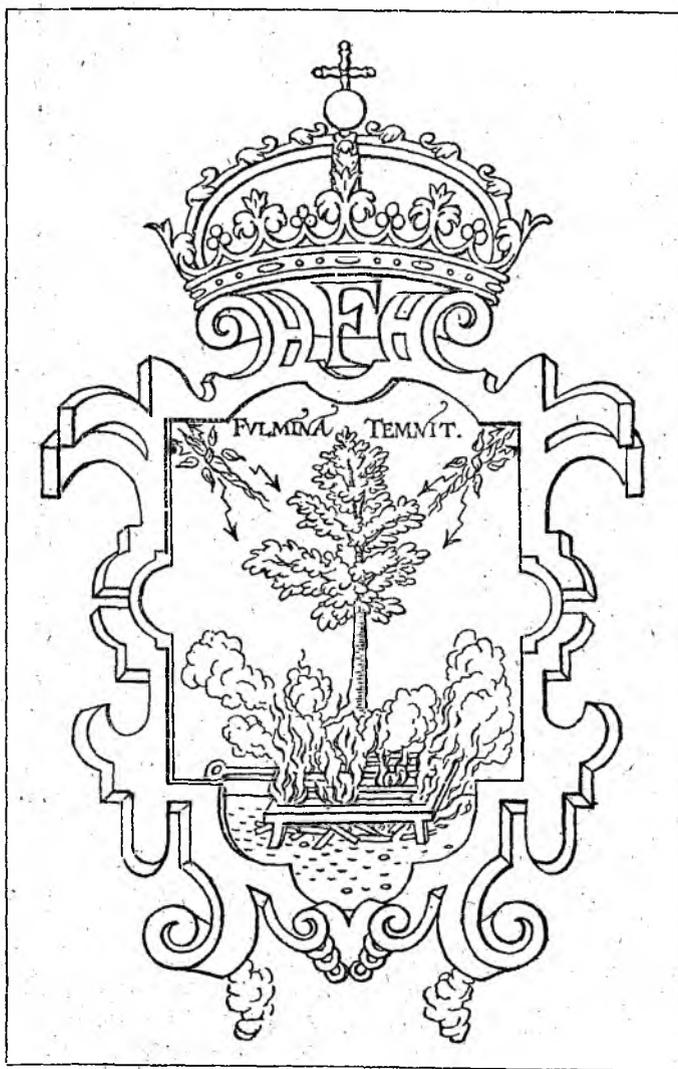


ESCORIAL



SUMARIO

	Páginas
La Universidad	9
ESTUDIOS	
SANTIAGO MAGARIÑOS: Felipe II y la dignidad real.	17
CARLOS ALONSO DEL REAL: Cibeles y Neptuno....	41
POESIA	
NICOLA MOSCARDELLI: La Felicità	59
RAFAEL PORLÁN Y MERLO: Poesías	61
LUIS ROSALES: El contenido del corazón	67
LA OBRA DEL ESPIRITU	
JUAN ZARAGÜETA: La libertad en la Filosofía de Henri Bergson	91
NOTAS	
Hechos de la Falange	119
Los tiempos del espíritu: El día del cristiano, por C. Sanmiguel, O. S. B	120
Epístola a Antonio Tovar: Sobre su libro <i>El Im- perio de España</i> , por Gonzalo Torrente Balles- ter	125
<i>Aparición de Angélica</i> , por Manuel Muñoz Cortés. Guido Bentivoglio y la <i>Historia de las guerras de Flandes</i> , por Giorgio Spini	129
J. G. Frazer, por Julio Caro Baroja	141
De la vida cultural	150
LIBROS	
Dos libros, de Carl Schmitt, por Francisco Javier Conde	151
<i>La República y nosotros</i> , de Melchor Fernández Almagro	160
<i>Canción del amante andaluz</i> , de Joaquín Romero Murube	164
<i>Ramonchu en Shanghai</i> , de Julio Larracochea..	165
<i>Del Bidasoa al Danubio. Bajo el pabellón del Reich</i> , de Luis de Galinsoga	167
<i>Machiavelli antimachiavellico</i> , de Edoardo Bi- zarri	167
<i>Der Pragmatismus</i> , de Eduard Baumgartens....	168

ESCORIAL

REVISTA DE CULTURA Y LETRAS

TOMO IV

MADRID, JULIO 1941

*De este número se hicieron 100 ejemplares
numerados para los suscriptores de honor.*

**DIRECCION Y ADMINISTRACION:
ALFONSO XII, 26
TELEFONO 14491**



R. 3092

Silverio Aguirre, impresor - Teléfono 30366 - Madrid

LA UNIVERSIDAD

Y *A están allá—en las llanuras donde Europa linda con el Infierno—nuestros mozos voluntarios. Con emoción mirámosles partir, con emoción y esperanza, y no sólo por su vuelta, que alguno quedará, sangre de España para los frutos de una Europa más digna; sino también, porque lo que ellos van a defender, nuestra grandeza, sea mañana admirable realidad, hija de nuestras manos. Pero su generosidad y valentía serán inútiles, aunque se cubran de gloria, si a su triunfo militar no siguiera el triunfo político de lo que representan. Ellos van a combatir, y acá nos dejan un quehacer reestructivo en todos los campos de la actividad nacional, hoy apenas iniciado. Creemos oportuno—y a ello vamos—un recuento del trabajo realizado desde nuestra victoria hasta aquí. Y porque los más de nuestros voluntarios en la guerra contra Rusia son estudiantes, empezaremos hoy por la Universidad.*

No conviene olvidar—muchos parecen ignorarlo, otros quieren que no se sepa—que la Falange fué desde su origen un movimiento universitario, que de la Universidad salieron sus mejores hombres y que entre los estudiantes se reclutaron sus primeras milicias. Universitario fué Ramiro Ledesma Ramos, y con él los adelantados de La Conquista del Estado y de las JONS. Universitario—además de campesino—, Onésimo Redondo y sus mozos vallisoletanos. Flor de la Universidad, José Antonio y

los falangistas de la primera hora. Y todas las Universidades, focos desde donde nuestras ideas se propagaron por España; y sus hombres los primeros voluntarios en la guerra y los primeros alféreces provisionales. Nuestra Revolución es obra del Ejército y de la Universidad, y por esa alianza está preñada de futuro.

Sería pura insensatez desdeñar, como algunos desdeñaron, la colaboración de la inteligencia. Y también grave error político. La Dictadura, que no halló la palabra para congregar en su contorno a los intelectuales, que careció de "elegancia dialéctica", vió su obra deshecha. Porque, en rigor de jerarquía, el pensamiento es lo primero, y la acción sin pensamiento —son palabras del Fundador—, "pura barbarie". No hay acción política perdurable sin un pensamiento que la sostenga, y, según van las cosas en el mundo, el depósito y vivero del pensamiento es la Universidad.

Hay en la doctrina falangista, no formulado precisamente, pero sí implícito en sus textos, un esquema estamental de la nación, al que ésta, en su nuevo y apenas iniciado periplo por la Historia, habrá de acomodarse. Según él, en tres órdenes se distribuye la actividad nacional que interfiere la política: la Milicia, o acción entusiasta y disciplinada; la Universidad, o pensamiento expreso, y el Trabajo, u ordenación de la potencia económica. Los ineptos maliciosos de siempre se echarán desde ahora mismo a la busca de "lapsus" en el esquema que antecede; pero es trabajo que pierden, porque el primer "lapsus" aparente está implícito en la Milicia, que es algo más que nuestras milicias, y en cuanto al segundo —lo religioso—, está más implícito todavía. Porque nosotros, que partimos de una radical postura religiosa confesional y concreta —el Catolicismo—, vemos a lo religioso como realidad trascendente que impregna estos tres estamentos de la nación y de la Falange, como todos los del Estado, y no sólo nuestras propias vidas individuales.

En dos de las cosas que quedan dichas radica la profunda

originalidad de nuestro Movimiento —semejante, en otros aspectos, a movimientos análogos con los que nos unen comunes empresas—; es la primera —y se ha dicho tantas veces que ahora pasaremos con sólo mencionarla— la última raíz religiosa de nuestra acción política, como de nuestra concepción del hombre y de la Historia. Es la segunda —y en ésta sí que vamos a insistir— el relieve que damos a lo Universitario en nuestro proyecto de vida nacional. Y ello no es bagatela, porque el que las miradas que desde todo el mundo se nos dirigen, como esperando de nosotros, si no la máxima potencia, por lo menos la mayor ejemplaridad en el nuevo orden de las cosas, sean o no defraudadas, del sesgo que a lo universitario demos, y de su éxito, depende.

Hagamos recuento de proyectos y anhelos en el orden universitario, porque el balance es operación indispensable en toda empresa bien regida.

Queremos, primero, que la Universidad sea una Institución formativa, educadora (lo es siempre, pero puede serlo en bueno o mal sentido: puede formar hombres bien educados y también hombres mal educados; aunque después volvamos sobre esto, no estará de más adelantar que nuestro caso, de momento, parece ser el segundo). Queremos que de la Universidad salgan hombres españoles. Vayamos con calma: hemos dicho “hombres” y hemos dicho “españoles”. Pero no “hombres” de cualquier manera, ni tampoco “españoles” de cualquier clase, sino hombres y españoles de acuerdo con nuestra concepción, que es la buena y aun la óptima. Es decir, hombres que se sepan, efectivamente, “portadores de valores eternos” y españoles que lo sean históricamente: radicalmente vinculados a un quehacer nacional y social y revolucionariamente cumplidores del mismo; con la conciencia, la responsabilidad y el rigor que da, a estas dos cosas, el ser universitario.

Queremos, en segundo lugar, que la Universidad, Institu-

ción de cultura, cumpla con su cometido específico: transmitir las conquistas espirituales del hombre en su paso por la tierra, y, si la genialidad y el trabajo lo añaden, ofrecer al mundo, como contribución nacional, nuevos caminos a la vida del espíritu. Pero como esto, aunque lo contrario sea "muy español", no se improvisa, es menester que la Universidad responda a los ineludibles imperativos de suficiencia y actualidad científicas en su tarea docente.

La Universidad es una Institución, pero las instituciones valen por sus hombres. Donde decimos Universidad puedes poner, lector, profesorado universitario. Y entonces comprenderás qué delicada misión nacional le está encomendada, y qué delicada atención merece por parte del Estado. Porque el profesor de Universidad va a ser —lo es irremediablemente— educador de las masas estudiantiles; va a ser, además, el que les transmita técnica y cultura; muchas veces, el que ofrezca el fruto nuevo de su propio trabajo. No es meramente una "carrera" más, una "profesión" para que unos cuantos vivan —en este caso, exiguo modo de vivir—, sino algo muy cercano al sacerdocio, paralelo en la importancia nacional a lo militar, y, con él, sostén de la vida política. Siendo así, se comprenderá que exijamos al profesor universitario profunda, decidida vocación y dedicación de la vida entera, así como rigurosa capacidad educadora y científica. Se comprenderá también que para una vida así reclamemos con urgencia inaplazable todos los medios técnicos y económicos que el universitario necesita para poder cumplir con su servicio formativo, investigador y docente.

¿Hasta qué punto nuestra presente realidad universitaria responde a estas apetencias, a estos anhelos falangistas?

Acompáñanos, lector, en un viaje inspector a estas Universidades españolas, y con nosotros penetra en la intimidad del profesorado. La intimidad de este profesor te revela una existencia de posibilidades económicas limitadísimas: apretada asfixia

de la que el universitario difícilmente puede desembarazarse, si no es abandonando su cátedra y entregándose a la actividad extrauniversitaria, si su suerte y su talento lo llevaron a una profesión lucrativa: médico o abogado; resignándose a estrechez sempiterna si siguió otros derroteros.

Esto se dice en su favor; pero en su contra —hagamos las salvedades oportunas—, ¿es siempre completa su formación científica? Y una vez que alcanza la cátedra, ¿cumple con su obligación de estar al día en la marcha universal de su actividad? Todos hemos conocido ese tipo de catedrático —más numeroso que lo tolerable— que lleva veinte, treinta años repitiendo un día y otro, un curso y otro, las mismas cosas, con idénticas palabras, petrificado en su saber inicial, como si también la ciencia, fuera de él, se hubiera petrificado. Y en cuanto a la ejemplaridad —educación es siempre ejemplaridad—, ¿lo son, humana, nacional, socialmente todos nuestros profesores? También aquí podríamos hacer amplia referencia triste de malos ejemplos como hombres, como españoles, como miembros de la sociedad, elegida toda la lista sin salirse del escalafón oficial.

Mejor parados no quedarán los estudiantes, y sobre todo estos que, en proporción abrumadora, vienen a la Universidad porque no sirven para otra cosa —porque no sirven para nada— y con el solo fin de conseguir un título que les habilite para un ejercicio profesional.

“Pero, ¿a qué van a ir?”, piensa ahora mismo airado el buen padre de familia cuyo es el caso de sus hijos. Sí, a la Universidad se va en busca de un título que capacite para el ejercicio profesional, pero “se va” de cierto modo. Se va pensando que el “ejercicio profesional” es también una forma, muy importante, de servicio a la Patria, y que este ánimo de servicio no puede faltar. “Se va” sabiendo que ser universitario obliga a un modo de conducta, a un estilo de vida, y que rechazarlo es una forma de traición. El ser universitario “obliga” a un exigente repertorio de

deberes intelectuales, nacionales y sociales. El universitario —entre otras cosas— nutre la clase media profesional que paratea los gobernantes y da tono a la vida del país. Y ¿qué tono será el de la nuestra, cuando esta caterva de estudiantes ordinarios, egoístas y zafios se haya acomodado por las profesiones? ¡Dios nos libre, como en su Sabiduría quiera, de esa inevitable catástrofe que nos amenaza para dentro de muy pocos años!

