

## CULTURA Y MODERNIDAD

### EL LABERINTO EVANESCENTE DE LA MODERNIDAD Y EL MUNDO HISPANICO

POR

VICENTE MARRERO

Entre las muchas ambigüedades que impregnan la atmósfera que se respira últimamente en nuestro siglo, cuyo signo es de los más ambiguos que se conoce en la Historia, está el concepto de modernidad. De él he hablado con amplitud en otros trabajos, y no deseo reiterarme ni detenerme aquí en su problemática más saliente según la brinda la abundante literatura al respecto, exacerbada ahora por lo mucho que se escribe sobre la posmodernidad, prefijo que, al menos, le ha dado a la cuestión un aspecto indiscutiblemente dramático, por no decir tragicómico.

Basta tan sólo, para lo que aquí trato de indicar, tener muy presente que la ambigüedad del concepto de modernidad se explica fácilmente. En él se baraja de manera tan ambivalente como equívoca un sentido indiscutiblemente cronológico, que impone el tiempo como fatal ley de vida, con otro sentido, mucho más discutible, sujeto a una tabla de valores en cuya estimativa se mezclan muchas cosas buenas con otras que no lo son tanto. Todo ello al ritmo de los vertiginosos cambios de los acontecimientos, tal como ha solido acaecer en las últimas décadas, marcadas por profundas y aceleradas mutaciones que hasta desdibujan por completo las señas de indentidad. Y esto, de tal modo, que cada vez resulta más lábil distinguir ser moderno por un ineludible condicionamiento histórico de serlo por una elegible o discutible cualidad o preferencia.

### Suposiciones y nuevos modos.

Sin duda, resultaría mucho más esclarecedor que lo que a continuación intentaré exponer y sugerir, seguir girando en torno a lo que se ha escrito sobre la modernidad, tras las huellas de Nietzsche, como ha hecho Heidegger, o, en un sentido muy distinto, tras las de Kierkegaard, con comentadores no menos renombrados. Panorámica tan variada como densa, que en buena medida seguramente acertó a sintetizar el gran poeta vienés Hugo von Hofmannsthal, al escribir: «ser moderno semejan serlo dos cosas: el análisis de la vida y la huida de la vida».

Tan sólo con admitir estos supuestos, se comprenderá, en una coyuntura como la española de ahora, en la que a todo trance se quiere modernizar todo, que la palabra modernización haya pasado e equiparse con la de funcionamiento. Supuesto que no siempre resulta infalible. Y no se trata por mi parte de de meros recelos ante la modernización de España o de nuestra vida pública, aparte de que no tiene por qué haber un solo proyecto español de modernización o, de entrada, se excluya cualquier otro del signo que sea.

Con todo, mucho más necesario y trascendental que cualquier proyecto de modernización es tratar de acendrar o de avanzar agotando al máximo la realidad intrínseca de lo que no pasa con los tiempos. Y es a eso precisamente lo que se llama ser realista. Y aquí sí que se puede ir, en verdad, hacia adelante o resultar atrasado. Con este punto de referencia, la modernidad, por importante que resulte o sin que se reniegue de sus adquisiciones más cotizadas e incuestionables, pasa a un segundo plano.

Nada «funciona» si antes no «es», aparte de que en los nuevos «modos», que es a eso a lo que, en definitiva, se llama «moderno», hay de todo, y no sólo bienes no fungibles, como alegremente suelen creer ahora muchos entre nosotros. Ilusión en cierta medida explicable y, por lo pronto, por razones históricas o sociales, fácilmente presumible en muchos ahora, entre

deslumbrados y ofuscados, en aras de lo que, muy a menudo en tantos labios, no es más que una hipotética y, más que utópica, infundada europeización. Especie de estupefaciente que resulta mucho más preocupante cuando se mezcla una necesaria y hasta loable preocupación técnica por un Estado que se quiere más en forma, con otras cosas muy endebles y hasta censurables.

Sucedé con estos conceptos o palabras lo que ha solido suceder con lo que está sujeto a la discusión de los hombres. Hay más de una Europa, y no siempre este término se usa en un mismo sentido.

Otro tanto puede decirse de lo que se entiende por modernidad, así como de la complejidad o polivalencia de algunos de sus mitos más aireados. Conglomerado de cosas, en suma, que, independientemente de interpretaciones o apreciaciones, no varía de manera indefectible el funcionamiento o el estado de estupefacción con que se configura de hecho el mundo que vivimos.

Pero no sólo me resisto a glosar pensamientos de esta progenie, con ánimo de ahorrar espacio o de no reiterarme. Al ceñirme como trato aquí, a lo que más directamente pudiera afectar al proyecto de modernización español del que tanto se habla ahora entre nosotros, rehúso también aludir a lo que largamente tengo escrito sobre el modo como dos figuras tan cimeras en nuestro espíritu de modernidad, Picasso y Ortega, han enfocado la cuestión desde ángulos de mira distintos y en gran medida opuestos.

Más en concreto me he propuesto en esta ocasión no perder de vista la amplitud del Mundo Hispánico, que en el aspecto que más nos va a interesar ha radicalizado, dentro del llamado espíritu de modernidad y, de la manera más paradójica, el mismo concepto de tiempo, con lo que se apunta tanto al pasado inmediato como al futuro del mundo hispanoamericano. Y, de modo más trascendente, deja en gran medida al descubierto que, además de significar lo que está hecho al modo de hoy, es, por lo visto, también otra cosa además de la conciencia del vértigo temporal. No han faltado, por ello, quienes, sitiándose desorien-

tados, confiesen su perplejidad y tienden a verlo como puro hueco de un fluido indeterminado, lo que no deja de ser una posición exorbitada.

**Borges tras las huellas de Kafka, el más moderno de los judíos errantes.**

Empezaré hablando del sentido de la modernidad en una figura tan significativa en el Mundo Hispánico por su proyección internacional, Jorge Luis Borges. Sus deudas con Ortega son notorias, pero mucho más las que le unen a Kafka, que pasa, con todos los papeles en regla, por una de las referencias indispensables en el llamado espíritu de modernidad, tal como ha llegado hasta nuestros días.

Entre la diversidad de actitudes ante lo que se suele entender por modernidad, en medio de las apreciaciones más divergentes y de los ditirambos más descocados, se ha ido abriendo paso un sentido de la modernidad, entre insoportable e intolerable, con reconocidas vinculaciones con Kafka. Además, acaba de andar en 1983 con su centenario y su atormentado sueño al hombro como el más moderno de los judíos errantes. El más occidental de ellos, con su humor negro y con una obra, de cuya inmortalidad ha asegurado Marthe Robert, en el coloquio internacional celebrado en la Sorbona, del 26 al 29 de septiembre, con motivo de la conmemoración de su centenario, que cada semana aparece en el mundo un libro sobre Kafka.

Escritor que se resiste a una lectura superficial y se hace incluso difícil a los esfuerzos sinceros, si no se tiene una preparación previa que autorice la entrada en su mundo tan intrincado como complejo. El propio Kafka lo describe así en su *Diario*, en 1917: «Estamos en la situación de viajeros de ferrocarril, detenidos en un largo túnel por un accidente. No se ve la luz al principio, y la del final es tan pequeña que la mirada la encuentra y la pierde constantemente, puesto que el comienzo y el fin no son seguros». De ahí a concebir la vida como absurdo con la frondosa literatura que ha surgido a su oscura sombra,

no hay sino un paso. Un absurdo tan grave como el sueño que se confunde con una mala pesadilla, en un autor cuyos personajes se convierten en insectos, y él mismo se revela en sus relaciones con el otro sexo como sumamente conflictivas, hasta considerar la relación sexual como un castigo a la felicidad de la amistad. Su mismo padre fue siempre el lejano y temido Abraham. Judío medular, sin creer en la religión de Moisés ni seguir al sionismo, ha podido considerársele como una especie de profeta sin un Dios en que descansara su tragedia y su oración sin destino. «¿Y Cristo? —le preguntó su amigo Gustav Janousch—. Es una abismo lleno de luz ante el cual hay que cerrar los ojos para no caer en él».

Su caso —y me ciño a nuestra materia— se ha considerado tan representativo de lo que también se ha llamado modernidad, que sin ser su angustia estrictamente metafísica, sino más bien física y material y, aunque sumamente enrevesada, se ha podido afirmar que por dolerle el cuerpo tan de veras, sus graznidos —kavka significa en checho grajo—, reservados hasta 1940 para muy pocos, se multiplicaron desde 1950 de tal manera que el ruido impreso impide ya conocer las nueces. Para Borges —resaltemoslo como uno de sus más reconocidos epígonos— la cosmovisión de Kafka, «su concepción del mundo, basada en la minuciosa y sorda descripción del absurdo y del horror, ha pasado a usufructuar toda la gran literatura y pensamientos posteriores, que ya no se puede concebir sin él. Y hasta ha perforado la vida cotidiana de este siglo trágico, que en estos últimos decenios se complace en el hedonismo, el olvido y los placeres más exasperadamente artificiales, para poder seguir subsistiendo. Kafka es el mayor y más temible recordatorio de lo que se esconde bajo esta inconsciencia colectiva que al final no resulta más que un refugio».

### La interpretación kafkiana de Borges.

Escritores como Borges consideran a Kafka, sin discusión, como el primer autor de toda la literatura de este siglo, y cuando alguien lo compara con Joyce, comparación que Borges tuvo oca-

sión de refutar en el centenario de éste, al que fue invitado por sus promotores, lo considera una blasfemia.

