

ANTONIO MILLAN PUELLES (*)

Las raíces filosóficas de la cultura andaluza

INTRODUCCION

Para poder hablar de la cultura andaluza con un mínimo de seriedad y de rigor, hay que partir de la idea de que toda cultura es "potencialmente universal", es decir, capaz de convivencia y de diálogo con cualquier otra cultura, por más que sus caracteres peculiares le otorguen un perfil inconfundible. En el caso concreto de la cultura andaluza esta fundamental capacidad de solidaridad y de apertura es cosa fácilmente perceptible, sin que haya que esforzarse en descubrirla por detrás o debajo de otras notas que en sus más inmediatas apariencias pudieran contradecirla o enturbiarla.

Hasta tal punto es "comunicativa" la idiosincrasia andaluza, que el más grave de los obstáculos con que sus análisis choca estriba precisamente en la dificultad de aislarla o de segregarla, si por ello se entiende el recluirla en un modo de ser que permanezca hermético en sí mismo y, por lo tanto, ajeno esencialmente a los demás. La historia de Andalucía es la de una *simbiosis incesante*, donde lo más propio o peculiar se afirma —quiere decir, se corrobora o confirma— en el contacto con los otros pueblos y las otras culturas, no en el enclaustramiento en una forma singular de ser que temiese su pérdida al cruzarse, activa y pasivamente, con el ser de otras culturas y otros pueblos. (Con ello, naturalmente, no pretendo decir que Andalucía haya buscado siempre esos contactos. Es cosa archiconocida que a los andaluces nos han invadido muchas veces, en el más literal sentido de la expresión y bien a nuestro pesar. Pero ninguna de estas invasiones ha logrado acabar con Anda-

(*) Catedrático de Metafísica de la Universidad Complutense, y Miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

lucía. Nuestro modo de ser se ha sobrepuesto a ellas, asimilando sus elementos culturales, cuando realmente los hubo, y logrando, después, que la síntesis de este modo conseguida rebasase nuestras fronteras).

Ahora bien, para profundizar en el sentido de la cultura andaluza, debemos comenzar por preguntarnos qué cosa sea, en general, la cultura según sus dimensiones radicales y más propiamente humanas. A esta pregunta ha dado una respuesta —a mi modo de ver, inmejorable en su factura esencial— un pensador español, Ortega, entre cuyas vivencias se percibe una clara sintonía con lo andaluz.

Según Ortega, toda cultura es un conjunto de respuestas a los grandes problemas de la vida. Comprobémoslo con las palabras mismas del filósofo: “Entendamos por cultura lo que es más discreto: un sistema de actitudes ante la vida, que tenga sentido, coherencia, eficacia. La vida es primeramente un conjunto de problemas esenciales a que el hombre responde con un conjunto de soluciones: la cultura”. (Tanto este texto como los demás de Ortega que aquí alego corresponden a su “Teoría de Andalucía, en *Obras Completas*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid 1973).

Tal vez pudiera pensarse que esta definición no es admisible por no incluir ninguna referencia a la idea de la muerte. Pero también la muerte es una de las cuestiones que la vida plantea y que sólo en función de ésta cobra un sentido efectivo. Así, pues, podemos dar por válida, en sustancia, la definición orteguiana de la cultura.

Pero entonces lo que se llama la cultura andaluza habrá de ser una peculiar edición, una versión *sui generis*, entre los posibles conjuntos de soluciones a los grandes problemas de la vida. Y si ello es así, las “raíces filosóficas” de la cultura andaluza habrá que buscarlas en las *respuestas más fundamentales* a esos mismos problemas o, dicho con otros términos, en las *actitudes más primarias* manera de vivir del andaluz, o sea, en la “arqueología vital” correspondiente, tomando aquí la voz “arqueología” en su más radical significado, que es el concerniente a los “principios”, es decir, a lo “primordial” (y no exclusivamente en la acepción de lo más viejo en el tiempo).

No es necesario, tampoco, que esas mismas raíces filosóficas estén consignadas por escrito. Cabrá encontrarlas también en muy diversos modos de expresión. Lo que, en cambio, habrá que exigir es que los testimonios o reflejos escritos dejen ver claramente su coherencia con unas actitudes primordiales ante los grandes problemas de la vida.

Pues bien, hasta el momento presente, el único esfuerzo serio que conozco en este mismo sentido es la "Teoría de Andalucía" de Ortega. Se trata, indudablemente de un ensayo, con todo lo que esto implica de mero intento de aproximación y sin pasar por alto que lo que así se pretende es una "caricatura", una "exageración", con todas las deformaciones necesarias para resultar sintomática. (Si no se me entiende mal, yo diría que se trata de una patografía de lo andaluz, es decir, de una descripción que acentúa y subraya lo anormal en el sentido de lo que se sale de lo común u ordinario, contrastando, de esta manera, con otros modos de ser).

