PEDRO LAÍN ENTRALGO:

El ocio y la fiesta en el actual pensamiento europeo

El ocio y la fiesta en el actual pensamiento europeo

ADIVINO LA INMEDIATA REACCIÓN DE MUCHOS ANTE EL EPÍGRAFE precedente. Dirán: «¿Ocio y fiesta en el actual pensamiento europeo? ¿Cómo es esto posible? ¿No ha sido Europa la patria de la *religión del trabajo?* Y la adición de la fiesta al ocio, ¿no aumenta por ventura la inverosimilitud de ese título? El tema de la angustia —si no el más central, sí el más frecuente de los que agitan el pensamiento contemporáneo— ¿no ha sido alumbrado en Europa y por europeos?».

Todo esto es verdad; grande, patente, indiscutible verdad. Pero precisamente porque todo esto es verdad incuestionable, el pensamiento europeo —máquina a la vez poderosa y sensible— ha sentido en los últimos años la íntima necesidad de investigar lo que el ocio y la fiesta representan en la existencia del hombre. No afirmaré yo, haciendo del pesimismo sistema antropológico, que sea el dolor la única fuente de la conciencia humana; pero sí diré que es una de las más importantes. «Quien no hubiera sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí», escribió Unamuno. Cuando todo en la vida va bien, se vive, como suele decir nuestro pueblo, «sin pensar». Cuando algo en la vida no va bien, el dolor nos hace consciente el desorden, y con el desorden —esto es lo importante— la vida misma. Pues bien; a las gentes de Europa les duele la carencia de ocio y de fiesta. Como si se tratase

de una carencia vitamínica, como si el ocio y la fiesta fuesen espirituales vitaminas de la existencia humana, esa grave deficiencia de uno y de otra es hoy sentida como un desorden profundo. Los griegos, que llamaban *heorté* a la fiesta y *heórtasis* a su celebración, decían *aneórtaston* a lo que carece de fiestas; y así, haciendo ahora un adarme de patología cultural, no será disparatado afirmar pedantescamente que la actual sociedad europea padece de *aneórtasis* o déficit en la celebración de fiestas, si por «fiesta» se entiende lo que en rigor debe entenderse. Y puesto que los pensadores sirven, entre otras cosas, para expresar los sentimientos del pueblo a que ellos pertenecen y de los hombres todos, he aquí que el pensamiento europeo se ha visto íntimamente obligado a decirnos su idea de lo que el ocio y la fiesta son. ¿Qué mutua e interna relación hay entre el trabajo y el ocio? Una vida sin fiesta, ¿no será acaso tan inauténtica como una vida sin angustia? Por tanto, ¿qué son el ocio y la fiesta para el hombre?

Me adelanto a reconocer que esa *aneórtasis*, ese déficit en la celebración de fiestas propiamente dichas, no es dolencia exclusivamente europea, sino enfermedad del Occidente entero. Los hombres de todas las ciudades de Occidente son hoy esclavos de la *religión del trabajo* y, forzados por ella, han sustituído en sus vidas el ocio clásico por el mero descanso, y la fiesta genuina por la simple diversión. Léase el fino y sugestivo estudio que J. L. L. Aranguren ha consagrado en la *Revista de la Universidad de Madrid* al tema del ocio y la diversión en la ciudad actual, y se descubrirán la estructura y las formas principales de ese proceso.

Los mismos españoles, ¿no hemos visto desvanecerse esa posibilidad de ocio que bajo forma de «tertulia» constituía una de las fracciones más valiosas de nuestro tesoro nacional?

Sí: todo el Occidente —y una buena parte del Oriente, a juzgar por lo que sucede en el Japón y en la China— padece de *aneórtasis* o carencia de fiestas. Pero acaso la intensidad de tal afección sea mayor en Europa; y este hecho, unido a la condición cavilosa del europeo —cavilar, en Europa, puede ser hasta un vicio—, ha determinado la publicación de una serie de estudios y reflexiones acerca del tema que ahora nos ocupa. Citaré los ensayos filosóficos de J. Pieper y O. Fr. Bollnow, las investigaciones etnológicas e histórico-religiosas de R. Thurnwald, L. Deubner, M. P. Nilsson y K. Kerényi, las agudas intuiciones literarias de P. Valéry y A. de Saint-Exupéry, la obra entera de Eugenio d'Ors, los sugestivos alegatos de Ortega en pro de un cultivo «jovial» de la filosofía[1]. ¿Qué sentido posee la coincidencia de esta amplia serie de testimonios?

---

[1] J. Pieper, *Musse und Kult* (München, 1948); O. Fr. Bollnow, *Zur Anthropologie des Festes*, en *Neue Geborgenheit* (Stuttgart, 1955); R. Thurnwald, art. *Fest* en el *Reallexikon der Vorgeschichte*, de Max Ebers; L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin, 1932); M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen* (1906); K. Kerényi, *Das Wesen des Festes* en *Die antike Religion* (Düsseldorf-Köln, 1952); P. Valéry, *L'âme et la danse;* A. de Saint-Exupéry, *La citadelle;* E. d'Ors, obra completa desde *La filosofía del hombre que trabaja y que juega;* J. Ortega y Gasset, obra completa, especialmente *El origen deportivo del Estado* y *La idea de principio en Leibniz.*

I. Comencemos nuestra pesquisa examinando la fina monografía de J. Pieper acerca del ocio. Pieper, profesor de filosofía en Münster, es un tomista muy sutil, que se ha propuesto la doble tarea de llevar la cultura de nuestro tiempo ante el tribunal del pensamiento medieval-helénico, y de demostrar, a la vez, que ese pensamiento puede ser remedio eficaz para los tártagos intelectuales y morales del hombre actual. Y puesto que la *religión del trabajo* es uno de los rasgos más definitorios y entrañables del mundo contemporáneo, nuestro filósofo ha empleado sus mejores armas para defender, frente a la *cultura del trabajo* en que vivimos, el prestigio antiguo de la *cultura del ocio*.