Como en tantos otros aspectos de la vida nacional, ha triunfado en la Universidad, de momento, el criterio conservador y parcial sobre el nacional y revolucionario. En este aspecto, por lo menos, hemos perdido el tiempo. Y lo seguiremos perdiendo si el Estado no dedica una mayor y más rigurosa atención a las clases estudiantiles. Y si en la Universidad no se impone un amplio —amplio en cuanto al contenido— criterio selectivo, que alcance desde la cultura hasta las buenas maneras de los estudiantes.

La atención —esta que hoy es escasa, por no decir nula— del Estado a la clase estudiantil, puede concretarse en los siguientes aspectos. El primero, la formación “humana” y “nacional” del estudiante, a través de la cátedra, del SEU y de la vida social. La Universidad será una institución fracasada mientras de sus aulas salgan estudiantes anquilosados, polarizados como hombres, e indiferentes u hostiles como españoles. No se es hombre más que de una manera, total, y no se es español más que de otra manera, la nuestra; y ni en una ni en otra maneras de ser caben medias tintas ni fórmulas de compromiso.

El segundo aspecto —sin que el orden implique, en este caso, jerarquía— es su formación, su “vida” religiosa. ¿Ha pensado alguien seriamente en ello? La vida religiosa del estudiante se abandona a su iniciativa individual, cuando existe, o se deja a la buena de Dios: siempre fuera de la Universidad. La Universidad no contribuye, hoy por hoy, que sepamos, a la formación religiosa. Y si algo se ha hecho casi es peor, en fuerza de ñoño,

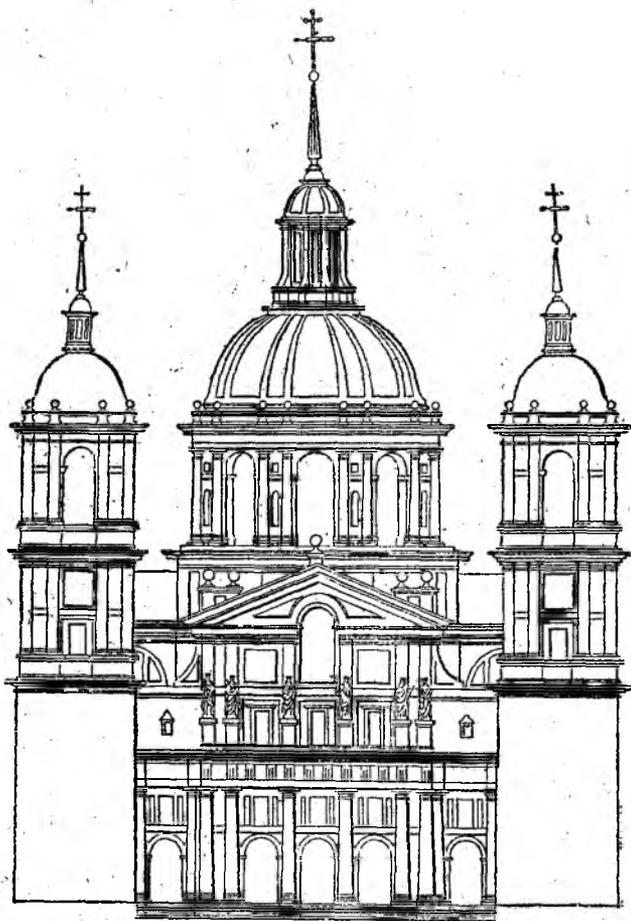
anacrónico y despegado de lo universitario. El estudiante de fino nivel espiritual huye, porque se le dicen idénticas cosas que a la beata profesional; y no es lo peor que huya, sino que muchas veces huye también su fe, y se refugia en la crisis, en el agnosticismo o en la franca incredulidad. Y —también es necesario proclamarlo— cuando por alguien se cuida de la formación religiosa del estudiante, suele ser de manera parcial y hostil al resto de la clase, cuando no de la Universidad entera.

El tercer aspecto es la organización de la enseñanza. Planes tras planes se han sucedido —nosotros no somos muy viejos—, y si uno es malo, el siguiente es peor. Parece como si un demonio maléfico se complaciera en inutilizar nuestros esfuerzos precisamente en su más delicado meollo: en el del pensamiento. En las Universidades españolas se peca de especialización excesiva y de parcialidad científica. Ya Unamuno señalaba la hostilidad entre las disciplinas —entendidas por nuestros disciplinantes—, que hacen incompatibles, para los españoles, las Matemáticas, por ejemplo, con la Filosofía o la Poesía. El mal viene de antes de la Universidad, y ya sabemos cómo se llegó a dividir el Bachillerato en científico y literario. Nuestros médicos ignoran la Filosofía casi tanto como los químicos la Literatura o los abogados las Matemáticas. Se ha hecho de la cultura una serie de compartimientos estancos, y es la cultura misma quien padece, pues si nuestros profesionales suelen ignorar lo más elemental fuera de su profesión, es defecto conocido de nuestros sabios la falta de universalidad. Al estudiante español le falta una amplia base humanística; le falta —es necesario confesarlo— hasta un decoro en el hablar, leer y escribir su propia lengua.

Por último, la atención escasa que merece el SEU, y, con él, la formación política de los estudiantes. Muchas gentes son a creer que esto del SEU no es más que el premio transitorio que se da a unos cuantos chicos que se portaron bien en la guerra, y que hay que tolerar por algún tiempo; y no se dan cuenta los

tales de que sin una vigorización interna del SEU —primera labor, que cabe a la Falange— y sin una intervención real en la vida de todos los estudiantes; sin una total disciplina regida por el SEU e informada por la Falange, los males de nuestra Universidad tendrán muy lejano remedio, si lo tienen. Y con ellos, todo lo que en la vida española depende de la Universidad, que es mucho e importante.

*Vamos a terminar con otra mención del profesorado, pues su quehacer ahora es tan grande como su responsabilidad. Tiene que cumplir un *mínimum* de exigencias políticas en la expresión y en la conducta; pero también el *máximum* en la competencia científica exigible, cuya procura tienen a su cargo tanto el Estado como el propio profesor. Dios nos libre —y no lo decimos a humo de pajas— de profesores como aquel del cuento, que “no han leído a Kant, pero saben refutarle”; y de tribunales de oposición que fomenten actitudes de tal linaje. Ni nos bastan sabios y patriotas: necesitamos hombres ejemplares, espejo de las generaciones, que la pedagogía como ciencia es un camelo, si no descansa sobre viva realidad. Ha querido la Historia que en este revoltijo del mundo corresponda a España ser, también, espejo de naciones: la que debe resolver en equilibrio la antítesis entre libertad y disciplina, entre pensamiento y acción; la que puede salvar para los siglos el tesoro de la cultura, con tanto trabajo logrado por Europa. La parte más difícil, también la más frágil, de esta misión universal nuestra reside en la Universidad. Piensen todos, y piensen con cuidado, que cualesquiera que sean las demás conquistas, si ésta no es un día realidad, habremos fracasado estrepitosamente. Y entonces, la sangre de nuestros muertos habrá sido como agua sobre pedregal: puro ruido.*



Estudios

Santiago Magariños: Felipe II y la dignidad real. — Carlos Alonso del Real: Cibeles y Neptuno.

FELIPE II Y LA DIGNIDAD REAL

POR

SANTIAGO MAGARIÑOS

I

EN Felipe II tiene aplicación exacta aquella idea de Julio Cerol, apuntada en el prólogo de un libro incompleto a él dedicado: "Los reyes no son una sola persona, sino dos". Así, pues, un monarca "es al mismo tiempo una persona física y una persona moral e histórica. La primera, que se encarna en el hombre, puede ser varia; puede valer con extraordinario precio o puede estimarse en muy poco; puede absorber, como tal hombre, la representación de sus iguales, o puede ser inferior a la mayoría de sus súbditos". Y sus actos pueden quedar entre los muros de su vida casera, ya sea apacible, ya con huellas de dolores, o trasvasar del ámbito que le envuelve, lo mismo por sus bienes que por sus maldades.

"Pero la persona real y la histórica valen mucho, hasta tal punto, que suple lo que a la otra suele faltarle, y lo suple muchas veces con exceso." Y vale tanto, porque esa segunda persona está amasada con una genealogía, una estirpe, una tradi-

ción, una historia, que vive y perdura, y que, como decía el político, “es un río de ondas suaves y continuas, que son las generaciones, cuyas aguas vienen a nosotros por el arco de una corona para caer, no como un mandato que humilla, sino como una ley y una autoridad que ennoblece y ensalza”.

En nuestro Rey Don Felipe no es fácil separar al *hombre del monarca*, pues casi siempre el primero queda disminuido y anulado por el segundo, porque el segundo absorbe casi siempre al primero.

El hombre tiene sus amores, sus odios, sus gustos, sus hábitos, su vida interna, en fin, como otro hombre cualquiera; pero estos amores, estos odios, esta vida están embridados por su otra persona, por ese sentimiento que le envuelve y que es el concepto que tiene de la realeza y de la dignidad real.

EL HOMBRE.—Su personalidad privada está hecha de ideas, pensamientos, conocimientos, acciones y reacciones, que en su manifestación somete siempre al filtro de su categoría. Pero a veces deja escapar la vena humana y piensa, siente y actúa como sólo hombre. Su personalidad no pertenece a todos, sino a los pocos que le rodean, y a los menos, que son sus amores. Y así sabemos del amor a su padre y señor, a quien recuerda a todas horas; sabemos de aquel nido tranquilo en que despacha los asuntos rodeado de su mujer, Doña Ana, y de sus hijas Isabel Clara y Catalina Micaela; sabemos del amor que siente por “la luz de sus ojos”, como llama a la compañera confidente de sus últimos años; sabemos de su sentir sencillo, su porte elegante y su perfecta desenvoltura, de su afable acogida y de su gentil misericordia; sabemos del amor a sus esposas, especialmente a Isabel, la francesa, a quien ama con tal extremo, que al ser atacada de las temidas viruelas se sobrepone a las repugnancias y a las cobardías propias del natural humano, y en raudal de caridad cristiana y amor conyugal no sabe separarse del lado de

la Reina; sabemos cómo solaza y esparce su ánimo con los que el azar le pone delante, mostrándose cortés y humanísimo, pero manteniéndose en el peldaño elevado de su dignidad, porque él, como Gracián, entendía que la “facilidad es ramo de vulgaridad”.

Como hombre que es, se estima lleno de errores, y nunca halla repulsa en él la crítica de sus actos si guarda el modo y la circunspección que a su autoridad se debe. Venganzas personales, pasiones particulares, ambiciones familiares no pesan sobre él como hombre. Como tal, es sobrio, natural y sencillo; no es condescendiente para sí ni para su pueblo con los abusos de la fastuosidad y el lujo. Su palacio no llegó nunca a convertirse en plaza y picadero de alegres y bulliciosas fiestas, por lo cual se dolía un diplomático italiano, un tantico vividor, que decía: “In questa Corte non é alcuno passatempo, et é freddo como il ghiaccio”.

Nada le caracteriza mejor como hombre, y así lo dice el nuncio Camilo Caetano, que su hogar. “Con la moglie, figli et servitori più tosta severo al modo antico che indulgente conforme alli costumi di questo século.” Palabras que nos dicen mejor que nada de ese vigilar siempre lo humano por lo real, pues si la severidad y autoridad la emplea con los hijos, reyes futuros a quienes hay que moldear, las ternuras sabe guardarlas para las hijas y los servidores, más unidos a su alma de hombre por más desligados de la autoridad real. Y así, no quiero dejar de citar, aun por conocidas, las exquisiteces de su espíritu tierno y delicado de poeta que ama las flores, que desea ver alegres a los suyos y busca sus caprichos y les hace reír y gasta bromas.

“Mucho holgué —dice en una carta— con las vuestras y con las nuevas que me dais de Aranjuez. Y de lo que más soledad he tenido es del cantar de los ruiseñores, que hogaño no les he oído por estar esta casa lejos del campo.” “Las albérchigas vi-

nieron de manera que si no lo escribiéades no se pudieran conocer, y así no las pude probar, de que me pesó mucho, que por ser del jardinillo de vuestra ventana me supieran muy bien.” “Paréceme que se da mucha prisa vuestro hermanico a salirle los colmillos; deben de ser en lugar de dos que se me andan por caer, y bien creo que los llevaré menos cuando vaya ahí; y con que no sea más que esto se podrá pasar.” Y de Magdalena Ruiz, la loca de entretenimiento de Doña Juana de Portugal, dice zumbonamente, con el cariño que se tiene a la antigua sirvienta: “No sé lo que trae estos días Magdalena que parece muy poco. No sé si el vino tiene algo culpa de esto, y bueno me pondría si supiese que yo escribo tal cosa. Y con esto cierro la presente carta, porque la cena está sobre la mesa y ya son pasadas las ocho.” Y firma: “Vuestro buen padre”.

Este es el hombre.

EL REY.—Veamos ahora al Rey.

Su dignidad real.—Junto con la defensa de la fe católica y la unidad política y religiosa de la nación, el pensamiento que domina en Felipe II durante su vida es el profundo convencimiento de su poder y majestad y el respeto que todos debían a la realeza; “que cuanto mayor fuese la grandeza y autoridad de su Majestad Católica, tanto más superior será su facultad para corresponder en las ocurrencias a lo que le tocase” (Cabrera. I-635), dícele al Emperador de Alemania.

