperanza
y una desesperación.
(«Proverbios y cantares», *P. C.*, 289.)

Mas para que todo ello acontezca, ¿qué es el corazón en la estructura de la realidad humana, además de ser una víscera que mueve nuestra sangre y se agita a impulsos de nuestras emociones? ¿Qué pretende nombrar Antonio Machado, cuando recurre a esa palabra? Descartadas las interpretaciones de orden meramente sentimental —no por falsas, sino por penúltimas—, por necesidad habremos de llegar a una interpretación metafísica del pensamiento machadiano. El «corazón» de Machado, como el *coeur* de Pascal, es algo más que un nudo de sentimientos; es, en última instancia, el fundamento real de la existencia humana. En un primer análisis se nos muestra como lugar de radicación de la fe y la esperanza. Con la razón, afirma el poeta, pensamos, interrogamos y somos insinceros; ella, la razón, es la que «dice lo que no siente» y la que nunca concluye, porque no puede concluir (*P. C.*, 225). Con el corazón, en cambio, creemos y esperamos, sentimos que en nuestra personal realidad hay algo que nos radica y fundamenta allende el tiempo y la contingencia: algo en lo cual puede reposar definitivamente nuestra necesidad de creer, y cumplirse sin menoscabo la aspiración más secreta de nuestra constante y mudadiza espera. En el corazón tienen su unidad transtemporal el pasado y el futuro del hombre, su memoria y su esperanza; y así, si la actividad de la memoria consiste en «recordar» o traer de nuevo al corazón lo que ya pasó, el ejercicio de la esperanza —para el cual no tenemos nombre «cordial»—, consiste en proyectar sobre el futuro el ansia de integridad y bienaventuranza que en el corazón hay. Al «recuerdo» de

la memoria correspondería, simétricamente, el «ecuerdo» de la esperanza, como a la «evocación», llamamiento de lo pretérito desde el presente, corresponde, cara al porvenir, la tácita «invocación» que el esperanzado —y aun el mero esperante— dirigen a la instancia omnipotente y transpersonal en que su esperanza y su espera descansan. En el lenguaje lírico de Antonio Machado, esa actividad del corazón que unifica el recuerdo y la esperanza recibe el nombre de «ensueño». Soñando, el alma vivifica y recrea el pasado, puebla y anima el porvenir, realiza en el futuro, asumidas en otras nuevas, las perdidas posibilidades del pretérito. Por eso es «el don preclaro de evocar los sueños» lo que más vale de la memoria, y por eso los caminos del ensueño pueden ofrecer, «sobre la tierra amarga»,

criptas hondas, escalas sobre estrellas,
retablos de esperanzas y recuerdos.

(«Soledades», *P. C.*, 35.)

Pero, a todo esto, ¿qué es lo que en realidad espera el poeta Antonio Machado, o, mejor, el hombre que poéticamente hablaba en él? ¿Cuál es el verdadero y último objeto de su esperanza, y por qué la esperanza y la desesperación van juntas en las horas de su corazón cantor y pensativo?

El objeto de la esperanza

Digámoslo sin veladura ni rodeo: Antonio Machado espera a Dios. Su personal destino sublunar le hizo esperar

cosas muy diversas: no sería difícil hacer inventario de ellas, al aureo hilo de sus versos. No fueron esas cosas, sin embargo, el término real y verdadero de su esperanza. En las situaciones decisivas de su existencia humana y poética —la muerte de Leonor, la repetida experiencia de su soledad personal— sus problemas fueron, inexorablemente, la muerte y Dios. No es infrecuente que la muerte reciba en sus versos el nombre de «mar»:

Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar,
(«Campos de Castilla», *P. C.*, 175.)

dice a Dios, cuando la muerte de Leonor le deja solo con la idea de su propio morir;

Donde acaba el pobre río la inmensa mar nos espera,
(«Soledades», *P. C.*, 26.)

canta otra vez, dando fingida voz al alma real del poeta, el agua que corre bajo los arcos de un puente;

Bogadora,
marinera,
hacia la mar sin ribera,
(«Poema de un día», *P. C.*, 187.)

es la poesía de Machado, como la reflexión filosófica de su dilecto el «gran Don Miguel»; en llegar al mar consiste, manriqueñamente, el morir (*P. C.*, 73), y con el mar debe luchar, mientras subsiste, la vida terrenal y vigilante del hombre:

Todo hombre tiene dos
batallas que pelear:
en sueños lucha con Dios,
y despierto con el mar.
(«Proverbios y cantares», *P. C.*, 212.)

El mar es lo ilimitado tras el límite de la orilla, lo definitivo tras la fluyente provisionalidad del río, lo inconcebible allende la fácil circunscripción de la piedra y el árbol; y como él, la muerte, tras la orilla del morir, la carrera del vivir y la pensabilidad de las cosas terrenales. Pero la muerte y el mar, ¿en qué consisten? ¿Excluyen uno y otra de su seno, por desventura, la penetración de la esperanza?

Morir es para Antonio Machado algo más que llegar al mar; es también «despertar». El hombre hace su vida como puede, y sueña y espera otras vidas posibles; mas luego muere y despierta. Tres dispersos cantarcillos del poeta —transparentes, en cuanto se reunen— lo declaran con muy sobria elocuencia:

Entre el vivir y el soñar
hay una tercera cosa.
Adivínala.

(Proverbios y cantares», *P. C.*, 279.)

Tras el vivir y el soñar,
está lo que más importa:
despertar.

(*Ibidem*, 290.)

Si vivir es bueno,
es mejor soñar,
y mejor que todo,
madre, despertar.

(*Ibidem*, 296.)

Despertar ¿a qué? El aforístico y reiterado cantar de Antonio Machado no tendría sentido alguno si con la muerte no despertásemos a una situación de nuestro ser

en que toda esperanza puede alcanzar cumplimiento; esto es, a la definitiva vigilia en Dios y con Dios. Bien claramente nos lo dice el gran lírico, cuando en un significativo inciso autobiográfico expresa su íntima esperanza de varón solilocuente:

quien habla solo espera hablar a Dios un día,

(«Retrato», *P. C.*, 104.)

o cuando, en otra ocasión, pide a Dios certidumbre acerca de su divina presencia, en la hora del despertar novísimo y postrero:

Y tú, Señor, por quien todos
vemos, y que ves las almas,
dinos si todos, un día,
hemos de verte la cara.

(«Iris de la noche», *P. C.*, 270.)

Hablar con Dios, ver a Dios, recibir la total y plenaria compañía de Dios. Dios es para el solitario Antonio Machado, como para el solitario Miguel de Unamuno, el «Tú absoluto», la suma y única realidad en que pueden hallar satisfacción sin ceniza la esperanza y la impaciencia del hombre. Mas la infinita realidad divina, ¿puede ser convivida por nuestra realidad finita y creada? El Dios creador y sustentador a que llega mi razón, ¿podrá ser para mí el Dios padre que pide mi esperanza? Al corazón, fundamento real de la existencia humana, ¿le será dado comunicarse vitalmente con Dios, fundamento del corazón mismo? Ese y no otro fué el problema central y permanente del poeta y del hombre Antonio Machado.

Sólo por obra de fugaz ensueño —recuérdese lo que el soñar fué para su alma— pudo Antonio Machado sentir en su corazón la presencia vivificante y paternal de Dios:

Anoche cuando dormía
soñé, ¡bendita ilusión!,
que era Dios lo que tenía
dentro de mi corazón;

(«Humorismos, fantasías y apuntes», *P. C.*, 75.)

un Dios que era a la vez «manantial de nueva vida», «colmena» y «ardiente sol». Pero sólo en el sueño. Su vigilia terrena —su humano vivir, por contraposición al soñar y a la vigilia ultraterrena del «despertar»— hubo de ser búsqueda incierta y penosa de Dios; y, a la postre, invención de Dios, apelación subsidiaria a una divinidad inventada en los senos del espíritu menesteroso. Un estremecedor verso confesional

—siempre buscando a Dios entre la niebla—

(«Galerías», *P. C.*, 89.)

pone ante nosotros al Machado necesitado de fe viva. Otros, no menos conmovedores y dramáticos para quienes no lean con ojos de piedra, revelan al hombre que se siente obligado a inventar en su espíritu un sucedáneo de Dios:

Yo he de hacerte, mi Dios, cual tú me hiciste,
y para darte el alma que me diste
en mi te he de crear;

(«Parábolas», *P. C.*, 223-224.)

creo en la libertad y en la esperanza,
y en una fe que nace

cuando se busca a Dios y no se alcanza,
y en el Dios que se lleva y que se hace.

(«Desde mi rincón», *P. C.*, 234.)

El Dios que todos llevamos,
el Dios que todos hacemos,
el Dios que todos buscamos
y que nunca encontraremos.
Tres dioses o tres personas
de un solo Dios verdadero.

(«Parábolas», *P. C.*, 224.)

«El Dios que todos llevamos» es el Dios creador y sustentador, la causa primera de nuestra realidad, según la infiere el discurso de la inteligencia humana; «el Dios que todos buscamos» —el que jamás pudo encontrar Antonio Machado, durante su tránsito terreno— es el Dios padre, consolador del hombre y acompañante de su corazón a uno y otro lado de la muerte: el Dios de la esperanza; y «el Dios que todos hacemos», el falso Dios que se ven obligados a inventar, para alivio de su menester propio, cuantos necesitan dar fundamento a su esperanza y no han querido o no han sabido encontrar al Dios verdadero, al que promete, consuela y acompaña, al que domina sobre el mar y la muerte (8).

---

(8) Quiere Antonio Machado un Dios que le ofrezca garantías acerca de su destino transmortal. Tal es el sentido de estos tres roncos versos:

¡No puedo cantar, ni quiero,
a ese Jesús del madero,
sino al que anduvo en el mar!

(«La saeta», *P. C.*, 191.)

Para el poeta, el mar sobre que anduvo Cristo es —una vez más— la muerte.

Y en quien busca y no puede encontrar un Dios que exija ser llamado «Padre», ¿podrá quedar la esperanza exenta de los dos sentimientos que más directamente se le oponen: la desesperación y la angustia? Antonio Machado cree en la esperanza; pero junto a ella—recuérdese—la desesperación ocupa las horas de su vida. La «vieja angustia» le hace pesado el corazón («Soledades», *P. C.*, 26), habita en los entresijos de su constante hipocondría («Galerías», *P. C.*, 88) y le impide el logro de esa inconmovible serenidad

> *que a la pena*
> *da una esperanza infinita.*
> («En el tren», *P. C.*, 129.)

¿Puede así extrañar que en una ocasión, bajo especie de Abel Martín, pida vehementemente a la Naturaleza

> *mi tregua de temor y de esperanza,*
> *un grano de alegría, un mar de olvido,*
> («Ultimas lamentaciones de Abel Martín», *P. C.*, 270.)

como si la esperanza misma, para él inexorablemente jaspeada de temor y de angustia, llegase a ser onerosa en su alma?

Antonio Machado, alma en soledad y poeta del tiempo personal. Su delicada sensibilidad humana y lírica le llevó a expresar poéticamente los modos más sutiles y profundos del recuerdo y la esperanza, y a adivinar, bajo nombre de «corazón», la existencia de un fundamento común a uno y otra, en el cual alcanzan mutua conexión dinámica y por el cual echan raíces en lo que Scheler llamó «lo eterno en el hombre». Pero, a diferencia de San Agustín

y San Juan de la Cruz, seguros, por obra de una vivísima fe religiosa, de su personal arraigo en la eternidad, esto es, de la implantación de su ser en la realidad de un Dios vivo y vivificante, Machado no pudo lograr certidumbre suficiente acerca de la relación entre su corazón y Dios. Sabiendo o sospechando que esa relación es real y metafísicamente necesaria, no consiguió estar «seguro» de ella. De ahí su escisión de la realidad humana en una razón discursiva y dubitante, y un corazón afirmador y esperanzado, aquélla en perpetua y sucesiva interrogación por la verdad, éste impregnado por la verdad misma:

sólo eres tú, luz que fulges en el corazón, verdad,

(«El poeta», *P. C.*, 31.)

oye decir el poeta en lo más íntimo de su alma solitaria. De ahí también la partición de la Divinidad en el Dios que llevamos, el Dios que buscamos y el Dios que hacemos. Y de ahí, por fin, su incapacidad para descubrir la verdadera consistencia del presente y para desterrar la angustia del centro mismo de su esperanza. ¿Carece acaso de realidad y de valor la vida que pasa? Para el definitivo cumplimiento de mi esperanza, cualquiera que ésta sea, ¿puede ser indiferente la real actividad de mi vida de hoy? «Así —decía Pascal, pensando en los que no saben estimar el valor del presente—, no vivimos nunca, sino que esperamos vivir; y disponiéndonos siempre a ser felices, es inevitable que jamás lo seamos» (9). Tal fué el caso de

(9) *Pensées*, 172.

nuestro poeta: la delgada angustia de un presente no bien implantado, por obra de creencia viva, en lo que Unamuno llamará «la rocosa entraña de lo eterno», aguzó febrilmente su menester de esperanza, e impidió, por añadidura, que ésta fuese segura y suficiente. Siempre esperó Antonio Machado y siempre quiso esperar. Como para el Dante, la carencia de esperanza fué para él la esencia misma de la infelicidad. Hasta cuando su ingénita gravedad se disfrazaba de humor:

Dejad toda esperanza... Usted primero.
¡Oh, nunca, nunca, nunca! Usted delante.

(«Los complementarios», *P. C.*, 379.)

A quien tanto y tan bellamente esperó, ¿se le habrá cumplido, al fin, la esperanza? Desde nuestro «corazón» y nuestro «todavía», bajo el sol o entre la niebla, sepamos pedir humanamente por la esperanza de Antonio Machado.

IV

MIGUEL DE UNAMUNO O LA DESESPERACION ESPERANZADA

Lo primero que debe decirse de Miguel de Unamuno —y lo que todavía no se ha dicho, al menos con clara y resuelta intención temática— (1) es que el problema de la esperanza fué centro vital de su existencia de hombre y de su obra de pensador y poeta. En la esperanza vió la esencia de la vida humana, sobre la esperanza pretendió fundar su religión, con esperanzas quiso hacer lo mejor y más cimero de su espíritu. «Vale más buena esperanza que ruin posesión», dijo Don Quijote a Sancho, cuando éste, vacilante todavía en su fe, le pidió salario fijo. Y comenta Unamuno, dando quijotesca y personal interpreta-

(1) El primero en estudiar seriamente la «desesperación» unamuniana ha sido José Luis L. Aranguren, en su revelador ensayo «Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno» (*Catolicismo y protestantismo como formas de existencia,* Madrid, 1952, págs. 191-209). Más adelante volveré sobre él.

ción a San Pablo: «¿No olvidamos hoy y siempre que la esperanza crea lo que la posesión mata? Lo que hemos de acaudalar para nuestra última hora es riqueza de esperanzas, que con ellas, mejor que con recuerdos, se entra en la eternidad. Que nuestra vida sea un perduradero sábado santo» (2). Las páginas subsiguientes tratan de ofrecer con algún orden la concepción unamuniana de la esperanza, partiendo de aquello que para el hombre Unamuno fué previo y fundamental: su agónico esfuerzo por alcanzarla.

La experiencia decisiva

Con este epígrafe no me refiero a la noche de mayo de 1897 en que Miguel de Unamuno lloró lágrimas de soledad y descubrió, a través del dolor compartido, la eficacia y la significación del amor en la vida del hombre. Aludo con él al hondo proceso espiritual que en esa noche tuvo dramática culminación; proceso iniciado diez años antes por la definitiva crisis religiosa de Unamuno, y susceptible de ser reducido a la vicisitud de un solo y constante sentimiento: la desesperación.

---

(2) *Vida de Don Quijote y Sancho,* cap. VII, en *Ensayos,* II, página 139 (ed. M. Aguilar, Madrid, 1942). En lo sucesivo, los textos pertenecientes a la *Vida de Don Quijote y Sancho* (V. Q. S.), así como los procedentes de *Del sentimiento trágico* (S. T.) y de los restantes ensayos serán citados por esa edición. Los textos poéticos serán referidos a la *Antología poética* (A. P.) que compuso Luis Felipe Vivanco (Ediciones Escorial, Madrid, 1942). Deliberadamente prescindo de referencias a la copiosa bibliografía sobre Unamuno (véase ésta en el excelente *Miguel de Unamuno,* de Luis S. Granjel, ahora en prensa). He querido que en estas páginas hable él directamente, y no a través de palabras ajenas.

Llegó el alma de Unamuno a la desesperación total —no discutamos ahora hasta qué punto puede ser verdaderamente «total» la desesperación humana— a través de la vivencia de una doble imposibilidad: su razón no había logrado hacer de la verdad consuelo y su sentimiento era incapaz de hacer del consuelo verdad (3). La razón filosófica que a Unamuno fué dado ejercitar declaraba carente de sentido la inquietud del hombre en torno a la inmortalidad de su alma y a la persistencia de su conciencia individual allende la muerte; y, por otra parte, su vigoroso sentimiento vital, su anhelo de vivir y pervivir, su íntima irresignación a una muerte aniquiladora, no sabían cómo hacer razonable y verdadero —verdadero para su propia razón— el contenido de ese entrañado y exigente sentir. Aquélla terminaba en un «escepticismo racional», éste en una «desesperación sentimental»; y la confluencia del escepticismo de la razón y la desesperación del sentimiento hízose en un primer momento desesperación total. Desesperación, en cuanto el alma asistía al naufragio de su esperanza básica, la relativa a su propia inmortalidad; total, porque parecía alcanzar las más hondas raíces intelectuales y sentimentales de la conciencia. La verdad y el consuelo llegaban a perder toda consistencia en ese estado del espíritu.