El ocio, en efecto, es uno de los fundamentos más profundos y venerables de la cultura occidental. «Vivimos negociosos [trabajamos] —escribió Aristóteles— para tener ocio». Mil veces se nos ha recordado que los griegos decían al ocio *skholé*, palabra de la cual se derivan la latina *schola* y todas las que de ella proceden. «Tener ocio» sería ejercitarse en la contemplación intelectual de la belleza, la verdad y el bien, y esto es lo que en definitiva se hace —o debe hacerse— en toda *schola* o «escuela» digna de tal nombre. «Ocio», en suma, es la actividad no trabajosa ni utilitaria en que el alma humana logra su más alta y específica nobleza. *Otia mea*, llamaba Ovidio a sus versos.

Pero nuestro mundo parece empeñado en decir, contra la sentencia de Aristóteles: «Vivimos para trabajar, y descansamos del trabajo para trabajar otra vez con fuerzas nuevas». Escribió Carlyle: «Trabajar es orar...

En su raíz, todo auténtico trabajo es religión, y toda religión que no sea trabajo puede irse con los brahmines, los antinomistas, los derviches danzadores o donde quiera». Estas fuertes y sinceras palabras, ¿no son acaso la expresión de un sentir general todavía vigente entre nosotros, pese a la honda crisis que en nuestro tiempo ha sufrido la cultura del siglo XIX?

Los filósofos de la Edad Media, dando forma latina al pensamiento griego acerca del ocio, clasificaron las *artes* en *liberales* y *serviles:* en estas últimas, la actividad de quien las ejercita es utilitaria; en aquéllas, no, porque se hallan enderezadas al puro saber. Las *artes serviles* son el trabajo del asalariado; las *artes liberales* dan pábulo a lo que el cardenal Newman llamó «el saber del *gentleman*». En aquel caso, la retribución de la actividad personal recibe el nombre de «salario»; en este otro caso, al estipendio se le llama «honorario». Pues bien: nuestro tiempo parece obstinarse en negar la legitimidad de esa profunda distinción helénica y medieval. De un modo u otro, para el hombre actual toda actividad sería servil, esto es, utilitaria, y habría de regirse económicamente por la ley severa del salario, no por la costumbre liberal del honorario. La percepción de «honorarios» todavía en uso sería tan sólo una práctica trasnochada y en extinción.

Vivimos, dice Pieper, en un «mundo laboral» o *Arbeitswelt* que ya no entiende ni quiere entender el ocio antiguo; y la última etapa en la constitución de este «mundo laboral» ha tenido su más llamativo signo en la vigencia creciente de dos expresiones verbales de

la sociedad contemporánea: «trabajo intelectual» y «trabajador de la inteligencia». ¿De dónde procede la actitud mental —mejor: la actitud vital— que esas dos expresiones revelan? Cabe señalar la existencia de tres hontanares confluentes:

1.° La idea kantiana de que el conocimiento humano es actividad y sólo actividad. Frente a la «intuición intelectual» de que hablaba el naciente Romanticismo (Jacobi, Schlosser, Stolberg), Kant afirmará que una filosofía «en que no se trabaja» y en la cual el filósofo llega a serlo «oyendo el oráculo dentro de sí mismo» es, desde su fundamento, una filosofía falsa. El conocimiento sería en su raíz misma «trabajo». La filosofía es *herkulische Arbeit,* dice Kant, y el esfuerzo constituye una condición básica para la humana posesión de la verdad. Pensar filosóficamente es, en suma, una dura exigencia impuesta al hombre, cuya letra reza así: «Para conocer hay que trabajar». Mas también es, a la vez, una exigencia impuesta por el hombre, según la cual la verdadera dignidad consiste en no recibir nada de nadie. La inteligencia humana alcanzaría su más específica dignidad poseyendo lo que con su esfuerzo haya sido capaz de conquistar. La forma cimera y última del saber humano es la pregunta, sostendrá Heidegger, dando su versión postrera a esta idea del conocimiento filosófico.

Haciendo suyo el pensamiento medieval, Pieper nos dirá que Kant acierta, pero no en todo; más aún, que desconoce lo que en este problema es verdaderamente decisivo. En el conocimiento del hombre operan a la

vez la *ratio* y el *intellectus,* el pensamiento discursivo y la intuición intelectual. Aquél —la ineludible operación de deducir, inducir, distinguir, abstraer, etc.— es por su naturaleza misma trabajoso, exige tiempo y constituye la parte «más humana» del acto humano de conocer; esta otra —la contemplación intelectual de la verdad conquistada— no es por sí misma trabajosa, acaece «sobre el tiempo» y representa lo que de algún modo es sobrehumano o angélico, espiritual, en el conocer del hombre. La actividad no trabajosa de la contemplación, escribe Santo Tomás, no es *proprie humana, sed superhumana.* A ella debe llegar el hombre con el penoso esfuerzo de su *ratio,* y en modo alguno puede quedar exento de esta dura regla durante su vida terrena; pero en ella el alma humana no pone algo con esfuerzo, sino que recibe como un regalo la verdad de lo real. Ver entendiendo no es sólo un «acto de agresión», un *Angriffsakt* como con alguna razón ha dicho Ernst Jünger; es también abrirse al mundo y recibir el mundo. O con palabras de la Escritura, que Santo Tomás hace suyas, «jugar en torno al Universo» (*Prov.* VIII, 31).