¿Qué encierra ese concepto de *dignidad real*? Parece ser el sentimiento de la personal valía; el acto por el cual se da un valor superior a lo que se es sobre lo que se tiene. Y si lo que se es es rey y, por añadidura, rey de España, entonces la personalidad se confiere a sí mismo un valor infinito y eterno.

A) ORIGEN DEL CONCEPTO.

¿Cómo nace en el alma fortísima del señor rey esa idea?. Primeramente por la educación que recibe.

Desde sus años mozos se le educa únicamente para el gran papel que va a ser llamado a desempeñar. Y su buena fortuna quiere que tenga por educadores en esos primeros momentos a los mismos autores de sus días.

a) *Educación de la madre.* — Sus primeros pasos se dan bajo la vigilancia amorosa de su propia madre, la Emperatriz, y su azafata portuguesa Doña Leonor de Mascareñas. Danle como ayo a Don Pedro González de Mendoza, sobrino del Gran Cardenal y descendiente de Santillana, y como compañera de juegos a su hermana María. Son días en los que el Emperador anda lejos de España, y la madre siembra como primera semilla aquellos sentimientos, que prenden en su corazón, de *religiosidad, culto a la intimidad, amor a la justicia, rectitud y ternura oculta.* Enséñale a amar y a temer a Dios con sus predicaciones; con su consejo, a inclinarse a lo justo, y con su ejemplo deja en su alma huella fácil de la virtud, alegría taciturna y atracción del ánimo. Y tal vez debe a su madre lo que más ha de valerle: un dominio absoluto de sus sentidos, tanto físico como moral. Dícese que durante el parto de Felipe el heroísmo con que dominó sus sufrimientos fué notable. Habiéndole manifestado una de sus damas que no debía contener hasta tal punto la expresión de su dolor, bajo pena de verlo aumentar, respondió ella: “Podré morir, pero no quiero quejarme”, y colocóse un velo sobre el rostro para que nadie pudiera leer los signos voluntarios de su padecimiento. La razón de esta fuerza de carácter está en la consideración que merece a la Emperatriz el destino del que iba a nacer, fuerza de resistencia que inculca después al niño.

Y así lo encuentra encauzado, al regresar por el 1533 el Emperador su padre. Ocúpase entonces de poner la inteligencia de

su heredero bajo la custodia de celosos guardianes, que no permiten que se le duerma, sino que la desvelen, con enseñanzas y ejemplos, y se confía la misión al docto Juan Martínez Silíceo, teólogo de Alcalá y catedrático de Salamanca, que le enseña a leer, escribir y hablar su lengua. Pero el príncipe, tal vez por la influencia reflejada del Guijarro apellido de su maestro, se aficiona más a cosas de certeza tangible que a elucubraciones y fuerzas de hablista, y escucha y atiende cuando le hablan de ciencias exactas y de gestos de héroes y reyes, y aún más cuando este discurrir trae al pensamiento la más exacta de todas las ciencias, que era la que le mostraba el camino para llegar a Dios.

Pero aún acumula más el César para hacer prenda y ornato del príncipe su hijo, y le agrega profesores que maduran su gusto para las buenas letras, ricos en experiencia humana y política, como Honorato Juan y Ginés de Sepúlveda, y para la equitación, esgrima y lindas maneras de Corte, al varón prudente D. Luis de Zuñiga, de cuyo consejo ya no había de apartarse nunca el príncipe ni el Rey.

Y así, con las bellas letras y las artes rudas, va educándole para ser rey. Y si la buena disposición le disponía a una señorial presencia física, de ánimo abierto, que se asomaba a aquellos ojos grandes y despiertos, con mirar tan grave que ponían reverencia al mirarlos, la agudeza de ingenio, su gran memoria y claro conocimiento de las cosas, junto a la acción de historias y modalidades que notó de los libros en lo más esencial, sabiendo lo que tocaba a su oficio de rey —pues “bastan pocos preceptos para saberlo y ser más vigilante de la dignidad que estudioso”—, le va creando su personalidad real. Esta autoridad, apenas esbozada (no cuenta aún los doce años), guárdala ya de tal modo, que habiendo llegado el cardenal Tavera, arzobispo de Toledo, cuando le estaban vistiendo, y diciéndole el ayo que le mandase cubrir, púsose él la capa y la gorra y le dijo: “Ahora podéis poner el bonete, cardenal”.

b) *Educación del padre.*—Pero si estos preceptos hacen mucho para su educación real, por encima de todos ellos, y para tal tarea, figura el propio padre. Sus “Consejos” e “Instrucciones” constituyen realmente la lección más clara y precisa que el Emperador da a su hijo para educarle como rey, y sus consejos y doctrinas impregnan profundamente su espíritu más que cualquiera otra influencia. Y es que le infunde su *práctica* y *saber*, que está hecho con experiencia vivida, y de todo ello asimila y asienta en su ánimo estas dos características: para él la experiencia de su padre es más profunda y de más elevada naturaleza que la de toda otra persona de su relación, y además, el respeto que le inspiraba su padre como Emperador es inmenso.

Políticamente, pues, él mismo educa a su hijo, sin confiárselo a nadie: “Tres son —le enseña Carlos V— las partes y calidades que se requieren en el príncipe para el gobierno de su pueblo y para conseguir ser de ellos reverenciado, además de la práctica de la religión: la fidelidad, la continencia y la justicia. La fidelidad lo hace íntegro y esclavo de su palabra; de otro modo, ¿quién dará crédito a sus dichos y promesas? La continencia logra que lo reverencien con respeto y lo imiten con loor y le abre ancho campo para poder, sin dificultad ninguna, reprimir a los suyos y corregir a los prevaricadores. La justicia enséñale el premio de los buenos y el castigo de los culpados y adoctrínale para que dé a cada uno lo que conviene y debe dársele; refrena, además, con las penas al que yerra, aquieta con los premios a cuantos los han merecido y, juntamente, asegura la honra, la vida y lo necesario a los pueblos”.

(*Ragionamento di Carlos V Imperatore al Re Filippo suo figliuolo nella Consignatione del Governo de suoi Stati e Regni.* Manuscrito I-III. 30 del Escorial.)

Pero aún le dice más al insistir categóricamente sobre la necesidad de colocar como base de su política el respeto de la voluntad de Dios: “Como principal y firme fundamento de vues-

tro gobierno y misión real, deberéis siempre conformar vuestra manera de ser con lo mejor de la infinita bondad de Dios y someter vuestros deseos y vuestras acciones a Su Voluntad; haciéndolo, y ante el temor de ofenderlo, obtendréis, ciertamente, su ayuda y su protección, y siempre tendréis éxito en todas las cosas; para que su Divina Majestad os ilumine y se os mantenga favorable debéis considerar siempre como muy importante, y no cesar nunca de pensar en ello, la observancia, la defensa y el acrecentamiento de nuestra Santa Fe Católica en general, y particularmente en todos los reinos, Estados y señoríos que heredaréis de mí; os conformaréis con la justicia divina y ordenaréis que ella sea administrada con rectitud, sin distinción de personas, y, sobre todo, contra aquellas que fueren sospechosas o culpables de herejía o de error o que pertenecieran a sectas réprobas y opuestas a nuestra Santa religión”.

Estas palabras, resumen de las enseñanzas que recibe, quedarán para siempre grabadas en el espíritu de Felipe, constituyendo las reglas primordiales de su política; misión sagrada en su calidad de rey y confianza en la ayuda de Dios en los reveses que como rey recibe.

2.º *En lo que él se forma.*—En el bloque en que va tallándose ese concepto de la dignidad real, junto a la huella que los demás pusieron, está la impronta recia del mismo Monarca.

El sabe que nació, se educó y vive para ser Rey, y tal idea predominó en su ánimo y esencia desde joven y no le abandona en su vida. Por eso solía decir que la vida del Rey es un oficio, y de éstos, lo asemejaba al del tejedor, “cuyo trabajo y cuidado excede a todos los oficios y artes, pues pide a todo hombre pies, manos y ojos, sin apartarlos de la tela y de cada hilo, y si se rompe, no pasa adelante hasta soldarle”.

Es inflexible en el respeto que exige a tal oficio. “Injuria contra Su Majestad —dice Cabrera— no la perdonaba, y menos

cuanto mayores y más allegados, pues si el desprecio en el conocido merece gran pena, ¿qué será en el amigo?"

¿Qué base de sustentación tiene este *oficio*? Aquella que aprendió de su padre: la práctica de la justicia, porque la práctica de esa virtud es el deber esencial de todo monarca. De ahí que todo lo que en materia de aplicación imparcial de la ley tocaba a los derechos personales de sus súbditos era intangible para él, y que fuera incapaz de poner un capricho personal por encima de los derechos de un súbdito suyo por miserable que fuese. La anécdota misma de sus gafas, cuyos derechos de introducción se ofreció espontáneamente a pagar, de acuerdo con el estatuto aragonés, prueba hasta qué grado de escrúpulo respetaba la ley, cosa notable en una época en que el concepto que los soberanos tenían de su propia dignidad y de la extensión de sus plenos poderes corría siempre el riesgo de perecer en contradicción con tales sentimientos. Pruébalo también en el negocio más grave e interesado para él, cuando respondió al Dr. Velasco: "Advertid y decid al Consejo que, en caso de duda, contra mí", y más aún aquel su dicho de que "las penas se habían hecho para los ricos como para los pobres, y que no habían de ser los Tribunales como las telas de las arañas, que detienen la mosca y dejan pasar el lagarto".

Ejemplos de ello estos tres hechos que narra Cabrera: Aparece complicada en la intentona del Pastelero de Madrigal, que fingió ser el difunto Rey de Portugal, Don Sebastián, una hija natural de Don Juan de Austria, y por lo mismo sobrina de Felipe II, y no le valen su condición de monja ni su sangre real para dejar de ser castigada severísimamente.

Alzó pendones contra el Rey, por tierras de Aragón, su Justicia, y ante la ofensa inferida paga el mozo inexperto con sus bienes y cabeza el temerario ardimiento.

Por amor paternal finge el de Alba, en cédula firmada de su propia mano, unas palabras que Felipe II no había pronunciado

ni autorizado para escribirlas, y el bravo capitán, sin contemplación a los servicios que prestó al Monarca, es desterrado de la Corte, confinándosele en mísero lugar.

Castigos son éstos, no por atentar a su persona, sino a la dignidad que representaba, porque nunca supo castigar las injurias personales ni vengar pasiones, a no ser que fuera —como dijo Quevedo— “que con sus facciones y mirar decretó castigos”, reflejo de su brillante y severa majestad.

B) CONCEPTO DE LA REALEZA.

1.º *Según él.*—De la alianza de sus cualidades personales, de las influencias que su educación ejerció sobre él y del sentido que tiene de la tradición dinástica, Felipe II deriva su propio concepto de la realeza. Lo apoyó en el conjunto de esas premisas, basando en ellas la práctica de su oficio real. No podría ser sino un monarca absoluto y patrimonial. En su horizonte político ningún otro ejemplo encontró su mirada, y, aparte de ello, se evitó cuidadosamente señalarle otros al instruirle en los actos heroicos de sus antepasados.

El ser Rey es la razón de su existencia; no puede ser ni sentirse otra cosa que Rey. Por ello, todo lo que se relacionase con la condición y las atribuciones reservadas al poder real en materia de política, era justo en sí y, por consiguiente, intangible. He ahí por qué cada vez que el poder real estuvo en juego Felipe obró como soberano absoluto, rígido. Compréndese que, dada esa idea suya de la superioridad inherente a la autoridad del Rey, considerara perfectamente lícito los hechos que realizó en tal sentido.

Todo sentimiento, afecto o pasión que surge al margen de este concepto es reprimido, sujetado, ahogado, para que no perturbe la función real. No hay duda que Felipe concebía la dig-

nidad real como regulada, es decir, sometida a reglas, y que él no la identificaba con la pura arbitrariedad del monarca, tal como la define la fórmula cesariana del “Quod Principe Placuit” en su aplicación despótica; pero dichas reglas no eran entendidas por él sino en el cuadro de los intereses de la Monarquía y, más aún, del servicio de Dios.

No podía dudar que la idea que él se forjaba de esos dos principios fundamentales (dignidad y justicia) o los procedimientos que empleó en su aplicación fuesen perfectamente justos. Veamos en qué estima tiene su oficio.

Siente tanto respeto por la realeza, que no le gustaba apareciesen personajes reales en las comedias, y varias veces reprende a su hermano Don Juan de Austria, que le escribía con cierto aire sacudido, encargándole siempre, para el gobierno de su persona, que se acordara de quién era hijo.

Hay dos anécdotas que expresan a maravilla este concepto que hoy analizamos: Cuenta el P. Sepúlveda que, altercándose un día entre todos en el Consejo, si pagaría el secretario Espinosa 60.000 ducados en que le habían condenado, propuesto esto en el Consejo de Estado, el príncipe, cuyo voto era el primero, dijo que se lo perdonasen. El príncipe Alberto y los demás expusieron cómo Su Majestad estaba muy empeñado y alcanzado, que no estaban de acuerdo con ello, por lo que debía pagar. Fueron con ello al Rey, diciéndole lo que pasaba, con el fin de que Su Majestad proveyese lo que más convenía. Y el Rey, encarnación perfecta de lo que sentía, les repuso: “Más es el sí de un príncipe de España, y más ha de valer que no 60.000 ducados. Y pues él se los perdonó, razón será que se haga así”.