Esa congojosa desesperación total no condujo a Unamuno al suicidio, ni a la resignación angustiada, sino al combate por una vida nueva. La desesperación —el estado «de aquél que, empeñándose en que hay otra vida, porque

(3) *S. T.*, V (*Ens.* II, 751).

la necesita, no logra creerlo»— trocóse así en fuente de creación vital, y pudo ser considerada como «un nobilísimo, y el más profundo, y el más humano, y el más fecundo estado de ánimo» (4). De ella procedería el brío de Don Quijote, arquetipo de *desperados*: «Nuestro Señor Don Quijote es el ejemplar del vitalista cuya fe se basa en la incertidumbre, y Sancho, héroe de la desesperación íntima y resignada, lo es del racionalista que duda de su razón» (5). Mas, ¿cómo la desesperación puede ser convertida en fuerza anímica positiva?

Puesto que la razón y el sentimiento no dejan de pugnar entre sí, aunque respectivamente hayan llegado hasta el escepticismo y la desesperanza, sólo un expediente parece eficaz: la victoria de uno de los dos contendientes, por muy precaria que ella sea, y la ulterior aplicación del agonista victorioso a la edificación de los distintos órdenes de la existencia humana. Apenas es preciso decir cuál de las dos instancias en pugna fué vencedora en el espíritu de Unamuno. El sentimiento —nos dice— «busca el flaco de la razón y lo encuentra en el escepticismo»; y a fuerza de querer que sea inmortal el alma —queriéndolo de tal modo «que esta querencia, atropellando la razón, pase sobre ella»— logra creer en tal inmortalidad. La voluntad no alcanza a borrar la incertidumbre de la creencia así obtenida, porque la razón, aun vencida, subsiste en la vida del hombre, pero infunde en ella virtualidad operativa y

---

(4) *S. T.*, V (*Ens.* II, 742).
(5) *S. T.*, VI (*Ens.* II, 766).

hace gustosa la incertidumbre misma; «de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo» (6). La desesperación sentimental, trocada así en resorte de la actividad del espíritu, llegó a ser en la existencia de Unamuno —suyas son estas animosas palabras— «base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética, de una estética, de una religión y hasta de una lógica» (7). Ese fué el prometeico programa vital de Miguel de Unamuno, la fracción terrenal de su esperanza de desesperado. Su proceder puede ser comparado al vuelo del ave, que vence la pesantez de su cuerpo con el constante esfuerzo impulsivo de sus alas: la pesadumbre de la desesperación, que actuando por sí sola hundiría al alma en la inmovilidad, es convertida en vuelo por el esfuerzo vigoroso e incesante de la voluntad. La vida de Unamuno fué el resultado de un ingente voluntarismo sentimental, agónico y creador.

Pero ese resultado, ¿hubiese sido posible sin que operase en los senos de su alma el tenue y hondo presupuesto natural de la fe en una inmortalidad salvadora? Con otras palabras: ¿hasta qué punto fué total y absoluta su desesperación, en qué medida y manera puede el hombre desesperar? «Si hubiera en el mundo un pesimismo sincero y total —decía un comentario inglés al teatro de Strindberg, aducido por el mismo Unamuno—, sería, por nece-

---

(6) *S. T.* VI (*Ens.* II, 761-764).
(7) *S. T.*, VI (*Ens.* II, 770).

sidad, silencioso. La desesperación que encuentra voz es el grito de angustia que un hermano lanza a otro cuando van ambos tropezando por un valle de sombras... Su angustia atestigua que hay algo bueno en la vida, porque presupone simpatía... La congoja real, la desesperación sincera es muda y ciega; no escribe libros, no siente impulso alguno a cargar un Universo intolerable con un monumento más duradero que el bronce» (8). El autor del *Sentimiento trágico* se revuelve contra esa interpretación social de la voz desesperada: el hombre a quien de veras duele algo llora y hasta grita, aunque esté solo y nadie le oiga, para desahogarse, como ruge el león aislado en el desierto, cuando le aprieta el dolor. Es verdad; pero esta explicación catártica complementa y no anula la explicación sociológica del comentarista inglés, porque el hombre, aun solitario, no está del todo solo: la vida humana —Scheler y Husserl nos ayudarían eficazmente a demostrarlo— no deja nunca de ser convivencia, ni siquiera en la aparente soledad del solitario o el aislado. Y aun podría decirse que la explicación catártica y la sociológica descansan sobre otra, más profunda, de orden teológico. ¿A quién sino a Dios, supremo Tú, Tú absoluto, se dirige la voz del desesperado, aunque él no lo sepa, o aunque sólo sienta en su alma el vacío de Dios? ¿No fué ésta, Miguel de Unamuno, tu propia cuita, hasta cuando tratabas de imaginar el íntimo sentir del ateo frente al hueco de Dios

---

(8) Comentario de *The Nation* al teatro de Strindberg: *A dramatic Inferno,* julio de 1912. Cit. en *S. T.*, XI (*Ens.* II, 897).

— ... ... Sufro yo a tu costa,
Dios no existe, pues si Tú existieras
existiría yo también de veras—

(«Oración del ateo», *A. P.*, 140.)

o cuando te resolvías a cantar, hecha verso, tu propia desesperación:

Sed de Dios tiene mi alma, de Dios vivo;
conviértemela, Cristo, en limpio aljibe
que la graciosa lluvia en sí recibe
de la fe...?

(«Incredulidad y fe», *A. P.*, 140.)

La existencia del hombre Miguel de Unamuno fué homóloga de la existencia del hombre Renato Descartes. Nada irritaría tanto al desesperado de Salamanca como esta comparación entre él y el dubitante de Turena, mas al fin vendría a aceptarla. Movido, en efecto, por la duda de su razón, buscó Descartes un último resto de certidumbre racional —la correspondiente al *cogito*— y edificó sobre él y desde él los varios saberes fundamentales relativos a sí mismo, al mundo y a Dios. Pues bien: lo que Descartes hizo con su razón, eso trató de hacer Unamuno con su sentimiento; al cartesiano «voluntarismo de la razón» (Zubiri) opuso —no como tesis, sino como empeño vital— un resuelto y unamuniano «voluntarismo del sentimiento». Fué su acicate la desesperación sentimental, la carencia de una seguridad firme en orden a su anhelo de pervivir allende la muerte; y espoleado por ella, buscó desesperadamente en sí mismo un último asidero de esperanza —la íntima seguridad de sentir que, pese a todo, irracional e infundada-

mente, seguía esperando su inmortalidad propia; la conciencia de un radical e irreductible *spero*—, e intentó conseguir desde él, siquiera fuese en precariedad constante, en incesante y batalladora agonía, como el ave consigue la estabilidad de su vuelo, todas las esperanzadas certidumbres que su personal existencia necesitaba: la de Dios, la de sí mismo, como alma salvable en Dios, y la del prójimo, en cuanto real compañero de este común destino hacia Dios. Ese resto último e indestructible de esperanza desesperada —«la esperanza heroica, la esperanza absurda, la esperanza loca. *Spero quia absurdum,* debería decirse» (9)— fué el punto de partida y el fundamento de la *vita nuova* de Unamuno, como la experiencia intelectual del *cogito,* en su orden, lo fué de la aventura vital de Descartes. Por eso, por estar fundadas sobre la esperanza y sobre el combate permanente, todas las certidumbres fundamentales de Unamuno tienen aire de empeño caminante, de esforzada andadura quijotesca. Más que ser, él va estando:

Dios mío, este yo, ¡ay de mí!,
se me está yendo en cantares,
pero mi mundo es así:
los seres se hacen estares;

(«Cancionero inédito», *A. P.*, 440.)

y al *sum* presencial e indicativo de la conclusión cartesiana opone un *ut sim,* un «para que yo sea»: *Cogito ut sim*

(9) *S. T.*, XII (*Ens.* II, 950).

Michael de Unamuno, dice (10). Para Unamuno, vivir es avanzar luchando, ir viviendo en espera de vivir.

Quien desde la desesperación esperanzada o desde la esperanza desesperada trata de rehacer su vida personal, necesariamente habrá de ver su primera empresa en afirmar esa radical y loca esperanza suya contra el escepticismo de la razón discursiva y frente a la fría y espectral verdad de la pura razón. Ese escepticismo es, en efecto, «el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza» (11) y el portillo por el cual debe ser batida la verdad racional y desvitalizadora:

No la verdad, si la verdad nos mata
la esperanza de no morir, mi puerto
de salvación en el camino incierto
por que me arrastro. Si nos arrebata
la ilusión engañosa que nos ata
a nuestra vida —¡engaño siempre abierto!—,
mejor que estar desengañado y muerto,
vivir en el error que nos rescata.
Pero ¿cómo sabiendo que es engaño
vivir de su virtud? Por la pelea,
... ...
pues desesperación es el escaño
de la esperanza que su objeto crea.

(«Sit pro ratione voluntas», *A. P.*, 159.)

Esperanza, esperanza militante y creadora, esperanza capaz de imponerse a nuestra razón, como la realidad se impone a ella. Escribió Kierkegaard que el cristianismo es una salida desesperada, y Unamuno comenta: «sólo

(10) *S. T., Conclusión* (*Ens.* II, 940).
(11) *S. T.*, VI (*Ens.* II, 753).

mediante la desesperación de esta salida podemos llegar a la esperanza, a esa esperanza cuya ilusión vitalizadora sobrepuja a todo conocimiento racional, diciéndonos que hay siempre algo irreductible a la razón... Lo que no es racional, es contra-racional. Y así es la esperanza» (12). Dejemos intacto el problema de si la inteligencia humana puede o no puede dejar de ser esa «razón» kantiana o positivista a que Unamuno, hijo de su tiempo, se refería (13). Como en el caso de Antonio Machado, no trato ahora de replicar o de completar a Unamuno, sino de comprender su sentimiento y su idea de la esperanza. La suya siguió siempre veteada de incertidumbre, mas no por ello quedó menos vencedora. Tan vencedora, que sobre la esperanza como principio y fundamento intentó el hombre Miguel de Unamuno construir su vida espiritual. *Radix vitae, spes:* tal pudo ser su lema. ¿Pero es en verdad posible construir sobre lo que se espera con incertidumbre?

Vida en esperanza

En la aventura espiritual unamuniana —aventura, mucho más que sistema— la esperanza fué o pretendió ser el fundamento de la fe, de la caridad y de la conducta terrenal de los hombres. Arrancó esa aventura, como sabemos, de un último y radical anhelo de pervivencia consciente allende la muerte. Mas la eternal perduración de la

(12) *S. T.*, IX (*Ens.* II, 836).

(13) Me conformaré con mencionar los conceptos de «inteligencia sentiente» (Zubiri), «razón vital» (Ortega) y «razón exigida» (d'Ors).

conciencia humana, ¿sería posible sin un Dios que la garantizase?

De nuevo surge ante nosotros la relación homológica entre Unamuno y Descartes: éste necesita a Dios como garantía de la verdad de sus razones humanas, aquél como fiador del cumplimiento de su humana esperanza. De ahí que en el alma de Unamuno vayan juntas el hambre de inmortalidad y el hambre de Dios, y que ésta sirva de nexo entre la desesperación y la esperanza: «Del anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta, la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimientos de belleza, de finalidad, de bondad» (14). La originaria, fontanal definición de San Pablo —la fe, «sustancia o supuesto de lo que se espera» (*Hebreos* XI, 1)— sirve de máximo apoyo a la intuición unamuniana. Partimos de esperar, y creemos para que nuestra esperanza no sea vana, para que tenga sustancia y apoyo: «no es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos, porque esperamos. Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente deseo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, lo que nos lleva a creer en El» (15). No niega Unamuno la existencia de un elemento cognoscitivo en la fe; al contrario, la afirma, y a ella refiere la imposibilidad de una fe sin dogmas: «La fe pura, libre de dogmas, de que tanto escribí en un tiempo, es un fantasma», dice expresamente. Pero su mismo punto de

(14) *S. T.*, VIII (*Ens.* II, 824).

(15) *S. T.*, IX (*Ens.* II, 825). De ese mismo capítulo («Fe, esperanza y caridad») proceden los textos citados a continuación.

arranque —la íntima necesidad de un Dios fiador —le hace preferir a la fe noética o gnóstica la fe pística o de confianza, la fe en la persona que hace firme lo que de ella esperamos: «se cree en quien nos dice la verdad, en quien nos da la esperanza». Esa creída realidad personal es Dios, Dios dentro de nosotros. El *intus eras* de San Agustín resuena expresamente en las palabras de este gran sediento de esperanza firme: «llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos»; y desde dentro de nosotros mismos, «Dios nos está de contínuo creando a su imagen y semejanza». De ahí la mutua implicación y la referencia mutua de la esperanza y la fe : «Sólo el que cree espera de verdad, y sólo el que de verdad espera, cree. No creemos sino lo que esperamos, y no esperamos sino lo que creemos».

Esa expresa y constante referencia del creer al esperar determina las dos notas cardinales de la concepción unamuniana de la fe: su esencial proyección hacia el futuro y su presunta virtualidad creadora. Creer es, a la postre, tener fe en una persona; «y como la persona es una voluntad, y la voluntad se refiere siempre al porvenir, el que cree, cree en lo que vendrá, esto es, en lo que espera. No se cree, en rigor, lo que es y lo que fué, sino como garantía, como sustancia de lo que será... Se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza. Se recuerda el pasado, se conoce el presente, sólo se cree en lo por venir. Creer lo que no vimos es creer lo que veremos» (16). Pero creer en

(16) *S. T.*, IX (*Ens.* II, 829 y 837).

una persona no es solo confiar en lo que hará; es también apoyarse en lo que es, descansar de algún modo en su presente realidad. Mucho más si esa persona es el Dios creador. Dios no es sólo garantía de mi esperanza; es también sustentación de mi actual menester. Como Antonio Machado, Unamuno se muestra incapaz de percibir la consistencia del presente que pasa. Porque además de ser sustancia de lo que se espera, la fe, en cuanto «argumento de lo no aparente» (*Hebreos* XI, 1), nos hace referir a Dios el fundamento último de lo que se tiene.

Se cree en lo que se espera, dice Unamuno, y se espera queriendo esperar. ¿Resultará, entonces, que la voluntad de esperar y creer va creando en nosotros la fe y el objeto de la fe? Tal es la escandalosa tesis de Unamuno: la fe no es creer lo que no vimos, sino crear lo que no vemos (17). «La fe es el poder creador del hombre... La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios» (18). Es inevitable el recuerdo de Machado:

> *Yo he de hacerte, Señor, cual tú me hiciste,*
> *y para darte el alma que me diste,*
> *en mí te he de crear.*

Conviene, sin embargo, no dejarse engañar por la apariencia de esa letra. No pretende Unamuno que su fe y su voluntad lleguen a crear la realidad de Dios. Ese unamuniano «crear a Dios» consiste en querer creer en Dios

---

(17) *La fe* (*Ens.* I, 245).
(18) *S. T.*, IX (*Ens.* II, 8,30-8,31).

con amor, sinceridad y vehemencia tales, que Dios, también por amor, se manifieste, abra y revele en nosotros. «El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza... no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando a su imagen y semejanza... Porque Dios sale al encuentro de quien le busca con amor y por amor». San Agustín y Pascal presiden ahora el sentir y el decir de este agónico buscador de Dios. Agónico: porque su esfuerzo hacia el creer no llega a darle una fe «sin pasión de ánimo, sin congoja, sin incertidumbre, sin duda, sin la desesperación en el consuelo».

La esperanza nos lleva a creer en Dios, y ella es también la que nos lo muestra como Padre: «Fué la esperanza la que llamó a Dios Padre, y es ella la que sigue dándole ese nombre preñado de consuelo y de misterio» (19). Por eso Cristo, que siendo Hijo de Dios, nos enseñó a llamarle Padre, es para Unamuno el cobijo de su esperanza de vida eterna:

coto de inmensidad, donde los hombres
la tímida esperanza cobijamos
de no morir del todo,

(«El Cristo de Velázquez», *A. P.*, 245.)

dice en su máximo poema al cuerpo del Cristo (20), y a Cristo pide la conservación de su fe agónica y de la esperanza que esa fe soporta en su alma:

---

(19) *S. T.*, IX (*Ens.* II, 838).
(20) Lo mismo en I, IV y en I, VII («Dios-Tinieblas»).

Déjanos
nuestra sudada fe, que es frágil nido
de aladas esperanzas que gorjean
cantos de vida eterna...

(«El Cristo de Velárquez», *A. P.*, 267.)

Como la fe, la caridad de Unamuno, su idea del amor y su sentimiento de la belleza tienen último fundamento en la esperanza: «La esperanza en la acción es la caridad, así como la belleza en la acción es el bien», dice una página del *Sentimiento trágico*. Y otra: «El amor mira y tiende siempre al porvenir, pues que su obra es la obra de nuestra perpetuación; lo propio del amor es esperar, y sólo de esperanzas se mantiene». Y como el amor, la belleza: «Si en lo bello se aquieta un momento el espíritu, y descansa y se alivia, ya que no se le cure la congoja, es porque lo bello es revelación de lo eterno, de lo divino de las cosas, y la belleza no es sino la perpetuación de la momentaneidad. Que así como la verdad es el fin del conocimiento racional, así la belleza es el fin de la esperanza, acaso irracional en su fondo» (21). La hermosura, sumo ideal terreno para tantos hombres representativos del Fin de Siglo europeo y español, es referida una y otra vez a la esperanza por este aparente enemigo de la estética:

¡*Hermosura*! ¡*Hermosura*!
descanso de las almas doloridas
enfermas de querer sin esperanza.