2.° El segundo hontanar de la vigencia que las expresiones «trabajo intelectual» y «trabajador de la inteligencia» han cobrado en nuestro tiempo tiene carácter moral. Lo bueno —piensa el hombre actual— sólo puede ser moralmente bueno cuando su realización resulta fatigosa. El esfuerzo no sería sólo garantía y camino de la verdad que se conoce, mas también del bien que se practica. No es un azar el prestigio de la

figura de Hércules en el mundo moderno, a través de Erasmo, Kant y Carlyle. Ahora bien, Santo Tomás enseña, con mayor razón, que tampoco en cuanto al mérito moral es el esfuerzo personal lo que últimamente decide: la acción buena vale ante todo por sí misma, no por la fatiga que su ejecución haya producido. Lo cual, claro está, no impide que el esfuerzo sea causa accidental y sobreañadida de mérito moral.

3.° En la génesis de la expresión «trabajo intelectual» hay que considerar, en fin, un momento social. La actividad más específicamente propia de la inteligencia humana —el cultivo de las *artes liberales*— ha sido puesta al servicio exclusivo, no de un genérico y matizado *bonum commune*, sino al del *utile commune*. El oficio de la inteligencia ha venido a ser considerado desde el punto de vista de su pública «utilidad»; ha entrado, por tanto, en el dominio de las *artes serviles*. En la sociedad actual, diría el cardenal Newman, ya no cabe —o sólo cabe residualmente— el *gentleman* del saber; en ella el «intelectual» se ve casi siempre forzado a ser funcionario asalariado, hombre a sueldo.

Todo esto indica muy claramente que en nuestro «mundo laboral» todos hemos venido a ser más o menos «proletarios», desde el docente universitario al obrero manual. En un sentido a la vez amplio y riguroso, es proletario quien vive encadenado al trabajo de la producción «útil», sea el Estado o sea una empresa privada quien concede el empleo. Tres notas principales definen la vida del proletario: la carencia de bienes propios, el sometimiento a la coerción del Estado

—bien por modo directo, bien a través de una empresa— y el empobrecimiento interno del trabajador, obligado a partir su actividad entre la tarea especializada y la mera diversión. Sería estúpido negar que en la sociedad actual existen *beati possidentes* —el terrateniente, el industrial, el banquero— y trabajadores no proletarizados: el gran médico, el gran abogado, el gran escritor o el gran arquitecto. Pero no menos estúpido sería desconocer que en ella se ha proletarizado la casi totalidad de los «intelectuales», y que este proceso de proletarización sigue su inexorable marea ascendente.

No hay duda: nuestra más unánime religión es la del trabajo. Para nosotros el ocio sólo cobra sentido cuando es descanso; de otro modo, no nos parece ser sino pereza. Pero el pecado capital de la pereza, la *acedia* de la moral escolástica, ¿es simplemente el gusto de no hacer nada, la pasiva entrega al *dolce far niente?* Nada más lejos de la realidad. Para el pensamiento medieval hay una íntima conexión entre la *acedia* y la incapacidad del hombre para el ocio. *Acedia,* «pereza», es la viciosa falta de ánimo para realizar lo que uno debe ser; la «desesperación de la debilidad», según la certera fórmula de Kierkegaard. Así se entiende que Santo Tomás vea en la pereza un pecado contra el mandamiento de santificar las fiestas; es decir, una pecaminosa impotencia, no sólo para trabajar rectamente, mas también para rectamente gozar del ocio que la fiesta lleva consigo. No: en su sentido clásico —helénico y medieval—, ocio no es ociosidad o inactividad condenable; el ocio clásico es ante todo un estado del alma.

Y así entendido el ocio, el ocioso no es el perezoso o el vago, sino el contemplativo.

Volvamos a la consideración del «mundo laboral» en que existimos. La proletarización como destino, ¿quién la aceptará, como no sea a la fuerza? ¿Quién puede sentir gusto íntimo sabiéndose encadenado a un proceso objetivo de producción utilitaria y a un monótono e irremisible ritmo de trabajo y descanso? Pieper recoge este profundo malestar del hombre contemporáneo y propone un programa de desproletarización, integrado por tres consignas, directamente opuestas a las tres notas que definen la existencia proletaria: que el salario permita por sí mismo la posesión de bienes propios, que la coerción estatal no vaya más allá de lo que el *bonum commune* exija, que la formación intelectual y estética de las almas corrija su actual empobrecimiento y las saque de la estrechez y la aridez del especialismo. En una palabra, que los hombres dispongan otra vez de ocio y sepan llenarlo humana y dignamente. Se impone la tarea de meditar de nuevo acerca de esta exquisita sentencia de la *Política* de Aristóteles: «Puesto que el ocio es preferible al trabajo y constituye su fin, hemos de investigar cómo debemos emplear nuestro ocio» (*Pol.* VIII, 3, 1337 b). Sin esa investigación, ¿qué será la vida humana cuando la hoy incipiente automatización del trabajo comience a dar a los hombres amplia cosecha de tiempo libre?

Es el ocio la gozosa actividad de la no-actividad, la contemplación silenciosa, lúcida y aceptadora de la realidad y el misterio del mundo, la pausa en el trabajo

que, levantándose sobre el mero descanso, levanta al funcionario a la plenitud de su condición de hombre. En cuanto la palabra es trabajo, el ocio —este *otium cum dignitate*, no la perezosa ociosidad— equivale al saciado silencio con que, tras el diálogo, se entregan y comprenden mutuamente las personas que se aman. Díganos un fragmento de Hölderlin —el titulado *Die Musse*— lo que el ocio puede y debe ser:

...estoy en campo de paz
igual que un olmo amante: y como pámpanos y racimos,
se enroscan en torno a mí los dulces juegos de la vida.

Lo cual, ¿no equivale a decir que el ocio —la contemplación silenciosa, lúcida y aceptadora de la realidad y el misterio del mundo— adquiere la plena integridad de su fuerza y su sentido en la fiesta? Y puesto que no hay fiesta sin dioses, como diría un griego, ¿no resultará, a la postre, que la raíz más honda y esencial del ocio está en el culto? Sin culto, escribe Pieper, «el ocio es ocioso». Nuestra meditación acerca del ocio nos ha conducido derechamente al problema de la fiesta. Traslademos a él nuestra ya engolosinada atención.