Sin embargo, escritores del estilo de Borges pasan por algo que también afecta a su propia obra y que el propio Kafka ha reconocido con desconcertante nitidez como lo más definitorio de su personalidad: «Mi único anhelo y mi única profesión es la literatura. No soy otra cosa que literatura, y no puedo y no quiero ser otra cosa». Malo es el arte al que sólo le interesa el arte. Dejará pronto de serlo, al atentar contra lo que en esencia le sustenta y le desborda, de lo que ha hablado magistralmente T. S. Eliot. Y es esto lo que justamente cierra ciertas dudas sobre la actitud de fondo de una obra como la de Kafka, de cuya narrativa ha podido decirse que deviene una contundente poética del *no*, con la particularidad de no ofrecer salvación ni redención, pese a que trata de establecer algo eterno en lo que cuenta. Una especie de genio de situaciones límites, aunque nunca moralice y maneje con minuciosidad de pintor chino las reacciones de sus personajes; inspirador indiscutible, entre otros, del laberinto o laboratorio borgiano, si bien en una versión porteña a lo Edgar Allan Poe cuando se cansa de Kafka, a quien Borges considera «un gran escritor clásico», al lado del cual, con su taimada modestia, se ve como «un miniescritor barroco», en esa desvalidez con que trata de proteger su invulnerabilidad, con la que tanto parece coquetear. Borges, sin embargo, deja intacta la tela de araña de sus trampas, livianas e inconscientes fantasías, que es lo propiamente kafkiano de su literatura. Esa sensación de impotencia del hombre ante la vastedad del universo que antropocéntricamente se ha forjado su mente, en la que brillan por su ausencia las respuestas a las principales interrogantes de la realidad humana.

Tal vez por ello, Borges, que siempre ha sido Borges, aunque ve amarillo todo su universo, es ya eternamente Borges en el cielo de la modernidad. Amparado, sobre todo, en el veranillo de sus frases ingeniosas y en la invulnerabilidad irresponsable con la cual se ha creído tan graciosamente investido, que ya nadie podrá reprocharle sus desafueros ideológicos. A estas alturas, sin-

tiéndose plenamente justificado como uno de los escritores más consagrados del mundo hispánico, en cualquier ocasión o circunstancia que se le presente, le basta tan sólo una frase de las suyas para quedar bien, extraordinariamente bien. Por ejemplo: «yo que tantos hombres he sido, no he sido nunca aquel en cuyo abrazo desfallecía».

Cierto que el laberinto no es un caos absoluto. Tiene un hilo conductor, un orden, pero tan enrevesado y fantástico en Borges, que, además de salir sigilosamente de estampida por el Oriente —convencido que ha sabido sortear los laberintos mejor que Occidente—, deja todavía que entre en juego la parabólica e infinita postergación del hombre, de un modo que no ha podido hacer más desconcertante su literatura.

Tras las huellas de Kafka, y quien dice Kafka podría añadir, a estas alturas, el alma fantasmal de tantos fantasiosos obnubilados por este muy peculiar y más que exorbitado sentido de la modernidad, Borges entre ellos, como otros muchos no parecen confesar otra cosa más importante que hallarse al final de un camino que ni siquiera ha recorrido. ¿Y se consigue algo denunciando un caso más entre los múltiples que ya se conocen de abrumadora insolvencia?: «Insoportablemente soñé con un exiguo y nítido laberinto: en el centro había un cántaro; mis manos casi lo tocaban, mis ojos lo veían, pero tan intrincadas y perplejas eran las curvas que yo sabía que iba a morir antes de alcanzarlo».

Y tanto o más que en sus libros es en las entrevistas que con frecuencia ha sido objeto en los diarios y, sobre todo, en la pequeña pantalla, donde se ve a Borges evanescente, inconsistente, sumamente escurridizo. Pero no como quien se siente desarmado ante algo que le domina irremisiblemente, reconociendo de manera decidida que es más fuerte o más poderoso que él. Nunca deja en su antropocentrismo radical las riendas de sus manos. ¿Para qué? ¿Tanto misterio y laberinto para decirnos que sabía que iba a morir antes de tocar lo que, ya de antemano, se ha propuesto no tocar? ¿En definitiva: nada?

Y fueron los franceses —no precisamente los anglosajones— quienes lanzaron el nombre de Borges al ámbito internacional. Sobre todo desde la traducción al francés de *Ficciones* en 1952, culminando su descubrimiento a partir de 1965. Pero ya en 1925, cuando aún su literatura estaba en sus comienzos, acertó Valery Larbaud a trazar su perfil: «La crítica de J. L. Borges —escribe— no es solamente la de un conocedor de las literaturas europeas o la de un simple erudito. Posee una doctrina estética y se alinea tras esa doctrina, basada en el idealismo de Berkeley, que niega la existencia del yo y de sus productos el tiempo y el espacio. La poesía es "divina" en el sentido en que ella es un puro presente, una eternidad».

Su intuición central es la del tiempo circular, sin que se sepa a ciencia cierta si tiende a negar el tiempo, como si se propusiera sorprenderlo o aniquilarlo en su trampa, o a desconcertarnos ante la misma eternidad, al no renegar de la superioridad de la conciencia sobre la contingencia temporal del modo como lo hace en su fantástica mezcla de lo que pasa y no pasa. De ahí su actitud vidriosa ante la inexorabilidad de los actos humanos y el papel que desempeña la fascinación vertiginosa que su literatura ejerce sobre muchos de sus lectores. Ciertamente juega con la erudición o con la reestructura de viejos textos como medio de acceso, saltando de uno a otro laberinto. Artífice genial, deja la duda de si su erudición es real o inventada, aunque su principal dominio lo ejerce con su lenguaje preciso y su afición a los textos cortos, ya se trate de artículos críticos, breves biografías, cuentos fantásticos o mero acopio de citas.

Todo un conjunto que establece o da por supuesto que todas las obras son obra de un autor intemporal o anónimo. Se ha resaltado en más de una ocasión su afinidad electiva con Ortega por su actitud ante lo irreal, la imaginación y, más en concreto, en su visión de nuestra literatura, y muy en especial de la barroca, a la que trata con manifiesta injusticia. Sin embargo, no lo oculta, todo Borges se compendia en un divertimento intelectual, prodigiosamente libresco, con un preciosismo o virtuosismo de-

masiado visible para que resulte inocente, lo que, a la postre, delata su humor con visos autodestructores, lo que resulta hasta un tanto picassiano.

### Imágenes evanescentes sobre el Nuevo Mundo.

Así, las imágenes evanescentes que de manera especial amenazan ahora ceñirse sobre las letras del Nuevo Mundo parecen tener en Borges una especie de guía entre los más fantasiosos. Ofrece no tres, seis, nueve, infinitas lecturas de todas las cosas. No un pasado, sino muchos; no un futuro, sino todos. Como comenta Carlos Fuentes, «no la fatalidad épica de nuestra concepción americana —un solo pasado funesto, un solo futuro radiante—, sino los tiempos infinitamente moldeables, recreables, prefigurables, pero también retroactivamente diversificables de la libertad».

Resulta curioso resaltar que sea Ortega, a estas alturas, para decirlo con una de sus expresiones favoritas, quien haga el papel de clásico, recordándole a estos nuevos escritores del Nuevo Mundo que, en la epopeya, el tema poético existe previamente de una vez para siempre. Que su tema es el pasado como tal pasado. «Un mundo que fue y concluyó». Sin embargo, alentados por el ejemplo de Borges, son cada vez más quienes se sienten tentados a demostrar la vulnerabilidad del héroe clásico: La estupenda fórmula propalada por Borges que se vuelca en la inflexión del poeta único (así sea colectivo) de la epopeya en el poeta múltiple (así sea único) del mito. Lo que Carlos Fuentes intenta justificar alegando que en el continente americano la vocación utópica primera se excluye en nuestra vocación de modernidad, cosa que no puede darse sin más como un hecho inequívoco o con una justificación incuestionable.

De ahí que un excelente autor de cuentos como Borges, sabiendo a conciencia lo que hace, que cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad de un solo momento: el momento en que el hombre sabe para siempre quien es, se empeñe en hacer entrar en juego lo que se ha llamado, por lla-

marla de algún modo, la ironía borgiana que retoma el conocimiento de una realidad anterior al yo, como repite la muerte de su padre, infringiéndosela, cuarenta años más tarde, a otro hombre. Así, como se ve claramente en uno de sus cuentos, *La otra muerte*, el tema del doble destino adquiere hasta una resonancia bufa. Y no es para extrañarse que sea la burla lo que vulnere la autoridad de la épica, aparte de lo que ésta pudiera significar, en cuanto tal, en la beligerancia un tanto problemática de las jóvenes repúblicas hispanoamericanas.

A mí todas estas lucubraciones en torno a los dobles de un mismo personaje, no puedo remediarlo, me traen a la memoria las reflexiones de un poeta extraordinario que llegó a abusar de ellas en sus famosísimos poemas de juventud, unánimemente elogiados. Me refiero a lo que Hugo von Hofmannsthal ha escrito en *Ad me ipsum*, recogido en sus *Aufzeichnungen* (páginas 219 y sigs., 1959) y, más en concreto, sobre sus poemas de 1892 como *Erlebnis* o *Vor Tag...*, lamentablemente no traducidos aún al castellano. En ellos se ve al poeta a sí mismo, desdoblado, entrar en su propia habitación, mientras se contempla con mirada entre complaciente e irónica, como presente y como futuro; o como en su pequeño drama sobre la muerte de Tiziano en el que se confunden el paje y el cuadro o el paje y el poeta... Contemplando a distancia esta libertad de sus bellísimos poemas juveniles, con la innegable sabiduría que le ha dado el transcurso de los años, tan encomiada por críticos como Vossler, Curtius, Hermann Broch..., Hofmannsthal en sus postimerías juzgó subitamente esos desdoblamientos caprichosos de la propia personalidad como víctimas de un poder demoníaco o de una franca decadencia, que es lo que son.

Lo que en cierto modo también sospecha Carlos Fuentes («La segunda Historia de América», en *ABC*, 24 de septiembre de 1983) cuando considera que «en la cuerda floja del gran circo de Erasmo en las Américas, Borges ejecuta las cabriolas más peligrosas: un pie en la épica y otro en el mito, el parasol de la comedia en una mano y el cuchillo de la tragedia en la otra. Pero la cuerda misma que lo sostiene se llama, al cabo, lenguaje,

porque puede, al cabo, llamarse tiempo e historia: debajo de la cuerda ha sido retirada esa red de seguridad que, antes, siempre nos liberó de pensar, reír, imaginar... Para Borges, la acrobacia culmina en una concepción compatible porque resulta esencial a la visión de la América latina, a nuestra historia».