(«Hermosura», *A. P.*, 27.)

Fe, caridad, amor, hacimiento del bien, fruición de la

(21) *S. T.*, IX (*Ens.* II, 838 y 840).

belleza; todo en la vida del espíritu es visto y concebido por Unamuno *sub specie spei,* a todo llega y provee la animosa y empeñada operación de la esperanza. Pero ella misma, la esperanza, ¿hacia qué tiende? ¿Cuál es su objeto? ¿Sólo, por ventura, la inmortalidad de la conciencia personal, cualquiera que allende la muerte pueda ser el contenido de esa conciencia? Todo lo dicho se adelanta a dar una primera respuesta: la esperanza de Unamuno no se conforma sino con la felicidad plenaria e inacabada de su propia alma, y esa felicidad no puede ser otra cosa que fruición de Dios. A ella aluden, directa o metafóricamente, incontables expresiones de su obra poética: «El sueño del corazón» a que pueden llevarle, más allá del morir, los ojos amados:

¡Oh, mis ojos, sólo quiero,
sólo espero
que al volar de esta prisión
me guieis hasta perderme
donde duerme
para siempre el corazón!;

(«A sus ojos», *A. P.*, 108.)

o la suprema luz que ha de mostrar a unos ojos ciegos el cumplimiento de cuanto en la tierra se espera:

Y allí, en la luz envuelta, se te abrirán los ojos,
verás cómo esta senda tras de nosotros, lejos,
se pierde en lontananza,
y en ella de esta vida los míseros despojos,
y abrírsenos radiante del cielo a los reflejos
lo que hoy es esperanza;

(«Veré por tí», *A. P.*, 111.)

o la imaginaria aparición de un nuevo Moisés, conductor de nuestra vida hacia su divina tierra de promisión:

y es el Moisés que a todos
nos finge la esperanza,
el Moisés que nos saque
de esta tierra encantada,
y nos lleve al desierto
donde Dios nos aguarda;
(«Al pie del sauce», *A. P.*, 104.)

o el cielo despejado y sonriente que el Sol del Calvario, rasgando el velo nuboso de la vieja ley, ha procurado para siempre a los hombres:

el Calvario de amor cual sol percute
del Sinaí las nubes, y nos muestra
la sonrisa del cielo, que es el nido
donde nuestra esperanza irá a parar.
(«El Cristo de Velázquez», *A. P.*, 230.)

Mas la exigencia de este voluntarioso de la esperanza tiene mucho mayor alcance. Su inmortalidad personal y su felicidad en Dios no serían plenamente satisfactorias, si esa vida perdurable no reuniese en sí cuatro decisivos modos de vivir: integridad individual, continuidad en la posesión, totalidad entitativa, interminación de la esperanza.

Fiel al dogma de la resurrección de la carne, Unamuno hace suyo un vigoroso epitafio del viejo cementerio bilbaíno de Mallona

—«*Aunque estemos en polvo convertidos,*
en tí, Señor, nuestra esperanza fía

que tornaremos a vivir, vestidos
con la carne y la piel que nos cubría»—,

(*S. T.*, IV; *Ens.* II, 714.)

y espera —contrarracionalmente, dice él— la cabal integridad de su existencia individual y corpórea. Aspira, en suma, a una vida eterna susceptible de ser pensada e imaginada por nuestro espíritu encarnado (*S. T.*, X; *Ens.* II, 858) y continuadora de ésta terrena, incluso en orden a la posesión de los bienes espirituales rectamente conseguidos durante nuestro tránsito sublunar: «¿Se comprende que se quiera ganar la otra vida, la eterna, renunciando a ésta, a la temporal? Si algo es la otra vida, ha de ser continuación de ésta, y sólo como continuación, más o menos depurada, de ella, la imagina nuestro anhelo, y si así es, cual sea esta vida del tiempo será la de la eternidad» (22). Una vieja tradición medieval e hispánica (Dante, Fray Luis de León, Fray Luis de Granada, Quevedo) perdura en la ambiciosa y figurativa esperanza de Miguel de Unamuno; y de ella se deriva también su más alta regla moral, directamente basada sobre la esperanza en la perduración de esta vida: «Obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez así: obra de modo como si hubieras de morirte mañana, para sobrevivir y eternizarte» (23).

Junto a la integridad individual y a la continuidad en

(22) *S. T.*, XI (*Ens.* II, 917). Lo mismo en *S. T.*, X (*Ens.* II, 867) y en «El Cristo de Velázquez» (*A. P.*, 265-266).

(23) *S. T.* XI (*Ens.* II, 896).

la posesión, Unamuno espera, aún más ambiciosamente, totalidad entitativa. Sin dejar de ser él, quiere ser todo, y sin ello no concibe la felicidad: «Más, más y cada vez más; quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!» (24). La vida perdurable no sería la que se espera si no llegase a satisfacer la parte que cada hombre tiene en el dolor universal, en esa «congoja de todo por ser todo lo demás sin poder conseguirlo» (25). La entusiasta adhesión de Unamuno a la doctrina paulina de la «apocatástasis» y la «anacefaleosis» —reconstitución de todo en Dios, *ut sit Deus omnia in omnibus,* recapitulación de todas las criaturas en Cristo— no era otra cosa que un grito de esperanza: su ansia irrefrenable de totalidad entitativa podía esperar cumplimiento plenario en

---

(24) *S. T.*, III (*Ens.* II, 689-690).

(25) «La esencia de un ser no es sólo el empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse, es el hambre y la sed de eternidad y de infinitud. Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y, además, a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. No quiere romper sus muros y dejarlo todo en tierra llana, comunal, indefensa, confundiéndose y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus muros a los extremos de lo creado y abarcarlo todo dentro de ellos. Quiere el máximo de individualidad con el máximo de personalidad, aspira a que el Universo sea él, a Dios» (*S. T.* IX; *Ens.* II, 844-845).

esa misteriosa divinización final de la realidad entera y en la solidaria recapitulación de lo creado en la persona del Cristo salvador.

Y todo ello sin cesación de la esperanza, sin abolición del nexo dinámico y vital entre el recordar y el esperar, sin renuncia a la humana aventura del tiempo: «La apocatástasis, la vuelta de todo a Dios, ¿no será más bien un término ideal a que sin cesar nos acercamos sin haber nunca de llegar a él, y unos a más ligera marcha que otros? ¿No será la absoluta y perfecta felicidad eterna una eterna esperanza que de realizarse moriría? ¿Se puede ser feliz sin esperanza?» (26). Esperanza, esperanza siempre. Fiel a sí misma, la *vita nuova* de Unamuno, que comenzó siendo una desesperada afirmación de la esperanza, quiere que su término, si vale esta palabra, llegue a ser un esperar continuo e interminable: «No pongáis a la puerta de la Gloria, como a la puerta del Infierno puso el Dante, el *Lasciate ogni speranza*. ¡No matéis el tiempo! Es nuestra vida una esperanza que se está convirtiendo sin cesar en recuerdo, que engendra a su vez a la esperanza. ¡Dejadnos vivir! La eternidad, como un eterno presente, sin recuerdo y sin esperanza, es la muerte» (27). Hasta para los condenados cabría soñar la posibilidad de un esperar

---

(26) *S. T.*, X (*Ens.* II, 878). Lo mismo en la página 888: «Y el alma, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca».

(27) *S. T.*, X (*Ens.* II, 888). Análogo pensamiento, referido al Infierno, en *S. T.*, III (*Ens.* II, 694): «El que sufre, vive, y el que

postrero y loco, porque la última aventura de Don Quijote consistirá en bajar a los infiernos después de muerto, para libertar a los condenados todos, llevarlos de nuevo a Dios y sustituir el rótulo que allí viera el Dante por otro que diga: «¡Viva la esperanza!» (28).

No sólo de la vida espiritual, tal como Unamuno la sintió y entendió, es fundamento y espuela la voluntad de esperanza; también la vida terrena y social del hombre puede y debe ser directamente incitada por ella: «De la fe en Dios nace la fe en los hombres; de la esperanza en El, la esperanza en éstos, y de la caridad y piedad hacia Dios..., la caridad para con los hombres» (29). Toda una serie de conceptos prácticos, ideas morales y normas de acción emergen de esa desesperada voluntad de esperanza: el ideal de la insustituibilidad en la obra personal, la moral invasora, cuyo primer mandamiento es «despertar al dormido», la «verdad de esperanza» complementaria de la «verdad de razón», la conducta apocatastática, el amor como consuelo de la desesperación, y tantos más (30). La esperanza de la vida perdurable hácese así base, norma e incitación de la vida terrena; y a su vez, ésta, la vida terrena, aguijonea de continuo el alma hacia la esperanza

---

vive sufriendo ama y espera, aunque a la puerta de su mansión le pongan el *¡Dejad toda esperanza!*, y es mejor vivir con dolor que no dejar de ser en paz». Ya decían los escolásticos que *omne ens est bonum*.

(28) *S. T.*, XII (*Ens.* II, 950).

(29) *S. T.*, X (*Ens.* II, 853).

(30) *S. T.*, VII (*Ens.* II, 779), IX (*Ens.* II, 835), XI (*Ens.* II, 896, 901, 912, 913).

eterna. Mueven a ella el dolor, cuando sabemos «eternizarlo»:

... de Ti aprendimos
divino Maestro de dolor, dolores
que surten esperanzas,
(«El Cristo de Velázquez», *A. P.*, 190.)

dice Unamuno a Cristo, recogiendo, aunque no la nombre, la vieja lección de San Pablo sobre la virtud esperanzadora de la tribulación (*Rom.* V, 2-4) (31); y el amor malogrado, porque «nada nos penetra más de la esperanza y de la fe en otro mundo que la imposibilidad de que un amor nuestro fructifique de veras en este mundo de carne y apariencias» (32); y la ya mencionada congoja de querer ser todo sin conseguirlo; y la soledad, porque el alma que vive sola dice para sí misma:

mi patria es la de mañana;
(«Teresa», *A. P.*, 339.)

y la contemplación de la naturaleza, sea ésta cumbre del Almanzor, llanura castellana, mar de encinas, rodar de estrellas o visión del ocaso en el mar:

---

(31) La misma idea en el poema «Por dentro» (*A. P.*, 75):

El tiempo muere ante el dolor supremo,
en él se anega el ansia;
es el dolor eternizado el único
que cura del que mata.

Esto es, el que despierta el alma a la esperanza.

(32) *S. T.*, VII (*Ens.* II, 781).

Santa visión que el alma te rescata
del mundo que a su afán nos esclaviza
y la esperanza, de la fe melliza,
despierta en ti.

(«Ir muriendo», *A. P.*, 144.)

El mundo, alimento y prisión del alma, sirve de multiforme acicate al ansia de vida eterna que duerme o vela en el fondo de nuestra humana realidad.

Tiempo, memoria y esperanza

Quien tan honda, varia y permanentemente sintió en su alma el problema de la esperanza, por necesidad hubo de vivir con agudeza el problema del tiempo, aun cuando en ninguno de sus escritos se enfrente directamente con él. La temporeidad de la existencia humana, la relación entre el tiempo y la eternidad y la contextura y el sentido de la historia son, en efecto, temas frecuentes en la obra de Unamuno, bien a manera de tácito supuesto de otro orden de consideraciones, bien por modo explícito y deliberado.

En otro lugar (33) he señalado la existencia de una considerable evolución en el pensamiento historiológico de Unamuno. Este comenzó por concebir biológica y evolutivamente el curso de la historia, y acabó describiéndolo mediante nociones relativas a la vida del espíritu y al tiempo personal: anacefaleosis, recuerdo, esperanza. Siempre, empero, vió en el tiempo «la forma de la eternidad» (34), y

(33) *La generación del noventa y ocho.* Madrid, 1945, págs. 262-278.
(34) *En torno al casticismo* (*Ens.* I, 39).

en la eternidad «la sustancia del tiempo» (35). El «ahora» es un punto que no bien pronunciado se disipa, pero en él «está la eternidad toda». No parece que Unamuno se haya debatido intelectualmente con la grave cuestión que plantean esas dos aserciones suyas, de tan antiguo y prestigioso linaje en la historia del pensamiento humano. Más aún: llega a veces a escindir y contraponer tiempo y eternidad, como si se tratase de modos de ser carentes de esa vinculación mutua —forma y sustancia— tan esencial e infrangible. Recuérdese la bien conocida justificación de su actividad poética:

> *Del tiempo en la corriente fugitiva,*
> *flotan sueltas las raíces de mis hechos,*
> *mientras las de mis cantos prenden firmes*
> *en la rocosa entraña de lo eterno.*
>
> («¡Id con Dios!», *A. P.*, 6.)

Si en cada uno de los «ahoras» está la eternidad toda, ¿cómo es imaginable que la raíz de una acción humana quede flotando en la corriente del tiempo? Tengamos presente esta discordancia en el pensamiento de Unamuno para entender el meollo de su vida espiritual.

¿Es inexorable la vivencia del tiempo, como lo es, supuesta nuestra contextura psicofísica, su realidad? Ya conocemos la respuesta negativa de San Juan de la Cruz, y a ella parece atenerse un verso de Miguel de Unamuno. En el angustioso trance de descubrir la posibilidad del pro-

---

(35) *S. T.*, IX (*Ens. II*, 836). La misma afirmación en *En torno al casticismo* (*Ens.* I, 21).

pio aniquilamiento —el «temblor ante la Nada»—, el tiempo muere para el hombre:

El tiempo muere ante el dolor supremo,
en él se anega el ansia.

(«Por dentro», *A. P.*, 75.)

Diríase que en todas las situaciones extremas de la existencia humana —aquellas en que el hombre se queda sólo con el misterioso fondo de sí mismo— deja de ser vivido el tiempo. Continuamente envejece el hombre; hasta en las horas sobrehumanas de la «noche» mística. Mas cuando su espíritu, a favor de un arduo esfuerzo de interiorización, logra despegarse del mundo, entonces deja transitoriamente de sentir ese envejecimiento que le acerca a la muerte. Otorga su realidad al tiempo humano nuestra condición corpórea; procura la vivencia de ese tiempo nuestro atenimiento al mundo. Por eso en el «dolor supremo» a que Unamuno alude —¿supremo?— puede el tiempo morir y anegarse el ansia.

Es el tiempo humano el tránsito del presente hacia el porvenir, convirtiéndose en pasado. Trivial verdad. Pero, ¿cómo es sentida esa inexorable sucesión, cuando el alma la considera? Hay hombres para los cuales el presente, valioso por sí mismo, se «pierde» en el pasado; hay otros para quienes el presente se «adelanta» hacia el futuro, anhelante de él. Entre ellos estuvo Unamuno, el voluntarioso de la esperanza. «Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia, y no es el ahora, en rigor, otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después; no es el presente

sino el esfuerzo del pasado por hacerse porvenir» (36). En uno y otro caso, el tiempo, expresión y testimonio de nuestra sucesiva deficiencia, es siempre «forma misteriosa» del dolor humano.

El presente se hace porvenir convirtiéndose en pasado y haciéndose materia de la memoria. Unamuno tiene de la memoria una amplia y triste idea. Amplia, porque nada en nuestra vida se pierde; triste, en cuanto ella, la memoria, sólo parece archivar lo muerto e inmodificable. «¿Es que se pierde acaso forma alguna —escribe—, por huidera que sea? Hay que creer —¡creerlo y esperarlo!— que... hay un espejo de eternidad en que se suman, sin perderse unas en otras, las imágenes todas que desfilan en el tiempo. Toda impresión que me llegue queda en mi cerebro almacenada, aunque sea tan hondo o con tan poca fuerza que se hunda en lo profundo de mi subconciencia; pero desde allí anima mi vida, y si mi espíritu todo, si el contenido total de mi alma se me hiciera conciente, resurgirían todas las fugitivas impresiones olvidadas no bien percibidas, y aun las que se me pasaron inadvertidas» (37). Recoge Unamuno la doctrina de la subconsciencia, tópica ya cuando él escribía, mas no sin radicalizarla metafísicamente, porque la amplía a toda posible experiencia

---

(36) *S. T.*, IX (*Ens.* II, 836).

(37) *S. T.*, IX (*Ens.* II, 839). Unamuno amplía esa perduración subconsciente de la experiencia, neolamarckianamente, hasta la modificación del plasma germinal: «Llevo dentro de mí todo cuanto ante mí desfiló, y acaso va todo ello en mis gérmenes, y viven en mí mis antepasados todos por entero, y vivirán, juntamente conmigo, en mis descendientes».

y la refiere al «espejo de eternidad» que hay en el fondo de nuestro espíritu; ese por el cual en el alma humana

todos los días son un solo día.

(«Por dentro», *A. P.*, 74.)