Tomada, pues de esta forma, la visión que de Andalucía tiene Ortega va a servirme aquí precisamente como un punto de referencia y de contraste para expresar mi propio punto de vista acerca de las raíces filosóficas de la cultura andaluza. (No soy ningún "orteguiano", ni he pretendido nunca beneficiarme con las pingües rentas de prestigio que semejante filiación reporta en el mercado español de las ideas, pero tampoco creo que hoy exista en España un hombre culto que no haya recibido en modo alguno la influencia de Ortega, o que sea insensible a su capacidad de sugestión).

¿Más cuáles son para Ortega las actitudes básicas o primarias de la cultura andaluza? Si se condensa lo que Ortega dice en las páginas del ensayo mencionado, nos encontramos con dos: el *narcisismo* y el *ideal vegetativo de la vida*. Comencemos por el primero.

PRIMERA PARTE: ¿NARCISISMO?

El narcisismo que atribuye Ortega al andaluz tiene una doble vertiente: por una parte, el *darse en espectáculo a los otros, a lo que no son andaluces* y, por otra parte, la previa *introspección* que ello supone. Consideremos separadamente cada uno de estos aspectos.

LA ESPECTACULARIDAD DELIBERADA

"El andaluz —dice Ortega—, a diferencia del vasco y del castellano, se complace en darse en espectáculo a los extraños". Y poco después añade: "Esta propensión de los andaluces a representarse y ser mimos de sí mismos revela un sorprendente narcisismo colectivo".

¿Hay algo cierto en esta tesis de Ortega? Y si lo hay, ¿estriba en un hecho último que, como tal, no requiera ninguna ulterior explicación, o se trata, por el contrario, de una verdad derivada, cuya raíz importaría conocer? Para responder a la primera pregunta, me serviré de una anécdota, mucho más expresiva que todo un discurso dedicado a debatir la cuestión. En un autobús donde viajan varias decenas de miembros de la Sociedad Europea de Cultura, rumbo a la Costa del Sol para celebrar allí un Congreso, un andaluz que actúa de cicerone toma el micrófono en el instante justo de entrar en Andalucía y, con la mayor tranquilidad y el más increíble empaque suelta la siguiente "información". "En este preciso y solemne momento histórico tienen ustedes, señoras y señores, el inmenso honor de penetrar en la tierra andaluza".

Yo no sé qué efecto surtiría la megalómana frase en los extranjeros que la oyesen, ya que mi propia impresión me hizo imposible observarlo: enrojecí desde los pies a la cabeza, e imagino que luego iría pasando por la totalidad de los matices de la escala cromática. ¿Vergüenza ajena? —No me atrevería a asegurarlo, porque es muy probable que, allá en el fondo de mi subconsciente, la vergüenza que yo sentí fuese la de haber podido ser yo mismo quien emitiese el hiperbólico mensaje.

Sinceramente, no me cabe la menor duda de que a los andaluces nos encanta, en grado superlativo, el darnos en espectáculo a los demás, el hacer gala y ostentación de nuestra tierra, de nuestras costumbres y aún de nosotros mismos, no a título personal, sino justo en cuanto andaluces. Es una tentación en que incurrimos a la menor oportunidad que se nos presente. Somos, colectivamente hablando, narcisistas; de forma que este punto tiene, sin duda, Ortega la más completa razón.

¿Pero a qué se debe este fenómeno? He aquí una pregunta a la que Ortega no ha dado ninguna contestación, pues ni siquiera llega a plantearse-la. Mi respuesta consiste en lo siguiente. Todos los hombres tendemos a autoafirmar nuestro ser, unos de una manera, y otros de otra, y el modo en que el andaluz autoafirma su propio ser consiste principalmente en ofrecerlo, en calidad de espectáculo, a los ojos de los demás. Nos contentamos con eso. Y, ciertamente, no es poco, ni resulta, a su vez, escasa la medida con que lo pretendemos; antes por el contrario, se nos va toda el alma en este hacernos presentes a la mirada ajena. Pero también es menester decir que en este empeño no hay ninguna agresividad. No pretendemos dominar a nadie ni invadirlo. Nuestro darnos en espectáculo es el modo amistoso, esencialmente pacífico, en que resolvemos el problema de la autoafirmación de

nuestro ser. Y aunque en ésto haya algo —tal vez mucho— de vanidad colectiva, no cabe duda de que constituye una actitud bastante más tolerable y más humana que el despótico imperialismo con que la autoafirmación del propio ser puede llevarse a cabo cuando sigue otros derroteros.