II. ¿Qué es, en rigor, una fiesta? ¿Podemos llamar «fiesta» en sentido estricto a la gritadora o silenciosa asistencia a un partido de fútbol, a una corrida de toros o a uno de los locales que suelen llamar «salas de fiestas»? ¿Es «fiesta» auténtica el mero descanso del trabajo cotidiano? ¿Lo son las solemnidades con que nuestro mundo celebra los principios de su *religión*

del trabajo? A la luz de la sociología, la etnología y la historia de las religiones, veamos lo que la fiesta es.

Convendrá para ello distinguir precisamente, con Bollnow, entre «fiesta» *(Fest)* y «solemnidad» *(Feier)*. Con la *solemnidad* se celebra algo históricamente muy determinado, casi siempre una fecha de importancia nacional o internacional. En ella el ánimo es más bien grave: basta pensar en el nuestro, cuando oímos con alguna participación personal la música llamada «solemne». La solemnidad ha sido «instituída» por una decisión más o menos política. Pertenece, por tanto, a la existencia histórica del hombre. Bien distinto es el caso de la *fiesta* genuina, como las que en todos los pueblos y en todas las religiones han celebrado gozosamente la recolección, la vendimia o el paso de un año a otro. El ámbito temporal de la fiesta es mucho menos estricto que el de la solemnidad; la fiesta propiamente dicha suele durar más de un día, y por ello no es un azar que en castellano suela usarse el plural para nombrarla y se hable de «las fiestas». En contraste con el estado de ánimo de quienes celebran una solemnidad, el ánimo del hombre en fiesta es alegre, y de ello es buen testimonio el sentido que en lenguaje familiar tienen los adjetivos «festivo» y «festival». No menos claro es el contraste en lo que atañe al origen de las fiestas genuinas. Más que «instituída», la fiesta parece naturalmente «dada»: retorna periódica y regularmente, como las estaciones del año y los astros del firmamento; se diría que pertenece a un modo de la existencia humana distinto del histórico y previo a él, al tiempo que

Schelling llamó «prehistórico» y la etnología actual suele llamar «mítico» o «cíclico». Pronto veremos lo que esto significa.

No será inoportuno advertir aquí que las fiestas o festividades más representativas de la visión cristiana del curso del tiempo (el domingo, la Navidad, los santos patronos de las aldeas, etc.), asumen en sí el carácter «histórico» de la solemnidad y el carácter «prehistórico» o «mítico», en el sentido antes apuntado, de la fiesta propiamente dicha.

La breve descripción que antecede muestra con claridad que la solemnidad y la fiesta difieren entre sí tanto por su realidad objetiva, como por el estado de ánimo del hombre que en ellas participa. Siguiendo otra vez a Bollnow, y utilizando el término «talante», acuñado por Aranguren para traducir las palabras alemanas *Stimmung* y *Gestimmtheit*, contrapondremos ahora sistemáticamente el talante de la solemnidad y el de la fiesta.

Es muy propia del *talante solemne* la impresión de haber adquirido la vida una significación más alta y seria que la correspondiente a la existencia cotidiana. En los trances «solemnes» se acaba la espontaneidad y se extingue la risa. Acaso no sea exagerado decir que su expresión más idónea es el silencio: un silencio no reducido a ser mera ausencia de ruidos; un silencio más bien «positivo», porque manifiesta la gravedad y la tensión con que el hombre se halla atenido al papel que su persona en aquel momento representa. Los movimientos son entonces mesurados, lentos,

contenidos. Más que operaciones somáticas al servicio de un fin utilitario, son gestos y figuras de carácter simbólico. Ejecutándolos, el hombre se siente portador y vehículo de una función superior y excepcional. Como el magnánimo, según Santo Tomás, el solemne —quiero decir, el que participa en una solemnidad— tiene «movimiento tardo». Cuando el silencio de la solemnidad queda roto por la palabra hablada, ésta emplea un lenguaje en el cual no caben locuciones familiares; y así —valga este ejemplo—, el solemne no dirá «caballo», sino «corcel». La música propia de la solemnidad es también grave, como si a través de sus sones hablase a los hombres algo que para ellos fuese históricamente decisivo. Los colores oscuros y llenos, la penumbra y la suntuosidad dan ahora a la existencia su ámbito y su aderezo más adecuados. A través de la solemnidad, la existencia humana reposa firme y seguramente sobre sus creencias y ordenaciones históricas. Cuando el hombre se ve obligado a actuar y cuando su ánimo se halla alterado por alguna inseguridad, cualquiera que sea la índole de ésta, el talante solemne es por completo imposible. Un hombre inseguro de sí mismo puede fingir una solemnidad, mas no vivirla de manera auténtica.

Bien distinto es el *talante festival*. En él reina la espontaneidad y vuelve a los rostros la risa. Frente al envaramiento corporal y anímico de quien celebra alguna solemnidad, el ánimo y los movimientos del hombre en fiesta son ligeros, libres, sueltos. La fiesta no pide penumbra, sino claridad, y antes encuentra

su indumento en el vestido gayo y sencillo que en las ropas suntuosas y severas. La vida festival no es pesadumbre y responsabilidad, sino agilidad y alegría. Celebrar una fiesta propiamente dicha equivale a dejar atrás todo lo que en la existencia humana es histórico, y, por tanto el cuidado de existir, la *Sorge* de la analítica heideggeriana: vivir es entonces un «puro vivir» en que el cuidado ha sido enteramente sustituído por el gozo. Al talante festival pertenecen también la radical inutilidad y la no menos radical comunitariedad de la fiesta: ni el día festivo es «útil», en el sentido que esta palabra ha llegado a tener en nuestra sociedad, ni hay fiestas para un hombre solo. El solitario puede conocer la embriaguez, la diversión o el trance místico, pero no la fiesta. Ésta es, en suma, para decirlo con una feliz expresión goethiana, *die gottgewählte Stunde*, «la hora elegida de los dioses».