Pero la memoria, y en esto radica su tristeza, guarda el presente matándolo o recibiéndolo ya muerto. «Cuanto ha sido —dice una página del *Sentimiento trágico*— no puede ser ya sino como fué, y cuanto es no puede ser sino como es; lo posible queda siempre relegado a lo venidero, único reino de la libertad, y en que la imaginación, potencia creadora y libertadora, carne de la fe, se mueve a sus anchas» (38). Y añade otra, con mayor vehemencia y radicalidad: «Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria... La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla» (39). El pensamiento irracionalista de Bergson late en estas palabras de Unamuno.

Entonces, ¿se hallará condenada la memoria a ser consciente o inconsciente cementerio de la vida? El recuerdo, la evocación, ¿serán tan sólo el acto de contemplar la imagen, nítida o borrosa, de un cadávér? No, porque la memoria puede aspirar, con igual legitimidad, al recuerdo de lo posible. Puede y debe, si el hombre quiere serlo íntegramente. Como Antonio Machado, Miguel de Unamu-

---

(38) *S. T.*, IX (*Ens.* II, 836).
(39) *S. T.*, V (*Ens.* II, 737).

no busca su personal integridad remembrando lo que pudo ser y no fué, recordando su esperanza o esperando su recuerdo. Y puesto que son sus versos la obra de su vida más hondamente arraigada «en la rocosa entraña de lo eterno», ellos nos ofrecen el testimonio de esta salvación, vitalización o eternización de la memoria:

Recuerda, pues, o sueña tú, alma mía
—la fantasía es tu sustancia eterna—,
lo que no fué;
con tus figuraciones hazte fuerte,
que eso es vivir, y lo demás es muerte,

(«En estas tardes pardas», *A. P.* 302.)

se dice a sí mismo un día en que el tedio —¿dónde está el cabal analista del tedio? (40)— le hace huir de la tiránica «verdad de la razón» y acogerse a la blanda y consoladora «verdad de la esperanza» (41). Esa posibilidad de recordar lo «ex-futuro» —de Unamuno es tan vigorosa y eficaz expresión— nos va endulzando la amarga experiencia de nuestra mutación temporal

—¿A dónde fué mi ensueño peregrino?
¿A dónde aquél mi porvenir de antaño?
¿A dónde fué a parar el dulce engaño
que hacía llevadero mi camino?
Hoy del recuerdo sólo me acompaño...—

(«Ex futuro», *A. P.*, 165.)

y permite que sintamos de manera suficiente y contentadora la continuidad temporal de nuestra existencia. Léase

(40) Mucho ha contribuído a tal análisis W. J. Revers con su *Psicología del aburrimiento* (trad. esp., Madrid, 1954).

(41) Igual sentimiento en el «El fracaso de la vida», *A. P.*, 156.

el conmovedor poema que Unamuno escribió, ya maduro, en la habitación de su mocedad, y se percibirá la angustia del hombre que, por no poder revivir en su alma las ilusiones de otro tiempo, siente su vida rota en fragmentos muertos e inconexos:

Aquí dormí, soñé, fingí esperanzas
y a recordarlas me revuelvo en vano...;
no logro asir aquel que fuí, soy otro...
Pienso, sí, que era yo, más no lo siento,
es sólo pensamiento.

No es nada. La realidad presente me las roba.
Los días que se fueron, ¿dónde han ido?
De aquel que fuí, ¿qué ha sido?
... ...
El alma es cementerio
y en ella yacen los que fuimos, solos.
... ...
Se me ha muerto el que fuí; no, no he vivido.
Allá entre nieblas,
del pasado lejano entre tinieblas,
miro como se mira a los extraños
al que fuí yo a los veinticinco años.
¡Oh, si hubiera llegado a conocerme!
¡Oh, si aquel que yo fuí ahora me viera!...
¡Y si le viera yo, y en un abrazo
se hiciese vivo el lazo
que ata el pasado al porvenir oscuro!

(«Rimas de dentro», *A. P.*, 294-296.)

Entre el pasado y el presente del poeta se ha interpuesto una grave crisis religiosa. ¿Será ilícita la atribución de esa angustia de Unamuno a la imposibilidad de advertir, desde el presente dubitativo, el sentido biográfico y personal de un pasado todavía atenido a la fe no agónica? El

pasado del San Agustín de las *Confesiones* es, todo él, un *praeambulum* del presente en que las escribe, porque su existencia, firmemente apoyada en Dios, es capaz de atribuir sentido real a lo que se muestra como un tortuoso caminar hacia Dios. Carente de apoyo suficiente en una creencia firme, religiosa o seudorreligiosa, ¿podía Miguel de Unamuno hacer otro tanto con su propio pasado? Sin el centro de orientación de una creencia, cualquiera que ésta sea, ¿puede hallarse verdadero sentido a la existencia humana?

«¿Y si salváramos nuestra memoria en Dios?», dice una vez este hambriento de Divinidad acompañante y salvadora (42). La palabra «memoria» refiérese en este caso a la memoria histórica, a la fama; mas no parece impertinente aplicar tan bella interrogación a la memoria psicológica, a la del recuerdo individual. Sí, es posible «salvar en Dios» a la memoria, lo mismo la muerta memoria de lo real que la vivificante y consoladora memoria de lo posible, y es Cristo quien nos permite y ofrece esa maravillosa faena de salvación:

> ... ... *Que el recuerdo,*
> *Señor, es el espíritu; y dormirse*
> *sobre la almohada del recuerdo es vida*
> *que vale lo que cuesta. Es la memoria*
> *flor de la eternidad; es, sobre el hueso*
> *de tomo y peso, idea-carne, y Tú eres*
> *la memoria de Dios, el libro abierto*
> *de los vivientes.*
>
> («El Cristo de Velázquez», *A. P.*, 248.)

(42) *S. T.*, III (*Ens.* II, 706).

Referidas a Cristo, divino recapitulador de la historia toda y de cada una de nuestras particulares biografías, la memoria histórica y la memoria individual se hacen «flor de la eternidad» y quedan en El divinamente salvadas. Por esa vía salvó Agustín la suya, después de haberse extraviado en los senos innumerables del recuerdo.

Si la actividad memorativa resulta ser tantas veces tráfico con la muerte, el ejercicio de la esperanza es siempre operación de vida, obra en que la vida se manifiesta, ahonda y edifica. La posibilidad y la libertad son su reino, la creación es su oficio, la conquista de Dios, su término. El constitutivo albedrío del espíritu humano, ¿podría hacerse libertad efectiva sin la esperanza? Sin ésta como norte, ¿sería otra cosa que un caminar incierto a través de un bosque sin senderos? «No concibo la libertad de un corazón —decía Unamuno, fiel a su constante tema—..., que no esté segura de su perdurabilidad después de la muerte» (43). Sí; la esperanza se mueve en la libertad y, cuando es firme, da a nuestra libertad su constitución efectiva.

El apartado anterior mostró cómo, en la mente de Unamuno, la esperanza eterna o la voluntad de esa esperanza son fundamento y acicate de la vida espiritual y de la vida terrena. Veamos en éste cómo la experanza se expresa en la existencia concreta del hombre; o, por lo me-

---

(43) *S. T.*, IV (Ens, II, 717-718). Lo mismo piensa Unamuno acerca de la tranquilidad de la conciencia.

nos, cómo se expresó en la concreta existencia del hombre Miguel de Unamuno.

No todo en ésta fué agónica brega con la propia congoja íntima. Mucho en ella fué pelea exterior y mundana, con bastante más «unamunismo» visible que congoja real y efectiva. No poco, dulce y acostumbrada vida cotidiana, en modo alguno cerrada a los sentimientos que hacen suave y gustoso el paso del tiempo. Tal era el temple de su ánimo cuando cantaba a Salamanca:

Duerme el sosiego, la esperanza duerme,
de otras cosechas y otras dulces tardes,
las horas al correr sobre la tierra
dejan su rastro.
Al pie de tus sillares, Salamanca,
de las cosechas del pensar tranquilo
que año tras año maduró en tus aulas,
duerme el recuerdo.
Duerme el recuerdo, la esperanza duerme,
y es el tranquilo curso de tu vida
como el crecer de las encinas, lento
lento y seguro;

(«Salamanca», *A. P.*, 15-16.)

o cuando, en tierra catalana, sintió que la tierna belleza de una niña despertaba en su alma la esperanza histórica:

Gracias, Señor, en nombre de mi patria:
mientras tu nos regales
con flores de hermosura,
florecerá en nosotros la esperanza.

(«Tarrasa», *A. P.*, 36.)

El dormir del recuerdo y la esperanza hace sabroso el

lento fluir de las horas: dormir es esperar sin saberlo (44). Mas también la vigilante espera esperanzada puede carecer de todo rastro de congoja, y aun tener más sutil e incitante dulzura. Las horas, entonces,

Horas de espera, vacías,
de cuanto no es esperanza,
son horas que hacen los días
y los años de bonanza.
... ...
Soñar, soñar que se sueña
y a la esperanza esperar,
y en el vacío una seña:
«empezar es acabar»

(«Cancionero inédito», *A. P.*, 439.)

¿Fué siempre así? Si la esperanza es de veras alertada, necesariamente habitarán en su seno la seguridad de la muerte y la inseguridad acerca de lo que la muerte sea (45). Esa espera de la esperanza se tiñe entonces de

---

(44) Léase este comentario al sueño de un niño:

¿Despertarás? El resorte
de tu sueño es esperar;
del despertar no te importe,
pues dormir es esperar.

(«Romancero del destierro», *A. P.*, 398.)

Lo mismo en un poema muy anterior

Duerme, alma mía, duerme,
duerme y descansa,
duerme en la vieja cuna
de la esperanza.

(«Duerme, alma mía», *A. P.*, 63.)

(45) Véase, como ejemplo, el poema de la primera época «Para después de mi muerte» (*A. P.*, 11).

desesperación, y el canto que proclama la resuelta voluntad de esperar, pese a todo, se enronquece en la garganta del poeta:

Yo te espero, sustancia de la vida;
no he de pasar cual sombra desvaída
en el rondón de la macabra danza,
pues para algo nací; con mi flaqueza
cimientos echaré a tu fortaleza
y viviré esperándote, ¡Esperanza!

(«A la esperanza», *A. P.*, 168.)

Con el paso de los años se va serenando la voz de Miguel de Unamuno. El sentimiento es el mismo que le encrespaba el alma en su primera madurez, cuando la muerte era una vicisitud más pensada que próxima; pero la palabra se le va haciendo más estoicamente grave, más contenida, menos estridente, a medida que el morir se acerca a los ojos de su cuerpo. Son los días del Unamuno más alegre y comprensivo (*Paisajes del alma*) y del Unamuno más depurado y profundo (*Cancionero inédito*). He aquí, sumo ejemplo, los dos incomparables tercetos finales de un soneto, «La sima», consagrado al trance de la muerte:

Tinieblas es la luz donde hay luz sola,
mar sin fondo, sin haz y sin ribera,
sin brisa de aire que levante en ola
la vida, nuestra vida verdadera;
la vida, esa esperanza que se inmola
y vive así, inmolándose, en espera.

(«Cancionero inédito», *A. P.*, 433.)

La desesperada voluntad de esperanza se ha hecho al

fin, más sencillamente, espera real. Todo espera ya: las horas de la existencia presente, los recuerdos de la ya lejana mocedad, la esposa muerta, cuya fe —honda, sencilla, verdadera— sirvió de apoyo al vivir del poeta, hasta permitirle creer, o acaso sólo pensar, que no creía en la vida:

Ella vivía al día y me esperaba,
y esperándome sigue en otra esfera:
la muerte es otra espera.

(«Cancionero inédito», *A. P.*, 443.)

Había escrito Unamuno, cuando su edad doblaba el filo de los cuarenta años, levantando hacia Dios la voz de su verso:

¡No sé qué hacer de esta mi pobre vida;
tu voz espero!

(«La hora de Dios», *A. P.*, 57.)

Ahora, más sereno, aplomado ya en su propio existir, descubre que la vida no es sólo desesperación por la esperanza y agónica voluntad de esperar; que en sí y por sí misma es la espera del hombre en la mano de Dios (46), espera tan valiosa, que día a día puede ser inmolada con ánimo de sacrificio en el ara de la esperanza definitiva.

El recuerdo y la esperanza, aquél como testimonio del pasado propio, ésta como prefiguración del propio por-

(46) Léanse los versos que consagra al recuerdo de su matrimonio:

mientras El, como a yunta,
con mano todopoderosa
nos hizo arar la vida,
esta vida tan preciosa...

(Cancionero inédito», *A. P.*, 443.)

venir, no pueden ser actividades del alma independientes entre sí. Su nexo es a veces la pura contraposición entre la muerte de lo que se recuerda y la vida del continuo esperar:

Amarillo el recuerdo, la muerte,
amarillo todo lo que se usa,
pero es verde la eterna esperanza
la esperanza pura; (47)

(«Teresa», *A. P.*, 328.)

mas casi siempre aparece como dinámica continuidad del vivir humano, y aun como expresión eminente de la unidad tempórea de la existencia personal. «La vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir», léese en las primeras páginas del *Sentimiento trágico* (48), y eso mismo parecen decir los vencejos en el oido del pueblo fiel e ingenuo, a quien pían

la eterna mocedad en primavera,
de recuerdos de abuelos sonsacándole
rica esperanza de remotos nietos.

(«El Cristo de Velázquez», *A. P.*, 233.)

Más aún debe decirse. Cuando el pensador y el poeta sienten de modo acendrado y profundo la unidad ra-

---

(47) Lo mismo al hablar de la oreja de Teresa:

y la sangre, en el cauce de las conchas,
te decía esperanzas.
Recuerdos de la sombra ahora te dicen...

(«Teresa», *A. P.*, 323.)

(48) *S. T.*, I (*Ens.* II, 660).

dical de su vida, bajo las diversas vicisitudes que la fluencia temporal impone, entonces el recordar y el esperar no sólo se interdeterminan, sino que se interconvierten: el recuerdo se hace esperanza, y la esperanza recuerdo, como vimos al describir la memoria de lo posible. Entre tantos y tantos textos demostrativos de tal interconversión (49), transcribiré tres: aquel en que Unamuno expone la dialéctica vital del amor humano; otro, de índole lírica y confesional, en que desde el destierro recuerda las ilusiones de su «vieja niñez»; y otro más, lírico también, pero de condición manifiestamente definitoria y metafísica.

Mirando hacia el porvenir, el amor «va haciendo recuerdos de sus esperanzas fallidas, y saca de esos recuerdos nuevas esperanzas. La cantera de las visiones de nuestro porvenir está en los soterraños de nuestra memoria; con recuerdos nos fragua la imaginación esperanzas» (50). Este es, hecho vida propia, el sentir del poeta que junto al Sena o al Bidasoa recuerda la infancia creyente, ilusionada y lejana:

Vuelvo a lo mismo...
Mis pasadas esperanzas de recuerdos

---

(49) He aquí algunos, cuya lectura encomiendo a la curiosidad del lector: *Viejos y jóvenes* (*Ens.* I, 419); *S. T.*, X (*Ens.* II, 888: «Es nuestra vida una esperanza...»); «¡Id con Dios!» (*A. P.*, 7); «Al sueño» (*A. P.*, 48); «Niñez» (*A. P.*, 126); «En mi cuadragésimo sexto aniversario» (*A. P.* 141); «Ex futuro» (*A. P.*, 165); «Horas son de rebose de la vida», en *Rimas de dentro* (*A. P.*, 300), y «De Fuerteventura a París» (*A. P.*, 373 y 378).

(50) *S. T.*, IX (*Ens.* II, 836-837).

han de ser, de lo futuro en el abismo,
recuerdos de esperanzas.

(«Polémica», *A. P.*, 394.)

«De lo futuro en el abismo»; es decir, en la muerte a que ha de despertar el sueño de la vida. Mas ¿sólo en ese abismo? ¿Acaso el «hoy», el presente fugaz y sucesivo, no es en sí mismo la fusión mutua, la emulsión fina e instantánea de un recuerdo y una esperanza, y de una esperanza y un recuerdo? Con hermosa y fuerte concisión, eso nos dicen los primeros versos de *Teresa*:

Con recuerdos de esperanzas
y esperanzas de recuerdos
vamos matando la vida
y dando vida al eterno
descuido que del cuidado
del morir nos olvidemos.
Fué ya otra vez el futuro,
será el pasado de nuevo,
mañana y ayer mejidos
en el hoy se quedan muertos.

(«Teresa», *A. P.*, 219.)

Ha escrito esos versos Unamuno —él mismo se apresura a confesarlo— después de uno de esos momentos en que el alma, sola consigo misma, trata de sentir con radicalidad la consistencia de su vivir propio. El sueño muestra entonces lo que tiene de vida, y la vida lo que de sueño tiene. El hoy, el instante, revélanse como un pequeño y provisional morir: *quotidie morior*; el morir de un recuerdo que bajo forma de posibilidad futura se convierte en esperanza, y de una esperanza no lograda que se transmuta en recuerdo. Pero ese morir provisional nos hace

presentir el definitivo, y pone a prueba nuestra esperanza de vida eterna; esto es, nos hace vivir más honda y verdaderamente: el «cuidado del morir» puede así hacerse vivo y eternizador «descuido». El hoy y el mañana, el recuerdo y la esperanza, mutua y sucesivamente interconvertidos, nacen de lo eterno en el hombre, y a lo eterno del hombre revierten, muriendo. Por eso Unamuno pudo llamar «sepulcro-cuna de lo eterno» a la intimidad metafísica de la persona humana (51).