¿Y no es esto, justamente, lo que ha de resaltarse con todas sus consecuencias? Quien juzgue las libertades que ahora se toman los escritores de la cuerda de Borges, como si fuesen habilidades, caprichos, aciertos de estilo o saberes meramente literarios..., ignora lo más elemental de las buenas letras que atañe a lo que en el fondo plantea todo problema de forma. Y no sé hasta qué extremo Carlos Fuentes es del todo consciente de ello, pues al plantear el problema acertadamente o de manera inequívoca llega a unas conclusiones que no dejan de parecer problemáticas. Sobre todo ante una moderna historia política, que si se juzga de campanario, amarga y siniestra, se ve cómo desemboca, en una suerte de coronación de todas las reflexiones narrativas de Borges, en el destino que se quiere que sea, al mismo tiempo, una actualización de destino de la América española. «Modificar el pasado, nos dice, no puede consistir en modificar sólo un hecho del pasado. Significa, inevitablemente, anular las consecuencias de ese hecho. Y las consecuencias son infinitas».

Pudiera admitirse que su visión de la historia de la América española no sea sino la historia de dos historias; según él: la de su pasado irredento y las de su modernidad, como los frutos de Tántalo, perpetuamente inalcanzable. Pero siempre que pueda decirse otro tanto de todas las historias, salvo que Carlos Fuentes —cuya línea siento no conocer bien— quiera darle a la palabra irredento, con una insatisfacción extensible a su modernidad, una significación axiológica, que si no desborda del todo su planteamiento inicial, lo complica, como, en efecto, parece complicarlo con lo que afirma del área policultural de Iberoamérica en relación con lo que llama la imitación extralógica de las leyes e instituciones del Occidente triunfalista desde los inicios del siglo XIX.

Mucho más natural y sin menos redideas y filigranas literarias propias de consumados maestros de cuentistas, como, sin ningún género de dudas, es Borges, hubiese resultado hacer, en definitiva, gala de una conciencia inequívoca de la inexorabilidad de los actos humanos. De sus fundamentos y sus secuencias, a la luz de lo que permanece inmutable en la experiencia universal de la Humanidad de todos los tiempos, y no sólo en la de la modernidad. Claro está, que ese mundo no es el de Borges ni estas ideas son las de sus habitáculos de la nada.

Resulta incuestionable que si en la vida hay actos responsables, también hay actos irreparables. Pero esto repugna a Borges y a quienes siguen su línea. Aunque se puede decir de él lo que se afirma de Flaubert, que ninguna de sus criaturas es tan real como el mismo Borges, esa realidad no es la de ningún protagonista entero, si no se prefiere calificarlo de fuerte o prepotente. Se disuelve en un juego de espejismos, y tan sólo por eso salen derrotados, aunque a Borges le agrada coquetear e ironizar sobre su vulnerabilidad: «uso de cosas así para asombrar». «No hay que tomarlas en serio». «Yo, por otra parte, muy rara vez estoy de acuerdo con lo que digo». «Todas mis últimas existencias no pasan de ser literarias» ... Con razón Navokov lo ha comparado a una «fachada sin casa», y cada vez son más las críticas que van en esa línea, si bien Borges, olímpico siempre, trata de protegerse y se ve a sí mismo irónicamente como «un autor menor», aunque ya le han dicho en su propio país que su actual triunfo parece más bien un chiste borgiano.

Artista puro, excepcional por su bizantinismo verbal, no es un hombre de sabiduría como algunos han pretendido presentarlo, sino más bien bastante frívolo, del que se ha podido escribir que sus mismas *boutades*, insolencias y citas rebuscadas esconden muchas veces lagunas asombrosas. Guillermo de Torre, su cuñado, como buen crítico se ha detenido en describirnos el pasado de sus años fervorosos hasta que desembocó pronto en «el entusiasmo transformado en desdén y agresividad», «en su innata desconfianza por todo lo que sea afirmativo, su inclinación

hacia las dudas y las perplejidades, tanto estéticas como filosóficas».

Ya puede Borges tener un ojo puesto en la inteligencia europea y el otro clavado en las entrañas de la patria; convecernos con su larga experiencia de hombre de letras de cómo al principio le parecía que la literatura debía ser ardua y que lo fácilmente accesible y placentero no podía ser buena literatura, hasta que se convenció de lo contrario. Y como estas confidencias otras muchas. Inclusive, porque lo sabe muy bien, podrá hablar-nos de lo que llama el corazón central que no utiliza palabras ni trafica con ensueños y al que no tocan el tiempo, la alegría, las adversidades. Sin embargo, Borges se ha trazado el camino de ser tal como se ve en su avanzada edad. No se conoce otro. Lo mismo dice: «no me gustan los niños, nacen demasiado pronto, todos son prematuros», que «lo que me asusta no es en modo alguno la muerte, sino la inmortalidad» o que el incidente de las Malvinas se arreglaría entregándolas a Bolivia. Entre cubistas y decaístas de manera similar se expresaban desde principio de siglo Apollinaire, Max Jacob, Cocteau, y como ayer se inspiró en ellos Bergamín con su artificiosa cohetería, hoy lo hace Borges, y en la misma línea la juventud libertaria y seudónihilista dada a las pintadas callejeras.

Ya de por sí resulta sumamente indicativo y revelador del índice literario de nuestro tiempo, que los críticos estadounidenses confirmen que Borges y Navokov son los principales maestros de quienes hoy escriben o empiezan a escribir por aquellos pagos. Y nada extraña que este tipo de literatura, tan frívola como despiadada, sin hablar jamás del infierno no haya hecho tal vez otra cosa más profunda que descubrirle a los hombres sus laberínticos antros. Así, Borges se ha creído con fuerzas para dedicarle un libro a Dante con el propósito de negarlo, cuando su negación está ya implícita en su actitud ante la inexorabilidad de los actos humanos, sin la cual no se concebiría nuestra propia dignidad. Resulta sorprendente en Borges, que se vadea con soltura en la bibliografía sobre el genial florentino, su silencio en torno al estudio fundamental de Erich Auerbach *Dante*

al *Dichter del irdische Welt* (Dante, poeta de este mundo, 1929), lamentablemente no traducido todavía al castellano. Punto de arranque de los modernos estudios que se han consagrado, centrado precisamente en la más clásica y conocida doctrina de Santo Tomás sobre los actos humanos y en la identidad realmente histórica de la Florencia de su tiempo con la eternizada en las tres partes de su *Divina Comedia*.

Con los pretextos sentimentales que aduce Borges sobre la bondad divina y su misericordia infinitas, aparentemente incompatibles con la eternidad de sus designios, lo que hace realmente, como diría Maeztu, es tomarse vacaciones morales. Sin entrar en un planteamiento teológico, ateniéndonos tan sólo a su visión antropocéntrica de la divinidad o a lo que llama comprensión, atenta contra nuestra dignidad por no tener plena conciencia de la responsabilidad de nuestros actos, que si no es para un período de siglos y aun de milenios no serían tan responsables como son, en la medida que han de hacerse o dejar de hacerse de manera ineludible. ¿Hay otra manera de adquirir conciencia de nuestra dignidad y responsabilidad? ¿O es que un alma tan sensible como la de Borges no se estremece siquiera cuando lee en uno de sus poetas que conoce bien, visiones tan conocidas como ésta: «quien toca un cuerpo humano está tocando el cielo» (Novalis)? Un cuerpo de carne y hueso, el mismo siempre, sin posibilidad alguna de doble, para toda la eternidad.

Con todo, admira que M. R. Barnatán, tan buen conocedor y amigo de Borges, al frente de su introducción a los *Nueve ensayos dantescos*, pusiese como mote este comentario de Pierre Drieu la Rochelle: «*Borges écrit sur le mythe de l'enfer avec une apparente insensibilité qui ne peut tromper que le niais. Il serait très bien que cette chose qu'il nie a une lointaine racine réelle dans le coeur de l'homme, et son expérience de l'enfer transparait à travers ses lignes vigoreusement incroyables*».

Estro kafkiano, extraordinariamente alambicado, pero que, en definitiva, ha impregnado ya de tal forma la jerga periodística de nuestros días que se ha podido hablar de un infierno de

la modernidad a la luz tortuosa de su guía. Sobre todo cuando se acierta a ver, según se ha expuesto tantas veces, que sus personajes aparecen como inmovilizados, sumidos en una postergación sin término, incapaces de cualquier reacción, como nosotros mismos en nuestros peores sueños, pasando a ser la impotencia el sentimiento base, el común denominador de su obra, con lo que este tipo de modernidad vendría a confundirse con una inmensa maraña social, muy del siglo xx, que envuelve al individuo y le explota como un gigante sin rostro.

Muchos artistas, que con su sensibilidad suelen adelantarse a los pensadores, han podido presentir y ver el creciente anonimato de la vida, a medida que su escala se fue haciendo más y más grande. Pero sólo Kafka en el mundo de las letras, según el parecer más extendido de la crítica, fue el profeta de este anonimato. Comprendió todo el horror de este toma y daca, según el cual, a cambio de la subsistencia, el hombre renunciaba al derecho de tener una existencia perceptible, pues con razón se ha podido sostener que ningún Dios de los inventados por el hombre tuvo nunca el poder de castigar de un modo semejante.

Al fin y al cabo, una línea que no se aparta demasiado, de la marcada por uno de los profetas más señalados de los tiempos modernos, Nietzsche, que, con más colorido y exhibición muscular, caracteriza a la modernidad como movilidad meramente externa y nihilista, unida a cierta pesadez y cansancio, manifestados en una desoladora y preocupante ausencia de vitalidad, de hombría.