Con ello alcanzamos la almendra misma de ese peculiar modo de existir humanamente a que nos referimos con la palabra «fiesta». ¿No es acaso la «presencia de lo divino» lo que otorga a la fiesta su condición real y efectivamente festival? Y si el hombre, según Aristóteles, sólo vive como verdadero hombre cuando pone en acto la chispa sobrehumana, divina, que hay en su naturaleza, ¿no habremos de concluir que la humanidad gozosa de la fiesta es más íntegramente humana que la esforzada humanidad del trabajo?

Existe una estrecha correspondencia entre la realidad espacial del templo y la realidad temporal de la fiesta. En su origen, el templo está constituído por una exten-

sión de terreno reservada al culto divino (sacrificios, himnos de alabanza, plegarias) y no utilizable por los hombres con un propósito utilitario. El espacio que ocupa el templo pertenece a la divinidad, no a la comunidad humana que en él se congrega. Algo semejante debe decirse de la fiesta, lapso temporal consagrado a los dioses y exento, por tanto, de una dedicación a fines «meramente humanos». Ahora se ve claro que la fiesta no es simple descanso, sino ocio alegre, gozosa y multiforme relación del hombre con la divinidad.

En la concreta realidad de la fiesta hay que distinguir la preparación y la celebración propiamente dicha. La fiesta, en efecto, exige cierta *preparación* por parte de los que van a celebrarla. Antes del día de fiesta debe quedar en orden perfecto el ámbito en que el hombre realiza su existencia negociosa. El taller artesano, valga este ejemplo, es objeto de aderezo especial; diríase que se pretende imprimirle una ordenación más cuidadosa y acabada que la subsiguiente a la cotidiana jornada de trabajo, un orden «para siempre». No menos especial y atenta es la compostura de la vivienda, cuando se aproxima una fiesta propiamente dicha. Un verso famoso de San Juan de la Cruz *–estando ya mi casa sosegada–* parece directamente inspirado en el minucioso arreglo de las viejas moradas campesinas la víspera de un día festivo. También es cuidadosamente preparado el indumento festival, el «traje de fiesta». Y hasta a los propios cuerpos llega la preparación, bajo forma de baño; un baño que de algún modo equivale a las lustraciones rituales con que los antiguos griegos y romanos –y,

como ellos, tantos pueblos primitivos— se disponían al trato con los dioses.

A la preparación de la fiesta sigue su *celebración*, a la cual pertenecen, según los datos de la etnología y de la historia de las religiones, hasta cinco momentos esenciales: el banquete festival, el consumo de bebidas más o menos embriagadoras, la música y la danza, el coloquio no utilitario y el culto a los dioses.

No hay fiesta sin *banquete* o *ágape festival;* sin «festín», como tan concisa y expresivamente suele decir nuestro pueblo. Trátase siempre de una comida más abundante y cuidada que las cotidianas, durante la cual cesa toda enemistad entre los comensales y surge en las almas el sentimiento de una comunidad renovada. No es infrecuente entre los pueblos primitivos, escribe Thurnwald, que cada tribu celebre la matanza anual de ciertos animales domésticos y consuma sus primicias dentro del territorio ocupado por una tribu vecina, a cuyos miembros se invita para afianzar y sellar la paz de la mutua relación, porque en el banquete festivo no cabe la hostilidad.

Asociada o no al festín, viene en segundo lugar la *ingestión de bebidas embriagadoras.* Es el ingrediente dionisíaco de la fiesta. No es preciso llegar hasta la embriaguez para sentir en la propia conciencia la función que las bebidas espirituosas —a la cabeza de ellas, el vino— desempeñan en la celebración del día festivo. Me refiero a la exaltación de los sentimientos de comunidad con los otros hombres y con el mundo que el vino y las restantes confecciones dionisíacas producen.

No es un azar que en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* afirme Hegel que lo «verdadero» —la conexión unitaria de cada «algo» con el «todo»— es el torbellino de las bacantes.

La *música* y la *canción*, rituales unas veces, lúdicas otras, constituyen el tercer momento de la celebración de la fiesta; y asociada a la música, la *danza*, que también puede ser religiosa o ritual y placentera. El problema antropológico de la danza, tan esencialmente ligado al de la fiesta, ha sido más de una vez abordado en los últimos decenios. Mencionaré aquí y glosaré rápidamente los agudos análisis filosófico-literarios de Otto Weininger (en *Ueber die letzten Dingen*) y Paul Valéry (en *L'âme et la danse*) y las consideraciones psicológicas de Erwin Strauss, en su estudio sobre las formas cardinales de la vivencia del espacio[2].

Tácitamente apoyado en el pensamiento kantiano, Weininger entiende la volición moral como un movimiento del alma infinita e irreversiblemente dirigido hacia el futuro. Todo acto moral —más genéricamente: todo acto humano— tiende hacia el sumo bien, afirma la filosofía cristiana más tradicional. Y si esto es así, ¿no habrá que atribuir un carácter radicalmente «anético», inmoral, a todo movimiento del hombre en que la realidad de éste vuelva sobre sí misma? Para Weininger, el baile es el arquetipo de todos los movimientos

---

[2] E. Strauss: *Die Formen des Räumlichen, ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnemung*, en *Der Nervenarzt* III (1930), págs. 633 y sigs.

reversivos; y por modo sumo, el vals, «música absolutamente fatalista» y «movimiento de prostituta», según el dictamen de este genial y descarriado austríaco. La hostilidad de Weininger contra la sociedad vienesa de su tiempo —el tiempo seudofeliz de Francisco José— se expresa con singular fuerza en estos juicios acerca de la danza más representativa de su ciudad. No es difícil advertir en ellos la existencia de una abrupta contraposición metafísica entre dos trinomios, uno constituído por la moralidad, la libertad y la historia, y formado el otro por la inmoralidad, la fatalidad y la naturaleza. La danza pertenecería a este último. El hombre, en ella, tiene el sentimiento de regresar a una suerte de intemporalidad «prehistórica», en el sentido schellinguiano del adjetivo.