Oimos discutir a los exegetas de San Juan de la Cruz en torno al problema del sujeto real de la esperanza. ¿Qué potencia espera realmente en el alma humana, la voluntad o la memoria? ¿A cuál de las dos debe ser referido el acto humano de esperar? Tal vez nos encontremos ahora en condiciones de dar más certera respuesta. Espera en nosotros, diremos, un espíritu encarnado, una realidad eterna que tiene que existir sucesivamente; espera, porque no puede no esperar mientras peregrina sobre la tierra, la condición a la vez tempórea y supratempórea de nuestro ser. Por eso quien espera en Dios sabe que su mudable tránsito terreno descansa sobre el fundamento metafísico de un «siempre». Así Unamuno, cuando la clara luz del alba le hace vislumbrar que Dios no deja de esperarle:

soy el que fuí, seré el que soy...
¡Dios mío, ni ayer ni mañana,
no hay más que siempre, siempre hoy!;

(«Cancionero inédito», *A. P.*, 439.)

(51) En el poema «Por dentro» (*A. P.*, 67).

o cuando, al amparo del Cristo de Cabrera, adivina la posibilidad de un tranquilo morir que sea

un retorno a la fuente del ser.

(«El Cristo de la Cabrera», *A. P.*, 28.)

San Juan de la Cruz nos ha enseñado a entender a Miguel de Unamuno, y Miguel de Unamuno —despojado de sus dudas y errores, reducido a lo que verdaderamente quiso ser desde lo que visiblemente fué— nos ayuda a penetrar en San Juan de la Cruz. Sin querer vienen a las mientes dos bien conocidos versos del *Cancionero inédito*:

Juan de la Cruz, madrecito,
cara de sonrisa seria...

(«Cancionero inédito», *A. P.*, 413.)

Este «madrecito de esperanza» ¿no lo fué también, Miguel de Unamuno, de una parte de lo mejor de tu alma; de la parte en que tú, pese a todo, pudiste dar cobijo a tu primera y última voluntad de creer?

La congoja inexorable

Acaso no sea inútil revisar sinópticamente el sentimiento unamuniano de la esperanza, reduciéndolo a las notas que mejor permiten describir y comprender la atormentada empresa espiritual del hombre Miguel de Unamuno. A mi parecer, esas notas son cinco: activismo, futurismo, creacionismo, irracionalismo e individualismo.

Llamo *activismo* o *voluntarismo activista* al constante empleo de la voluntad en la tarea de conseguir algo, no tanto por el valor absoluto de lo que pueda conseguirse, cuanto por la fruición de moverse esforzada y luchadoramente hacia ello; agónicamente, como el propio Unamuno diría. De las dos principales actividades de la voluntad —gozar de lo poseído y querer lo que puede poseerse—, el activista se entrega con vehemencia a esta última. Así quiso proceder Unamuno, enemigo de la contemplación, conquistador permanente del sepulcro de Don Quijote y hombre para quien la esperanza fué, ante todo, un puro «querer esperar». La tan conocida actitud de Lessing respecto a la verdad, se repite en Unamuno, respecto a la posesión: tal fué la raíz de su profundo activismo espiritual. «Mi religión —escribía en 1907— es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva; mi religión es luchar con Dios desde el romper el alba hasta caer la noche, como dicen que con El luchó Jacob... Sólo espero... de los que luchan sin descanso por la verdad y ponen su vida en la lucha misma más que en la victoria» (52).

El *futurismo* de Unamuno consistió, no en anticipar de un modo u otro el porvenir, sino en huir sin tregua del presente, hacia un futuro incitador e inalcanzable. San Agustín llamó al futuro *praesens de futuris*; en cada uno de mis presentes, mi futuro es la visión y la fruición an-

---

(52) *Mi religión* (*Ens.* II, 296 y 299).

ticipadas de lo que puedo ser o, cuando menos, de algo de lo que puedo ser. Bien distinta fué la actitud espiritual de Unamuno. Para él, el futuro es *futurum de praesentibus*; un constante relegar hacia el porvenir, no el asiento definitivo de su haber positivo y actual, sino la plena satisfacción de las ansias que en el presente siente y padece. Hubo ocasiones en que Unamuno pareció descubrir el valor y la consistencia del presente; por ejemplo, cuando veía un fundamento de eternidad bajo la fugacidad de los «ahoras» del hombre, o cuando describía el modo supremo de la perfección de un oficio: «hay otro grado aún mayor de perfeccionamiento moral en el oficio de zapatería, y es tender a hacerse para con sus parroquianos el zapatero único e insustituíble, el que de tal modo les haga el calzado que tengan que echarle de menos cuando se les muera —«se *les* muera» y no sólo «se muera»—, y piensen ellos, los parroquianos, que no debía haberse muerto, y esto así porque les hizo el calzado pensando en ahorrarles toda molestia y que no fuese el cuidado de los pies lo que les impidiera vagar a la contemplación de más altas verdades; les hizo el calzado por amor a ellos y por amor a Dios en ellos, se lo hizo por religiosidad» (53). Quien así procede, sabe que su presente vale algo en sí y por sí, aunque la ponderación definitiva de ese «algo» quede relegada al futuro. Pero ¿fué ese el proceder de Unamuno, en cuanto doctrinario del «unamunismo»?

Esa incapacidad doctrinal para la recta estimación del

---

(53) *S. T.*, XI (*Ens.* II, 905-906).

presente le hizo entregarse a un constante y sistemático *creacionismo*. Cuando acepta el valor del presente, el hombre crea «edificando», su vida es «edificación»: cada una de sus horas es un sillar que sirve de soporte a la hora subsiguiente. Cuando no es así, la vida trata de ser —en parte por sistema, en parte por necesidad— continua «creación» original, y la obra de cada hora sólo se apoya en el vacío de la hora precedente. La meta sucesiva e invariable de la existencia es en tal caso, si vale decirlo así, una *quasicreatio ex nihilo*. La concepción unamuniana de la fe (no creer lo que no vimos, sino «crear lo que veremos»), del prójimo (recuérdese la tesis antropológica y sociológica subyacente a *La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez*) y de la crítica literaria (*Vida de Don Quijote y Sancho*), manifiesta a las claras la resuelta entrega de su autor a la visión creacionista de la existencia.

El tan eruptivo y comentado *irracionalismo* de Unamuno —un irracionalismo «lógico», en cuanto jamás dejó de expresarse en decires: la «acción» de Unamuno fué siempre «dicción», acción de decir— emergió de dos fuentes principales: la menguada y unilateral idea que de la razón humana se tenía cuando él adquirió su formación filosófica, y su previa renuncia a un ejercicio de esa razón suficientemente empeñado y radical. Olvidó Unamuno que a la razón del hombre pertenece no sólo lo «racional», mas también lo «razonable» (Zubiri): si un misterio de fe no es y no puede ser «racional» para nuestra inteligencia, no por ello deja de ser «razonable» su formulación dogmática, si se la mira desde la integridad de nuestra

vida personal e histórica. Y no menos olvidó —certeramente lo ha hecho notar Julián Marías— que no es lícito declararse enemigo mortal de la razón sin haberse entregado con ahínco a la utilización de todas las posibilidades que nos ofrece; más aún, habiendo partido del supuesto de que la razón es impotente para alcanzar cualquier conocimiento de la realidad de Dios (54). Creyó Unamuno de buena fe que el agua de la ciencia

el ánimo nos mete cual calambre
la desesperación, pues la creencia
vital borrando, nos amarga el hambre
de no morir, y seca la existencia,
desenterrando su inmortal raigambre;

(«Irresignación», *A. P.*, 158.)

y lleno de ese pensamiento, increpa, dolorido, a Copérnico, por quien la Estrella Polar habría perdido su preeminencia antigua:

Copérnico, Copérnico, robaste
a la fe humana su más alto oficio
y diste así con su esperanza al traste.

(«La Estrella Polar», *A. P.*, 433.)

¿Sucede realmente lo que Unamuno temió? ¿Es cierto que el saber científico mata la esperanza de la vida eterna? No era ese el sentir de Pasteur y Cajal —valga su alto ejemplo—, allá por los años en que Unamuno pen-

(54) Julián Marías: *Miguel de Unamuno* (Madrid, 1943), páginas 148-152.

saba y escribía (55). Nuestro cordial enemigo de la ciencia habló esta vez sin saber de veras lo que la ciencia es para quienes la hacen. ¿Acaso la razón científica no emerge de honduras del ser humano en que el saber linda y se entrevera con el creer? Newton, para quien el «espacio absoluto» era el *sensorium Dei,* ¿fué apartado de su esperanza suprema por la ciencia que su «razón» supo crear? Y quien sea capaz de plantearse con alguna gravedad intelectual, y no sólo como ejercicio dialéctico, el problema de la existencia de Dios, ¿verá en el Dios existente o en el Dios problemático una pura entidad ideal, una «idea» espectral y desvitalizada?

No menos patente fué el *individualismo* de Miguel de Unamuno: su falta de porosidad espiritual, su incapacidad para el diálogo efectivo, su constante preocupación por ser ejemplar de especie única. «No he conocido un yo más compacto y sólido que el de Unamuno —ha escrito Ortega—. Cuando entraba en un sitio, instalaba desde luego en el centro su yo, como un señor feudal hincaba en medio del campo su pendón. Tomaba la palabra definitivamente. No cabía el diálogo con él... No había otro remedio que dedicarse a la pasividad y ponerse en corro en torno a don Miguel, que había soltado en medio de la habitación su yo, como si fuese un ornitorrinco» (56). Más

(55) He expuesto brevemente la actitud de Pasteur en mi opúsculo *Sobre la Universidad Hispánica* (Madrid, 1953); y la de Cajal, con mayor amplitud, en mi ensayo «Cajal y el problema del saber», recogido en *Palabras menores* (Barcelona, 1953).

(56) «En la muerte de Unamuno», *Obras Completas,* V, 262.

de una vez trató Unamuno de reducir los conceptos de individualidad y personalidad a términos de continente y contenido, y afirmó la esencial comunicatividad de la persona: «Una persona aislada deja de serlo. ¿A quién, en efecto, amaría? Y si no ama, no es persona» (57). Pero él, el hombre individual Miguel de Unamuno, ¿hasta qué punto fué, para con sus prójimos, persona? Les amó con «caridad invasora», cumpliendo sin descanso el unamuniano mandamiento de «despertar al dormido». ¿Es verdadero amor, sin embargo, el de quien no procura comprender —aceptándola o no; este es otro problema— la íntima y verdadera razón de ser de la persona amada? Por intensa que sea su personal vigilia, ¿qué hombre no está necesitado de que el prójimo le despierte una parte de su alma?

Raíz y resultado de estos cinco modos de ser fué el sentimiento fundamental de la existencia espiritual de Unamuno: la desesperación. Sobre ella como légamo prosperaron, hasta hacerse habituales en su vida, la congoja, entendida como «pasión de no morir nunca» (58), y la angustia: «Cuando más entoñado me encuentro en el tráfago de los cuidados y menesteres de la vida, estando distraído, en fiesta o en agradable charla, de repente parece como si la muerte aleteara sobre mí. No la muerte, sino algo peor, una sensación de anonadamiento, una suprema angustia» (59). La esperanza de Unamuno, por él con-

(57) *S. T.*, VIII (*Ens.* II, 811-812).
(58) *S. T.*, IX (*Ens.* II. 842-849).
(59) *V. Q. S.* (*Ens.* II, 222).

seguida gracias a un desesperado esfuerzo de su voluntad de esperar, no se halló nunca exenta de congoja y angustia. Su desesperación esperanzada hizo inexorable la congoja.

¿Fué verdaderamente radical la desesperación de Unamuno? Que esa desesperación suya fuese «verdadera», no es posible dudarlo; que haya sido «radical», es cosa harto más cuestionable. No son pocos los que en estos últimos años han estudiado la religiosidad de Unamuno. Buena parte de ellos, movidos por el exclusivo propósito de mostrar y condenar su indudable heterodoxia respecto de la fe católica. Algunos, los menos, con la resolución de entenderla, en lo que de inteligible tenga: así J. Marías, J. Ferrater Mora, H. Benítez y J. L. L. Aranguren.

Marías —para quien Unamuno es un «heterodoxo a *priori*, sin razones últimas»— piensa que en la duda agónica del gran escritor «hay un elemento de ficción, de penultimidad»: bajo esa duda habría «una creencia más honda, en la que está y de la cual vive, que le permite vacar a sus ejercicios dialécticos». Su inserción personal «en una tradición vital cristiana, católica, mantenida y enriquecida a lo largo de su vida entera por sus constantes lecturas, sobre todo por la asidua frecuentación del Nuevo Testamento», habría sido la instancia determinante de esa tácita «creencia radical». Más que desesperar, Unamuno habría esperado, y tal vez con exceso: «más que de desesperación, pecaba de lo que los teólogos llaman presunción, *praesumptio*; y acaso era, en cierto sentido, esta presunción, este exceso de esperanza, quien le minaba la fe, y por ello, en última instancia, la esperanza

misma». En cuanto protagonista de la novela de su vida, Unamuno «*agoniza* ante los ojos de los demás, de sí propio y de Dios. Pero sólo puede hacerlo porque hace pie firme en la creencia —no intelectual, sino vital— en el autor de la novela de su vida, en la consistencia de su *yo,* que se siente real al apoyarse en un *Tú,* el de Dios» (60).

Muy otro es el parecer de Aranguren. «No cabe dudar del origen *protestante* del modo unamuniano de sentir y pensar, de la entraña *luterana* de la obra de don Miguel», escribe. Como en Lutero y en Kierkegaard, la «experiencia central» fué en Unamuno la desesperación. De ella procedería el inequívoco cariz «luterano» de su religiosidad: su temple angustioso, su idea fiducial de la fe, su religión sin Iglesia, sin Eucaristía, sin Penitencia y sin cura de almas, su defensa del *pecca fortiter* y del libre examen, su repulsa de la confesión auricular, su poética afirmación del *servo arbitrio* y tantas cosas más. Unamuno, en suma, «se nos aparece, no como un reformador cualquiera, sino como uno entre la media docena de los más grandes» (61).

¿Cuál de las dos tesis debe ser aceptada? No por cómodo eclecticismo, sino por fidelidad estricta a la íntegra realidad del hombre Miguel de Unamuno, creo que las dos son verdaderas. Aranguren tiene ante sus ojos la dimensión más pública y visible de Unamuno, al Unamu-

---

(60) *Miguel de Unamuno,* págs. 158-163.

(61) *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia,* páginas 191-209. Véase en el artículo de Aranguren la oportuna referencia a los textos de Unamuno.

no «personaje», autor y actor del «unamunismo». Los conatos de acción personal sobre la vida española, los escritos en prosa y una parte de la obra poética del desesperado o «desperado» de Salamanca —la parte más doctrinaria y menos lírica— abonan sin reserva este acerado parecer. En cuanto «hombre histórico», Unamuno vivió y cultivó en sí —morosa y un poco teatralmente— el drama religioso de la modernidad: el del hombre para quien su vida es «razón», y la Divinidad una «sobrerrazón» o «contrarrazón» infinita y tremenda. No hay que olvidar que, en cuanto «hombre histórico», Unamuno comenzó siendo —suya es la frase— «algo así como un spenceriano». De la imposible coyunda entre este cuasi-spenceriano y el mozo que en la basílica bilbaína del Señor Santiago intentaba reconquistar la primitiva fe

> *—Aquí el misterio me envolvió del mundo*
> *cuando a la lumbre eterna abrí los ojos,*
> *y aquí es donde primero me he sentido*
> *solo en el páramo—,*
>
> («Vizcaya», *A. P.*, 40.)

nació la indudable desesperación de Unamuno, antes de leer a Ritschl, Harnack y Kierkegaard. El talante luterano del español Miguel de Unamuno tenía una honda raíz transluterana, sutilmente «moderna» y no incompatible con la externa y engallada antimodernidad de su poseedor.

Pero en Unamuno no hubo sólo un «hombre histórico»; hubo también —lo diré con su propio lenguaje— un «hombre intrahistórico»; una persona en quien nunca dejó de ser íntimamente eficaz la fracción *naturaliter christiana*

de la humana naturaleza, un habitante de la quieta Salamanca, familiar y amigo de gentes honestas, sencillas y creyentes sin desesperación, un lector asiduo de San Pablo, San Agustín, Fray Luis de León (62), San Juan de la Cruz y Santa Teresa, un amigo de la paz que traen al corazón las encinas antiguas y graves, las aguas serenas o vivaces de la serranía, las estrellas misteriosas de la noche campesina. ¿Acaso la naturaleza del hombre no espera prerracionalmente —y no contrarracionalmente, como Unamuno pensaba— la pervivencia personal allende la muerte física? «La certidumbre de la condenación —ha escrito Jean Guitton— puede, sin duda, atravesar el espíritu como una angustia mortal; mas pronto la repele y disuelve la realidad de la vida. No es nunca una evidencia, es un temor: siempre alberga en su seno una partícula, siquiera sea mínima, de esperanza» (63). Otro tanto puede decirse, y con razón más fuerte, de la congoja frente a la posible aniquilación de la existencia personal, ante la nada. Por debajo de la indudable desesperación del Unamuno histórico, la naturaleza del Unamuno intrahistórico seguía esperando. En esa esperanza última y fontanal, resistente a la corrosión de la mundanidad moderna, más aún, victoriosa sobre ella, descansó el *spero —spero, quia absurdum—* del anticartesiano Miguel de Unamuno, y tuvo fundamento real lo mucho que de cristiano hubo

---

(62) Véase el excelente trabajo de Diego Catalán «*Aldebarán*» *de Unamuno. De la noche serena a la noche oscura,* en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno,* IV, 1953, págs. 43-70.