La otra cuenta, cómo estando en Córdoba el año 1570 mirando la antigüedad de su iglesia catedral, quiso ver el sepulcro del señor Rey Don Alfonso, que murió en el cerco de Algeciras, y el del Rey Don Fernando. Tuvo la gorra quitada en tanto que estuvieron las cajas abiertas, no sólo con acato, sino con reveren-

cia. Reparó en que el Rey Don Fernando tenía estoque y el Rey Don Alfonso no, y preguntando la causa, dijo el deán que en una ocasión la había sacado y quebrado un viejo sacristán. Ordenó se tuviese más cuidado en esos menesteres, y dando su estoque para que se lo pusiesen, díjoles: “No es razón ponerle al Rey mi señor, estoque que no sea de Rey”.

Pero lo que condensa toda la filosofía de su concepto de la dignidad son aquellas severas palabras que narra Porreño: “Llevándole un azor que había vencido a un águila en dura pelea, y haciéndole relación del caso, con noble ira le mandó descabezar mientras decía: “Nadie contra su cabeza”.

Mística de la realeza. — Este es el pensamiento que lleva fijo como un lucero, y a fin de hacerle honor condiciona su vida a él y se forja el mundo interior y el modo externo que son su característica genuina, pedestal armonioso de su dignidad real. He aquí su fundamento:

Quien encarne esta dignidad ha de ser, ante todo, un paladín defensor de una causa, deshacedor de entuertos e injusticias, que vive en el mundo sometiendo toda realidad al imperativo de unos valores supremos, absolutos, incondicionales. Y por ello cree ciegamente en la virtud y eficacia inmediata de su propia voluntad y esforzada resolución para transformar las cosas. Estos valores no proceden de ningún código escrito ni de costumbres ni convenciones humanas, sino de su propia conciencia, y por ello florecen en su corazón y en su inteligencia, no conociendo más legalidad que la ley de Dios y la conciencia propia.

Y porque es paladín de su propio ideal pone su ser por encima de su haber; vale por lo que es y no por lo que posee. Don Quijote lo dirá más tarde: “Donde quiera que yo esté, allí está la cabecera”. Y antes consentirá sufrir pobreza y miserias que rebajar su ser con el gesto vil de la mezquindad. En su obrar no siente miedo más que ante Dios y ante sí mismo, porque toda su vida la cifra en él y en su propio esfuerzo. Por eso cree en lo

que piensa y piensa lo que cree. Su vida avanza con rumbo fijo, neto y claro, sostenido por una tranquila certidumbre, por un ánimo impávido y sereno que ni el evidente e inminente fracaso es capaz de quebrantar. Seguridad que es sumisión al destino, concebido, no en sentido fatalista, sino como obra personal, como hombre que hace su propio destino (1). Y la vida que forja es la que está en el fondo de su voluntad; el fin que Dios le impuso y que no puede realizar sino con los atributos de su Realeza. Y como Felipe funda su acción y su conducta en la alta idea que de sí mismo tiene, resulta que nunca aspira a ser otro que el que es. Para afirmar esta idea ha de ser a veces intransigente y terco, pero su intransigencia y terquedad son las del que se siente llamado a cumplir una misión, y es la intransigencia fecunda que permite a todo propósito sincero desenvolver su propia esencia hasta el término final y completo.

Junto al riesgo real que sustenta, es imposible separar la otra característica que la realza: su religiosidad. Pero su religiosidad consiste, primero, en la confianza ilimitada que pone en Dios y en su providencia; y porque fía en Dios es paladín de grandes causas y prefiere hacer él la vida y la historia a que la vida y la historia le hagan a él. Y su religiosidad consiste también en la fe como eje sobre el que gira su pensar y su sentir, fe tan pura como el azul del cielo y tan certera que todo reposa y se eleva en ella y sobre ella. Y su religiosidad consiste, por último, en lo que el filósofo llamó "impaciencia de la eternidad". Siente en su alma un anhelo ardoroso de eternidad y una premura por hallar la meta, prisa que consiste en poner cada acto y cada cosa en relación inmediata y directa con Dios.

Y así, ante la idea que el Rey tiene sobre la muerte, sírvenos para conocer su actitud ante la vida. La muerte no es negación, sino el comienzo en que se cumplen todas las esperanzas de vida

(1) M. G. Morente: *El caballero cristiano*. Calpe. Buenos Aires.

eterna. Para él la vida es la preparación de la muerte y un simple tránsito para lo infinito; y por eso ofrenda su vida a algo muy superior que ha de adorar cuando la vida acabe, y subordina toda la vida a mantener pura la misión que ha de entregar cuando venga la muerte.

Sobre todas estas características construye su personalidad real, y esto es lo que defiende al defenderla. Se sabe asimismo existiendo como un poder de acción y de creación. Afirma su yo real con orgullo, con altivez, con tesón, pero con realeza, es decir, sobre la base de una honda convicción y una honrada estimación de la propia valía, del prestigio de la investidura, de la tradición secular que representa y la jerarquía de valores religiosos que defiende. Esta estimación que el Rey concede a esa investidura encuentra su manifestación y expresión en el culto a la realeza, en el culto a la dignidad real. Y el Rey cultiva con amoroso cuidado ese sentimiento. ¡Como que ella es el reconocimiento de su vocación de paladín, a Dios dirigida, y la consagración de la misión que Éste le ha confiado en el mundo! Por eso es asceta y místico de esa idea. Sábese el Rey que como hombre es caña frágil o verdor de las eras, expuesto al quebranto del pecado; pero ha puesto su vida al servicio de un elevado ideal, y la grandeza de su misión es para él tan respetable que exige los honores que le son debidos y los máximos respetos a su persona y función.

¡Místico de la realeza que llega a ella por la voluntad y la inteligencia, no lentamente, ni analizando, deduciendo o racionando, sino que, arrebatado por el amor de ella, se remonta a la intuición de un vuelo y alcanza la verdad al ofrecérsela a Dios en raptó de Rey, de cristiano y de español!

Concepto real según los tratadistas. — Así pensaba el Monarca Prudente. ¿Pensaban así también los tratadistas?

EL HOMBRE.—Su condición de hombre pudiera estar retrata-

da en aquellos párrafos del *Oráculo manual* de Gracián, cuando dice: “No más llanezas en el trato. Ni se han de usar ni se han de permitir. El que se allana pierde luego la superioridad que le daba su entereza y tras ella la estimación. Los astros, no rozándose con nosotros, se conservan en su esplendor; la divinidad solicita decoro, toda humanidad facilita el desprecio; las cosas humanas cuanto se tienen más se tienen menos, porque con la comunicación se comunican las imperfecciones que se encubrían con el recato. Con nadie es conveniente el allanarse; ni con los mayores por el peligro; ni con los inferiores por la indecencia; menos con la villanía, que es atrevida por lo necio, y no reconociendo el favor que se le hace, presume obligación”.

EL REY.—Su condición de Rey estaba de acuerdo con lo que las *Partidas* decían: “Vicarios de Dios son los Reyes, cada uno en su Reino, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia y en verdad, cuanto en lo temporal”. En esa idea reside el misterio de la Soberanía: hacer de un hombre como los demás la encarnación viva de la ley, de la patria y de Dios.

Por eso teólogos, juristas, dramaturgos excitan a la consecución de ese ideal, porque es la salvaguardia de su función y oficio. Y dirá uno que “el reinar es tarea; los cetros piden más sudor que los arados, y sudor teñido de las venas; la corona es peso molesto que fatiga los hombros del alma primero que las fuerzas del cuerpo”. Y dice Juan Vela en su *Política Real y Sagrada* “que no es reinar subir al trono soberano, empuñar el cetro real, ni ceñirse la corona preciosa; que esto vale cuando con ello se defiende a los vasallos de los riesgos, se les socorre en las necesidades, consuena en sus aflicciones y se les liberta de la voracidad de los lobos”.

Y Rivadeneyra le pide la observancia de la ley, y Mariana el cumplir la palabra y lo prometido, y Soto el premio y castigo, la piedad y clemencia en su justicia, la gracia y la misericordia;

del ejercicio cuyas virtudes —nos dicen— nacerá en las conciencias la imagen de un modelo que admirar y seguir. Así aparece el Rey como la encarnación personal, como el ejemplo vivo de la idea del Estado ideal, del Estado ético, del Estado de Justicia.

El que rige la comunidad, apunta Fernán Pérez de Oliva, “es ánima del pueblo que en todas sus partes tiene en concierto, y a toda su vida con regimiento, el cual si faltara, toda la república se disiparía como se deshace el cuerpo cuando el ánima lo desampara”. Y dirá Tirso:

*Es alma el Rey, que de modo
que vida al cuerpo percibe
y estando toda en el todo,
toda en cualquier parte vive;
así el Rey tiene de estar
dando a todo el reino ser,
y en cualquier parte o lugar
todo lo ha de socorrer
y sus miembros sustentar.*

(“La mejor espigadora”.)

Y, finalmente, apunta Rojas Villandrando en *El Buen Repúblico*, aquel consejo que Felipe II supo practicar de acuerdo con su pensamiento: “No hay cosa más necesaria para la perpetuidad de las Repúblicas cuanto que los Reyes se correspondan tan a compás que a la petición justa del pueblo salga la concorde respuesta del Rey, y que a los mandatos del Príncipe, suceda la opuesta obediencia de los vasallos, guardando entre sí el orden, el puesto y el lugar que más convenga para conservar el Rey su Imperio; y que no sea reino diviso; y por él venga la desolación que por otros”.

II

Hasta aquí la idea de la dignidad real.

Aprehendida ésta, nos interesa más su proyección en todos los hechos realizados por el Monarca, como sombra de sus actos. ¿Puede decirse que su realeza son también sus *hechos*? ¿Es que ese concepto que cuida y cobija en su ánimo, lo aplica y sostiene en ocasiones varias y dispares, o es yedra de su tronco y luz de su candela?

Como clima que envuelve todo su actuar está su amor a España. Como hombre y como Rey consagra íntegramente su vida al servicio de ella y la siente con hondura intensa y amor infinito, por eso todo esfuerzo y sacrificio para conseguir y realizar su misión es escaso y pequeño, y los triunfos de la patria son sus gozos, y sus desgracias y reveses los llora imperturbable. Recuérdense aquellas letras que dirige a su hermana Margarita de Parma al conocer la rota de la "Invencible" que es un pedestal de regia resignación: "Yo doy de corazón gracias a la Divina Majestad por cuya mano liberal me veo tan asistido de potencia y fuerza, que sin duda puedo volver a sacar al mar otra Armada; ni juzgo que importa mucho el que nos quiten la corriente del agua con tal que quede salva la fuente que corría".

Por ello, Felipe es Rey, pero rey español por el sentido de universalidad que alcanza esta palabra. Su reinado es el punto de equilibrio o el arco airoso entre la concepción nacional de los Reyes Católicos, medida, ponderación y armonía, y la otra imperial de Carlos I, inquieta, avasalladora y triunfal. De ahí que, verdadero Rey y Monarca, penetrado de su dignidad y soberanía, no tolere ni una sola vez lo que él juzgara intromisión en sus derechos, porque en "lo temporal no reconoce a nadie por superior", y habría creído violar el juramento de mantener y defender sus privilegios si no los transmitía a su heredero y sucesor sin la más mínima mengua ni merma.

Veamos dentro de él y a la ligera, para dar contestación a nuestras preguntas, sólo dos puntos que le caracterizan:

1.º PROFUNDA RELIGIOSIDAD. — Es un cristiano modelo en toda la acepción del término, el cual implica sacrificios y virtudes ante cuyo rigor la naturaleza humana suele retroceder. Como católico convencido, pone su honra y su Reino al servicio de la causa de Dios. “Más quiero perder cien vidas y dejar de ser Rey que mandar sobre herejes.” Por sostener la fe batallan sus ejércitos, “haciendo con ello —dice— mi deber y obligación de Rey católico, aunque se me viniera el mundo encima”, “que si Dios así lo dispusiese, tendría por mejor deshacerme de cuanto es mío, antes que desdecir en algún tiempo la menor cosa de mi constancia y mandato”. Y más nos lo dice aquella respuesta que da al Consejo de Indias cuando éste le propone el abandono de las Filipinas ante los gastos y gentes que requerían: “Que si no bastaban las rentas de Filipinas y de la Nueva España a mantener una ermita, si más no hubiese que conservase el nombre y veneración de Jesucristo, enviaría las de España con que propagase su Evangelio, *porque las Islas del Oriente no habrían de quedar sin la luz de su predicación, aunque no tengan oro ni metales, pues el poder de los Reyes debe mirar a este fin*”. ¿Y qué es esto sino llevar a cabo como Rey la misión que Dios le confiara? La misión que viene a interpretar el sentido de entonces del pueblo español, la unidad metafísica del mundo. Y con terquedad ibérica, con terquedad de roca, sostiene que el vínculo de unión entre los hombres tiene que ser de carácter espiritual, que ha de ser esa religión que es un religar de hilos sutiles que unen en vínculos invisibles a las personas, mientras dependen todas de lo alto. Esta idea la enfrenta contra la materia, ya que lo propio de ésta es desunir y separar lo que amor liga y reúne.

Esta unidad metafísica del mundo implicaba una unidad

política. “Una ley, una espada y un Imperio.” De ahí también que en este aspecto obrara siempre de acuerdo con su oficio. La misión que se impone es asegurar los beneficios civilizadores de su concepción y extenderlos a los nuevos mundos adolescentes y a los viejos países decadentes.