En el lindo diálogo de Valéry, afirma Erixímaco que la marcha circular de la danzarina Athikté es «lo supremo de su arte». ¿Qué es la vida desnuda del hombre, cuando se la mira claramente? Es —enseña el Sócrates de *L'âme et la danse*— puro *ennui de vivre*, radical «tedio de vivir». Lo que Heidegger llamará *Sorge*, «cuidado», unos años más tarde, recibe de la poética intuición de Valéry el nombre de «tedio». Un remedio habría para salir de ese hondo estado de ánimo y alcanzar la felicidad: la danza. En ella el hombre se hace llama, cosa viva y divina. El alma goza de libertad y ubicuidad, y el cuerpo «quiere alcanzar una posesión entera de sí mismo y un punto de gloria sobrenatural»; sobre todo cuando la danza, «acto puro de las metamorfosis», adopta forma de giro.

«¡Asilo, asilo, oh mi asilo, oh Torbellino! Yo estaba en ti, oh movimiento, por fuera de todas las cosas...», dice Athikté al fin del diálogo, cuando vuelve de su fugaz desmayo. Tan alejado de Weininger en sus estimaciones, también Valéry ve en el círculo y en la intemporalidad —si se quiere, en la supratemporalidad— la esencia de la danza.

No es muy distinto el término a que llegan las consideraciones de Strauss en torno a la vivencia del espacio. Strauss contrapone temáticamente los movimientos corporales dotados de finalidad y el movimiento de la danza, que tiene su fin en sí mismo. Cinco notas principales definirían este último movimiento: 1.ª Carece de resultado, en cuanto que no se propone conseguir algo que sea exterior a él. 2.ª Es repetible *ad infinitum* y tiene su símbolo en el círculo. 3.ª Su espacio es a la vez acotado e ilimitado, tiene confín y no tiene límite. Recuérdese la significación del «ladrillo» en la castiza y ponderativa descripción que los madrileños han hecho del más popular de sus bailes. 4.ª Borra la oposición psicológica entre el sujeto y el mundo objetivo. Bastará mencionar, en lo que atañe a ese punto, el estado anímico a que conducen las danzas orgiásticas de las bacantes, los derviches, los coribantes, los cuáqueros y tantos otros danzadores por rito. 5.ª El espacio de la danza es, por tanto, «presencial», y no «histórico» o «sucesivo», como en el caso de los movimientos que tienden al logro de un fin exterior a ellos.

Pese a la diferencia, nada leve, entre las intuiciones y los análisis de Weininger, Valéry y Strauss, los tres

coinciden en atribuir a la danza unas cuantas notas esenciales. Desde el punto de vista de su espacialidad, la forma básica del movimiento de danza es el *círculo*. Ello da figura objetiva de *ritmo* a la temporalidad propia de ese movimiento. Y en el orden psicológico o subjetivo, la danza determina la sustitución de la temporeidad proyectiva y cuidadosa de la vida «hacia adelante» del trabajo por una *temporeidad cíclica*, exenta a la vez de futuro y de cuidado. Pronto descubriremos la importancia de esta común doctrina para una cabal intelección antropológica de la fiesta.

Volvamos de nuevo a la celebración de la fiesta y a los diversos momentos que la integran. Entre éstos se halla el *coloquio no utilitario*. El habla del día de trabajo —conversación negociosa o lección académica— aspira a la consecución de fines útiles; y tras la palabra utilitaria, el silencio no puede ser sino descanso del trabajo de hablar o callada preparación de nuevos decires. Bien distinto es el coloquio festival. Sea lúdico o contemplativo su carácter, quien a él se entrega no persigue otro fin que el puro gozo de envolver con palabras la realidad en que él vive, y a veces —así acontece cuando el que habla es más o menos filósofo o poeta—, el todo de la realidad, el mundo entero. Aún es más radical y patente ese «inútil» atenimiento del alma al puro gozo en el silencio festivo. Durante el día de fiesta, la palabra humana envuelve al mundo; pero el silencio confiado y creyente hace entonces algo más. Callando festivalmente, el alma del hombre toma posesión del mundo, porque lo contempla desde un

punto de vista rigurosamente transmundano, divino. Cuando la fiesta lo es de veras, todo silencio viene de algún modo a ser el *sanctum silentium* de la religiosidad antigua. La desazón del mundo actual, ¿no dependerá, a la postre, de haber olvidado los hombres este profundo modo de callar?

Surge así ante nosotros el más hondo y decisivo de todos los ingredientes de la fiesta; a saber, el *culto*. Toda fiesta genuina —el domingo, las fiestas anuales, la celebración festival de una boda o un bautizo— se halla ordenada en torno a un acto estrictamente cultual. Sin la creyente comunicación ritual entre el hombre y la divinidad, no hay fiesta propiamente dicha; y así, para el verdadero ateo, la fiesta no existe; más aún, no puede existir. Sólo cuando se da el nombre de ateísmo a lo que en rigor es panteísmo —tal es el caso de las comunidades marxistas—, sólo entonces es posible la celebración de lo que impropiamente suelen llamar una «fiesta atea»[3].