### Les kaffkailleries moscovites.

Así, por muy moderno que nos resulte Kafka, es de una modernidad muy *sui generis*, y él mismo muy sospechoso como progresista. Los marxistas lo saben y no muestran ninguna simpatía —Luckas o Yü Boriev— por su metafísica marcada por la imposibilidad de desprenderse de Dios y también de acercarse a El. Sin embargo, entre los comentarios y reflexiones que he

podido leer en el centenario de su nacimiento, el que más ha llamado mi atención ha sido el artículo de Alexandre Zinoviev, el ya célebre autor disidente ruso que nos ha hablado de las *kafakaileries moscovites* de la manera más paradójica que podía uno imaginarse.

Refiere que los círculos intelectuales moscovitas comenzaron a hablar de Kafka con el deshielo o la llamada liberalización de Nikita Kruchef. Una obra que hasta entonces había sido interpretada oficialmente como reflejo de las tareas propias de la sociedad burguesa. Pudo comprobarse, sin embargo, que cuando sus obras fueron reeditadas, como *El Proceso*, en 1963, su interés había descaído de tal modo que, a sus lectores rusos, daban la sensación de que los procesos de la época staliniana no guardaban relación alguna con el proceso en sentido kafkiáno. En realidad se ponía de manifiesto que la obra de Kafka tiene un sentido profético sólo para una parte del mundo. En cambio, para el mundo soviético, sometido al modelo clásico de la sociedad comunista, resultaba vano contemplar la obra de Kafka como una premonición o una profecía. Y la explicación que da Zinoviev no puede ser más chocante para un observador occidental.

Las preocupaciones habituales en nuestra sociedad occidental —explica—, bien en torno a la relación entre el individuo y la sociedad, la soledad moral o el aislamiento del individuo en medio de sus semejantes, sin las cuales no comprenderían las ideas ni la propia imagen de Kafka, se revelan tan débiles en la sociedad soviética que hasta se evidenciaban como extrañas, y no precisamente porque las autoridades comunistas hayan prohibido su lectura. Sostiene Zinoviev que la sociedad soviética no es mejor que la que nos describe la visión de Kafka. Tampoco peor. Es, sencillamente, otra. Las relaciones que en ella se dan entre el individuo y la sociedad son tan diferentes que el individuo, formalmente encadenado a la colectividad, raramente se ve de una manera independiente ante ella. Para decirlo con palabras de Alexandre Zinoviev: «Los hombres del mundo comunista según se lo imaginan los occidentales, no son en realidad sino cuentos

infantiles comparados con la tragedia histórica del comunismo. Tragedia de una simplicidad primitiva en sus detalles, pero quien ha probado ese veneno no puede ser ya sensible a las *kafkaileries*» (Alexander Zinoviev: «Les kafkaileries moscovites», en *Le Monde*, 8 de julio de 1983).

Versión, en definitiva, más esteparia y todavía más friamente infernal que kafkiana, pero que, sin discusión posible, no deja de ser otro tipo de modernidad, de los más puestos al día.

### La modernidad hispánica entre la continuidad y el cambio.

Mas sin apartarse demasiado de las latitudes hispánicas, un tanto laberínticas también del momento, se registran todavía entre nosotros concepciones de índole tan intensa y novedosa de la modernidad, como la anunciada recientemente por el profesor Tierno Galván, el «viejo profesor», como cariñosamente se le llama, expresidente honorario del PSOE, cuya línea política ha sido desbancada por la seguida por el actual Jefe del Gobierno de la nación. El profesor Fueyo, nada sospechoso, lo considera, sin duda, como la primera cabeza del droctrinalismo marxista español, que ha preferido de modo increíble «retirarse» a la Alcaldía de Madrid y pregonar un segundo mandato a nivel municipal, renunciando a la exégesis marxista, en la que brillaba con luz propia. Sin embargo, la sombra que proyecta su concepto de modernidad es del siguiente tenor:

### La «última modernidad» según Tierno Galván.

Al exponer su concepto de lo que llama «la última modernidad», no sólo echa mano de los términos más taxativos, sino que, deseoso de acabar con una idea de la historia como sucesión ininterumpida de modernidades, porque sin modernidades no habría historia, juzga este concepto meramente cronológico superable, pero de tal forma que lo moderno se acaba siempre.

Considera que el supuesto común y, si se quiere, la esperanza común, descansan en que las modernidades no se agotan. Sin embargo, lo moderno acaba, afirma excluyente y terminantemente Tierno Galván. Existe una última modernidad y, a su juicio, «ésta es la situación de la cultura desarrollada actual: lo moderno ha muerto. Esto que digo no quiere decir que estamos en la decadencia o en la esterilidad, significa tan solo que ya nunca más seremos modernos».

Dicho de modo más inequívoco: con la nueva conciencia de la modernidad que supone un salto cualitativo —Hegel-Marx— que estamos viviendo ahora, juzga que la modernidad no será nunca antigüedad. Será tan sólo desarrollo. Cree por su propio peso evidente la propiedad de calificar a Marx como el último moderno. A partir de él, en el ámbito de las concepciones del mundo, sólo hay reiteración, repetición y, en los casos de mayor ingenio y fuerza creadora, desarrollo. El marxismo es para el profesor Tierno Galván la última modernidad, entendiendo que la última no significa un momento en una serie, sino un punto final. Después del cual no ha habido nada que haya sido propiamente moderno.

Así, nos invita a leer el *Manifiesto comunista* «sin prejuicio ni pedantería» para que le digamos después «si algo hay contemporáneo que tenga el mismo vigor en cuanto a sugerir modernidad absoluta, expresión de algo nuevo que nunca se ha dicho que nos coloca en el seno de lo nuevo absolutamente diferenciado de lo antiguo. En otro nivel, lo mismo se puede decir de las partes esenciales de *El Capital*».

«Entienda el lector —y es el profesor quien matiza— que me estoy refiriendo a concepciones del mundo. No a novedades meramente científicas o técnicas que son resultados del desarrollo o auténticas innovaciones, pero que sólo son modernas cuando se incluyen en una concepción del mundo. Cuando la obra de Marx deje de ser fuente de reflexión y de cambio habrá muerto la última modernidad, sólo podremos contar con lo nuevo» (Enrique Tierno Galván: «La última modernidad», en *El País*, 12 de marzo de 1983).

El lector, no hay duda posible, ha entendido perfectamente a donde apunta nuestro profesor: hacia una nueva concepción del mundo, un cambio innegable de modelo de sociedad, de cuya proyección inevitablemente se deduce, por su carácter de ultimidad y de modelo único, que se trata de una política monolítica con querencias intemporales. Ni siquiera como la de Hitler que la profetizaba para mil años y muchos menos como al de nuestro ex presidente Suárez que la preconizaba tan sólo para ciento siete. La proyección del socialismo marxista de Tierno Galván resulta intemporal por basarse en leyes materiales «científicas» consubstanciales al hombre, a todo hombre, a todo tiempo.

### La última simplificación.

Otra genial simplificación sobre la modernidad, de la misma familia, y también para colocarla en el haber del actual socialismo español, corre a cargo de otro catedrático, Raúl Morodo, muy vinculado al «viejo profesor», ex rector de la Universidad de verano de Santander y hasta ayer mismo representante de España en la Unesco. Su concepción de la modernidad ofrece la variante de girar directamente en torno al tan jaleado como las más de las veces desvirtuado o arteramente llamado «problema de España». Y ello con la reflexión inherente sobre nuestra decadencia y las distintas fórmulas, con mayor o menor dosis de arbitristismo para su superación o reconstitución. Sin embargo, ante los intentos de diversos tipos de neoregeneracionismo que se han hecho modernamente en España, con sus respectivas revisiones, liberal-conservadora, democrática, radical, socialista, premarxista, autoritaria..., advierte de un modo un tanto apresurado y equívoco, que sólo puede hablarse de un antimodernismo en la actitud global de lo que llama el tradicionalismo católico, o en la preparación doctrinal, ideológica y práctica del sistema generado de nuestra guerra, y que gobernó a España durante casi cuatro décadas, antes de la actual transición. Situación también muy enrevesada, en la que no hay por qué dete-

nerse aquí —tampoco es este su lugar—, por lo que paso, como ascuas, dejando a un lado este apasionante matiz en torno a la modernidad, para ceñirme al planteamiento tal como lo sobrentiende o perfila Raúl Morodo («Ortega y su cultura política de su tiempo», en *El País*, 7 de mayo de 1983).

Indudablemente, corre el riesgo de darnos una visión un tanto maniquea del problema. Los buenos y los malos serían los modernos y los no modernos. Simplificación de la que actualmente tanto abusan algunos españoles, unidos en su empeño empecinado de escribir en muy pocos meses, de nuevo, cuando no al revés, la historia de nuestra cultura.

Con lo que ha escrito Morodo al margen del llamado «problema de España», trata de compendiar de modo radical lo que han aireado y continúan aireando otros muchos, algunos con ínfulas de mentores de la presente situación, flanqueados en esto por trasnochados liberales de uno y otro lado y por los marxistas en bloque, a más de los meteoritos dispersos que siguen el juego en nuestros actuales órganos de difusión. Manifiesta una mal disimulada prisa y sobre todo una muy precavida toma de posición en su afán por dejar en la cuenta cuando no en el desván de los trastos inútiles, todo lo que ha amparado o en buena medida forma parte o suena a lo que se entiende por pensamiento tradicional católico español. Objeto actualmente de las expresiones más despectivas o desconsideradas al estilo de las empleadas por Morodo, y que se encuentran hasta donde menos podía uno imaginarse.

Me hallo muy lejos de pensar que quienes se manifiestan en esa línea se les ocurra, ni remotamente, lo que muy bien puede sostenerse: que el pensamiento católico tradicional español en cuanto tal, representa un proyecto de modernización para España con más futuro que el que actualmente se enarbola y despliega desde las esferas del Poder o desde los órganos intelectuales que tratan de condicionar nuestro presente histórico. Me conformaría con mucho menos. Que se le tuviese en cuenta o que no se propongan ignorar su existencia.