2.º **HABILIDAD POLÍTICA.** — Actúa siempre bajo el imperio de la razón de Estado, a cuyo ejercicio aplica y emplea su empaque real. Miles y miles de ejemplos asoman para proclamarlo, pero nos basta con unas pocas líneas que lo demuestren. Nunca se ve de modo más manifiesto ese sentido político que en la labor que realiza antes y después de la unión con Portugal. Vierte allí su más cauta prudencia, su delicadeza más exquisita, su meticulosidad más concienzuda y el más grande y fraternal cuidado para hacer grata la unión. Sólo les pide a los que vienen a integrar el bloque imperial hispano comprensión y amor a fin de que frague y se consolide para siempre.

3.º **EJERCICIO PERSONAL DEL PODER.** — La primera aplicación de su dignidad es la idea que tiene del deber; él mismo lo escribió: “Ante el deber nadie tiene derecho a volver pie atrás”. Su deber como Rey es intervenir en la mayoría o en casi todos los asuntos, aun en los de menos monta. Por su espíritu curioso en extremo, y siendo amigo de enterarse hasta el pormenor de la nonada más insignificante, compréndase su actividad incansable y esa necesidad de dirigir y resolver casi con carácter exclusivo todos los negocios. Ello le llevaba, al dar solución a los problemas, a considerarlos al propio tiempo con amplia visión de conjunto y con meticulouso amor al detalle. Me lo ha comprobado la lectura reciente de un documento suyo, visto en Valladolid, sobre reclamaciones de estipendios de misas por un pobre cura andaluz. Habían de pagárselas con gallinas, y al protestar el buen clérigo, escribe el Rey en el expediente: “Aplá-

cese la resolución hasta saber el precio que tienen las gallinas que le entregan". De ahí también su laboriosidad, irresolución y lentitud de sus resoluciones, que le llevaron a que su limosnero le amonestase con aquellas frases: "Dios no ha dado a los reyes el gobierno de los pueblos para retirarse a sus gabinetes para leer y escribir, ni aun para meditar y rezar, sino para resolver prontamente los negocios", que, como decía Quevedo, "puede ser vicio el pensar mucho las cosas".

Por ese mismo anhelo de atracción a su persona de todo lo que al Estado concierne posee un espíritu centralizador, pero no exclusivo. Tiene en sus manos los resortes esenciales del poder para que todos, reinos y hombres, sirvan los intereses de España, y, por lo tanto, impone al concepto de un Estado Español *único y superior*, de una patria que está formada en lo interior de las conciencias, por una unidad de creencias, y en las voluntades, por una práctica uniforme de la ley moral y una unidad externa del poder material; patria donde los cuerpos y las almas se hallan unidos en abrazo tan apretado que sostiene, con ley de amor, la vida de su pueblo. Monta la corte a la usanza española, dando únicamente a españoles los cargos del Estado, con lo que da prestancia, jerarquía y elevación al mismo.

4.º LA MAJESTAD. — La exteriorización de la dignidad recae en todos los actos de su vida. Su empaque natural movía a religioso respeto, y su mirada seria, escrutadora, imponía respeto hasta los más altos personajes, como el cardenal Acquaviva, que en su primera entrevista no pudo resistirla, desconcertándole el discurso preparado y haciéndole brotar lloro de sus ojos. Su severidad, fría resolución en los negocios, el tesón, la reserva, el recato, destellos son de esa luminaria de mil chispazos que es su realeza.

La prueba más fehaciente: sus audiencias, el oír a sus va-

sallos y escucharlos con buen rostro y atención. “En público y en su cámara, su habla era real, grave, fácil, llana y usada, jamás despidió a nadie hasta que se iba, y percibía lo que le decían con admirable atención. A la primera vista, hombres valerosos, probados en mil peligros, temblaban, y nadie le miraba sin movimiento. A los turbados esforzaba diciéndoles: “Sosegaos”. Así también la comunicación con su pueblo mediante las audiencias. “La presencia y comunicación que de vuestra persona debéis tener con el pueblo —le dice a su hijo— ha de ser en las audiencias públicas, las cuales, además de producir mucho contentamiento a los vasallos, prestan ocasión al Príncipe de cautivarlos con la atención benigna y con satisfacerlos, o con la gracia, si se concede, o con la razón de la negativa, si no se accede a ella. Las audiencias instruyen al Príncipe de las cosas de los suyos y refrenan a los ministros y oficiales, que no osan cometer fraudes cuando ven las orejas del Señor abiertas a las quejas de todos.”

5.º SU RESIDENCIA Y MUERTE. — Nada tan demostrativo e inconfundible para el estudio de la característica que nos ocupa, que la erección de El Escorial. Tan insigne fábrica la concibe como un compendio de todo lo regio; es templo y palacio, convento y panteón que le ofrece meditación y recuerdo, lección y consejo, alerta y grito para toda su obra. El monasterio es la dignidad real hecha piedra. Es la fórmula gloriosa de su carácter y de su grandeza espiritual. La solemne y fina majestad exterior de la gran mole es el empaque austero de su creador, y la magnificencia externa que es mansión divina, es aquella conciencia mística que en su soledad adoraba a Dios. Es la piedra guerrera levantada a la gloria católica e imperial de un Rey que luchó con enemigos y herejes. Dícese que el ideal que se lleva dentro es el que se proyecta fuera; por eso el Rey Felipe, que era *voluntad de ser plenamente lo que se es*, construyó ese re-

cinto, centro de sí mismo, centro de mando, en el centro de España, centro del mundo y centro de sus muertos. Por eso ha dicho Giménez Caballero que El Escorial no es un tratado, ni un ensayo filosófico, sino el resultado de un modo de concebir una vida y un oficio.

Es en este recinto donde, por último, se perciben los efectos de esa dignidad en el trance supremo que liberará su alma. Desea marchar a El Escorial, pura grandeza humilde, y los suyos pretenden disuadirle. Y en la contestación que les da asoma su habitual preocupación: "Nadie puede llevar al sepulcro mis huesos más honradamente que yo mismo". Y con sus huesos va esa vida terrenal que sólo concebía como lugar de esfuerzo y seno de penitencia.

El nuncio Caetano nos dice que "lo trovai distesso nel letto, inmovile e con estrema fiachezza, ma con li sensi vivacissimi e con una serenità e compositione d'animo mirabile", respondiendo a sus palabras de consuelo y a su bendición "con volto ridente et animo intrepido, che il suo male era grande e que stava dispostissimo di accomodarsi alla volontà di Dio, di vita o di morte", hasta que el 12 de septiembre, despedidos ya sus hijos, quédase a solas con quien le dió la misión de hacerlo reverenciar por todo el orbe para entregarle aquella vida que como imagen de Dios a Dios le devolvía.

Y son las palabras del nuncio italiano el mejor panegírico sobre la dignidad: "Questo Principe ha professato nel suo lungo Imperio principalmente tre cose: la Religione, la Giustizia e la Pace, e per conservarsi nella sua potenza con questi tre fondamenti ha conosciuta e usata pienamente la sua potestà e quel cha potuto fare con l'artifizio et opinione della sua grandezza, ha fuggito di farlo co'l pericolo e con la forza. Ha lasciato fama di Principe memorabile per la smisurata e inaudita a tutti secole potenza et ricchezza per haver sopra tute le cose havuta una regia, santa e retta intenzione delle sue attioni, per haber ottenuta

con aiuto delle sue forze vittoria contra infideli, tenuto l'heresia lontane de suoi Regni, per haber somministrato aiuto a Catolici contra heretici, per haber speso tanto tesoro nella riduzione de suoi rebelli et conservacione de la fede catolica, e per non haber valuta paci con li suoi suditti potendo haberla con conditione inique per la fede Catolica. Per tutte le sopradatti attioni y per haber finalmente posto fine a la fatiche di questa vita con santa resignatione, non solamente ha lasciato nome eterno e inmortal ma lascia opinionione molto probabile que Nostro Signore habia voluto chiamarle a sè per coronare di questa manera la sue sante, regia et esemplare operationi”.

CONSECUENCIAS. — ¿Consecuencias prácticas de todo este divagar? Muchas que se engarzan en una jerarquía de valores únicos.

Era el rey para los españoles un representante de Dios, su imagen, su tesorero, su gerente, de cuyo concepto emanaba una importante consecuencia: el principio de autoridad emanado de Dios y encerrado en el fanal impenetrable de la realeza. “El corazón del rey está en las manos de Dios”, se decía, y de esta concepción deducían que el hombre se acercaba a Dios por mediación del Monarca, y que se podía influir en éste por mediación de Dios, filosofía de que se halla empapado el espíritu popular de la época.

Por eso los súbditos le tenían un religioso respeto, “porque los Reyes, de Dios imágenes sacras, todos son pecho, y así tienen, aunque ausentes, en cualquier lugar la cara”. Al decir del poeta, “el respeto y el amor son la base humana de la solidez de los tronos, y no es justo que reine quien no reina en las voluntades”. La realeza de Don Felipe impone respeto y, con ello, la Monarquía adquiere su máximo prestigio. Como consecuencia, prende en los españoles ese entusiasmo magnífico, vendaval de ilusiones y tromba de heroísmos, por las empresas que el rey en-

**carne. ¡Conquistar almas, destruir errores, sostener justicias!
¡Qué orgullo tan legítimo siente el español y qué justificada vanidad la de serlo! ¡Qué gozo el de tal pueblo, que con una cruz que es espada, un ideal que empuja su ilusión y un rey que les guía y protege, saben escalar las cimas de un poder y grandeza como jamás soñaron mundos!**

El Rey, manteniendo su dignidad, que es la que cobija todos sus ideales, consigue la existencia de un pensamiento único que es oficial en el Estado y unánime en la sociedad. Consigue reinar en un pueblo unido, ensamblado, sin división alguna. Consigue el que todos, Reyes y pueblos, ricos y pobres, grandes y chicos laboren a una por la España que aquél encarna, puesta la mirada en su Rey y en Dios, realizando la misión que éste se sirvió confiarle, misión sin límites, por ser universal y católica, misión que hace prender en los que la cumplen el soplo de lo divino, reavivando en las almas las ansias de Dios, misión que les hace sentir la necesidad de vivir una vida de bienes que no será para ellos, sino para los que le sigan, y que les hace intuir en esa vida misma los ámbitos de la eternidad, que es el anhelo al que siempre tendió España.

¡Feliz del guía que tal consiga y tan alta misión cumpla, y más feliz si, como aquel paladín de su real dignidad, puede llegar a decir cuando se acerque a Dios: “En toda mi vida no he cometido como Rey agravio ni injusticia a sabiendas; si los hice fué porque no alcancé más, o por mal informado”.

Alabado sea Dios.

CIBELES Y NEPTUNO

POR

CARLOS ALONSO DEL REAL

TODO el que viva o, simplemente, haya estado en Madrid habrá pasado infinitas veces ante estas dos estatuas, y aun para el que no las haya visto directamente, son ellas parte de la estampa más tónica y característica de la capital. En una plaza, cada vez más centro viviente de la urbe, Cibeles se deja llevar, no sabemos bien hacia dónde, en su carro tirado por leones, y poco más hacia el sur, Neptuno yergue su regia presencia guiando un vehículo de oceánicos atributos. Hoy, Madrid, sin estas esculturas, no sería ya Madrid; pero ¿quiénes son estos dioses?

Los demonios —dijo Sócrates— hacen señas a los hombres. ¿Qué señas nos hacen a nosotros estos dos? Porque alguna nos harán. Y, situados en el centro de la ciudad central de nuestra Patria, esas señas, sin duda, han de interesarnos a todos.

He tratado —pasando y repasando milenariamente ante ellos— de entender su mudo lenguaje. Algo creo haber logrado. En esta entrañable persecución de todo misterio español, que

hoy ha de ser una de nuestras más urgentes ocupaciones, no me parece inútil ni absurdo tratar de comunicar —como leve indicación y como incitación no más, claro— el resultado de esta pesquisa (1).

I

Si el madrileño medio tiene alguna idea sobre alguna de estas dos divinidades es, cosa curiosa, sobre la más distante e impopular, sobre Neptuno. Al menos, suele saber que es un dios marino.

Pero Neptuno empieza por ser un dios equívoco. Todos los dioses romanos lo son. Bajo el nombre latino —o al menos llegado a nosotros en esta lengua— se suele ocultar un ser griego; pero el nombre representa primero otra divinidad —etrusca, itálica o vaya usted a saber—. Aquí la palabra “Neptuno” significa “Poseidón”. Sin duda porque entre el viejo dios latino y este griego o pregriego hay rasgos comunes importantes que ya iremos viendo.

En las religiones, sobre todo en las paganas, el nombre casi hace a la cosa. Intraduciblemente solía decirse en latín: *Nomen omen*. Lo que, sobre poco más o menos, podríamos aclarar en castellano diciendo que el nombre es una fuerza mágica. *Nomina numina*. Los nombres son dioses. Y la especulación estoica, y otras mucho más modernas, han tratado de explicar los mitos por etimología. Hagamos, pues, una pequeña investigación sobre el nombre de Neptuno.

Nept-unus. La terminación es de adjetivo. Nos queda “Nept”, que parece significar lo fluyente y líquido. Ahí está el persa

(1) Insisto en el carácter provisional e hipotético de mis tesis. En cuanto a sustentar mi descripción del proceso histórico de ambos dioses en un copioso aparato de notas, he renunciado a ello por no hacer pesado, a fuerza de lastre, el presente trabajo.

“nafta”, el petróleo. El petróleo, que también fué dios y que hoy, en algunos lugares de España, donde existe en cantidades mínimas, se llama, aún, agua del diablo.