(63) J. Guitton, *obra citada,* pág. 339.

en él. Escribió en *El Cristo de Velázquez,* pensando siempre en el misterio de la muerte:

> *Y esa tu sangre zapa los cimientos*
> *del baluarte de aquella archienemiga*
> *de la humana familia, que es la madre*
> *del hastío y la desesperación.*
>
> («El Cristo de Velázquez», *A. P.*, 207.)

Esa acción esperanzadora de la sangre de Cristo no opera, sin embargo, sobre una naturaleza total y absolutamente desesperada, sino sobre el germen —secreto unas veces, patente otras— de una íntima esperanza natural o de un conato de natural esperanza: la *spes naturaliter christiana* que late en todo hombre, cualquiera que sea su confesión o su inconfesión religiosa. Ese germen, brizado por la intrahistoria del diario vivir salmanticense de Unamuno, impidió que fuese radical su *desperatio* teológica y, espoleado por una agónica voluntad de esperar, engendró las ráfagas de *praesumptio* de que se halla veteada su obra. De él procede lo más hondo y verdadero de la obra de Unamuno, lo más incontaminado de «unamunismo» externo y gritador: las mejores horas de su existencia salmantina

> *—la entrañada costumbre*
> *que guarda eternidad en el momento—*
>
> («Al partir», *A. P.*, 443.)

y la parte más levantada e imperecedera de su producción poética; aquella en que la raíz del canto prende más firme y suavemente

en la rocosa entraña de lo eterno.

(«Id con Dios!», *A. P.*, 6.)

Habla Aranguren de un «Unamuno malogrado»; el Unamuno «sosegado, cotidiano, limpio de retóricas protestantes y jacobinas», y no hermano de Lutero y Kierkegaard, sino de Fray Luis de León. ¿Malogrado? No diría yo tanto. El Unamuno intrahistórico y compañero está ahí, bajo el Unamuno borrascoso, para quien se decida a contemplar su obra con mirada propicia y penetrante. En las *Enarrationes in Psalmos* escribe San Agustín: «*Sed quid te consolatur? Spes. Iam vivis in spe. De spe lauda, de spe canta*». (*En. in Ps.*, 145,7). También a Unamuno pudieron ser dirigidas esas palabras: al Unamuno cantor de la esperanza y consolado por ella, en quien el doctrinario de la desesperación tuvo constante y secreto fundamento.

NOTA ADICIONAL

SOBBRE EL «CANCIONERO» DE UNAMUNO

Durante la redacción de las páginas que anteceden tuve noticia de la publicación de un *Cancionero* de don Miguel de Unamuno, en el cual se recogía toda la copiosa obra inédita del gran poeta, desde 1928 hasta fines de 1936. De ella sólo me era conocida la pequeña parte que Luis Felipe Vivanco pudo incluir en su bonísima *Antología poética*. Por un momento, pensé diferir la conclusión de mi estudio hasta haber leído tan importante y esperada recopilación; mas la incertidumbre acerca de la posible fecha de esa lectura me hizo contraerme al material de que disponía. Con él a la vista han sido compuestas las anteriores reflexiones.

Luego ha venido a mis manos ese *Cancionero*, ingente y desigual floresta de mil setecientos cincuenta y cinco poemas: algunos a la altura de los mejores de nuestro idioma, muchos menesterosos de pulimento

definitivo, otros —pocos, esta es la verdad— contaminados por la ocasional acrimonia de los humores de su autor. Todos los motivos de la obra poética y de la vida espiritual de Unamuno reaparecen, acrisolados unas veces, distensos o encabritados otras, en este póstumo Amazonas de la poesía unamuniana. Claramente nos lo avisan Federico de Onís y Luis Rosales, los dos primeros comentaristas del *Cancionero*. «Renacen en el *Cancionero* —escribe en su prólogo Federico de Onís— todos los temas de Unamuno con nueva frescura, pureza y originalidad; ha llegado a lo más hondo de sí mismo y del mundo, y rebrotan las raíces de su ser más íntimo: el fondo vasco de su niñez y su raza, el salamanquino de sus largos años creadores, el sentido español de la historia de sus ciudades, hechos y hombres; el apego a la tierra que le hizo y donde vivió, la vida doméstica y los afectos familiares, la pasión por la lengua; el juego de las palabras, los metros y las rimas; el amor a la naturaleza en lo más grande y lo más pequeño, y tantas cosas más, todas ellas teñidas por el mismo sentimiento de religiosidad agónica, de busca incansable del Dios desconocido, a quien dedicó el libro y consagró su vida». (64) Lo mismo afirma Luis Rosales, más atenido al tuétano de la obra poética de Unamuno que a su visible sobrehaz: «Los principales temas unamunianos vuelven a ser tratados en este libro con suma hondura y sencillez: el sueño como creador de la vida, la ilusión del retorno a la niñez frente a la muerte, la comprensión del tiempo humano como continuidad constantemente actualizada dentro del *todavía*, la oposición agónica y vitalizadora de la fe y la razón, el dolor concebido como conciencia que nos da certidumbre de la realidad de nuestro ser, la comprensión de Dios como Tú absoluto, el tema de la Resurrección de la carne, el valor ético de la fidelidad y la costumbre, el carácter ontologizador de la palabra, la diferencia entre el *tiempo de pasar* y el *tiempo de quedar*, el descubrimiento del *otro* como *alter ego*» (65).

Esa doble enumeración muestra muy bien el elenco de los temas del *Cancionero* y puede servir de marco al florilegio que subsigue, atañedero no más que a la incesante preocupación unamuniana por la esperanza, y compuesto al hilo del capítulo «Miguel de Unamuno o la desesperación esperanzada». Todo cuanto en él he dicho queda definitivamente con-

---

(64) Prólogo al *Cancionero. Diario poético* de Miguel de Unamuno (Buenos Aires, 1953).

(65) «Poemas inéditos de Unamuno», en *Revista*, núm. 100 (Barcelona, 1954).

firmado por el imponente «camino de confesión» que es el *Cancionero*. He aquí la prueba, ordenada en nueve puntos:

1.º La desesperación como fundamento de la existencia espiritual. Sálese de ella a nueva vida mediante una desesperada voluntad de esperar:

Consuelo en el desconsuelo,
razón de la sin-razón;
a la esperanza da suelo
firme desesperación.

(*Canc.*, 735.)

La última fe al fin alcanza
cuando llega el corazón
desde la desesperanza
a la desesperación.

(*Canc.*, 1.016.)

No desalmes demasiado,
que te desanimarás,
y yendo a desesperado
en desalmado darás.

(*Canc.*, 603.)

Quien desespera y no sabe salir de la desesperación, se desalma. La esperanza es la esencia y el supuesto de la actividad anímica. Por eso la desesperación puede consumirse a sí misma

—filosofía suprema: ¿para qué desesperar?—

(*Can.*, 304.)

y llegar a ser, pese a todo, fuente de esperanza:

Aunque me han desdiosado la esperanza
espero el porvivir,
pues se cura la herida con la lanza
misma que hubo de herir

(*Canc.*, 374.)

2.º Voluntariosa y resuelta afirmación de la esperanza. La esperanza, costumbre de la vida personal auténtica:

Piso y poso en tierra firme
cara al cielo la techumbre
de mi esperanza, y al irme
será vaso de costumbre.

(*Canc.*, 1.643.)

Exaltación de la esperanza que resiste la prueba del tiempo y la desesperación:

Esperas, fe, contra razón, contra mudanza,
esperas no sé qué,
ni tú lo sabes, ¡qué fe en la fe!
¡qué esperanza...!

(*Canc.*, 550.)

Dios espera al hombre, y esta espera es la esperanza humana:

Con mano de luz me hiciste—y en esta tu pobre tierra
me dejaste al albedrío—del ángel y de la bestia.
Desde entonces busco loco—tu mano de luz que espera
y que ante mí como sombra—tiende la esperanza incierta.

(*Canc.*, 41.)

Análogo sentimiento en los poemas 167 («hoy, esperar a la esperanza»), 494 (el poeta pide al celaje de la mañana un despertar «al sueño de la esperanza—sueño de nunca acabar»), 1.241 (los sueños de su alma «viven de esperar el día—que ha de mejer las edades—y hacer sus sueños verdades—al acabar la agonía») y 1.708 (la paz definitiva, sobrenatural y eterna, esperanza del alma).

En otros poemas canta Unamuno la acción esperanzadora del dolor, del olvido, de la exposición del corazón a los soles del mundo (*Canc.*, 1.617) y hasta la «buena crianza» (*Canc.*, 1.056). Así cuando dice:

En padecer el corazón se salva,
retorna a revivir;
la luz del alba
devora la sombra del porvenir.

(*Canc.*, 594.)

Aboné la maleza
y ella me dió bonanza;

de un poco de tristeza
saqué esperanza.

(*Canc.*, 1.160.)

O cuando, en el poema 742, fía a la cuita la virtud de esperar («da cuita nos dé esperanza»). La obra esperanzadora del olvido—y la acción obliviscente de la esperanza—viene afirmada en el poema 264:

Hay otra cuerda en el alma,
la más larga, la que suena,
son del abismo,
la cuerda de la esperanza,
que nos calza la vereda
con olvido;

(*Canc.*, 264.)

y, referida la muerte de la esposa, en el 1.731:

Hemos hecho nuestro dueño
al olvido en la memoria;
todo esto es Dios, el ensueño
que hace de la nada gloria.

(*Canc.*, 1.731.)

3.° La existencia terrena del hombre, sucesión temporal asentada en la eternidad. La vida humana es durar pasando:

Nace, dura, muere, vive, —y el hombre sueña que es;
ni es ni está, sino que pasa, —orto y ocaso a la vez.

(*Canc.*, 141.)

Todas las mañanas nos traen el mañana,
todos los momentos nos dan por-venir;
momentos, mañanas se vienen, se pasan,
y el mañana mismo hácese por-ir.
... ...
¡Tristeza infinita del tiempo que pasa,
juntos en la rueda diciembre y abril!

(*Canc.*, 85.)

La espaciosidad y la temporeidad muéstranse como condiciones necesarias y mutuamente contractivas de la existencia del hombre:

Se pierde tanto tiempo
en recorrer espacio
como se pierde espacio
en ir pasando el tiempo.

(*Canc.* 919.)

El pasar del hombre lleva consigo el abandono de otras vidas posibles, y en ello consiste la mayor amargura de la soledad:

¿Cuál la raíz de la acedia,
cáncer de la soledad?
La más profunda tragedia;
la de la ex-futuridad.

(*Canc.*, 561.)

Pero nuestro pasar es también nuestro quedar (*Canc.*, 587: «tu pasar es tu quedar»), porque el tiempo humano es «siempre»

—Ayer no más yo lo esperaba —ay, siempre esperaba ayer;
lo más monótono es el tiempo, —siempre lo visto es lo por ver—

(*Canc.*, 399.)

y es, mirado desde la esperanza, «todavía»:

Todavía la agonía;
este es el grito del alma,
todavía
unce al ayer el mañana
todavía
siempre... nunca... nada... nada...
todavía
aun no... ya no... y se aguarda
todavía
hasta hoy ¡pobre de mi alma¡
todavía
desde hoy ¡cómo se alarga!
todavía
¡cuánto dura lo que pasa
todavía!

(*Canc.* 250.)

El tiempo humano es «siempre» y «todavía», porque en él se manifiesta sucesivamente la condición eterna del hombre y, a la postre, nuestra metafísica relación con Dios:

El pasado es el olvido; —el porvenir la esperanza;
el presente es el recuerdo, —y la eternidad el alma.

(*Canc.*, 9.)

Acoplando coplas —se me van las horas,
se me viene el siglo—y me queda Dios.

(*Canc.*, 88.)

Quien en Dios se sumerge en Dios se olvida,
la eternidad de Dios se hace momento.

(*Canc.*, 157.)

Y lo mismo dicen el poema 212 (contraposición del «ayer de siempre» y el «eterno porvenir»), el 174 (capacidad eternizadora de los «días vacíos que pasan», los días en que la vida del hombre, exenta de acciones, se reduce a puro «pasar») y el 1.114 (descripción de los momentos en que el alma, dormida en lo eterno del pasado sin fin, recobra su aboriginalidad).

4.º El recuerdo —o el olvido— y la esperanza —o la desesperanza—, formas cardinales, y conexas entre sí, de nuestra temporeidad consciente. Ser es recordar, y el recuerdo un retorno de lo que pasa desde la eternidad a que muere quedando olvidado:

Recuerdo que te veo, tierra,
y recuerdo que en tí estoy;
recuerdo que recuerdo; yerra
quien afirme: «¡Yo soy!»
Yo fuí; siempre sombras que huyen
bajo la eternidad;
recuerdos que al nacer concluyen;
la muerte es la verdad.

(*Canc.*, 549.)

Reviviré, recuerdos míos;
vuestro seno lo es de verdad;
nos vuelven de la mar los ríos,
tiempo el de eternidad.

(*Canc.*, 1.681.)

El abismo insondable es la memoria
y es el olvido gloria.

(*Canc.*, 1.745.)

¿Memoria?... escoria, victoria y gloria!
¡Lo que enseña la rima, Dios divino!

(*Canc.*, 168.)

La vida humana, sucesiva y cambiante interconexión de recuerdos y esperanzas, apoyada sobre la eternidad del hombre en Dios.

Esperanzas de recuerdos —en continuo renacer;
las mañanas del mañana —traen las tardes del ayer,
y recuerdos de esperanzas, —lo que fué y no pudo ser!,
lo que mañana las tardes —las mañanas del ayer.

(*Canc.*, 156.)

Con recuerdos de esperanzas,
pasado que al pasar posa
y se queda;
y esperanzas de recuerdos,
porvenir que pasa al punto
en que llega,
voy haciéndote, alma mía,
mi mujer, mi hija y mi madre,
mi conciencia,
mi recuerdo de recuerdos,
mi esperanza de esperanzas,
mi poema.

(*Canc.* 166.)

A la misma intuición poética de la realidad del tiempo humano dan expresión los poemas 793 («el recuerdo es porvenir, el porvenir esperanza»), 1.650 («el recuerdo me da espera, —vivir no es más que esperar»), 959 («el recuerdo y la esperanza; —Dios conmigo, yo con Dios»), 1.138 («me vuelven los días idos —el porvenir es memoria»), 840 («Siempre es vieja la esperanza, —siempre es joven el recuerdo») y 1.506 («Hace al tiempo la memoria, —y con él al porvenir»). Recordando y esperando se dura, y Dios es la garantía de esa duración nuestra:

Ayer florece un mañana
muere y renace la gana
de durar.
Padre nuestro cotidiano,
no nos dejes de la mano
resbalar.

(*Canc.*, 1149.)

5.º Voluntarismo y activismo de Unamuno. El querer —un querer soñar—, fundamento y consistencia del humano existir:

«volo ergo existo», soñando—sueña que se sueña el alma.

(*Canc.*, 1.622.)

Padre, padre, padre, padre,
hágase la Voluntad!
En la tierra y en el cielo
la voluntad es verdad.

(*Canc.*, 588.)

6.º Futurismo y creacionismo, por inconsistencia del presente:

Soñé que acababa el sueño, y desperté; estaba oscuro
no había luna ni estrellas y estaba solo en el mundo.
Volví hacia atrás la mirada, y al no ver mi fe se puso;
la gané al mirar de frente; sólo se cree en lo futuro.

(*Canc.*, 7.)

«¡Fué mío!», dice mi mente;
¿mío? ¡si no lo era yo...!
Todo esto ya se pasó;
¡Si nos quedara el presente...!

(*Canc.*, 1.705.)

No busques, niño, en la vida
lo que llaman realidad;
¡más allá es que te convida,
puro sueño, allendidad!
Todo lo demás se olvida.

(*Canc.*, 938.)

El hoy, constituído por «los ayeres derretidos —en un solo ayer», es «nuestro único haber» (*Canc*, 174); pero un haber constitutivamente sometido a «ir pasando», apoyado no más que en la esperanza de mañana. La eternidad que otorga al hombre su voluntad de eternización no acaba de ser real, es siempre posible y futura:

¡Ay eternidad que huyes —en el momento que pasa!
¡Ay mi otra vida perdida, —la que más me hacía falta!

(*Canc.*, 78.)

y de ahí la angustia:

libre albedrío, ¡ay Molina, —cómo me llenas de angustia!
gracia, ¡ay Pascal, que me traga —tu honda sima de tortura!

(*Canc.*, 21.)

7.º Irracionalismo —más aparente y proclamado que real— como grito de rebeldía contra una razón que no procura consuelo al alma, y en la cual no deja el alma de creer:

Me pasó la idea por la cabeza,
su sombra entera por el corazón;
cerrada de ojos, alma mía, reza,
sólo se vive con fe en la razón

(*Canc.*, 310.)

En el canto poético se hace palabra la razón del hombre:

Sus raíces, consistencia—le prestan al corazón.
Al corazón sus raíces—le procuran armazón;
canto con línea y con meta—en que canta la Razón.

(*Canc.*, 140.)

8.º Individualismo radical, hasta en el momento de querer afirmar la comunidad:

¿Singularizarme? Vamos...
Somos todos de consuno,
y en la piña que fraguamos
yo soy nos-otro, nos-uno.