Como condición indispensable del darse a los demás en espectáculo, Ortega le atribuye al andaluz una excepcional capacidad de autocontemplación. “Tal vez no haya otra raza que posea una conciencia tan clara de su propio carácter y estilo”. A ésto es a lo que antes denominé “introspección”, por expresarlo con un sólo término: Por lo demás, el razonamiento que hace Ortega me parece correcto en lo esencial: “Sólo puede imitarse a sí mismo el que es capaz de ser espectador de su propia persona, y sólo es capaz de esto quien se ha habituado a mirarse a sí mismo, a contemplarse y deleitarse en su propia figura y ser”. (Únicamente se me ocurre una objeción: el término “deleitarse” está de sobra, ya que cabe también un hábito pesimista de contemplarse a sí mismo, aunque éste, indudablemente, no es el caso del andaluz (o tan sólo lo es a título excepcional, constituyéndose entonces el fenómeno del andaluz “mal age” o de mal ángel, que tampoco deja de exhibir su entristecida figura).

También creo que en sustancia acierta Ortega en este punto concreto. Sin embargo, pienso que la descripción que nos ofrece debe complementarse con algunas aclaraciones de especial interés. Porque hay un género de hombres introspectivos que tienden a abroquelarse en su propio ser y en su verdad, y a este género solipsístico de hombres no suele pertenecer el andaluz. La mentalidad más propiamente andaluza, la que lo es de un modo más auténtico, no se recluye en los límites de su verdad subjetiva, sino que se abre a una verdad —la verdad—, que es objetivamente un bien común. El poeta Antonio Machado lo ha sabido decir en estos versos:

¿Tú verdad?
No, la verdad,
Y ven conmigo a buscarla;
La tuya, guardátela

Esta verdad, la auténtica, la que es no es de nadie y es de todos, se opone diametralmente a la del fácil relativismo propuesto por Campoamor (“En este mundo traidor / nada es verdad ni es mentira / todo es según del color / del cristal con que se mira); y para el andaluz Machado se presenta como una verdad buscada, no en la hermética soledad, sino en la compañía de otros hombres y, por consiguiente, en el diálogo.

De ello resulta que el andaluz no es individualista en este esencial aspecto. ¿Lo es acaso en los otros? En mi opinión, el carácter y estilo del andaluz es, innegablemente, solidario (¿cómo, si no, podría ser radicalmente comunicativo?), pero no gregario en forma alguna. La distinción entre lo solidario y lo gregario permite resolver la paradoja que para algunos críticos superficiales se da en Séneca, cuya epístola 6 exalta la solidaridad, a diferencia de la 35, que es un canto a la soledad. Y, en efecto, llamo superficiales a estos críticos porque no hay tal paradoja, sino una síntesis de solidaridad y soledad. El andaluz —y Séneca vale aquí como su símbolo— siente todo el valor de la persona humana individual y concreta, y necesita, por ello, un margen de soledad, por lo cual no le va bien el gregarismo; pero tampoco identifica con éste a la solidaridad, y hace muy bien en evitar la confusión. Porque la solidaridad entre personas no es la unidad de un rebaño ni la anónima conexión entre las piezas que constituyen, juntas, una máquina.

Por otra parte, el individualista, al ponerse a filosofar, tiende a hacer un sistema cerrado sobre sí propio y que deja fuera de sí todo elemento que no provenga originariamente de él. No es éste el caso de Séneca, ni tampoco el de Suárez (por limitarme aquí a estos dos ejemplos, que se pueden tomar como arquetípicos).

En *De brevitae vitae* (14,2) Séneca expone un resumen de los elementos integrantes de su propio pensar: "*disputare, cum Socrate, licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cyrenaicis excedere*".

Bajo el punto de vista de la filiación histórico-filosófica, el repertorio de todos estos elementos muestra una clara unidad, que no cabe pasar por alto. Se trata, efectivamente, de una serie de nombres y actitudes para todos los cuales hay un tronco común, o, si se prefiere, un mismo origen, pues todos ellos derivan, según canales de interpretación diversos, del magisterio de Sócrates. La doctrina y la vida misma del maestro común son el foco unitario del que parte todo este haz de interpretaciones diferentes, cada una de las cuales tiene la pretensión de recabar para sí el auténtico socratismo.

Pues bien, ante esta cuestión la actitud de Séneca consiste en entender el socratismo verdadero como un diálogo con todas las escuelas derivadas de él. Lo que Séneca excluye es el monopolio de cualquiera de ellas, y lo que pretende es, cabalmente, el derecho a filosofar con todas, sin ninguna excepción. A esto cabrá llamarlo "eclecticismo" y, una vez que se le ha puesto la etiqueta, juzgarlo de una manera negativa, considerándolo como una falta

de coherencia y, en definitiva, de rigor. Pero cabe también tratarlo de un modo muy diferente, no en la forma de un sincretismo que aspire a amalgamar lo inconciliable, sino como un estilo de pensar que trata de situarse por encima de las limitaciones propias de las escuelas y que, justo por ello, no se ata a ninguna, sin dejar de reconocer lo que en cada caso es asumible como una cierta instancia valiosa o merecedora, cuando menos, de atenta consideración y reflexión.