Pero ni de eso cabe, al parecer, esperanza. Hay, por lo pron-

to, un muy especial y descarado empeño en que no se hable de él. Actitud que, por motivos meramente circunstanciales o por una táctica eventual, tal vez pudiera, si no justificarse, comprenderse con mucha generosidad, hasta cierto punto, habida cuenta el papel tan preponderante que, bien o defectuosamente interpretado, desempeñó en el Régimen anterior. Actitud, sin embargo, que ha terminado por resultar más que sospechosa en una transición que se ha propuesto sortear la ruptura o se ha inclinado por la integración de la continuidad en el cambio, queriendo huir tanto del inmovilismo caduco como del salto en el vacío o en el vértigo zozobante. Y, esto, a tono con la sensatez —asombrosa para muchos observadores—, de nuestro pueblo y de la línea, seguida más que trazada, por nuestras Fuerzas Armadas y por la Iglesia.

Pero de hecho, a juzgar por lo que ahora se lee en los periódicos y se oye insistentemente en la radio y en televisión, se tiende cada vez más a hablar abiertamente de un «ruptura pactada» como punto de arranque de la actual transición.

Con todo, sin entrar ahora de lleno en lo enojoso que esta actitud plantea, sobre todo cuando se continúa pregonando la voluntad de actuar en nombre de la concordia y de una Monarquía para todos, en cualquier interpretación que se quiera hacer de cualquier proyecto de modernización de nuestra vida pública, resulta injusto y muy duro admitir que se desee condenar al silencio o amordazar como exorbitado o «extremista» todo lo que suene a pensamiento católico tradicional español. Aunque sólo sea —y no trato de entrar ahora en esta materia que iría para largo— por lo que significó y significa todavía de cara al pensamiento político más cotizado del mundo occidental, esta repulsa no puede tolerarse. Y no sólo por el modo tan burdo con que se orquesta. Resulta además de ridícula, inculta.

Y no se sospeche que estoy pensando desde posiciones radicalmente anticonformistas a que atenten abiertamente contra los fundamentos que hoy cuenta con cartas de recibo en el mundo político, bien en torno a un inequívoco Estado de derecho o a una auténtica articulación de la representatividad ciudadana.

Pienso en especial en quienes en la actual situación se han pronunciado públicamente sobre el preocupante nivel cultural con que se han movido los promotores o dirigentes más activos e influyentes en la actual transición. Y aludo a juicios hechos públicos por don Claudio Sánchez Albornoz o por don Pedro Sáinz Rodríguez; por Gil Robles o por Tierno Galván; por Areilza o por Monseñor Guerra Campos..., sin que resulte preciso recurrir a manifestaciones muy expresivas de sus más jóvenes y reconocidos protagonistas, que, en ocasiones, no han podido ser más despiadadas para su compañeros de viaje.

Sin embargo, a estas alturas, no resulta tan sorprendente que no se aluda para nada a lo que remotamente pudiera guardar alguna relación con algo que pudiera asimilarse a una especie de plataforma cultural, tan amplia como comprensiva desde un ángulo de mira real e histórico. Sorprende mucho más que ya ni siquiera se intente a fondo aludir a ella. Cuando no falta el puente, falla el lenguaje, de tal manera que si en los debates como los de tarde en tarde presenciemos en la pequeña pantalla sobre nuestra transición, figurase alguien que intentara representarla, aunque lo hiciese tímidamente, daría indefectiblemente una impresión dinosaurica.

Y, sin embargo, sin complejo cultural alguno, hasta, si se quiere, con justificadas dosis de intolerancia podríamos, como españoles, quienes nos sentimos identificados con nuestro pensamiento político católico y tradicional, proclamar, con la frente alta, que sus logros en su primordial significación histórico-política, pesan todavía entre las respuestas más válidas a la cuestión de quien es el titular del poder político, de la soberanía por derecho natural, es decir, según los principios de la justicia. Ese titular es el pueblo, la nación. Y nos cabe la gloria, como españoles, de que nuestra escuela de pensadores, juristas y teólogos del siglo XVI expuso las mejores doctrinas sobre esta cuestión, en los inicios casi del mundo moderno. Quien no esté impuesto en la materia le bastaría con leer la traducción española de la exposición sucinta que hizo sobre el particular Alois Dempf en su *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*. En

especial el parangón que hace con los pensadores políticos ingleses de la época. Compárese si se quiere su tan aireada Carta Magna, que adolece de un aristocratismo inconcebible en nuestras latitudes, con lo que siempre sostuvo nuestra escuela tradicional, y de modo cimero en nuestro posrenacentista siglo XVI, sobre el poder que siempre ha de derivarse de la comunidad mediante el consentimiento inequívoco, y ha de ser ejercido también con sujeción a este requisito, cuya comprobación puede hacerse incluso mediante razonables presunciones. Ejercicio del poder político que no puede desviarse un ápice de su objetivo esencial, que es la promoción del bien común, según criterio de justicia, siendo fundamental el respeto a los derechos naturales de la persona —estén o no escritos de las leyes positivas— cualquiera que se en concreto la forma de gobierno. Se trata, pues, de requisitos comunes a todas las formas de gobierno.

¿Y cómo ha sido posible que con esta exigencia fundamental o indeclinable de todo régimen político propiamente dicho, tan alta e indiscriminadamente proclamada por nuestra escuela tradicional, haya podido ponerse en tela de juicio entre nosotros en quienes se han movido siempre en esa línea su sentido de la democracia y de la concordia, entendida profundamente de la manera más inequívoca y cristiana? ¿Acaso se conoce en otro pueblo de la tierra un sentido más profundamente democrático y cordial de la vida como el de los españoles, que haya dado y siga dando constantes pruebas de ello, y esto con formas de las más inusitadas par otros pueblos entre los más desarrollados. Un verdadero y entrañable sentido de la vida pública, con una dimensión en profundidad que no deja de parecer en aspectos muy fundamentales un tanto extraño a la insufrible monserga democratizante de acusado cuño anglosajón que últimamente estamos padeciendo.

Cierto que en las realizaciones concretas de nuestro pasado histórico, más o menos inmediato, nuestro pensamiento político católico y tradicional, ha tenido, como suele acontecer en el mundo de la política, sus fallos y desaciertos. ¿Pero es que, acaso, admite parangón posible, pese a lo mucho que se ha airea-

do, los cien años de honradez del viejo PSOE, con lo que de él se conoce en nuestra vida pública, sobre todo desde la caída de la Monarquía de Don Alfonso XIII? ¿Hay en nuestra Patria otra historia similar de un partido político de sus características con tantos desaciertos, fallos y desastres de tan penosas consecuencias en nuestra convivencia ciudadana?

Además, el pensamiento político católico y tradicional español, sin entrar en el campo siempre vidrioso de las realizaciones históricas, ha contado hasta ayer mismo con figuras intelectuales de la talla de Maeztu, d'Ors, Morente, por citar algunos representantes de lo que no es menos, pero tampoco más, nuestra acrisolada modernidad. Y de las dos figuras tan sobresalientes de nuestro mundo intelectual contemporáneo: Ortega y Unamuno, el primero, si no se quedó a caballo entre dos posiciones encontradas, resulta lo suficientemente ambiguo para encasillarla unilateralmente. Y otro tanto puede decirse de Unamuno, si bien ciertos sectores de la izquierda tienden ahora a dar de él una imagen más bien retrógrada o reaccionaria. Con todo, parece aún más sorprendente que muchos entre quienes políticamente se han movido en una línea, por lo regular, de acendrado monarquismo hayan recibido ahora un tratamiento que no admite parangón con el que han sido objeto algunos de sus más encarnizados contrincantes. Panorámica, insisto, que no hay porqué simplificar, pero tampoco porqué desconsiderarla.

Mas, según se han ido desarrollando los recientes acontecimientos entre nosotros, a estas alturas, dado el preocupante problema de la falta de identidad en que nos hallamos sumidos, nos va mucho en el modo de plantear bien o mal todo lo concerniente a nuestro proceso de modernización. Y esto por imponderables de la verdad y de la justicia, tanto como por los de la generosidad o espíritu de concordia. Está en juego la España real y no una imagen suya más o menos manipulada a conciencia. Y como todo problema que atañe a la realidad, más tarde o más temprano, terminará, como corrientemente se dice, por asomar su cabeza, hacer valer sus fueros o por vengarse. Y no hay que ser muy lince par advertir cómo en la base de los partidos que actualmen-

te están en el candelero, sean de derechas o de izquierdas, no ha cesado de latir este viejo problema. Y si bien hemós de conseguir entre todos superarlo del mejor modo, no es la más loable forma de superación deformar o condenar al ostracismo interior y silencioso lo que piensa o siente en el fondo del alma, al menos, una buena mitad de españoles. ¿Qué les faculta para negar lo que resulta evidente? Sobre todo cuando el silencio es tan forzado como tendencioso e infructífero y hasta contraproducente su resultado.

Se trata precisamente de la España real, y en esto la actitud que ha tratado de compendiar Morodo en la línea que critica, ni siquiera está de acuerdo con lo que él mismo ha escrito en plan de buen universitario sobre la fisonomía de la década del treinta. Tanto en Europa como en España representa una de las etapas más vivas e interesantes desde el punto de vista ideológico, en la que se revisan y actualizan doctrinas desde el punto de vista de la teoría y de la acción. ¿Resulta, acaso, preciso recordar lo que el propio Ortega, hasta sus últimos años, ha insistido sobre su concepción del Estado autoritario o de la democracia? ¿O lo que Madariaga —no el de la tribuna internacional liberal ni el anti-franquista apasionado y publicitario— propugnó en sus obras *Anarquía o Jerarquía* y *Democracy versus Liberty*? ¿O lo que Marañón, por citar a otro de nuestros máximos liberales contemporáneos, dejó escrito para la posteridad en su folleto *Liberalismo y comunismo...*?