(*Canc.*, 519.)

9.º Existencia de un Unamuno «intrahistórico», subyacente al «unamunismo» y constituído por aleación de una última e insobornable *spes naturaliter christiana*, el recuerdo de una infancia creyente sin desesperación y el poso de la vida familiar en torno:

Me llega desde el olvido
tierna canción de ultra-cuna,
que callandito al oido
me briza eterna fortuna.
Es el perdido recuerdo
de mi otra vida perdida;
me dice por si me pierdo:
¡vuelve a tu primer partida!

(*Canc.*, 1.638)

Ese Unamuno «intrahistórico» es el que, frente a la desesperación un poco cultivada y declamatoria del Unamuno «histórico», mantiene la secreta esperanza del Unamuno total:

—Cree tú por mí, que no creo, y en tí viviré, si vivo
después de morir... —¡Espera! —Sí, con el alma en un hilo
de la Virgen, y en el cielo la guadaña del destino...
—Espera... —¿Hasta cuándo, dime? —Espera, espera te digo...
—¿Y tú crees? —¿Me lo preguntas? —Me lo pregunto a mí mismo...
—Por creer en tí no te creo; rebusca en tu seno al niño...
—La madre siempre, mas... —Calla; nada de mas... Yo no sirvo
para mentir... —Por desgracia; mentir es el gran sigilo...
Cúname... haz que me duerma... —¿Y después? —¿Cortado el hilo?
¿Qué más da? —Espera... espera... —¡Esperando habré vivido!

(*Canc.*, 1.623.)

Quiso Unamuno —hombre individual y escotero— que Dios le librase, cual de peste, «de un Boswell, de un Eckermann».

Lo que yo quiera callarme
déjenmelo para mí;
no me obliguen al desarme
de honduras que no rendí.
Que uno es el hombre de todos
y otro el hombre de secreto,

y hay que escaparse de modos
de hacer a un sujeto objeto.

(*Canc.*, 1.578.)

Por debajo del «hombre de todos», ¿cuál fué en Unamuno el «hombre de secreto», el hombre intrahistórico? Sin necesidad de ser frente a su obra un Boswell o un Eckermann, recurriendo sólo a lo que él no quiso o no pudo callar, acaso las páginas precedentes permitan entrever ese hombre soterraño en quien Unamuno tuvo su verdadero, su más íntimo sujeto.

C O N C L U S I O N

Las páginas que anteceden han puesto ante nuestros ojos cuatro almas humanas. Dos peregrinaron sobre la tierra, plenaria y acendradamente instaladas en una encendida fe religiosa. Vivir fué para ellas ir existiendo en Dios y hacia Dios. Las otras dos sintieron la necesidad de Dios y le buscaron, mas nunca con la seguridad cordial de haber alcanzado reposo en El. Más que en una verdadera fe religiosa, su existencia tuvo precario apoyo en una oscilante voluntad de fe: voluntad agónica unas veces, y diluida otras en las aguas cambiantes y seductoras del concreto vivir cotidiano. Algo, sin embargo, unifica a estas cuatro almas. Tanto las creyentes como las buscadoras sintieron muy vivo en su seno el problema de la esperanza y advirtieron con lucidez mayor o menor que la actividad de la espera y la del recuerdo no son y no pueden ser independientes entre sí. Nuestra pregunta es: ¿cabe señalar alguna diferencia cualitativa entre

el modo de sentir la esperanza aquellas en que la fe religiosa tuvo firmeza, y aquellas otras en que hubo más voluntad de fe que fe real y verdadera?

Contemplemos sinópticamente la lección de San Agustín y San Juan de la Cruz. Uno y otro esperan en el Dios de su fe; esto es, en una realidad infinita, personal, creadora, promisora y comunicativa. Los dos creen y saben que la Divinidad ha querido hablar a su mente mediante la palabra revelada, y puede hablar a su corazón a través de la moción íntima. Su memoria y su esperanza, expresión y testimonio de la temporeidad humana, descansan sobre una eternidad real y son directa y constantemente referidas a ella. De ahí que su tránsito terreno fuese mera «inquietud» —aquella que hacía *inquietum* el corazón de San Agustín— y no pudiera ser «desesperación» ni «angustia». Es la inquietud propia de una existencia navegante hacia el sumo bien, a través de las sirtes y procelas del mundo. Que la navegación sea recta, como en el caso del santo, o tortuosa, como en el caso del creyente alejado de la santidad, no altera sustancialmente los términos del problema.

Son bien distintas las cosas cuando se espera en un Dios no suficientemente creído: un Dios de cuya existencia no se duda, pero cuya comunicatividad no se acaba de admitir. Ni la palabra revelada es concebida como palabra verdaderamente divina, ni se cree de modo eficaz que entre la realidad del hombre y la de Dios puede ser tendido un puente humanamente franqueable. En tal caso, la eternidad sobre que descansan la memoria y la

esperanza parece ser más posible y futura que real y presente; y la existencia terrena, carente de apoyo verdadero, constantemente referida al porvenir —y, en definitiva, a una muerte sobre la cual nada cierto se sabe y nada firme se cree—, hácese verdadera «angustia», aunque ésta sólo sea sentida cuando el alma queda en radical soledad consigo misma. Referida al objeto de la esperanza del angustiado, la angustia se trueca en «desesperación». «Inquietud de la desesperanza absoluta», llamó Unamuno a la angustia.

En Antonio Machado y en Miguel de Unamuno nunca fué absoluta la desesperanza, acaso porque siempre quisieron esperar. Es cierto que la angustia mordió con cierta frecuencia su esperanza, mas no con hondura suficiente para que el verdor de ésta amarilleciese sin remedio. Y esa resistencia a la desesperación, esa última y eficaz inmunidad a la «inquietud de la desesperanza absoluta», ¿no les vendría de su medular condición española? La vida en esta tierra, el uso de esta lengua, la callada eficacia conformadora de la historia que nos envuelve y sustenta, ¿no ponen en las almas un inagotable venero de esperanza? Dejádmelo pensar así. Dejadme creer, os lo ruego, en el corazón, en la virtud y en la obra de esta esperanzada España nuestra.

DISCURSO

DEL

EXCMO. SR. D. GREGORIO MARAÑON

Señoras y Señores:

Don Pedro Laín Entralgo llega esta tarde a ocupar su sillón académico en plena juventud, dejando tras sí, como la estela de un barco que va, enérgicamente, a donde tiene que ir, un comentario unánime de reconocimiento a los quilates de su espléndida obra y al fervor y a la limpieza de su personalidad.

Representa este reconocimiento la consagración de su triunfo científico y social. Pero representa también una exigencia nueva que, desde hoy, se abre ante él. Y no consiste esa exigencia nueva en el compromiso de mantener y ennoblecer el tono de su creación; que ello va implícito, sin menester acicates, en el ímpetu del nuevo académico; sino, aunque parezca paradójico dicho desde aquí, en el deber de no olvidar antes de tiempo la juvenil inquietud que tanta parte ha tenido en el gran eco de su obra.

Los jóvenes a quienes el triunfo sosiega prematuramente, menoscaban y abrevian su posible eficacia; igual que los ancianos que no aceptan a su hora justa, el papel

de administrar la templanza y el buen consejo. Y es este el lugar de decirlo; porque las Academias no se crearon para ser jardín de reposo y recreo para los valetudinarios del espíritu; sino para recoger en un aula más libre y más independiente que la universitaria, a todo cuanto representa una manifestación permanente de gloria y de progreso para la vida intelectual de cada época, abriendo sus puertas, con el mismo sentido de la responsabilidad, a la obra madura de los consagrados y al ímpetu nuevo de los que están todavía en la brecha, con una parte de su creación, acaso la mejor, inédita.

Laín Entralgo, consagrado ya como gran escritor y gran maestro, llega, no obstante, a la Academia, para fortuna suya, en ese trance aludido de la vida de los creadores, en el que, el volumen y la calidad de lo que ya ha hecho, con ser suficiente para labrar un prestigio cimero, deja, sin embargo, adivinar que lo que queda por hacer lo superará todavía; y que, en el futuro, cada victoria, lejos de invitarle al descanso, será un estímulo más para seguir adelante. Es típico del verdadero creador el que, en él, el aplauso se convierta en inquietud, acaso la más honda; porque pone al espíritu recio, frente a su más temible competidor, que es el autor mismo, su propio pasado, cuyo resplandor, en las almas insaciables de acción, acongoja y a la vez estimula con más energía que la emulación de los demás. Sólo así se mantiene inhiesto y en su tono heroico, el afán de crear; y sólo así, se es generoso con la obra de los demás.

Nada da una idea más clara de la calidad excelsa de

la mente creadora como su sentido de continuidad. Y la continuidad de la obra, nace de esa inquietud de que la última sea la mejor. Sólo el que vive atento a triunfar sobre sí mismo y no sobre los demás, alcanza a dejar su obra, por larga y por diversa que sea, transida de su propia personalidad y, merced a ésta, enlazada toda ella entre sí, como las ramas y las flores y las raíces de una misma planta. Pensemos en el ejemplo máximo, tal vez, de la creación literaria, en la obra de Shakespeare. La componen muchos dramas, comedias, versos, que cuando se leen uno a uno, dan la impresión de unidades perfectas e independientes. Pero cuando se contempla, en conjunto, el ancho mundo de la humanidad shakespiriana, se advierte que no hay uno solo de sus héroes que no tenga comunidades genealógicas con los demás, ni una sola de sus pasiones que no encaje, como la rueda de un reloj, en las otras pasiones, ni uno solo de sus personajes secundarios, o la más leve frase literaria, en las que no se advierta un rastro de lo que se convertirá después en arquetipo definitivo de humanidad o de belleza.

Otro tanto sucede con la obra científica. El auténtico creador nace ya con el ciclo de sus previstos hallazgos implícito en su propia personalidad. Que el ciclo creador se cumpla o no dependerá de las circunstancias. Y una de las fundamentales será siempre o el vivir empeñado en la superación de la propia obra, o el dispersarse en escaramuzas con el ambiente y con la actualidad.

Esta sensación de unidad dan los libros de Laín Entralgo, en los dos sectores en que, esquemáticamente, se

pueden distribuir: el ensayo histórico, pedagógico y filosófico, en el que nuestro autor ha alcanzado ya categoría cimera; y la obra aneja a su actividad universitaria, cuyos diez volúmenes, que corren entre aplausos por todo el mundo de la ciencia, acaban de culminar con la aparición del dedicado a la *Historia de la Medicina,* libro de densidad doctrinal y de originalidad en la concepción del vasto tema, de cuya real valía acaso tarden en darse cuenta la crítica y el público actuales.

No voy a hacer aquí un estudio de la vida y de la obra de Laín Entralgo, una y otra tan ligadas entre sí y de todos conocidas, por su proximidad a nosotros y por la rápida popularidad que han alcanzado. Al final de estas palabras mías, el curioso encontrará un breve esquema del vivir social y universitario y de la producción del nuevo académico. Yo voy sólo a comentar, muy someramente, dos de los libros suyos: entre los del grupo de Ensayos, el dedicado a la generación del 98; y entre los del grupo universitario, el que se titula *La Antropología en la obra de Fray Luis de Granada.* Y los elijo no porque los considere mejores ni más significativos que los demás, sino por mi personal inclinación hacia ambos temas.

Sobre la generación del 98, he escrito lo que me ha parecido justo en mi Prólogo a una de las más importantes contribuciones a su estudio, entre las aparecidas en estos últimos años, tras la ya clásica de nuestro ilustre compañero Melchor Fernández Almagro, la de Guillermo Díaz Plaja. Mi modo de ver aquella generación no difiere, en lo esencial, de la visión de Laín Entralgo. En realidad,

frente al extraordinario acontecimiento del 98, acontecimiento no de la literatura española, como suele creerse, ni siquiera del pensamiento español, sino de la vida nacional, no caben fundamentales discrepancias. Se puede, eso sí, conocer o ignorar a la generación del 98; y, naturalmente, se puede hablar lo que se quiera sin conocerla o conociéndola de oídas; en cuya categoría incluyo a quienes han querido empañar, con dialéctica apasionada, la áurea y legítima gloria que aquellos hombres representan en la Historia de nuestro país. Los que directamente les conocieron o los que, sin haberlos visto, han llegado hasta ellos a través de la generosa comprensión de su obra, son los que pueden medir, con todos sus posibles y humanos errores, la noble jerarquía moral, literaria y científica, e incluso política, de aquellos claros varones.

El libro de Laín no es una apología del 98 sino uno de sus estudios más profundos e imparciales. Y el conocimiento y la justicia, que son siempre eficaces aclaradores de lo que está confuso y sedantes de lo encrespado, lo son, sobre todo, cuando emanan de una posición en la que las reservas del que juzga pudieran tener su explicación. A priori, no extrañarían estas reservas a quienes abrieran este libro después de leer el nombre del autor y la fecha que reza en su portada; mas, si siguen leyendo, hallarán que nada destaca y atrae en sus páginas como la juvenil gallardía con que se han escrito, sin menoscabo de los matices que legítimamente se derivan de la actitud ideológica del autor y del tiempo en que lo escribió; así como la firmeza con que ha contribuído a perfilar y a asentar lo que aquella

generación fué y lo que será, como factor fundamental en la realidad de la cultura española.

Era necesario que de los hombres del 98 y de lo que hicieron y de por qué actuaron así, nos hablara una voz, lejana ya en el tiempo y en las preocupaciones del tiempo, sin apegos sentimentales con los mismos actores, ni tampoco con los que actuaron contra ellos, desde lo que en España se llama «la acera de enfrente», en verdad con benigna metáfora, porque entre las dos aceras de nuestra vida pública suele correr un río tenebroso por el que navega, cargada de pasajeros, la barca de Caronte.

Pero no fué elección caprichosa de tema, la que llevó a Laín Entralgo al estudio de la generación del 98; sino la severa imposición de algo de lo que, en su profundidad, tal vez, él mismo no se dió cuenta. Antes he dicho que el sentido de unidad y continuidad, es uno de los caracteres de las creaciones eficaces. Otro de los caracteres de esa misma categoría, sería el instinto de elegir los temas, precisamente los necesarios, para dar a la obra en marcha su estructura y su fecundidad permanente.

En la obra de cualquiera de los grandes creadores, es fácil demostrar que la exuberante floración de ideas o de formas de belleza que, desde lejos, contemplamos, se sustenta en unas pocas raíces, que fueron las lejanas iniciales preocupaciones del autor, a las cuales le llevó el dedo de Dios, bajo esas formas misteriosas que orientan a las acciones humanas, a las que solemos llamar instinto o vocación o casualidad. Para lo que había de representar Laín Entralgo en su vida pedagógica —porque su vida es y será fun-

damentalmente magisterio; y un magisterio, claro es, mucho más ancho que el universitario—, para lo que Laín había de representar en esa gran lección, que cada día, toda una generación escucha, era indispensable que partiese del conocimiento y de la leal estimación de los hombres del 98; porque en esta fecha y en aquellos hombres se inició la etapa de la vida española que ahora estamos viviendo; no antes ni después.

El historiador, y Laín lo es de primera categoría, no puede prescindir de ningún pasado, ni aun del que no le sea grato; ni puede ser injusto con el que no le sea grato, porque ello equivaldría a ignorarlo. Pecado es este que suele cometer, y yerra cuando lo comete, el político, pero en el que no puede incurrir el historiador. Como decía San Agustín —que ha pasado, como si estuviera vivo, por el discurso que acabamos de oír— la aritmética del cielo es distinta de la nuestra; y el cielo no fabrica la Historia, como los hombres, con lo que nos parece bien, sino con todo lo que ha sucedido, sea bueno o malo, que todo es necesario para la creación de lo que fué y de lo que es y será. El historiador auténtico debe seguir el divino cálculo; y nuestro nuevo compañero, que lo sabe seguir, ha llegado al nervio de la generación del 98; y ha podido incorporar a dos de sus grandes héroes, a Machado y a Unamuno, a la raíz de nuestro misticismo, y, a la vez, al fervor de la juventud actual; o lo que es lo mismo, a la «memoria y a la esperanza» de España, que sirve de tema al discurso de hoy.

Idéntico significado tiene el segundo libro de Laín que

quería comentar, el que dedicó a la obra de Fray Luis de Granada. Su contenido, como en todos los libros de su autor, rebasa al título y se desborda por los territorios vecinos del pensamiento, a veces hasta perderse de vista. Es este también un rasgo más, muy definidor, del creador de gran estilo, sobre todo del que pertenece a la categoría de los ingenios románticos, que describió en un libro célebre e injustamente olvidado Ostwald; romanticismo que anida muchas veces bajo apariencias, como las de Laín, del más clásico humanismo. Tal vez, en la obra de Laín Entralgo, el ejemplo máximo de esta óptima robustez del argumento que exubera al título, nos le da su reciente *Historia de la Medicina* que, en realidad, es una historia de las grandes actitudes humanas en la vida moderna, vista no con un criterio médico, lo cual suele ser poco fecundo y no siempre soportable, sino con un criterio de naturalista, que es cosa muy diferente; porque el médico, sobre todo el de hoy, ha de ser forzosamente adepto y entusiasta del progreso técnico y, casi siempre su esclavo; lo cual limita la visión directa de la realidad expontánea, eternamente aleccionadora; mientras que el naturalista es un contemplador, y no sólo un testigo, de esa fecunda realidad. Contemplar es, además de ver, recrearse, y amar lo que está delante de los ojos y saber encontrar en lo ya conocido, aspectos nuevos e inagotables de la misma verdad.