Y otro tanto cabe afirmar de las célebres sentencias de Séneca (Epístola 12) en las que éste formula su voluntad de acoger, y tomar como propia, toda y cualquier verdad, sea quien fuese el hombre que la proponga: "*quicquid verum est, meum est; quicquid bene dictum est, ab ullo, meum est*".

Ambos lemas expresan una nítida y ejemplar superación de ese relativismo que se cifra en preocuparse más por "el sujeto que dice" que "por lo que dice el sujeto", cerrándose, de este modo, al valor objetivo de la verdad, que es de suyo un valor transubjetivo o, lo que en suma es lo mismo, un bien común.

Preferir la verdad a la originalidad es una de las opciones esenciales —la más esencial, sin duda— del efectivo filósofo, ya que la filosofía, primordialmente, no es un deseo de originalidad, sino la búsqueda del saber y, en resolución, de la verdad, a la que éste constitutivamente se refiere. Y esa búsqueda la lleva a cabo Séneca en compañía de otros hombres, de una manera "dialógica", ni más ni menos que como luego habrá de proponerla el poeta andaluz y universal que fue Antonio Machado.

Por consiguiente, a ningún andaluz que filosofeé (en el más amplio, o en el más estricto, sentido de la expresión) le podrá decepcionar el encontrarse con que un refrán castellano, "*Soy Duero, de todas las aguas bebo*", coincide con el eclecticismo del pensador cordobés, o que en Francia se hable de "tomar el bien donde se encuentre": *je prends mon bien où je l'y trouve*. Lo más peculiar y propio del estilo existencial del andaluz no puede consistir en una forma de representarse la verdad como algo que se descubre por la vía de una originalidad subjetivista en la que no cabe andar acompañado. Tal vía se opone a todo lo que ya hemos comprobado en las consideraciones precedentes.

Y, por su parte, el filósofo y teólogo granadino Francisco Suárez pone de manifiesto una manera esencialmente dialógica de pensar, a la que, por lo tanto, es comprensible que también se la haya tachado de constituir un sin-

cretismo o un incoherente eclecticismo. La acusación se fundamenta en el hecho, ciertamente innegable, de que el filósofo granadino piensa siempre en contacto con las más diversas opiniones: prácticamente, con la integridad de las más relevantes y notorias desde la Antigüedad, pasando por la Edad Media, hasta llegar a los tiempos en que él mismo vivió. Pero tan cierto como ello es, sin embargo, que Francisco Suárez no es tan sólo un puro y simple erudito de la historia de la filosofía, ni un incomprometido espectador de las discusiones filosóficas, sino un cabal y riguroso filósofo. El hecho de que en su voz se perciban los ecos, siempre objetivos y fieles, de las de tantos otros pensadores que han tratado sus mismos temas, supone, indudablemente, la posesión de un formidable arsenal de información filosófica, más no se reduce a ésto, porque toda esa información es un gigantesco haz de estímulos a los que el propio Suárez reacciona con un enjuiciamiento personal, que unas veces consiente y otras discrepa, sin limitarse nunca a la mera repetición. Es decir, que también aquí, como en el caso de Séneca, la actividad del pensamiento filosófico se realiza como una empresa solidaria y no como un monólogo (que sería lo que realmente conviniese al modo individualista de pensar).

Junto a ello, creo también oportuno el advertir que en la filosofía suareciana la doctrina de la *analogía del ser* ocupa un lugar central y decisivo, cosa enteramente incompatible con la visión unilateral y cerrada del ser, característica de los sistemas forjados por el modo individualista de pensar. La afirmación de la analogía del ser no es solamente una tesis, más o menos sobresaliente dentro de un conjunto sistemático. Es también, y ante todo, una *actitud de principio*, un estilo, en el que el filósofo se abre a las más diversas dimensiones de la realidad existencial, aún admitiendo para todas ellas un denominador común, cuyo sentido puede ser sólo funcional y no necesariamente estructural.

De esta manera, el pensamiento de Francisco Suárez cumple, a mi parecer, la condición a la que antes me referí cuando dije que los reflejos y testimonios escritos de las raíces filosóficas de una cultura han de dejar ver con claridad su efectiva coherencia con las más fundamentales actitudes ante los grandes problemas de la vida. Uno de estos problemas es el que corresponde a la interpretación global de la realidad, ya sea como lo de algo esencialmente uniforme, ya como la de algo que consiente un amplio polimorfismo de inflexiones y dimensiones. La idiosincrasia andaluza se inclina por lo segundo. El andaluz es fundamentalmente *pluralista*. Y a los dos testimonios filosóficos que antes he consignado (el de Séneca y el de Suárez) debe añadirse también el de otro andaluz, el profesor Manuel García Morente, su-

brayándolo tanto más, cuanto que en él no hubo un tratamiento rígidamente técnico de la doctrina de la analogía del ser, sino más bien una *vivencia* de ella. (García Morente no entraba en las discusiones relativas a si la analogía del ser es, de un modo fundamental, "de proporcionalidad" o, por el contrario, "de atribución" y otras cosas por el estilo. Para él, se trataba, en última instancia, de una actitud de apertura a la pluralidad cualitativa de las cosas de donde lógicamente había de inferirse un legítimo y necesario "pluralismo metodológico", que se niega a encerrar al ser en una sola figura).