Neptuno es, pues, un dios de lo líquido y fluyente, pero no primariamente de lo marino. La cultura romana, lacustre y palúdica, de puentes y pontífices, tardó en hacerse marinera. Y en la biografía prehelénica de Poseidón veremos algo semejante.

Tuvo Neptuno una fiesta importantísima: Las Neptunales. El 23 de julio. Fiesta campera próxima a la silvestre de las lucas. En tales fiestas se construían unas cabañas llamadas “sombras”. Construcción muy frecuente en diversas festividades religiosas y de la que provienen, en último término, nuestros entoldados y casetas de feria. Más tarde, cuando ya Neptuno se ha helenizado y urbanizado, hallamos en sus pórticos otras casetas diferentes, que también sobreviven entre nosotros.

No sabemos demasiado bien quién era este Neptuno. Sólo queda claro el carácter de dios del elemento líquido. En muchos lagos centroeuropeos lo hallamos y en Africa, en los pozos del Africa sedienta, también. Y aquí empieza a llenarse de sentido nuestro madrileño Neptuno. Madrid la ursaria, fundada sobre agua y, sin embargo, reseca. Madrid del pozo milagroso de San Isidro, en la, casi africana, frontera manchega.

Este Neptuno, acuático, pero no marinero, ha heredado a dioses celtas de ríos, arroyos y lagos, y quizá sobreviva aún en la superstición centroeuropea, aunque más bien sobrevivirá lo prerromano. Sobre este tipo de cultos tenemos un testimonio cristiano falsamente atribuído a San Agustín, en que se condena la invocación neptuniana al pasar junto a caudales de agua. Parece que, en realidad, se refiere a campesinos de Provenza y es del siglo VI. Acaso la muerte del dios siguiese en poco a este texto. Porque los dioses —a diferencia de Dios— mueren.

Junto a éste aparecen unas viejas diosas —Salacia, Venilia—

que luego se asimilan a diosas marinas griegas, pero que son diosas fluviales y casi ninfas —en un altar de Roma vemos juntos a Neptuno y las ninfas.

Hay, además, un Neptuno ecuestre. Pero esto ya es retraducir. En efecto, un verdadero Neptuno ecuestre no existió nunca. Han latinizado la antigua invocación de Poseidón Hipio —sobre la que luego volveré—, recubriendo con ella al viejo dios caballero romano Conso, que no tenía nada que ver con Neptuno.

Nos hallamos con que, originariamente, Neptuno es dios lacustre y fontano, vegetal y campesino, no marinero —por ejemplo, era el patrón de un oficio tan poco naval como la molería— y que a su lado existe —retraducción de “Poseidón Hipio” por “Conso”— un Neptuno ecuestre. Pero ¿qué tiene que ver todo esto con ese barbudo rey del mar a quien un carro arrastrado por semihipocampos hace navegar por nuestras calles?

II

Cuando San Francisco Javier andaba, apostólicamente, por el Japón, los sabios del país, para defender su religión contra el ardor cristiano y la católica dialéctica del misionero, apelaban, argumento último, a la autoridad china. Y allá se fué el gran navarro convencido de que, conversos los chinos, lo serían pronto los nipones.

Algo parecido nos ocurre a nosotros con la religión romana. Los sabios y los dioses suelen estar detrás, en Grecia. Y, si queremos entender la forma clásica consagrada por el arte y la poesía, la que nuestro Renacimiento y nuestro Barroco y nuestro Neoclásico han heredado, hemos de acudir a lo griego.

Neptuno, esto es, tópico, unánime y no parece dudoso, equivale en su significación clásica, salvo residuos del estado ante-

rior, a Poseidón. Naturalmente, éste es quien aparece en la estatua madrileña.

¿Quién es Poseidón? A simple vista, un dios del mar. El dios del mar. El archisabido pasaje de la partición de los reinos en Homero nos lo dice. Pero no es tan claro que haya sido siempre así. Para ver quién es realmente Poseidón conviene insistir algo más sobre su historia.

Y primero —como en Neptuno— el nombre.

No en todas partes se llama igual. Poseidón, Poteidaón. Poteidán. Este dió la clave. Pot indica poder —nuestras palabras poder, potencia, etc., vienen de ahí—; la forma femenina potnia significa señora (Potnia teraon, señora de las fieras, es una denominación de Cibeles). Aplicada a un varón, el sentido estricto es de “potencia fecundante” y, por tanto, “facultad marital”. Poseidón es marido de alguien. ¿De quién? Ese *dan* representa nada menos que a la diosa: A Da o Ma, la gran Madre. Al fin de cuentas, apresurando, pero sin deformar, a la misma que bajo el nombre de Cibeles aparece en la otra plaza madrileña.

Nos hallamos ante un viejo matrimonio divorciado en tiempo lejano. Tan lejano, que se había olvidado y ha tenido que venir el filólogo, ese desenterrador, a recordarlo.

Poseidón es el marido de la diosa. Un dios consorte. Y su misión es nupcial y de fecundación. Pero el mar no ha fecundado nunca a la tierra. El origen, por consiguiente, tampoco es marino.

Ya que el nombre, de primera intención, no nos aclara mucho, acudamos a lo que, sin exactitud jurídica, pero con perfecto rigor lingüístico, podemos llamar apellidos. Es decir, los motes, epítetos o sobrenombres.

Poseidón —aparte de otras denominaciones, como rey, padre, etc., comunes a varias divinidades— tiene unos cuantos que o le son privativos o al menos se le aplican con más intensidad y precisión. Así, ennosigayo o rompedor de la tierra, gayujo (ga-

yoejo) o poseedor de ella, asfaleio o firme, hipio o caballar, yatrós o médico. Todo lo cual, ya se ve, nada de marino tiene. Además, un par de epítetos específicamente relacionados con el mar: glauco —palabra intraducible que parece expresar el color y brillo de la superficie marina— y “el de las algas”. Hay, anterior, un dios Glauco, y un anónimo “Viejo del mar”, y un Tritón —el bien nacido, el noble—, que luego, con Nereo y toda su prole, se convierten en aliados, parientes y feudatarios de Poseidón o desaparecen de la religión oficial.

En tanto que Asfaleio —firme, seguro— se le ofrecían sacrificios tras los terremotos y se suponía su presencia en los lugares quebrados y desgarrados. En Delfos —donde su importancia es tal que se ha llegado a pensar que fué allí el primer señor, sólo después desalojado por Apolo— se le llamaba Ennosigayo, el rompedor de tierra, y esto, junto al temor de Hades y a lo que Hesiodo nos cuenta de que él fué el constructor de las puertas del infierno, nos hace suponer que es un antiguo dios subterráneo, infernal, ctónico. (Asfaleio sería una denominación eufónica y apotropaica, como llamar “Euménides” a las furias o “Euxino” al mar Negro).

Lo hallamos en Eleusis, junto a las formas más bellas y morales del materno mito agrario. Allí se le llama padre. No hay duda, fué en su tiempo un dios de la tierra, de la firmeza del suelo necesaria para el duro trabajo agrario, del terror campesino ante el seísmo. Y si dios de agua —su tridente, hermano de la vara de Moisés, abre fuentes en la roca—, y por aquí tan cercano al Neptuno primitivo, aún, como éste, no marino.

Hay un Poseidón médico. No sé si relacionado con algún manantial curativo. Entonces sería pariente de nuestro milagrero pozo de San Isidro.

Abre las fuentes con su tridente. Pero esto es ya tardío. En las formas más antiguas aún no lleva esta arma, sino espada, lanza u otras. El sentido de este tridente es oscuro. Unos creen

que es el emblema de su carácter de rompedor de tierra (dios, por tanto, de la guerra de minas, y tan cercano a Madrid por ello). Otros que es señal de su marinización y le viene de los pescadores de atún (dios de almadrabas, cosa, por cierto, bien española).

Hay un Poseidón hipio. Dios equino, ecuestre, caballar. Caballo antes, él mismo. (Como a Zeus Keraunio, el del rayo, precedió un dios Kerauno, el rayo.) El caballo, en una época zoolátrica, acaso totémica, de culto de animales anterior al antropomorfismo, era un dios —o, si preferimos, un demonio— importante; por un lado, se relacionaba con las aguas terrestres (recuérdese: Hipo-crene, la fuente del caballo; Melanipe, la del caballo negro; Pegaso y la fuente Castalia, etc.), y, por otro, con el oscuro mundo de los muertos. Siempre —fijémonos bien— terrestre, infernal o fontano nunca marítimo. Y en Tesalia se le pone en conexión estrecha con un dios Petraio —el de la roca— y con un caballo nacido de ésta. (Los ejemplos podrían multiplicarse.)

En muchos lugares se le casa con diosas equinas o él, en forma de caballo, se cruza con diosas o ninfas y de ahí nacen seres equinos o semiequinos. Se celebran en su honor juegos ecuestres. Se jura por él con la mano puesta sobre los caballos. Es el protector de la caballería, de la cría caballar y de la equitación. Su carro, cuando empieza a ser dios del mar, va aún tirado por caballos terrestres, y no nada, sino que se abre, mosaicamente, paso a través de las aguas. Esos tristes semihipocampos que arrastran el carro de nuestro Neptuno municipal no son, si apuramos las cosas, más que caricaturales degeneraciones del dios mismo.

Este dios hubo un momento en que casi llegó a ser dios supremo. Con razón se ha hablado de culturas poseidónicas aludiendo a las paleomediterráneas y prehoméricas. Se le llamó —como luego a Zeus— padre y rey. Aun Herodoto recuerda

que, si hermano de Zeus, era hermano mayor. Las ciudades eolias y jónicas lo consideran su patrono, y él guía las empresas de los aqueos. En el repetido pasaje homérico del reparto de reinos, su gesto orgulloso deja traslucir que aquello es un arreglo feudal de señor a señor y que él no debe nada a nadie.

¿Cuándo y cómo ha llegado Poseidón a ser dios marino? La cosa es oscura, y si, desde la superficial visión literaria, lo inexplicable sería lo otro —los caballos, las cuevas, etc.—, vistos los antecedentes, lo difícil es justamente saber cuándo y cómo se hizo a la mar.

Wilamowitz —en su última, ejemplar e inconclusa *Fe de los Griegos*— construyó una hipótesis que, mientras no surja otra mejor, podemos utilizar con la conciencia tranquila.

Llega, en torno a la época homérica, una sazón maravillosa de navegaciones y descubrimientos —ahí está la *Odisea*, acaso el más bello libro que se ha escrito—; gentes terrícolas se hacen marineras. Emigrantes del interior bajan a las costas y pueblan las islas. Nace, resplandeciente y llena de promesas, Jonia, conquistadora y aventurera. Entonces, el dios de los terremotos se hace dios de las tormentas. El señor de oscuros antros lo es de palacios submarinos. Los caballos se abren paso en la mar. El viejo rey de grutas y peñas, rejuvenecido por el aire salino de la mar, se asoma a los promontorios y a las cimas orientadoras de las naves —Acrocorinto, Cabo Sunio, etc.—. Bajo su patronato empiezan a fundarse lejanas colonias, Potideas, Posidonias y Tarento, prole de Neptuno, de donde pasa a Roma. Olvidada la legítima esposa —la Madre Tierra—, lo casan con una diosa marina, y en su torno se disciplina con lazos de sangre y vasallaje, según la ley feudal homérica, todo un mundo de anteriores dioses y demonios marinos. Siglos poseidónicos hasta que Zeus, desde sus montes, lo conquista todo.

Vienen luego otras gentes y otros tiempos. Atenea, nacida de

la cima, vence a Poseidón. Zeus acabaría por alzarse con el santo y la limosna si a su vez la gente helénica no hubiese degenerado. Decae la caballería y el dios hípico pierde importancia. Las ciudades jonias —arrolladas por el persa, empobrecidas, minadas por la filosofía— ceden ante Atenas. Y cuando el pobre dios, salvo alguna parcial resurrección literaria o política, como la de Demetrio Poliorcetes, va agotándose, Roma, bajo el nombre de Neptuno, lo salva.

III

El año 399 a. C. vemos aparecer en Roma a Poseidón bajo el nombre de Neptuno. Viene con Mercurio (Hermes), Latona, Apolo, Hércules (Heracles) y Diana (Artemisa). Y siglo y cuarto más tarde hay ya un ara suya en la región del circo Flaminio, y se nos dice manó sangre. Era un dios tan romano como cualquiera. Precisamente se efectúa ese “milagro” en torno a las primeras y máximas andanzas marinas de Roma: las guerras púnicas. Luego, cuenta Plinio, un Ahenobarbo, no sabemos bien cuál, llevó a Roma un grupo maravilloso de Escopas representando a Neptuno rodeado de muchos seres marinos. La asimilación se extiende a Venilia y Salacia, transformadas en Afrodita y Anfitrite. Se multiplican los templos. Surgen una basílica de Neptuno y un Posidonion. En la faz urbana de Roma se hacen populares imágenes, aras, templos del dios.

(Las tiendas de juguetes de las sigilares, nuestros puestos de Reyes, se colocan en los pórticos de Neptuno, y la autoridad tiene que intervenir para que no echen a perder las pinturas. En esos pórticos se organiza —divino placer mediterráneo de la charla— uno de los mentideros máximos de la urbe.)

A lo largo del tiempo este Neptuno clásico va aumentando en importancia. Gremios enteros —cuantos tienen algo que ver

con el mar y aun con las aguas continentales— se ponen bajo su patrocinio. Como dios marino se le honra en Roma, en los puertos, en ciudades marítimas o que por el comercio se relacionan con el mar. Se le dedican exvotos tras la tormenta y, a partir del siglo III, se celebran en su honor vistosas naumaquias. Y el otro, el de fuentes, ríos, lagos y pozos, sigue existiendo. Y Catulo habla de dos Neptunos.