Descritos ya los diversos componentes que integran la celebración de una fiesta genuina —el banquete festival, la moderada ingestión de bebidas embriagadoras, la música y la canción, la danza, el coloquio y el silencio no utilitarios, el culto—, examinemos sin

---

[3] Pero un verdadero «ateísta» ¿es acaso un ateo *stricto sensu*? Si su espíritu es profundo y consecuente, ¿no llegará a ser, inexorablemente, un «antiteísta»? Un ateísmo «puro» no es posible más que en el caso de existencias penúltimas. Véase el capítulo consagrado a Sartre en mi libro *La espera y la esperanza*.

más rodeos la *esencia de la vida festival*. Constitúyenla, de dentro a fuera, un estado de ánimo, un modo peculiar de la temporeidad de la existencia y una singular vivencia del espacio. Todo lo cual permite inferir en el fondo mismo de la existencia festival, a manera de radical supuesto metafísico, una determinada estructura de la realidad que solemos llamar «vida humana».

Otorga su consistencia propia al *estado de ánimo* del hombre en fiesta un sentimiento en cuyo cuerpo se funden la alegría, la confianza, la plenitud y —en último término— la felicidad. *Heorté,* nombre griego de la fiesta, significa etimológicamente, según los lingüistas, «confianza alegre». Esa «luz de domingo» que da tan bello título a un cuento de Pérez de Ayala, ¿qué es, sino el resultado de proyectar hacia el ámbito exterior el radiante gozo íntimo que señorea el alma de quienes con autenticidad celebran un día de fiesta? La suma aspiración de Hugo de Hofmannsthal y de todos cuantos saben o entrevén lo que es para el hombre la verdadera felicidad —«ser feliz sin esperanza»—, halla en el talante festival módico y reiterado cumplimiento. La fiesta pasa, porque no deja de ser tiempo; pero, mientras dura, la fiesta plenifica; y cuando no es así, queda en ser pobre y triste seudofiesta.

Hay en la vida individual y en la vida colectiva del hombre un tiempo rectilíneo, progrediente y fatigoso, sobre todo cuando sus diversos segmentos dibujan una trayectoria zigzagueante: el tiempo del proyecto y de la trabajosa actividad en que el proyecto se realiza, el

tiempo del constante envejecer. Pero sin mengua de la necesidad inexorable con que los mortales nos hallamos sujetos a esa temporeidad proyectiva, la existencia humana recibe de cuando en cuando —como fugaz y tenue anticipo del fin a que constantemente aspira— la brisa refrescante de la *temporeidad festival*. En ella, el curso del tiempo no es rectilíneo, sino cíclico y retornante; y en lugar de progresar, regresa de algún modo a su origen; y no es fatigoso, sino aliviador y placentero. Desde el punto de vista de la sucesión de la existencia humana, la fiesta es la hora del ocio gozoso y del periódico rejuvenecer. El ritmo de las fiestas expresa la parcial razón de ser de la idea helénico-nietzscheana del «eterno retorno»: cada día de fiesta es, en efecto, un corte transversal y cíclico del tiempo del proyecto y el trabajo, y a la vez, en la medida en que esto es humanamente posible, un retorno al origen y un rejuvenecimiento. Quien de veras celebra una fiesta no siente y no puede sentir en sí mismo la vejez. Tal es el sentido antropológico del «regusto estelar de eternidad» que Ortega ha visto en el fondo de toda actividad felicitaria.

Igualmente característica es la *vivencia festival del espacio*. Puesto que los proyectos del hombre han de abrirse paso a través de todas las realidades que los contornean y amenazan, el espacio es vivido como angostura durante la actividad negociosa. No es un azar que los latinos dieran el nombre de *angustia* —etimológicamente, «estrechez»— al estado de ánimo del hombre forzado a existir entre los aprietos y las

dificultades del mundo. Bien distinta es la vivencia del espacio en el caso del hombre en fiesta. Frente a la angostura espacial del hombre sometido al trabajo y la angustia, en la fiesta prevalece un claro sentimiento de amplitud. Diríase que el espacio se hace entonces blando y elástico, condescendiente, a la manera de lo que en el entusiasmo amoroso acontece, según las intuiciones poéticas de Rilke y los análisis fenomenológicos de L. Binswanger. Como el amor, según Rilke, la fiesta brinda al hombre *Weite, Jagd und Heimat,* «anchura, caza y patria». Anchura, porque el espacio festival parece no ofrecer resistencia; caza, porque la realidad de los otros y del mundo es entonces gozosamente conquistada y poseída; patria, en fin, porque el mundo regala apoyo y cobijo a quien con ojos festejantes le mira. Mientras dura la fiesta, la pesada carne del hombre y la espacialidad material en torno a él son vividas como si en aquélla hubiese ya una chispa de la «agilidad» que los teólogos suelen atribuir a los cuerpos gloriosos.

Sintiendo así su propia realidad, viviendo de este modo el tiempo y el espacio, ¿puede ser lícitamente reducida la existencia humana a lo que de ella nos dicen los análisis de Heidegger y Sartre? La fiesta —día de la divinidad, «hora elegida de los dioses», según el decir de Goethe, poro por el cual lo divino penetra en el tiempo— ¿no nos hace visible y sensible, siquiera sea por modo incoativo, nuestra humana posibilidad de vivir sin engaño, con toda lucidez, allende la aparente necesidad existencial del proyecto y el

cuidado? La existencia terrenal y tempórea de un hombre a la vez trabajador y festejante, ¿no será —antes que puro «estar a la muerte» y más que mera «pasión inútil» —articulación unitaria y sucesiva de una pretensión y un anticipo de eterna felicidad? El talante festival, ¿qué es en su raíz, sino el estado de ánimo de quien a través de sus creencias y sus ideas vive en comunión con el mundo y con Dios, fundamento del mundo? La fiesta, dice Bollnow, es «un lapso temporal en que el hombre se cerciora de su personal referencia al fundamento metafísico del mundo». Gracias a la fiesta, escribe Kerényi, «es capaz la humanidad de hacerse contemplativa en lapsos temporales rítmicamente repetidos y de encontrar inmediatamente las realidades de orden superior sobre que descansa su existencia entera». La celebración cultual y gozosa de una fiesta «afirma el sentido del mundo», piensa Pieper. A través de sus creencias, en comunidad renovada y alegre con quienes le rodean, el hombre en fiesta abarca con su espíritu y su vida la totalidad de lo real, «juega en torno al mundo», para decirlo con la gran frase de la Escritura.