Y, por volver al filósofo granadino, la importancia que éste atribuye a la teoría metafísica y ética del bien común, sin menoscabo de la dignidad de la persona humana, es también otro testimonio de esa flexible articulación de instancias heterogéneas, que en el temple andaluz hemos venido observando. Lo cual no significa, claro está, que ello sea exclusivo del andaluz o de la cultura andaluza. Pero indudablemente es éste un rasgo sin el cual se hace imposible comprenderlos, aunque para delimitar enteramente la fisonomía de esta cultura es también claro que no basta este solo rasgo, ni tampoco ninguno de los aquí he señalado y de los que a continuación destacaré. Es el conjunto, el plexo o sistema de ellos, lo que permite hacer una completa identificación de lo andaluz.

SEGUNDA PARTE: ¿IDEAL VEGETATIVO DE LA VIDA?

Lo que Ortega sostiene al poner en el ideal vegetativo de la vida la otra clave del modo andaluz de ser puede, a su vez, subdividirse en dos aspectos: *la pereza como ideal y el egregio cultivo de los planos más bajos de la existencia.*

LA PEREZA COMO IDEAL

La concepción orteguiana del estilo existencial del andaluz como orientado por el ideal de la pereza corre el grave riesgo de caer, si no es bien entendido, bajo tópicos sobradamente divulgados y enteramente superficiales. De ahí la oportunidad de dejar buena constancia de que la demagogia de esos tópicos no tiene nada que ver con lo que Ortega piensa del andaluz. No se trata, en efecto, de que para Ortega el andaluz sea realmente y *de facto* un holgazán, sino más bien al contrario, es decir, hablando extremosamente, de que quisiera serlo, si ello le fuera posible, aunque en verdad, y para hablar con más rigor, lo que habría que decir siguiendo el hilo del pensamiento orteguiano es que la pereza constituye el ideal peculiarmente orientador de la cultura andaluza.

Así, pues, no es que el andaluz trabaje poco, ni que sea holgazán hasta el punto de descuidar lo necesario para poder subsistir, sino que lo que para subsistir cree necesario es, sin duda, bastante menos que lo que, en cambio, otros pueblos parecen considerar indispensable. Ni se trata, tampoco, de una meritoria sobriedad como virtud heroica o esforzada, sino, sencillamente, de que opta, sin ninguna retórica moral, por un ideal de *vita minima*.

Para confirmar la exactitud de esta versión que aquí doy de la tesis de Ortega ante una cuestión de tal calibre, creo que lo más precedente es ceder la palabra al filósofo madrileño: "Como he indicado ya, la cultura no consiste en otra cosa que en hallar una ecuación con que resolver los problemas de la vida. Pero el problema de la vida se puede resolver de dos maneras. Si por vida entendemos una existencia de máxima intensidad, la ecuación nos obligará a aportar un esfuerzo máximo. Pero reduzcamos previamente el problema vital, aspiremos sólo a una *vita minima*: entonces, con un mínimo de esfuerzo, obtendremos una ecuación tan perfecta como la del pueblo más hazañoso. Este es el caso del andaluz. Su solución es profunda e ingeniosa. En vez de aumentar el *haber*, disminuye el *debe*; en vez de esforzarse para vivir, vive para no esforzarse, hace de la evitación del esfuerzo principio de la existencia".

La larga cita merecía la pena, porque el texto contiene los términos esenciales. A la vista de ellos puedo exponer directamente mi opinión, diciendo que en este aspecto la teoría de Ortega me parece más ingeniosa que profunda. Aunque logra evadirse de los tópicos, no llega a entrar en el fondo de la cuestión. Y no entra en él, aunque parece rozarlo, porque confunde dos cosas que sólo relativa o parcialmente pueden ser identificadas: la intensidad del vivir y la del esfuerzo laboral.