El romano, político y guerrero, hace de Neptuno su Gran Almirante, protector del comercio marítimo y de la batalla naval y la expedición lejana, Dios Imperial. Escipión, el de Zama, le ofrece sacrificios, y los Ahenobarbos—los que llevaron a Roma la escultura de Escopas aludida— acuñan monedas en su honor. Y la arcaica y curiosa cofradía de los Arvales le llama padre y le agradece el feliz regreso de Dacia de nuestro Trajano.

Este Neptuno popular—casi santo de encrucijada itálica—, este Poseidón helénico de los grecómanos eruditos, este gran dios vencedor de los cónsules y generales, llega a ser un dios cívico, político (en el fondo, nuestro Neptuno dieciochesco de códigos y almirantes lo es también).

En torno a la turbulenta y romántica figura de Sexto Pompeyo alcanza su colmo la tensión política neptuniana. El gran corsario se llama “Neptunio”, se reviste del manto azul del dios, llega, imitando a Demetrio Poliorcetes, a suponerse descendiente de él. Y los templos de Neptuno son antros de conspiradores pompeyanos que la policía del futuro Augusto vigila.

Pero frente a la religiosidad neptuniana de Pompeyo se eleva—con iguales signos— la de Agripa. Y al emprender Octaviano la expedición contra Sexto, el dios se cambia de bando. Hay un gracioso presagio de animales marinos que lo dice. El principado de Augusto erigirá su trofeo fundacional, el de Accio, a la gloria de Neptuno.

IV

¿Y Cibeles? ¿Quién es Cibeles?

Por desgracia, aquí el nombre no nos puede servir de nada. Primero, porque parece ser frigio, lengua oscurísima, o acaso más antiguo aún. Segundo, porque ese nombre —Cubile, Kibebe, Cibebe, Cibeles— no es más que una invocación local de una divinidad mucho más general, la Gran Madre (compárese Ma, De-meter, etc.).

La Gran Madre es, al menos en el Mediterráneo oriental, de donde procede Cibeles, una diosa importantísima. Es muchas cosas y se asimila todo género de divinidades, y una de sus liturgias, la más civilizada, moral y bella, la de Demeter de Eleusis, sobrevive aún en las ortodoxas fiestas marianas del Monte Atos. Su origen es lejanísimo, desde luego muy anterior a la historia clásica, y, sin duda, relacionable con arcaicas instituciones matriarcales y con la maravillosa cultura femenina de Creta en la época minoica (1). Pero estas formas asiáticas —Cibeles, Berecintia, Dindimene, Leucofriene, la misma Artemisa de Efeso— están, forzoso es reconocerlo, más cerca de lo arcaico que de lo maravilloso.

Y acaso de todas las formas de la Gran Madre la más sombría, bárbara e inhumana, sea Cibeles. Pues, en esencia, la Gran Madre es la Tierra, la Naturaleza productora y matriz; pero no es lo mismo, claro, en el Atica agraria y luminosa de la eleusina Demeter que en la áspera, ventosa y cruda Anatolia. Y, para acabarlo de arreglar, entra allí el más tormentoso pueblo de la antigüedad, el dionisiaco, sabázico y zagreico pueblo traciofrigio.

Cibeles es una diosa de montaña y de gruta. Potnia teraón,

(1) Quizá cuando esto se publique haya aparecido el libro en que el sumo lingüista contemporáneo, Hrozny, declara y justifica su descubrimiento del antiguo cretense que iluminará, como en su tiempo la piedra de Roseta lo egipcio, ese maravilloso mundo hoy tan misterioso.

señora de fieras. Sobre las selvas creía oírse en la tormenta el galopar de sus leones, el rodar de su carro. Viejos relieves la representan cercada de esas fieras, saliendo de su cueva (aun hoy se llama Arslam Kaya, peña de los leones). Es también una diosa poseedora que invade con su sacro morbo de locura a los hombres. Si diosa cívica de Pasinonte, nunca del todo civilizada. Las aguas de su río, el Galo —de donde sus sacerdotes se llamaron galos—, enloquecen. Fanáticos danzan los coribantes. Tras la serenidad que creemos ver en esta imagen dieciochesca acecha todo un mundo primario y bárbaro.

Betiles —piedras de Dios, piedras que son ellas mismas dioses—. Zoolatría y totemismo —los leones, los toros, que de la vieja caza salvaje a lazo pasan a la purificación y al sacrificio (los toros, sacro misterio de España)—. Culto de los lugares altos, tantas veces condenado por la voz inspirada, entera y bíblica de los profetas. Atis —un dios de vegetación, mutilado, muerto, resucitado, y, en torno a esta pasión, la orgía sangrienta y cruel de últimas mutilaciones—. Este es el ambiente de Cibele. Oscuro rincón asiático sin la luz olímpica de Homero.

En la Grecia propia apenas aparece Cibele, y donde lo hace, casi no es más que un nombre. Lo maternal prepondera —se la confunde con Demeter— y las mutilaciones desaparecen. Se llega a dar un sentido “cultural” de doma de fuerzas naturales a la presencia de los leones. A Atis nadie se lo toma en serio. Pero justamente la salvaje diosa frigia es la que Roma nos trae a Occidente.

V

En el año 205 a. C., cuando la guerra cartaginesa tenía más apurada a Roma, aconsejaron las sibilas que la madre de los dioses —un betilo incorporado al culto de Cibele— fuese llevado

a Roma. Lo que se hizo. Como la guerra salió bien, tuvimos, a pesar de todos los pesares, una diosa oriental. Y de Roma salió, mucho más tarde, a conquistar el mundo.

Los romanos, probablemente, no sabían a quién metían en casa. De haberlo sabido acaso se hubiesen espantado, y todo el terror ante Aníbal no habría bastado para hacerles admitir tal huésped. La prueba está en que, si bien se organizaron en su honor unos juegos de inequívoco formato romano —las megalenses—, el culto propiamente cibeliario, con sacerdotes y sacerdotisas de Frigia a las órdenes de un Archigalo, quedó segregado de la vida urbana. Los ciudadanos romanos no participaban en él. Era Cibele, entonces, algo así como una diosa en cuarentena.

Pero el paso estaba dado. Se ha dicho, con razón, que aquello fué el portillo para introducir en Roma todo el mundo religioso asiático y egipcio. Aparte de que a su sombra se desarrollasen cultos orientales, lo importante es que el aire de la ciudad comenzó a hacerse permeable a todo ese mundo. Cuando llega la época imperial y Cibele sale a la calle y los ciudadanos entran en su culto y sus fiestas —la tremenda pasión de Atis— constituyen un elemento central en la vida metropolitana, y de allí se extienden a todas las provincias, pueden ya entrar los otros: la diosa siria, Isis y Osiris, Hipsisto, Sabazio, Mitra. No hay barreras. En vano la reacción claudia intenta, con torpe argucia policíaca, organizar el esquirolaje de Cibele contra Isis. La batalla está perdida, y estas religiones de misterios —alguna tan alta cual la de Mitra— cumplen, sin saberlo, el mandato de San Juan: preparad los caminos.

Parece mentira, pero así es. En el culto bárbaro y sangriento hay un factor de liberación y purificación, de éxtasis. Y la vasta extensión de la Gran Madre la hace capaz de admitir momentos más religiosos en el absoluto sentido de la palabra. Llega a ser —si no es que ya lo era— una religión de salvación. El

rito sangriento del taurobolio aspira a bautismo, y quien come la comida y bebe la bebida de la diosa se cree —como el que ha recibido el baño de sangre taurina— nacido a la inmortalidad. Ciertas semejanzas persas asocian a Cibeles con la más ilustre de las tardías religiones paganas, con la de Mitra.

Y, además, en relación con Demeter y Artemisa, ha ido adquiriendo, allá en Asia, cierto carácter moral, y bajo su inspiración se fundan casas sagradas en las que se practica un riguroso ascetismo y una casi cristiana fraternidad. Y hasta al pretender —risible empresa— contraponer sus fiestas a la Semana Santa, no hace más que reconocer la vigencia de lo cristiano. Acaso el último grito que de aquella bárbara religión ha llegado a nosotros es el lamento desgarrado de uno de sus sacerdotes: *Et ipse Pileatus Chistianus est*. “Y hasta el mismo Atis se nos ha hecho cristiano”.

Las fiestas de Cibeles, al hacerse públicas y cívicas, al ganar para sí urbe y orbe, se centran sobre la pasión de Atis. Son unas fiestas bastante arcaicas, con ritos vegetales, disciplinazos, sangre y un lavado final en el río. Crueles, cierto, y obscenas; pero acaso, al andar de los años, más divertidas que crueles, y, desde luego, ni sombra de lo que fueron. Detalle curioso, los dendróforos o leñadores sagrados que intervenían en ellas eran al tiempo, en muchos lugares, servicio municipal de incendios.

Cibeles es, pues, una diosa compuesta, terrible, sangrienta, turbia, pero al mismo tiempo maternal, fecunda y hasta moral y civilizadora. ¿Cuántos madrileños saben cuán peligrosa huéspedeta tienen con ella en casa? ¿Cuántos se han dado cuenta del poder y la gloria que es para nosotros el tener así, fijada en piedra, casi en el ombligo de la urbe, a la mismísima Madre Naturaleza?

VI

Tratemos —por fin— de ver qué señas nos hacen, concretamente, a nosotros, españoles de hoy, estos demonios.

Cibeles, ante todo, nos advierte de su propio carácter peligroso. Por algo los rojos madrileños se preocuparon tan profunda e inconscientemente de ella. Amaban en ella lo primario, selvático, bárbaro y sangriento. (Lo primario, en esta selva en piedra fugaz de nuestra ciudad, se acostumbra a llamar castizo.) Y el Madrid rojo fué un bárbaro festival coribántico lleno de sangre. (Milicianas y traidores de mote político o intelectual fueron aquí sacerdotisas y evirados galos.) Y ved a Madrid, como Atis, destrozado, muerto y —en primavera— resucitado.

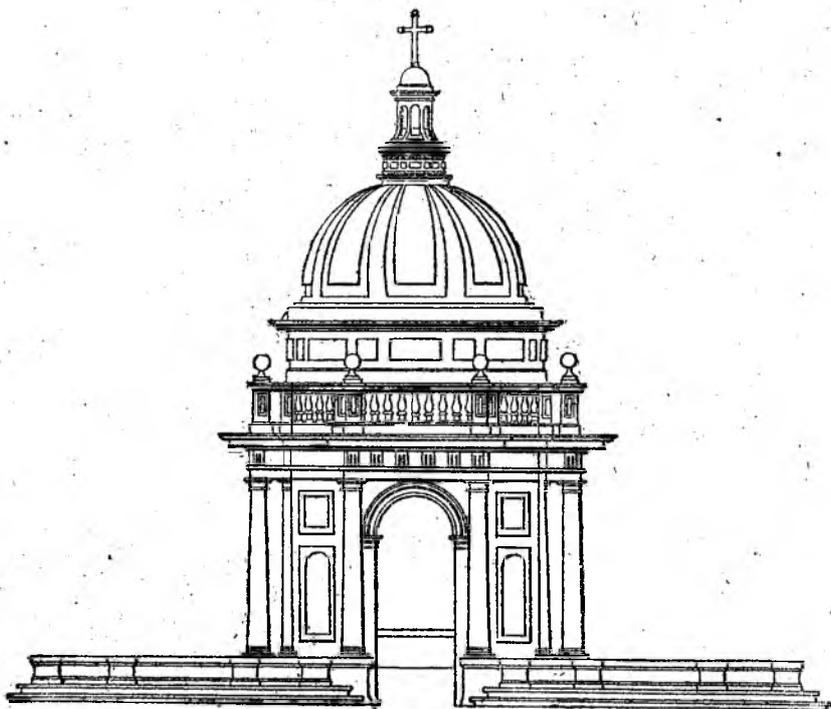
Pero si este carácter peligroso existe y por él tuvieron los romanos razón en poner a la diosa en cuarentena, no hay que olvidar que la diosa es también domadora de leones. Y ¿qué es sino doma la civilidad, la ciudad? Y diosa frutal y fecunda. Que no olvide la ciudad que sin campo no sería. (Madrid, con un labrador por patrono, menos que nadie.)

Y que el recuerdo de Mitra nos haga tener presente su exacta disciplina moral. Y los toros nos hagan pensar en ese cantante misterio español. Y al ver que los dendróforos fueron también servicio de incendios, recaigamos en la cuenta de que lo civil tiene raíces religiosas.

Y Poseidón-Neptuno es, en su primitivo sentido subterráneo, ecuestre y fontano, una lección triple. La guerra de minas canta a nuestras puertas la gloria de Ennosigayo. Madrid, castillo famoso, perdido al perderse la cortesía, forma urbana de la caballería (el terror de los rojos: “¡Que viene la caballería!”), que no descuida lo importante que es ser caballero. Y esta africana tierra sedienta que reflexione ante el tridente que abre pozos —¡oh pozo curandero de San Isidro!— en lo necesario para nuestra anchurosa y triste España de una buena política del agua.

Y al tiempo —tridente almadrabero— nos traiga a la memoria la vida fértil, ingeniosa y esforzada de nuestros pescadores. Pero Neptuno, dios cesáreo, Gran Almirante, debe incitarnos también —como, al otro extremo de ese eje urbano, el monumento colombino— a la navegación y a la empresa lejana. En medio, sustentadora, la Gran Madre.