Así también, el libro de Fray Luis de Granada; en el cual, Laín Entralgo, contempla y estudia a este héroe extraordinario del pensamiento español, no sólo en su persona y en su obra, sino en la hora rigurosa en que vivió;

sin lo cual una biografía es puro artificio. Y como esa hora de Fray Luis fué una de las más solemnes del alma de España, en torno del protagonista hierve, como un mar encrespado, todo el siglo, son sus luminosas proyecciones, hasta muy lejos, hasta hoy. La experiencia era necesaria para quien había de ser maestro en la hora actual; y es, por la misma razón, otro de los antecedentes que explican el gran discurso que acabamos de oír.

Y con esto llegamos al comentario mismo del Discurso; cuyo contenido, como habéis escuchado, rebasa también, generosamente, al rótulo. «La memoria y la esperanza» en la obra de los cuatro grandes pensadores —San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado y Unamuno —es, en realidad, el hilo que enlaza otros magnos problemas que paladinamente se plantean, conforme corre el argumento, en la mente del espectador.

Uno de ellos, insisto, es la necesidad de conectar con la tradición española, toda la tradición, que es todo lo creado por el hombre que vivió antes que nosotros, olvidando lo que, en la valoración de lo creado, pusieron y ponen todavía las circunstancias. La tradición, si no quiere ser un engaño, ha de ser precisamente lo contrario de lo que es circunstancial. Y así nos es grato ahora ver reunidos, como en un friso, que representa la auténtica Tradición y no una tradición cualquiera, a los Padres de la Iglesia y a los místicos de nuestros siglos gloriosos y a los pensadores de una hora próxima, triste y fecunda, madre directa de la hora nuestra; unidos todos ellos por una trascendencia común ante la patria y ante la eternidad.

Además, el hilo de «la memoria y la esperanza» nos lleva a la tragedia, tan ferviente, tan representativa, de dos grandes espíritus, Machado y Unamuno; tragedia en la que resuena como un eco la inquietud de otros muchos españoles, de su tiempo y de antes y de después. Unos, porque sufrieron de la misma tribulación que los dos poetas; y otros, porque desde la tierra firme de su fe, presenciaron entrañablemente la congoja de los que sufrían el martirio de dudar y quisieron y desearon, como su propia paz, la de los atormentados maestros.

Nos ha recordado Laín que San Juan de la Cruz decía que a la Madre Ana de Jesús le faltaba el ejercicio de la Teología, pero no la mística, que se sabe por amor; y con este amor de legos, pero de legos llenos de infinita confianza, podemos, nosotros también, creer en la buenaventura perdurable de los que, aunque fuera una sola vez, bebieron en la misma copa, henchida de arrebatado fervor, de los santos.

Con fruición hemos contemplado esta tarde a las cuatro grandes figuras que son el argumento del friso de «la memoria y la esperanza». Las cuatro, durante unos minutos, han revivido ante nosotros. San Agustín ha vuelto a alumbrarnos con el faro de su sabiduría, el mismo faro que brilló en un medio provinciano y estrecho para extenderse a todas las tierras y a todos los tiempos, como comenta recientemente, en una admirable biografía del Santo, don Lorenzo Riber, prez y orgullo de esta Academia. Tiene San Agustín vetas que no se agotan para los escrutadores del alma y respuestas sin fin para todas las congojas y para

todas las dudas. Y, cada vez, con las palabras exactas, que nosotros no sabríamos encontrar, y que nos parecen, al oírlas, nuestras; porque San Agustín no hablaba siempre desde la cima de la santidad, sino también, en muchas ocasiones, desde el mismo plano de los que sufren en la tierra. «¿De qué modo te buscaré, Señor?», exclamaba, lo mismo que los poetas atenazados por la duda; y a los hombres alejados de la paz, acongojados de su lejanía, que son tantos y tantos, les consolaba así: «Quien no sufre la tribulación de su destierro es que no piensa volver a su patria.»

Habéis oído el profundo análisis que ha hecho Laín Entralgo del Capítulo X de las *Confesiones,* en el cual se traza el camino de la suprema esperanza, trascendiendo la memoria, es decir, quemándola en ceniza de huesos, que, a su vez, se han hecho brasas en el dolor. Pero la idea adquiere todo su desarrollo y su sutil aroma en San Juan de la Cruz, el poeta inigualado del amor divino, del que, Menéndez Pelayo, en la ocasión inolvidable de su ingreso en esta misma Academia, dijo que su inspiración no era de hombre sino de angel.

«Máximo negador de sí mismo», ha llamado a San Juan, Laín Entralgo; y a su vaciamiento de la memoria «cesación de la vivencia del tiempo»; expresiones ambas de certera precisión; y las recojo como ejemplo, entre las otras que abundan en el discurso, escrito con esa elegancia perdurable que da la sencillez y no el estilo trabajado, que don Juan Valera, aquí también, contestando a Menéndez Pelayo, echaba de menos en la prosa de éste; y se equi-

vocaba. Porque sólo sobrevive a la circunstancia de cada día, en el arte de hablar y de escribir, lo que menos se parece a los «estilos trabajados»; y por eso, la limpia y espontánea prosa de don Marcelino, es uno de los atributos indiscutibles de su gloria.

San Juan de la Cruz, ingrávido, como uno más de los suspiros de su anhelo de amor, pasa ante nosotros, semejante a una nube encendida e inasequible; pero sin desprenderse del todo, como Laín señala, de ese punto de realidad que da patético dramatismo humano a la obra de los místicos españoles. Antes de volar, el Santo, deja su cuidado,

entre las azucenas olvidado.

Pero, en realidad, no fué verdadero olvido, sino prenda de amor a los que se quedaban abajo porque no podían volar como él. Leyendo este verso sublime se piensa sin querer en la Asunción de la Virgen, de El Greco, que es también un deliquio y no, propiamente, un cuadro; y como tal deliquio lo que más se parece, en el arte, a una poesía de San Juan de la Cruz. Pues en este lienzo, el pintor ha dejado también, «su cuidado» prendido en unas azucenas, en la triste tierra, al pie de la milagrosa Asunción...

Y hemos visto después aparecer a Antonio Machado. La inspiración de Machado no era de angel sino de hombre; pero podía seguir las huellas de San Juan de la Cruz, con los ojos cerrados, como quien conoce bien el camino. Dejadme que le recuerde yo también. Debió Antonio Ma-

chado estar en esta Academia; y lo estuvo, en la persona de su hermano, Manuel, el que volvió desde las grandes pasiones a la gran paz, sin aparato, con gesto natural, casi inadvertido, como cambian su rumbo los pájaros y los grandes corazones, incapaces de anunciar a gritos lo que se hace sencillamente, porque se debe hacer. Manuel sabía que en el profundo afecto que todos le profesábamos, había una parte, una gran parte, dedicada a Antonio, ausente sólo en la humana corporeidad. Recuerdo que una vez, poco antes de su muerte, al salir de la Academia, en la que me sentaba frente a él, me dijo: «ya sé en quien pensaba usted cuando me miraba esta noche.» Los poetas, todo lo advinan. Pensaba, claro es, y él lo sabía, en su hermano, que estaba detrás de él, como una sombra; y también como un símbolo de que las discordias humanas pueden romper hasta lo más íntimo del barro nuestro; pero no pueden nunca separar lo que es sagrado, las almas.

Y, en verdad, Antonio estaba allí; y está ahora, porque acabamos de verle pasar; y estará para siempre, porque le unen a España «su memoria y su esperanza».

Laín nos ha recordado unos versos del magno poeta que eran en esta tarde, inexcusables, porque están en la pura línea del más acendrado misticismo español; aquellos versos que a todos nos suben, sin llamarlos a la boca, porque los aprendimos para siempre desde la primera vez que los escuchamos:

... soñé, divina ilusión
que era Dios lo que tenía
dentro de mi corazón.

Y pregunta Laín: ¿«se le habrá cumplido la esperanza», el sueño? A lo que el hombre de la calle contesta: sí, es seguro que se le habrá cumplido; porque los sueños terrenales, sueños son. Pero soñar con Dios, no es soñar, sino estar con El.

Y Unamuno, en fin. Los que fuimos sus amigos, los que tantas veces, viajando por esos mundos, hemos sentido reconfortada nuestra responsabilidad de españoles presenciando el unánime respeto y la fervorosa admiración con que en todas partes se pronuncia su nombre, hemos oído ahora, con emoción y gratitud, los comentarios que el Rector de la Universidad de Madrid ha dedicado al Rector de la Universidad de Salamanca.

La obra de Unamuno perdura; pero el lector futuro habrá perdido ya todo esto otro, hecho ya leyenda en el recuerdo de los que le conocimos: la visión singular de la persona de don Miguel y aquella ternura que inspiraba a sus amigos, tal vez, sí, después de muchos años de aspereza. Lo mejor de Unamuno estaba en él, en su perenne y arbitraria juventud; en el gesto imprevisto que cada trance de la vida le suscitaba; en su fiera independencia; en el tono seco pero recio de su amistad; en su fervor de maestro, no superado, y sé lo que me digo, por ningún otro de nuestros maestros oficiales; en su emocionante vida familiar; en su definición sublime del patriotismo: «me duele España» y un día le dolió tanto que se murió; — y, sobre todo, en la presencia permanente de Dios en cada instante de su vida; que yo no sé, porque no soy teólogo, si se ajustó siempre o no al rigor de la ortodoxia,

pero sí sé, y lo digo, que no he conocido a ningún otro hombre en el que esa presencia de Dios haya tenido tan permanente y terrible realidad.

Porque era así, los que conocimos íntimamente a don Miguel de Unamuno y aprendimos de él tantas lecciones buenas, agradecemos hoy lo que hay de rigurosa justicia en el noble retrato que Laín Entralgo acaba de trazar del gran español. Acaso, su gesto, el que animaba su existencia mortal y el que ha quedado para siempre en las páginas de sus libros, era, a veces, desmesurado. Pero, debajo del gesto, estaba su alma egregia, empeñada en una pelea ejemplar contra los molinos de viento, que eran sus propias dudas; de cuya lid salía siempre vencedor. Y por eso, a diferencia de a los hombres brillantes pero inconsistentes, cuya estimación se enciende en nosotros como un cohete para extinguirse en seguida, a Unamuno, acaso se tardaba en quererle, pero, después, el tiempo multiplicaba, indefectiblemente, nuestro amor.

Un ilustre maestro de todos, honor también de esta Casa, ha publicado con una reserva de su nombre que ya no es secreto para ninguno de los que me escuchan, un documento, inapreciable como demostración de lo que acabo de decir. Me refiero a don Manuel Gómez Moreno, que ha visto siempre el mundo con una precisión de juicio por pocos igualada. Y en dicho documento nos refiere sus primeros encuentros con don Miguel, largos años ha, en Salamanca. No fueron estos encuentros, cordiales. Separaban a los dos personajes matices ideológicos y menudas o considerables actitudes ante la vida. Era uno, un investigador

riguroso y sobrio, empapado de clasicismo; y el otro, un pensador inflamado, romántico, gesticulador en los pórticos, sediento de popularidad. Sin embargo, al cabo de las semanas les era grato acercarse y entenderse a los dos. Las iniciales entrevistas, reveladas en las cartas, rigurosamente íntimas, de Gómez Moreno, están erizadas de recelos y de críticas. Mas, poco a poco, la hirviente personalidad del vasco iba ganando la severa reserva del andaluz y la ciencia de éste refrescaba de paz el espíritu de don Miguel. Y asi, dos años más tarde, Gómez Moreno, en una de estas cartas, en la que relata una excursión que hicieron ambos por tierras granadinas, escribe: «Tenía yo formada una idea bien distinta de don Miguel. Me ha gustado de verdad.» Y medio siglo después, al exhumar estos recuerdos, agrega: «Yo quisiera fijar aquí la personalidad del Unamuno bueno, del Unamuno modelo de hombres sanos y virtuosos, intachable en su hogar y en el círculo de sus afectos»; «al que faltó, añade todavía, un alma humana que le ayudase en su ansias de redención.»

San Agustín no hubiera dudado que esa ayuda no le faltó. Ansias de redención, intenciones siempre altas y puras... Todos los que conocieron a Unamuno, le ven asi. Asi también, hace poco, un ilustre Prelado español. Y se nos ocurre pensar que tal vez no sea el infierno, sino el Cielo, el que esté empedrado de buenas intenciones.

«La esperanza fué el centro de su existencia», escribe Laín de don Miguel de Unamuno. Y es verdad. Esperó permanentemente, a veces furiosamente, desesperado de puro esperar. Pero nunca desesperó, en un plano trascen-

dente. Le movía, como dice el mismo Laín, un «voluntarismo sentimental, agónico y creador». Y esto que, a veces, puede parecer desesperación, no lo es. Se lo pudo parecer a él mismo, equivocándose; como se equivocó al llamar, en una hora triste, desesperados a los españoles, que tampoco lo son, aunque en ocasiones lo parezcan, de pura desatada y bárbara abundancia de su esperar.

Es curioso considerar todo lo que hubo, en el extremismo de este gesto y de otros gestos de Unamuno, de propio y subconsciente artificio para mantener una actitud erizada, que no sólo no era la íntimamente suya, sino quizá, una reacción ante recónditas ternuras, ante nobles desfallecimientos de su alma. Yo le oí decir, y no sé si también lo escribió, que los autores de *Diarios Intimos,* acababan no escribiendo lo que habían vivido, sino viviendo lo que tenían que escribir. Y a él le pasó la misma cosa: actuaba muchas veces, únicamente para escribir su Diario; solo que el suyo era un Diario hablado, y a veces gritado, en la plaza pública.

Pero ¿hicieron otra cosa aquellos padres del pensamiento, en la Grecia remota, cuyo clamor y cuyos gestos, a través de los siglos, están vigentes todavía? Y así, Unamuno, con su intimidad vuelta hacia afuera, vivió «recordando y esperando»; y, por ello, ha merecido su puesto en la línea de los grandes protagonistas de esta tarde.

* * *

Y nada más. Con alegría excepcional acoge la Academia a la ya ilustre juventud de su nuevo compañero,

que acaba de mostrarnos, magistralmente, una modalidad tan delicada y tan significativa del pensamiento místico y, por lo tanto, del alma española. Significativa y trascendente. Porque memoria y esperanza, con su temblor de ansiedad, son los puntos de apoyo del genio creador del hombre y, tal vez, especialmente del hombre español. Recordar y esperar es, en suma, crear; y crear está siempre a un paso de creer.

RESUMEN DE LA VIDA Y DE LA OBRA DE DON PEDRO LAIN ENTRALGO

Nacido el año 1908 en Urrea de Gaén (Teruel). Hijo de un médico rural de familia altoaragonesa, pirenaica.

Bachillerato en Soria, Teruel, Zaragoza y Pamplona. Ciencias Químicas y Medicina en las Universidades de Zaragoza, Valencia (en ésta como becario del Colegio Mayor del Beato Juan de Ribera) y Madrid.

Pensionado en Viena (Clínica Neuropsiquiátrica del profesor Pötzl) el año 1932.

A continuación, actividad médica y docente en Valencia y Sevilla, aquí como médico de la Mancomunidad Hidrográfica del Guadalquivir (Canal del Viar). Médico del Manicomio Provincial de Valencia en 1934.

Durante los años 1935-1936, editor, con López Ibor, Marco Merenciano y Corts Grau, de *Norma,* revista de exaltación universitaria.

Desde 1937 hasta 1947, jefe de las actividades editoriales del Movimiento y del Estado.

Entre 1939 y 1941, encargado de la enseñanza de Psicología experimental en la Universidad de Madrid, y fundador, con Dionisio Ridruejo, Antonio Marichalar y Luis Rosales, de la revista *Escorial.*

Desde 1942, catedrático de Historia de la Medicina en la Universidad de Madrid. En 1946, Académico de Medicina. Fundador y director del Instituto «Arnaldo de Vilanova» del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y de *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina,* profesor honorario de la Universidad Nacional de Santiago de

Chile, doctor «honoris causa» por la Universidad de San Marcos (Lima) y miembro correspondiente de la Akademie der Wissenschaften, de Heidelberg.

Ha dado cursos y pronunciado conferencias en Alemania, Francia, Holanda, Italia, República Argentina, Chile y Perú. Ha publicado, entre otros, los siguientes libros:

De tema médico-histórico:

Medicina e Historia (Madrid, 1941).

Estudios de Historia de la Medicina y Antropología Médica (Madrid, 1943).

Clásicos de la Medicina: Bichat, Claudio Bernard, Harvey (Madrid, 1946-1948).

La antropología en la obra de Fray Luis de Granada (Madrid, 1946).

La historia clínica (Madrid, 1950).

Introducción histórica al estudio de la Patología Psicosomática (Madrid, 1950).

Historia de la Medicina. Medicina moderna y contemporánea (Barcelona, 1954).

De carácter literario e histórico:

Sobre la cultura española (Madrid, 1943).

Menéndez Pelayo (Madrid, 1944).

Las generaciones en la Historia (Madrid, 1945).

La generación del 98 (Madrid, 1945).

Vestigios (Madrid, 1948).

España como problema (Madrid, 1949).

Palabras menores (Barcelona, 1952).