Por supuesto, *también* el trabajo es vida, y de ello resulta que todo intenso esfuerzo laboral es *una* intensa forma de vivir. Más de aquí no se sigue que ésta sea la *única* (ni, mucho menos, la *suprema*) forma de poder vivir intensamente. La intensidad del vivir se mide, en resolución, por la altura de los valores que realmente se viven y por el grado o la dosis con que éstos efectivamente son vividos. De lo contrario, sería menester pensar que es humanamente más intenso el vivir exclusivamente dedicado a realizar esfuerzos laborales que aquel en el que existe un tiempo de fruición de los más altos valores del espíritu. Y no es que el espíritu esté ausente en la práctica del esfuerzo laboral cuando este merece que se se le llame humano, sino que no está presente entonces en sus más altas posibilidades. El esfuerzo laboral es sólo un medio, por intenso que fuere, y el más pleno vivir no puede, por

ello mismo, encontrarse realmente en él, sino en el trato y cultivo de los supremos valores. *Laboramus ut non laboremus*.

No es, por consiguiente, *vita minima* la que acaba escogiendo el andaluz al orientar su conducta por un ideal inverso del que cifra la plenitud de la existencia en las grandes laborales. Antes por el contrario, es *vita maxima*, dentro de lo que cabe, o según lo que se despacha para un ser que tiene que trabajar para ganarse los medios que necesita.

Sobre esta base no tendría yo ningún reparo que oponer a quien dijere que el andaluz, seducido por esa *vita maxima*, tal vez tienda a rehuir los esfuerzos que imponen las actividades laborales. En este sentido, y sólo en él, puede y debe hablarse seriamente de la pereza andaluza: no como un ideal en sí y por sí, sino como un *subproducto*, no indispensable, pero evidentemente tentador, de lo que es, en definitiva, el ideal. O dicho de una manera más explícita: la pereza no es el ideal del andaluz, sino una tentación bien explicable y muy comprensible en él, justamente en el mismo grado en que aspira a un máximo vivir, cuyo tiempo se acorta por el que es preciso dedicar a los puros esfuerzos laborales.

¿Y no sería quizá una solución más acertada el complacerse en el esfuerzo mismo del trabajo? Ante esta pregunta lo primero que hay que decir es que tal solución no es la del andaluz, pero no porque éste dramatice la penosidad del trabajo, sino porque lo ve tan sólo como un medio, es decir, porque tampoco dramatiza su valor, de forma que no lo convierte en el de un fin, ni siquiera cuando le gusta la tarea que realiza. Y que no hace tragedia de la penosidad de su trabajo, por oneroso que éste le pueda ser, es cosa que fácilmente se comprueba en la poca o ninguna ostentación que de su esfuerzo hace. (El hecho es bien conocido, incluso de los que ignoran la divulgada anécdota del segador que, interrogado sobre el trabajo que hacía desde que el sol se levanta hasta que se pone, se limitó a responder: "Ahí me tiene usted" echando un ratiyo").

A esto pudiera añadirse otro nuevo argumento, contando con las espectacularidad del andaluz. El ideal de la pereza habría de hacer que para el andaluz fuese el trabajo mucho más trabajoso que para los que no tienen semejante ideal, y como quiera que el andaluz, según ya vimos, suele darse a los demás en espectáculo, la penosidad de su labor resultaría exhibida en una forma superlativamente espectacular; pero no ocurre tal cosa: *ergo...*

En una palabra, el auténtico ideal del andaluz está en el *ocio*, aunque no

en el que consiste en no hacer nada, sino en el ocupado por el sereno pensamiento reflexivo (que, aunque haya de ajustarse a ciertas normas, siempre evitará su crispación), por el diálogo (sin la acritud de la polémica, pero con la buena sal de la ironía) y por la fruición de la belleza de lo natural y de lo artístico.

Ya sé que frente a esta tesis se me podrá objetar que al sostenerla soy víctima de mi propia deformación profesional y que, de esta manera, convierto a todo andaluz en un filósofo o en algo muy parecido. Mas a ello respondo que la mentalidad del andaluz —la que éste ejerce, aunque no la teorice en una forma deliberada y temática— no es nunca la que exalta el activismo, ni siquiera en filosofía, por muy activo que un andaluz determinado pueda ser, y que, si ello es así, cualquier otra descripción respetuosa con este mismo hecho, y que parta de él para hacernos patente el ideal de la cultura andaluza, se moverá, al fin y al cabo, en una dirección muy semejante a la que he señalado para ese ideal.

EL EGREGIO CULTIVO DE LOS PLANOS MAS BAJOS DE LA VIDA.

El otro aspecto del ideal vegetativo de la vida —el óptimo cultivo de los planos más bajos de la existencia humana— es cosa en la que también tiene Ortega una cierta parte de razón; y no es poco el haberla visto y el saberla expresar como él lo hace.