Morodo, sin embargo, a juzgar por lo que escribe ahora, no mira siquiera de soslayo lo que califica como «el poco brillante tradicionalismo autóctono», o tilda despectivamente de teología política. Esta, además, interpretada como racionalidad de lo histórico o, de manera tan increíble para una mente universitaria, como si supusiese una visión del mundo «maniquea, arcaica, providencialista», sin que se detenga siquiera en la incongruencia de lo que afirma con la más elemental tradición escolástica del pensamiento político más genuinamente español, el de ayer y el de hoy. Aún después de haber hecho las salvedades propias de la distinción que traza entre el bagaje ideológico real del franquis-

mo y el aparente, pasa por alto cosas que ve hasta un ciego. Algunas de tal volumen como las secuelas dejadas por la última conflagración mundial que ha dividido en dos bloques el planeta y que ha puesto en circulación simplificaciones en los calificativos y en las actitudes que, lamentablemente, han invadido a los más elevados cuerpos docentes de nuestro país, a la hora de enfocar lo que exige un elemental esmero, que ni siquiera tiene por qué ser académico. Aparte de que contemplada en conjunto la contribución intelectual de la nueva clase dirigente, que propugna ahora desde enclaves oficiales un proyecto español de modernización en lugar de situarnos en los centros modales más propios de la política del siglo xx, nos ha situado en los de la del siglo pasado, y hasta podría decirse que en los del xviii, a juzgar por ciertas características del actual y evidente predominio de la mentalidad anglosajona. El otrora Siglo de las Luces, y ya de las Tinieblas, como sabe todo aquél que acierta con la génesis de las formas más preocupantes de la vida pública y del arte contemporáneo.

Hay líneas maestras básicas que atenazan a lo que surge y se desenvuelve en la superficie, planteando problemas que desbordan a lo que se suele juzgar como específicamente político. De ello no suelen ser conscientes lo más de nuestros nuevos dirigentes ni los más de los historiadores de oficio de ahora, que en la actual coyuntura por la que atraviesa nuestro país se han visto con frecuencia erigidos en orientadores de nuestra vida pública. Para ello se exige otro tipo de saber y de experiencia, del que no suelen hacer gala.

Pero será ahora, por lo visto, desde la base, desde donde lo que sustenta políticamente el pensamiento católico tradicional tenderá a hacer valer su más probable que posible vigencia, y esto de una forma que no tiene por qué reproducir las ya conocidas. De cualquier manera constituye una gran desgracia, sobre todo para nuestro futuro, que lo que, sin ningún género de duda, condiciona de manera tan patente la conducta de los españoles de la España real, como ha sucedido siempre que ha sonado entre nosotros la hora de la verdad, se le fuerce a colocarse, con el

pretexto de un proyecto español de modernización, en una actitud marginal, lo que llevaría todas las trazas de ser tan contra-productente como suicida.

Se altera, y en el fondo se caricaturiza, todo un orden de cosas de las más sustanciales cuando se tiende a confundir en bloque el mundo del pensamiento con el de la política. En especial cuando se alude al que se suele entender por pensamiento tradicional católico y español, que además de tener sus raíces históricas en los siglos de nuestro máximo esplendor y en un pensamiento filosófico como el escolástico, se sustenta todavía en hábitos vitales inconfundibles que reflejan tanto nuestro comportamiento ordinario como el que se recoge en el mismo refranero popular.

Pero tal como se han ido poniendo las cosas entre nosotros, a estas alturas no resulta ya tan preciso citar a Menéndez Pelayo (que militó políticamente en el partido liberal-conservador de Cánovas): «Dos siglos de incesante y sistemática labor para producir artificialmente la revolución, aquí donde nunca podría ser orgánica, han coseguido no renovar el modo de ser nacional, sino viciarle, desconcertarle y pervertirle». A estas alturas, hasta representantes de los «nuevos filósofos» franceses como Bernard H. Levy —que considera «la técnica, el deseo y el socialismo» como las tres figuras clave de la tragedia contemporánea; «las tres amenazas que pesan sobre el destino de Occidente»—, sostienen que «los tres totalitarismos, "tecnocrático, sexual o revolucionario" son las tres versiones de lo que desde el iluminismo dieciochesco se llama el progreso, al cual todo se ha sacrificado hasta llegar a la actual situación de la nueva barbarie».

Desde múltiples formas y desde distintas latitudes, lo que en realidad nuestro pensamiento político tradicional pone sobre el tablero es el valor de lo que dura o lo más positivo de lo que pudiera entenderse por un orden político. En sus fuentes más genuinas, un pensamiento de sus características, dentro del orden natural y de su sentido de la libertad, como extraordinariamente equilibrado y flexible, con el más amplio reconocimiento de la diversidad y complejidad tan variadas como corresponden a las

formas más propias del orden social. Su raíz es de muy distinta índole a la del pensamiento político, que se fundamenta en antropocéntricas construcciones monísticas y rigideces utópicas que, en el fondo, tratan de enfrentar razón y tradición, cuando están llamadas, como es lo habitual en nuestro pensamiento político más genuino, a buscar con pasión y sutileza su integración. De ahí que ponga tanto énfasis en la formación y, más en concreto, en la prudencia gubernativa y cívica.

No es este el lugar para pormenorizar lo que se suele entender por pensamiento tradicional católico y español, ni para señalar, pese a aparentes coincidencias, las hondas diferencias que le distinguen de otras actitudes mentales políticas, pero sí para poner en evidencia lo que significan críticas como las de Morodo y de otros que se manifiestan en la misma línea.

En el fondo, su alegato me recuerda en gran medida al clásico del liberalismo antes de que el socialismo hiciese sentir su presión en la sociedad moderna. Liberalismo que correspondió en lo económico al individualismo manchesteriano y que ha fracasado no sólo en España, sino en el resto del mundo con su concepción de la libertad y de la democracia y sus vastas fórmulas vacías de contenido. Ya podía predicar la libertad que el obrero adonde quiera que iba se encontraba con que la tierra era ya de otro, y él, de aquel a quien la tierra pertenecía. Afirmado el derecho quirritario de usar y abusar del sagrado derecho de la propiedad privada de un modo tan individualista y egoísta, ¿de qué servía abogar por la concurrencia libre en la libre contratación del trabajo, en la que el Estado, además, no tenía que entrometerse para nada? Sólo estaba para garantizar el orden y protegerlo. Este cuadro, de sobra conocido y explotado, que hizo posible el nacimiento del socialismo para remediar sus deficiencias e injusticias, no es sino un pálido reflejo de lo que sucede ahora con los imponderables del espíritu que siguen un cauce mucho más inexorable. No digamos cuando se le suma al empeño el terrorismo intelectual, con los garfios y cadenas estatales en quienes disponen de ellos.

Se trata de una descalificación global, orquestada con los

poderosos medios de información y de difusión de que dispone un Estado moderno. Se le niega el pan y la sal, se le pone el inri y después se le dice a los demás: si queréis podéis votarle en las elecciones. Lo de Barrabás. La torpeza inicial, ¿no parte de un desconocimiento de la realidad en el que se dan la mano la deformación, el atropello, la injusticia y la mala fe? ¿Se tiene plena conciencia de que con esa actitud, en definitiva, se quiere silenciar o dejar en la cuneta a media España, que nada o muy poco tiene que ver con la imagen que de ella se manipula? ¿De qué clase es entonces la concordia o la integración de la que precisamente tanto se ufanan los que no cesan de hablar de la España o de la Constitución de la concordia? Si un factor como el que representa el pensamiento católico tradicional español no cuenta, porque, precisamente, se ha hecho y se sigue haciendo todo lo posible para que no cuente, por juzgarlo inasimilable, peligroso o preocupante, ¿no se deja de contar con algo que resulta esencial para la vida real española?... ¿Y no es esa la cuestión cuando se trata de que entre en juego tanto la realidad como la injusta marginación? ¿O es que el rumbo marcado de antemano por lo que, tanto empeño hay en que se vea como proyecto español de modernización se dirige inexorablemente en una sola dirección, y sólo en una de sobra conocida por antitradicional y hasta anticatólica mientras se denuncia cada vez con más acritud como extremista o ultra una posición que es eminentemente céntrica, o en el más sabio sentido de la palabra, equilibrada, templada, virtuosa como la que tiende a predominar inequívocamente en el pensamiento tradicional católico español? ¿Qué se persigue con las marginaciones y críticas tan injustas como tendencias de las de manera increíble parece hacerse eco Morodo y quienes se encuentran en su línea ideológica? ¿No fomentan, acaso, una oculta y preocupante bipolarización que de exacerbarse desbordaría la superficie y entenebrería nuestro horizonte? ¿Y, ¿no se ha de hacer lo posible para evitar que se reproduzcan escisiones dramáticas, y no digamos sangrientas, cimentando de la mejor forma posible un verdadero Régimen de justicia y libertad? Este, por lo pronto, no se hace solo. Ha de contar con el

suficiente equilibrio entre las fuerzas sociales y un orden justo y regulador, que ha de activar los resortes y aguijones reales que muevan de verdad a un país en su inevitable conciencia de identidad y desarrollo.

### Octavio Paz ante el paso de la sociedad tradicional a la modernidad.

No ignoro, que con lo que acabo de apuntar, me hallo muy lejos de agotar este aspecto de la cuestión. Sólo lo he rozado de pasada por venir de corrido a lo expuesto. Pero retomando el hilo del presente artículo donde lo había dejado, en la posible proyección del proyecto español de modernización en su relación con el Mundo Hispánico, no puedo fácilmente pasar por alto lo que un escritor tan en el candelero y tan agudo como Octavio Paz, nos ha dicho al respecto.