III. El pensamiento actual ha descubierto y explorado el sentido profundo de la fiesta. ¿Qué significa tan curiosa novedad? A mi juicio, tal significación tiene a la vez carácter social y carácter intelectual. Socialmente, el descubrimiento del tema de la fiesta indica que el mundo occidental comienza a adquirir conciencia lúcida de la enfermedad carencial que antes llamé *aneórtasis* o «déficit de fiestas». Trabajar para descansar

y descansar para trabajar de nuevo es un ritmo vital desesperante, aunque el descanso se trueque a veces en diversión o en orgía, y así comienzan a pensarlo y sentirlo los hombres de Occidente. Pero ese descubrimiento posee también una clara significación intelectual, filosófica. Manifiesta, en efecto, que la existencia humana no es sólo angustia, sucesión y finitud; que también es —siquiera bajo forma de pretensión auténtica y experimentalmente fundada— gozo, eternidad y plenitud infinita. Vivir humanamente es a la vez angustia gozosa y gozo angustiado: «un fuego escondido, una agradable llaga, un sabroso veneno, una dulce amargura, una deleitable dolencia, un alegre tormento, una dulce y fiera herida», según lo que del amor enseña *La Celestina*. La filosofía, por tanto, no es sólo menester dramático, mas también, como Ortega certeramente sostiene, oficio jovial, «imitación de Jove», alciónica jovialidad. «La vida es quehacer, y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual, consistirá en hacer lo que hay que hacer», ha escrito Ortega más de una vez. La vida es quehacer: gran verdad. Pero, como suele decir Zubiri, no menos cierta es la sentencia de nuestro pueblo cuando complementariamente afirma que «el mucho quehacer no deja vivir». Este «vivir» posterior al quehacer y superior al trabajo es el vivir del ocio y de la fiesta, y a él precisamente se refiere el propio Ortega cuando proclama la consigna de filosofar jovial y deportivamente, y no con el talante angustioso y dramático que a tantos parece hoy inexcusable. Filosofar, según esto, es la tarea de ir reduciendo a ideas

y conceptos la amenazada pretensión de felicidad que opera en el fondo mismo del alma humana[4].

Pero éste es justamente nuestro actual problema. La celebración de fiestas, en el sentido más verdadero y profundo de estas dos nobles palabras, ¿es posible hoy? Para los hombres en quienes late una creencia viva acerca del sentido último de la realidad —sea religiosa o seudorreligiosa la índole de esa creencia—, la respuesta tiene que ser afirmativa, aunque la vida festival sea parcialmente cohibida o corrompida por la presión psicológica y social de esa *religión del trabajo* que hoy empapa, hasta en España, todo el mundo occidental. Para los hombres en crisis, para todos aquellos en quienes no existen creencias últimas, o en cuyas almas tales creencias están gravemente heridas, para éstos,

---

[4] ¿Cabe un «filosofar» previo a la especulación intelectual y distinto de ella? Según D. Westermann, los Glidyi-we de Togo dicen de un hombre que pertenece a otra tribu o familia: «Ése baila con otro tambor». Y comenta Ortega: «El tambor es el instrumento que simboliza el sistema de creencias y normas para muchísimos pueblos primitivos. Y ello, porque la acción religiosa o 'intelectual' por excelencia —esto es, de relación con la trascendencia que es el mundo— es la danza ritual colectiva. La cosa es estupenda, y ella me obliga a insinuar a mi amigo Heidegger que para los negros de África filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser». (*La idea de principio en Leibniz*, Buenos Aires, 1958, pág. 351). Póngase en relación esta aguda ocurrencia con lo que acerca de la danza ha sido dicho. Según todo esto, Ortega y Zubiri no son pensadores «dramáticos», como lo fue el desgarrado Unamuno, sino filósofos «joviales» o «festivales». Y como ellos, E. d'Ors, cuya obra tantos motivos ofrece para una cabal teoría de la fiesta.

en cambio, no parece posible la celebración auténtica de una fiesta propiamente dicha. «Odio los domingos...», dice con significativa insistencia el estribillo de una canción francesa muy en boga estos últimos años. Pero la humanidad, pese a sus propios gritos, necesita las fiestas. ¿Llegarán a salir los hombres de la grave *aneórtasis* que hoy padecen? Los pensadores y los poetas de nuestro tiempo parecen ventear de nuevo, a la vuelta de tantas «angustias kierkegordales», como tan graciosamente decía nuestro lúdico y jovial Eugenio d'Ors, el tema nunca viejo de la vida festival. Saint-Exupéry describe en *La citadelle* un tiempo personal compuesto —mejor: edificado— de trabajo y fiestas; un tiempo, por tanto, no continuo e informe, sino dotado de figura y rostro por obra de las periódicas «incisiones» que los días festivos van grabando en su curso. ¿Será éste el tiempo nuevo, la rosada aurora que dará término a nuestra noche trabajosa y angustiada? El ocio que regale al hombre la hoy incipiente automatización de su trabajo, ¿llegará a ser para él de cuando en cuando fiesta genuina? Déjeseme responder con una expresión que entre cristianos es a la vez cotidiana y festival: amén. Es decir, «así sea».

PEDRO LAÍN ENTRALGO

Universidad de Madrid.