Pero el precio que por su acierto paga Ortega me resulta excesivo. Porque resulta que Ortega nos deja a los andaluces condenados (seguramente, admitiendo todas las excepciones necesarias) a los sótanos de la vida, aunque en ellos nos reconozca las más exquisitas prendas y las más eminentes cualidades. He aquí, en efecto, lo que dice Ortega, justamente en la conclusión, si es que un ensayo la tiene, de su deslumbrante y acaso algo deslumbrada "Teoría de Andalucía": "Mientras otros pueblos valen por los pisos altos de su vida, el andaluz es egregio en su piso bajo: lo que se hace o se dice en cada minuto, el gesto impremeditado, el uso trivial, ... Pero también es verdad lo contrario: este pueblo, donde la base vegetativa de la existencia es más ideal que en ningún otro, apenas si tiene otra idealidad. Fuera de lo cotidiano, el andaluz es el pueblo menos idealista que conozco".

Basta leer con un mínimo de atención estas palabras para quedar persuadido de que no he traicionado en modo alguno el pensamiento de Ortega acerca de esta cuestión. ¿Pero es fiel ese pensamiento a la efectiva realidad

andaluza? Ante todo, quisiera dejar bien claro que no tengo la pretensión de atribuir a la cultura de los andaluces todas las galas habidas y por haber, y que tampoco creo, naturalmente, que los más altos valores de lo que es en general toda cultura hayan sido alcanzados por todos los andaluces. Mas esto no significa que yo piense que el andaluz está subdesarrollado —ni, mucho menos, incapacitado— en lo que atañe a esos niveles superiores. Se trata, sencillamente, de algo que acontece en todo pueblo: a saber, que la mayoría, o el común de los hombres, no se eleva a las cimas del espíritu en ninguna de sus varias dimensiones.

En consecuencia, si el andaluz medio está dotado, de un modo, según Ortega, excepcional en lo tocante a los planos más ínfimos de la vida, será preciso afirmar que eso le lleva en ventaja al hombre medio de otros pueblos u otras culturas. Ahora bien, aunque Ortega lo entiende así, parece como si se sintiera en el deber de equilibrar o compensar su afirmación con la del poco idealismo de la idiosincrasia andaluza. Y, entonces, uno no puede por menos de preguntarse: ¿es que acaso el término medio de los hombres de otras regiones del globo es egregio en los pisos altos de la vida? Y si, en cualquier país, los que logran llegar a las más altas cumbres del espíritu son solamente unos pocos, ¿ocurre acaso que en Andalucía no los ha habido, o que son menos numerosos (proporcionalmente hablando, claro está) que en los demás países, o bien es que los que se han dado en la tierra andaluza son todos ellos de calidad inferior a la que tienen los de otros lugares del planeta? Fuera ofender a Ortega el suponer que en sus respuestas a estos interrogantes se decidiese por la afirmación. ¿No entran en los pisos altos de la vida la filosofía, la literatura, tanto sacra como profana, la música, las ciencias, la pintura, etc., etc.? Ningún hombre medianamente culto puede desconocer la larga nómina de los andaluces que han cumplido una egregia función en estos menesteres del espíritu.

Ahora bien, aquí no se trata de que nos dediquemos a ufanarnos de nuestras glorias y nuestras lumbreras —cosa, por lo demás, harto sospechosa de aldeanismo—, sino de que intentemos comprender, objetiva y serenamente, lo que somos como andaluces, sin creernos más ni menos que lo que ello por sí sólo da de sí.

Tomada de esta manera, la tesis según la cual el andaluz muestra dotes excepcionales en el cultivo de los valores vitales primarios y cotidianos no quiere decir, primordialmente, otra cosa sino que, en el modo andaluz de ser, estos valores merecen una atención, y resultan objeto de un cuidado,

que en otros modos de ser no se les dedican en la misma medida o con el mismo acierto.

Pero no bastaría decir que el andaluz es especialmente sensible a los aspectos primarios y cotidianos de la vida. Se puede ser muy sensible a una determinada realidad y no saber hacer de ella una obra de arte, que es lo que, en definitiva, viene Ortega a afirmar que el andaluz realiza en las zonas más bajas de la existencia humana. Partiendo, pues, de que en el andaluz se da, en efecto, esa especial sensibilidad para las dimensiones primarias de la vida, se hace preciso añadir que no es, en cambio, primaria su actitud ante ellas. Si lo fuese, tendría las características de la reacción de un instinto, o de algo muy similar, mientras que no existen obras de arte, por modestas que sean, sin la intervención de la razón.

En consecuencia, lo más peculiar del andaluz en su modo de comportarse en los planos inferiores de la vida es la tendencia a espiritualizarlos; no a tomarlos, pura y simplemente, tal como están ahí, según su mera naturalidad, sino a configurarlos de tal modo que el espíritu pueda en ellos reconocerse. Y ésto, inversamente, significa que la espiritualidad del andaluz comienza por "encarnarse" en lo más inmediato, en vez de desatenderlo y reservarse para otras esferas superiores. Lo cual quiere decir también que el andaluz pone ante todo su espíritu en lo primero que realmente se le presenta. El mismo Ortega, cuya perspicacia ante los hechos de la vida andaluza es evidente, habla, en este sentido, de una idealización de lo trivial; pero esta idealización es a su vez, y a la inversa, una trivialización de lo ideal, no en la forma de atenuarlo o amenguarlo, sino en la de hacer que se proyecte en las cosas más ordinarias, las cuales, al recibirlo, dejan de ser toscas y groseras, quedando, en su propio ser, ennoblecidas.