Según él, el paso de la sociedad tradicional a la moderna en algunos países como en los Estados Unidos se hizo de un modo casi natural: el puente fue el protestantismo, pero lo que pasó en la sociedad hispánica, nos lo recuerda con lo que acaba de exponer en uno de sus últimos libros sobre el cambio vivido en su patria, México, de los países hispánicos el más profundamente españolizado y también el que más tempramente simpatizó del modo más radical o institucional en política con lo que se llama ahora entre nosotros el cambio, y que en el fondo, no entraña otro secreto que el tránsito de la sociedad tradicional a la que todavía se entiende de la manera más equívoca sujeta a la modernidad. Así, escribe: «El dilema que se presentó a los criollos mejicanos al otro día de la Independencia era tal vez insoluble: la continuidad condenaba a la nación a la inmovilidad y el cambio exigía la ruptura brutal, el desgarramiento. Continuidad y cambio que no eran términos complementarios como en los Estados Unidos sino antagónicos e irreconciliables. México cambió y ese cambio fue un desgarramiento: una herida

que aun no se cierra» (*Sor Juana Inés de la Cruz o las traspas de la fe*, pág. 67).

El ex-trotskista Octavio Paz ha evolucionado mucho desde sus posiciones iniciales, y, ofreciendo aspectos dignos de consideración lo que han escrito sobre la anulación del tiempo, sobre todo en sus reflexiones sobre el arte contemporáneo, y siendo bastante amplio el arco de sus querencias integradoras, que conectan hasta con lo que ve como universalidades en el arte precolombino y en las más lejanas culturas orientales, se tiene la sensación a estas alturas de su evolución, que acaba de descubrirnos el liberalismo casi como quien descubre el Mediterráneo.

«A nosotros los hispanoamericanos —escribe— nos ha fundado una España muy especial, la del siglo XVI y XVII, la de la contrarreforma, y parte de los obstáculos que hemos tenido para entrar en la modernidad, para adoptar formas democráticas, vienen de ahí, porque precisamente en el momento en que surgen en Europa algunos de los fenómenos constitutivos del mundo moderno, en el hispánico no se dan. En lugar de la reforma o del jansenismo, nosotros tenemos una gran filosofía neotomista, empeñada en la defensa del viejo mundo. Nuestra actitud es de beligerancia hacia lo moderno, se crea una mentalidad de cruzada, que se da sobre todo en los intelectuales que pasarán a considerar como una misión la defensa de la Verdad con mayúsculas... Pero justamente la libertad implica la tolerancia, la existencia del otro, un aprendizaje difícil: Fundar la convivencia en la pluralidad y no en la unidad, la democracia no es el régimen de la verdad, sino de la multiplicidad de opiniones. una tradición democrática es muy difícil de conseguir».

Y debemos resaltar lo que sustancia nos dice Octavio Paz, por el lugar destacado y brillante que ocupa actualmente en el ámbito más aireado de la literatura de nuestra habla y por el conjunto de su labor, empeñada en plena madurez tras anchas vías, en superar ideologías trasnochadas, a la vez que asume sin complejos la tradición cultural en que se halla inserto. «Necesitamos —nos dice— nombrar nuestro pasado, encontrar formas

políticas y jurídicas que lo integren y lo transformen en una fuerza creadora. Sólo así empezaremos a ser libres».

Aunque Octavio Paz haya sido objeto últimamente de críticas partidistas y tendenciosas, despertando pasiones encontradas inclusive en su propio país, por lo regular, este tipo de crítica no suele estar a la altura de su obra, como cuando se le califica de muy prooccidental o de anticomunista militante, o se pone excesivo énfasis en algunas de sus afirmaciones o apreciaciones parciales, bien de su labor creativa o ensayística. Su gran acierto, sobre todo si se tiene presente la impronta literaria y doctrinal de una intelectualidad como la mexicana, que en su mayoría profesa actitudes políticas de izquierda, se cifra en buena medida en la lucidez del planteamiento que aquí traemos entre manos.

Reconoce paladinamente de entrada, y en ocasiones tan solemnes como en el acto de la concesión del Premio Cervantes en el Paraninfo de la Universidad de Alcalá o en el discurso que pronunció en la inauguración del Festival Horizonte-82, celebrado en Berlín y dedicado a la literatura y al arte de América Latina, «que asistimos al gran fracaso de los siglos XVIII y XIX. Son los siglos que nos educaron, que nos enseñaron el respeto a la razón, a la libertad. Ahora nos damos cuenta de que los ideales de los hombres son contradictorios y que parece que es imposible conseguir la libertad y la igualdad al mismo tiempo. Si sacrificamos la libertad, la igualdad se convierte fácilmente en tiranía. Creo que hay que repasar todos los problemas políticos e históricos y esa es una tarea gigantesca que aún no hemos hecho. Vivimos una crisis tan terrible como la de los latinos en el siglo III, cuando el Imperio Romano demostró su impotencia para mantenerse. No vemos la manera de salir de este trance...».

Cierto que el análisis de Octavio Paz es muy matizado y multilateral, en especial cuando trata de cifrar lo que llama «pensamiento crítico, que no ha tenido traducción entre nosotros, quizá por herencia española»; pero no puede negarse que está hecho con voluntad de apertura y con conciencia del conflicto que entraña, aunque no deje de cerrarse a concepciones históricas muy discutidas. Las que él mismo, en el fondo, suele también

criticar, no siendo del todo justo con lo que significó el ensayo postrenacentista español. El que salió derrotado en sus lides en aquellos momentos precisos que nacía el llamado mundo moderno, hoy en manifiesta crisis. Bien es verdad que Octavio Paz reconoce que «en nuestro pasado —lo mismo el español que el hispanoamericano— existen usos, costumbres e instituciones que son manantiales de libertad, a veces enterrados, pero todavía vivos. Para que la libertad arraigue de veras en nuestras tierras deberíamos deconciliar estas antiguas tradiciones con el pensamiento político moderno. Salvo unos tímidos y aislados intentos, nada hemos hecho. Lo lamento: no es una tarea de piedad histórica, sino de imaginación política».

Pero en el caso que se esté dispuesto a suscribir estas palabras, en el fondo, por lo que conozco de su autor, su imaginación política —interpretada en su más noble dimensión cultural y doctrinal— apenas va más allá de un muy conocido liberalismo aunque se esfuerza por remozarlo. Suscribo de corazón o me llega al alma lo que nos dice, por ejemplo, sobre la conveniencia de fortalecer la sociedad civil, crear medios de comunicación no ideológico, sino críticos y ajenos al Estado». Y apreciaciones por el estilo a ésta hay otras muchas en sus escritos, bien sobre los servidores de causas ideológicas que se transformaron en burdos propagandistas, sobre la dictadura burocrática, el campo de concentración o los fundamentos frágiles del arte comprometido. Con Octavio Paz está todo el mundo civilizado de hoy cuando denuncia que «las utopías se transformaron en cárceles y el sueño de una sociedad libre y fraternal se petrificó: cuarteles en lugar de falansterios».

De ahí que Octavio Paz, tan diestro en el estudio de las rupturas en el arte, obsesionándole el tema de la crisis de las vanguardias como, en general, las aventuras mentales y sus altibajos en su afán de conectar a toda costa con la modernidad, apunte ahora, según se lee en *Los hijos del limo*, que mientras el arte del pasado inmediato se había plegado bajo el signo de la ruptura, el de nuestro momento se revela como un arte de convergencias: cruce de tiempos, espacios y formas. «Este fin

de siglo —nos dice— ha sido una vuelta de los tiempos». Está abiertamente contra las simplificaciones del arte ideológico y de sus afirmaciones y negaciones perentorias.

¿Se advierte un sentido similar de convergencia en su visión de la política o de la cultura en general? En cualquier interpretación ha de resaltarse debidamente su actitud histórica, aunque como buen mexicano —como muchos otros españoles de la llamada «Nueva España de acá»— mantenga con nuestra historia una especie de relación muy *sui generis*, de la que él mismo nos habla: «relación a un tiempo erótica y polémica», con todo el juego que en ella ha dado tanto lo abierto como lo cerrado, el americanismo y el cosmopolitismo o lo que representan dos grandes capitales como Buenos Aires y México con los ojos puestos en Europa o en sus montañas.

En el mundo de relaciones de Octavio Paz no puede causar extrañeza alguna las alusiones a su concepción del arte en íntima conexión con su visión de la política, la cultura o el espíritu en general. Resulta «natural» no sólo en un autor de sus características. De siempre, en el arte, se sedimenta lo que acaece en otros campos de superior entidad y, consciente de ello, nos habla él mismo de manera expresa de la gran trascendencia que tienen en el quehacer artístico las lenguas, las creencias, los mitos, las costumbres y tradiciones de cada grupo social. Y, aquí, sí —y basta echar mano de su concepción del arte—, para percartarnos que la panorámica que nos ofrece finalmente Octavio Paz, al no ir apenas más allá de donde dejó las cosas un tipo de liberalismo de sobra conocido, no resulte tan convincente o, al menos, las soluciones que nos brinda no parezcan que están a tono con la brillantez de su planteamiento.

Lo que, en última instancia nos dice su liberalismo, lo compendia con estas palabras: «no es el régimen de la verdad, sino de las opiniones relativas; de ahí su gran valor. Porque todos pueden tener razón, aunque nadie la posea de modo absoluto, total y para siempre. La libertad, en realidad, es esa capacidad de escuchar a los demás, de conversar, de aceptar las opiniones divergentes. Se trata, en suma, del arte de dialogar».

Aunque nadie niegue que la verdad, independientemente de lo que es en sí, sea según la capte la mente de cada cual, ello no quiere decir que se reduzca a su mera relatividad. Tampoco la libertad como capacidad de escuchar opiniones divergentes ha de confundirse con la que libremente elige y se decide y que ha de valorarse en su elección y decisión en cuanto tal; ni mucho menos la política, en última instancia, se compendia tanto en el arte de dialogar como en el de saber mandar o gobernar. Está muy lejos de mi ánimo hacer de todo esto nimias o mortificantes cuestiones esgotistas, pero al tratar de hacerme eco con la mejor buena voluntad del aliciente que guía la actividad de Octavio Paz, que cuando cita al poeta chino: «Los imperios se derrumban, las ciudades se desmoronan, pero la primavera renace», concluye: «y las lenguas son como la Naturaleza: siempre vuelven», podemos preguntarle: ¿y, de la verdad, qué? ¿De quién es este verso: La verdad es el fondo del tiempo sin historia?