Si es verdad, como dicen, que el andaluz, incluso el de menos letras, parece ser un señor, ello se debe a que por lo visto sabe serlo donde otros no se sienten en el caso ni siquiera de aparentar que allí merece la pena que se les vea el espíritu. Al andaluz, en cambio, éste se le trasluce en los mismos lugares cotidianos de la vida trivial y en los tiempos que a ella debe dedicarle. Y, de esta suerte, al escéptico interrogante que Schopenhauer formula ("¿espíritu?, ¿dónde está ese mozo?"), el andaluz puede responder señalando, en primer lugar, esos tiempos y esos lugares del vivir cotidiano y más común.

Por lo que atañe al tiempo humano en general, en la *serenidad*, y no la prisa, el rasgo fenomenológica más claro de la forma andaluza de vivirlo.

Ahí se encuentra la clave de ese “dar tiempo al tiempo”, que constituye, frente al histerismo de la acción, el modo en que reacciona el andaluz ante su propia conciencia de la brevedad de la vida. (Pero este tema debe ser estudiado con más calma de la que ahora puedo permitirme).

& & & &

Finalmente, quisiera dejar al menos iniciada la sugestiva cuestión del “esteticismo” que con tanta frecuencia se atribuye a la mentalidad del andaluz. ¿Es realmente este esteticismo a preferir la belleza a la verdad? ¿O más bien se limita a un interesarse únicamente por la verdad que tiene, junto a su propio valor, el valor también de la belleza?

Ya al abordar este asunto cabe dejarse ir por la pendiente de una bestería esteticista, donde no hay rigor ni claridad. Pero, una vez tomada buena nota de este riesgo indudable, creo que debe afirmarse que el temple del andaluz se inclina primordialmente —no exclusivamente— a la belleza como valor en sí misma y como calidad inseparable de la verdad vital. Dicho con otras palabras: es muy difícil que el andaluz medio se interese por la verdad “a secas”. Lo cual no quiere decir que no tenga el sentido de esa abstracta verdad, ni que no la perciba como una condición imprescindible para orientar su conducta, lo mismo en la teoría que en la práctica. Pretender otra cosa equivaldría a considerar al andaluz bajo un ángulo de visión enteramente utópico y de una pedante e insufrible cursilería (aunque hay no pocos “pastiches” del temple del andaluz, en los cuales éste aparece edulcorado con representaciones de ese corte, tal vez “para atracción de forasteros” que consuelen así su pobre imaginación y su escaso sentido de la realidad, y aunque también, pues hay que decirlo todo, a veces los andaluces demos pábulo a semejantes engendros para no defraudar a la clientela).

Pero dejadas a un lado las posibles desviaciones patológicas y a otro lado las simplemente ocasionales (tácticas o estratégicas), lo normalmente andaluz es, en este sentido, la *estilización estética de la verdad*, siempre que ello es posible. De ahí las tan traídas y llevadas *exageraciones andaluzas*, que unas veces provocan una especie de habitual recelo sistemático y otras una diversión no inteligente, porque no se las llega a comprender, tomándolas como el parto de una imaginación pintoresca y desafortada.

Es verdad que también se ha pretendido hacer justicia, con la mejor in-

tensión, a esta tendencia nuestra a exagerar. Es lo que quiere Estébanez Calderón cuando, frente a los que la ven como una propensión a la mentira, se esfuerza por explicarla como efecto de una óptica previa, por virtud de la cual nuestro modo de ver las cosas ya sería deforme y abultado, de suerte que no mentimos al expresarlas así, sino que decimos la verdad de lo que en efecto vemos.

Tal explicación es paralela, idéntica en lo esencial, a la que, para dar cuenta del estilo del Greco, se ha propuesto basándose en el presunto astigmatismo del pintor; como si éste, si hubiese tenido ese defecto, no lo "ejerciese" también al ir viendo lo que pintaba. Agradezcamos, pues, a Estébanez Calderón su benévola voluntad, pero no nos dejemos engañar por su ingenuo diagnóstico. La verdadera explicación debe buscarse en esa necesidad de estilizar, siempre que sea posible, a la que me he referido anteriormente, y contando con que los límites de tal posibilidad son muy elásticos en la idiosincrasia andaluza. Una vez más Machado dio en la diana:

"Se miente más de la cuenta
Por falta de fantasía:
También la verdad se inventa".