Octavio Paz, tan sensible siempre a las roturas de nuestros lenguajes: «Hemos quebrantado a los nombres, hemos dispersado a los nombres, hemos deshonorado a los nombres» (*Pasado en claro*), no cesa de hablar de una experiencia social, histórica, lírica y personal en la conciencia de que «nuestros lenguajes están rotos, están quebrados, parte por la técnica parte por las ideologías, parte por la propaganda comercial, sino también la política. El lenguaje se ha empobrecido, se ha corrompido». Considera que «el poeta está cada vez más lejos del centro de la sociedad porque las sociedades ya no tienen centro, han perdido su centro. Es la marginalidad de la poesía, pero también es la del ser humano».

Y, lo que nos dice del lenguaje artístico, ¿acaso no viene a coincidir con su visión de las cosas públicas o, más en concreto, de la política? La solución que brinda parece correr pareja o nos suena desde el mismo epicentro: «No es un arte de certidumbres sino de exploración, no es una poesía que muestra un camino sino que lo busca. Es una poesía que dibuja el signo que, desde el comienzo del comienzo han visto los hombres en el cielo: la

interrogación. Las manos que lo trazan pueden ser latinoamericanas pero su significado es universal».

Universal, claro está, en la medida que pueda estar a tono con el patetismo de Heidegger o de Ortega, o con la ambigüedad, incertidumbre o confusión inmensa que se ha apoderado de la ausencia de certeza de muchos espíritus y que, en definitiva, desemboca en esa «crisis tan terrible —de que nos ha hablado expresamente Octavio Paz— como la de los latinos en el siglo III, cuando el imperio romano demostró su impotencia para mantenerse. No vemos la manera de salir de este trance».

¿Acaso se sale de él con una literatura que «siempre ha vivido de la contradicción y es incompatible con la conformidad? «Creo que la poesía —ha dicho en una ocasión— es el fruto de la colaboración o del choque entre la mitad oscura y la mitad lúcida del hombre». Y Octavio Paz, que tantas cosas agudas ha escrito sobre el erotismo de Sade: *L'Histoire d'O*: «un himno fúnebre o una pantomima siniestra...». Siempre mantuvo posiciones muy irónicas sobre el papel de la sexualidad en el mundo contemporáneo y el pretendido reformismo erótico de algunos de nuestros pensadores de ahora...». En todos los lados y en todas las sociedades —escribe— el erotismo ha sido excepcional, siempre se ha expresado en forma de violación, de agresión...; ve, sin embargo, en el amor, «nuestro desquite, nuestra venganza contra la muerte». Con todo, no acierto a comprender cómo con sentimientos de esta índole y con una inteligencia tan aguda y tan dotada como la suya haya podido escribir: «El hombre es una criatura moral que envejece, que muere y que no sabe para qué vino aquí».

¿Y no es esta actitud, si se calibra sobre todo en el contexto tan humano del mundo hispánico —sin esquizolectura de ninguna especie— la que explica, en definitiva, que Octavio Paz se empeñe en ver el signo que, desde el comienzo del comienzo, han visto los hombres que se dibuja en el cielo, sea el de interrogación y no ningún otro?

Con todos los respetos para su persona, para su sinceridad y para su manifiesto afán por estar *a la page*, el liberalismo de

que ahora hace gala Octavio Paz no está tan a tono con el espíritu de la modernidad como él lo interpreta o se lo imagina. Como si se redujera a la mera existencia de la crítica o al mero reconocimiento de la verdad ajena. Como si el fundamento de la modernidad, además, se agotase en la democracia y no en «el régimen de la verdad».

Materia que se complica extraordinariamente, entre otras razones, porque liberalismo y conservadurismo tienden hoy a presentarse como complementarios. No lo han sido siempre; en el siglo XIX eran incluso contradictorios y, más en concreto en el mundo hispánico, continuó siéndolo ya vencida del todo la centuria pasada. Además, si lo que ahora se entiende por nuevo liberalismo en el mundo occidental tiende, en buena medida, a ser conservador y, en ocasiones, a orientar la búsqueda de sus orígenes en las tradiciones, en la historia colectiva o en los activos culturales, esta tendencia ofrece múltiples variantes. Algunas de gran trascendencia, como la de impronta anglosajona, ahora tan dominante, cuando se compara con la del liberalismo latino, o bien porque todavía se airean sus orígenes doctrinales entre radicales o trasnochados, pero cuyas consecuencias se advierten en muchas leyes permisivas u honradamente perturbadoras de la sociedad actual. Piénsese, tan sólo, en la configuración de un acontecimiento histórico tan reciente como el que se conoce con el nombre de transición política española, inconcebible sin el liberalismo progresista de una derecha tan oportunista como descentrada, aparte de que en el campo de las izquierdas, muchas ambigüedades de la socialdemocracia no se explicarían sin sus connotaciones demoliberales.

Con lo que acabo de apuntar someramente no trato de decir otra cosa que lo que aún se conoce como proyecto liberal entraña múltiples aleaciones de dudosa, vidriosa y muy endeble entidad. Y, aunque últimamente han tendido a predominar las pragmáticas sobre las doctrinales, se da la paradoja de que los liberales manifiestan obsesiones abiertamente materialistas, mientras quienes se enrolan públicamente en el materialismo dialéctico parecen evidenciar una mayor obsesión por las ideologías y acti-

vidades culturales. Con todo, el problema que en el fondo se plantea no ha dejado de ser eminentemente doctrinal, particularmente en unas décadas como las más recientes de tan acusado y ambiguo antropocentrismo. Y es, por ello, que de quienes se interesen por el problema desde un ángulo de mira intelectual, se esperen contribuciones que excedan del estricto marco de la política. Y por muy politizado que veamos al mundo hispánico, tiene toda la razón Chesterton cuando nos dice que la política teórica es la mejor de las políticas prácticas.

Hay ya otros muchos «liberales» de ahora (mucho más liberales que Octavio Paz y que otros que se mueven en una línea muy parecida a la suya, como se advierte entre el común de los liberales del momento) que no tienen reparo alguno en reconocer que el hombre en devenir es resueltamente no liberal, lo que no quiere decir que carezca de un verdadero sentido de la libertad. Una actitud liberal, tal como al parecer se manifiesta todavía en Octavio Paz y en quienes piensan de manera similar a la suya, significa que no se tiene el derecho de introducir en la vida elementos absolutos porque estos engendran inmediatamente la alternativa absoluta y, por ello mismo la lucha, pero que se puede, por el contrario, ver las cosas de una manera e igualmente de manera muy distinta o contraria.

Según esta actitud liberal lo esencial reside en la vida y en la tolerancia recíproca; los valores y las ideas son, según ellos, cuestión personal, pero de todos modos todo marcharía bien si se deja a cada uno obrar a su gusto.

#### **Conclusión final para la actual coyuntura de nuestro proyecto de modernización.**

Sin embargo, el hombre de nuestros días sabe ahora, en lo más hondo de su alma, que esta actitud no está ya a la altura de la situación existencial actual. Ya no se trata de elegir entre complicaciones y sutilezas, sino de absolutos: dignidad o esclavitud, vida o muerte, verdad o mentira, espíritu o violencia, se-

cuestro o seguridad ciudadana... Y este tipo de hombre se dispone a mandar tanto como a obedecer.

Este nuevo estado de cosas que con tanta claridad expone Romano Guardini en su librito sobre *El Poder. Ensayo sobre el reino del hombre* (1959, pág. 91), con mucha antelación lo había formulado entre nosotros Maeztu en sus reflexiones de principios de siglo sobre el liberalismo y el socialismo inglés, que conocía tan bien y tan cerca, aunque sin abandonar en el fondo de su alma las premisas que creía acertadas del mundo político anglosajón. Hasta en sus últimos escritos puede rastrearse lo que Maeztu apuntaba en ese sentido positivo con sus correspondientes correctivos. Y algo de esto se admite en él con más comprensión que hace pocos años, si se tiene en cuenta, ahora, que nada menos que El Centro de Estudios Constitucionales acaba de reeditar escritos suyos sobre el *Liberalismo y el Socialismo* (1984) (textos galianos de 1909-1911, selección y estudio preliminar de E. Inman Fox), consciente de que, cualquiera que haya sido la índole de la evolución de su pensamiento, Maeztu, de una u otra forma, puso el dedo en la llaga en uno de los momentos más cruciales de la configuración de nuestra moderna vida política.

No es este el lugar para extenderme sobre lo que en otros libros he escrito bastante, pero sí para recordarle a liberales y socialista de ahora, que son los que más empeño han puesto en embarcarse en su proyecto español de modernización, lo que a lo largo de su fecunda vida de publicista ha escrito una figura de la talla de Maeztu sobre el particular. En el fondo no está muy lejos de lo que, años después, ha dicho un filósofo del relieve de Martin Heidegger sobre el socialismo. Convencido de que no podía haber liberación alguna del hombre que partiese y terminase en su entorno —aunque bordeando lo religioso o tratando de no ser absorbido por el pensamiento teológico tradicional—, con lo peculiar de su meditación, que tendía a trascender lo inmediato hacia ese Ser, centro de su indagación, le dirige a Abel Posse, una carta que éste reproduce en su artículo «Visita y conversación con un viejo maestro de la vida y de los

libros», en *(El País*, 12 de febrero de 1984). De su carta entre-saco este fragmento: «En cuanto al socialismo, mientras el socialismo se mantenga adherido a un equivocado cálculo científico acerca del mundo, en su esfera no será posible ninguna liberación del hombre hacia Lo Abierto de un universo sagrado que lo pueda determinar».

Y si bien desde latitudes espirituales y políticas más propias del Mundo Hispánico se puede hablar de todo esto en términos más precisos, vitales, expertos y sobre todo con más inequívoco sentido filosófico que el de Heidegger, resulta de por sí bastante esclarecedor lo que el tan famoso filósofo alemán de nuestros días nos dice, para hacernos cargo de lo que está en juego en el actual proyecto español de modernización.