Y urge —consigna última y máxima— recomponer este deshecho matrimonio. Empresa sin apoyarse en las robustas espaldas de la tierra, imposible. Pero ¿para qué sirve la callada abnegación del campesino si la dinámica arriesgada del marino no viene a hacerla históricamente fecunda?



Poesía

Nicola Moscardelli: *La Felicità.*—**Rafael
Porlán y Merlo:** *Poesías.*—**Luis Rosales:**
El contenido del corazón.

LA FELICITÀ

(POEMA INÉDITO)

GIOIA senza confini, mattino senza tramonto,
eternità eternamente presente.

Hai mai provato a dire al tuo compagno:

“Io sono te, tu sei me?”

Se tu dirai queste parole con la stessa schiettezza

con cui il fiore spunta sul ramo;

tu ti sentirai più forte d'ogni morte,

tu povero ignoto uomo sarai la vita stessa,

e dal tuo fianco sgorgheranno fonti

più ricche di quelle dei monti,

e dalle tue mani cadranno doni

più ricchi di quelli delle più ricche piante:

*tu sentirai il tuo petto colmarsi
d'una pienezza che non ha l'eguale
ed essa come l'acqua del Nilo che inonda
ed inondando feconda
traboccherà sull'uomo che t'è vicino
e sull'uomo che t'è lontano
sul conosciuto e sullo sconosciuto,
diventati tuoi fratelli all'improvviso
sol perchè pronunziasti quelle parole:
io sono tè, tu sei me.*

*Gioia senza confini, mattino senza tramonto
eternità eternamente presente.*

Nicola Moscardelli

POESIAS

POR

RAFAEL PORLÁN Y MERLO

1

DURA, la primera
siesta de verano
pone sin caricia
su dedo en los labios
del árbol, del agua;
callar es el acto
sumo de la vida:
silencio quedado
fijo en un espejo
muerto de tan claro.
De la seca losa,
del polvo callado
levántanse mudos
clamores de árbol.
Los gritos se quedan
del aire colgando
como cabelleras
cortadas; un pájaro
es sólo su anhelo
de volar, bordado.

*Tarde, primavera
constante del año,
con tu brisa fina
despeina este mármol
y frunce el acero
que en agua cambiado
viviendo refleje
las alas, los párpados.*

2

*Joven morder: se diría
que su blancura jugosa
promueve la venturosa
venida de la alegría.*

*Pensamientos de mañana
no mellan lo virginal
de este encuentro inmemorial
del diente con la manzana.*

*Todo como ayer. El día
es la primer acuarela.
Sombra reciente ya vela
sin su nombre todavía.*

*Sin arte, la luz que llueve
dice que la sangre es roja,
verdes la brisa y la hoja,
blancas la voz y la nieve.*

*Y ese zumo que la encía
saca del mundo redondo
era la sangre del hondo
Paraíso que latía.*

3

*¡Que dure, que se quede
esta luz de bahía,
esta excepción del mundo,
este don, esta cima!
¡Cómo canta! ¡Qué rubia
voz de estrellas llovida
sobre el ancho celeste
de esta mirada niña!
Por el azul que cruje
nubes de sol henchidas
van subiendo a la gloria
la forma de su dicha.
La sangre verde corre
por venas esbeltísimas.*

*Amantes platanares
a los ojos se miran
escuchando cigarras
de siestas y de orillas.
¡Las barcas, los caballos
nadando en alegrías!
Las cabelleras libres
trotran, arden, relinchan.*

*Desde todo nos llaman.
Bandejas sostenidas
por avances de proas
ofreciéndose gritan.*

*¡Y aun esperan los dioses!
Pero en todo palpita
su inminencia rosada,
el temblor de su víspera.
Las fábulas de mármol
van a ser carne viva.
¿Qué pasos numerados
alternarán delicias
sobre esta arena novia
de par en par rendida?
¿Qué desnudos antiguos
guirnaldas avecinan?
Tanta flauta en el aire,
¿es fin o profecía?
¿Sucede en un espejo
este error de la vida,
o en tierra de biombos,
o en prados de Manila?
Es de mundo, de veras,
tanta pura mentira.
Dioses, hojas y flautas,
barcas, frutas, orillas,
tienen sus pies de carne
sobre el nombre de un día.*

4

GRATITUD A LOS MUERTOS

*Oyendo bien, se escucha su paciente
labor entre los negros espesores
para que los tomemos como flores
o para consolarnos como fuente.*

*Sintiendo bien, lo trémulo se siente
del tacto con que ciñen rondadores.
La marcha de su yedra de rumores
suenan, como reló, familiarmente.*

*¡Dulce pueblo que espera y acompaña
tras el temblor sin aire de la rosa
y el nocturno crujir de la madera!*

*Prendido por su viva telaraña,
siento lo vegetal de toda cosa
crecer bajo su tibia cristalera.*

5

NOMBRE QUE VIVE

*¡Qué párpado lunar en la neblina
revive si tu nombre se levanta,
si sube del silencio de tu planta
la luz verbal que a sueño se destina!*

*¡Hermione!... Voz esbelta que confina
con un talle de flor que se quebranta,
flor muerta siempre viva, flor infanta
difunta de Ravel en su vitrina.*

*Vagamente recuerdo que te amaba
no sé qué jefe griego. ¿Lo supiste?
¿Y eras así, como tu nombre hablaba?*

*Suena, y mi luz aquella te compone:
un mar, un cielo, tú de mármol triste
y un soplo que repite: Hermione... Hermione...*

6

A ORFEO

(Imitación de Rilke.)

*¿Cómo no ver en ti lo que sustenta
la sola fortaleza que no yace
si el mundo como nube se deshace
o rómpese en furor como tormenta?*

*Cuanto por inmutable nos contenta
sigue el ayer perfecto de que nace.
No hay cúpula de fe sin que la trace
la calma que tu mármol fundamenta.*

*No dura más que el humo de su hora
la que en amor se funda, si parece
de puro dios la llama que levanta.*

*Ni salva de morir lo que se llora,
ni siquiera lo muerto permanece.
Sólo sigue de pie lo que se canta.*

EL CONTENIDO DEL CORAZÓN

POR

LUIS ROSALES

1

CONFESIÓN

¿ESCUCHAS? Son unas palabras sinceras, graves y doloridas; unas palabras que van buscando su verdad. El hombre que las dice, el hombre que se encuentra en el Retiro porque no puede regresar a parte alguna, el hombre que ahora se sueña y luego irá donde nadie le espera, soy yo mismo. Soy yo mismo, que me estoy recordando para conocerme el dolor, soy yo mismo, que tengo treinta años y aun no he dado el dibujo de mi hombredad, soy yo mismo, que no sé si afirmo algo, si digo algo, cuando repito, con la esperanza puesta en Dios, que soy yo mismo.

2

UNA TARDE CUALQUIERA

Una tarde cualquiera —pero precisamente la de hoy— se puede pasear en el Retiro por los senderos afines a la verja, sobre la calle de Alfonso XII. Allí se unen, quizás un poco vio-

lentamente, la mano del Señor y la del hombre. El tiempo, que todo lo hermosea, se encuentra en ellos de una manera tan distinta, que en el jardín, donde nadie está a solas, nos entristece la compañía, y en el bosque, donde nadie se siente acompañado, nos alegra la soledad. Yo le he tomado costumbre a este rincón del mundo. Para salvar la diferencia de altura con la calle, estriba el parque en una serie escalonada de ribazos altos, desiguales, un poco campesinos, de gramíneas de distinto verdor, césped, pradera, mielga, entreverados de violetas silvestres, margaritas y tréboles. Los árboles no están en liños sobre el terreno ni orillando las sendas tristes y municipalizados. Se encuentran apiñados cada vez de distinta, de inédita manera, dándole a su tristeza vegetal un tono abandonado y casi alegre. Aquí, frente a un seto alanceado de lirios malvas, hay un sauce blanco entre varios castaños locos de un verde bajo y polvoriento, encendido con la blancura de la flor. Más lejos, los negrillos añosos, individuales, los álamos de plata débil, los magnolios, de verdura continua, de verdura solemne, cuyo olor es más encendido y más estable que el del nogal, pero menos humano y necesario, y allá, perdidos en la fronda y alegrándola, aquellos árboles rosados, que dan la flor antes de dar la hoja, y se llaman, quizás por ello, árboles del amor. Sobre las aguas sonrosadas, sobre la arena, ya sin peso, sobre el ramaje tibio, la tarde está caída, atónita, asombrándolo todo, y los levantes del viento van borrando la luz, aireándola, como se apaga el resplandor en un mirar entristecido. Escucha, amiga mía, cómo ha llegado alegremente la primavera; yo debería emprender su iniciación, y acordar madera, hierba y hoja, en mi esperanza y mis recuerdos; yo debería pensar en ti. Pero una tarde cualquiera —precisamente la de hoy— se pueden ver todas las cosas sin que la mirada retenga sus imágenes, y sin querer se le puede dar tierra, se le puede dar sepultura al mundo dentro de nuestros mismos ojos. Porque es esta larga voz del aire en-

tremezclada con el vuelo y el trino de los pájaros, y es esta sombra apasionada y rumorosa la que me está llamando. Pero lo que yo veo con la memoria de mi sangre, lo que yo vivo, no está sobre la tierra, no me llama. Lo que yo veo es una dulce criatura del Señor... Cuando lo quiso Él; porque lo quiso Él, se llamaba Esperanza...

3

DEL SENTIR AL VIVIR, MEDIA EL RECUERDO

*Amiga mía, es el dulce
tiempo de la primavera...*

Y, sin embargo, ya lo sabes, yo desearía, por un momento, descansar de vivir. He regresado del Retiro hace un instante y todavía tengo un recuerdo vago y puramente sensorial que me aníña los ojos. ¿Puede volver a la memoria aquel olor enardecido del jardín que era mezcla de muchos, y era el único verdadero? Hacía una tarde extraña, de cielo bajo y sol convaleciente. El verde, y el azul, y el amarillo estaban apagados y silenciosos, como entrevistados y enredados en un alba sin luz. Apenas si había apuntado la primavera entre las ramas de los chopos. Apenas si las avenidas, las fuentes y las flores estaban alegres todavía, y mientras el viento las dibujaba y las desdibujaba tercamente, unas querían cantar, otras cantaban. De las acacias de la acera cayeron dos gorriones junto a mi lado. ¿Era ya el regresar? Cayeron pesadamente, como frutos dormidos, y se quedaron palpitando en las losas, sin levantar el vuelo. Y todo, quizás, era lo mismo que era ayer, ¡y todo tan distinto! En este albor de primavera se ha retrasado un poco el corazón. Se ha retrasado un poco, y ya, con sólo ver el aire,

puede acercarse el hombre a la alegría. Mientras le miras, poco a poco la claridad antigua, la claridad de ayer, va desapareciendo, se va tornando en transparencia; poco a poco priva al color de profundidad, y levanta el tono de las hojas recientes, de los troncos cansados y de la hierba soleada, y poco a poco nos va acercando, cada vez más, al horizonte, dando paso a la luz, la nueva luz que a cada instante es tan distinta. Cada nueva residencia de la luz, mientras llega el verano, es un milagro nuevo. Unas veces resalta con humildad radiante la línea de los chopos; otras, privilegia el color, dándole un tono entero, humedecido, sin brillo alguno, y ahora, esta luz triste, atardecida, va rosando las sombras, abriéndolas sobre el dibujo débil donde las cosas se asentaban, borrando y confundiendo todo el bosque en una vaga niebla distintamente coloreada. Yo, amiga mía, pensaba en ti. Pensaba triste y naturalmente cómo pasan los árboles de una estación a otra. Pensaba que ya debías acompañarme, que ya debías estar conmigo cerca y soñada, vista y creída, junto al silencio de la tarde. Me encontraba cansado. ¡Aquel agua sin brillo anocheada a plena luz! ¡Aquel descanso de sol entre las juncias de la orilla! Todo tan solo, tan abierto, tan destinado para vivir. Todo caliente y derramado, como si se hubiera caído, igual que aquellos pájaros, en nuestro corazón. Siempre que miro frente a frente a la naturaleza, comprendo que vivir es ver volver; que cada sensación, y cada sufrimiento, y cada gozo nuestro arranca siempre virginalmente de un recuerdo. Si la vida es distinta, ésta es su única variedad. La distinción nace del tiempo, porque la muerte todo lo embellece, la muerte todo lo recrea. ¿Cuándo ha nacido esta emoción que tengo ahora de ver morir la tarde acunado en el suelo y acariciar la hierba? De dónde vino a mí, ¿de dónde vino?, para que pueda yo sentirla de esta dulce manera. Las emociones, como el lenguaje, nacen de una fuente remota de sentir colectivo. Aun el ver de mis ojos y el gustar de mis labios es una tradición ininterrumpida

que yo rezo de nuevo. Y el llanto mío es una acción de gracias de todos los que me antecedieron en el conocimiento del dolor. Nadie debía llorar si no es de gratitud, amiga mía. No has advertido que todas las sensaciones son, fuera del alma, iguales; que todas, en cambio, las que en ella se acogen con el paso del tiempo son distintas. Y son distintas por la costumbre, por el gesto del tiempo, por la presencia de tu muerte diaria sobre ellas. Escucha. Yo quisiera decir, yo quisiera añadirte que el recuerdo nos hace y nos deshace, que el recuerdo es el único medio que tiene el hombre para diferenciar unas cosas de otras, para distinguirlas, para quererlas. Lo que no se recuerda, lo que no vuelve del corazón a los sentidos no se vive, se siente. Del sentir al vivir media el recuerdo. Este lirio... Aquel lirio... Sólo el recuerdo, amiga mía.

4

LA CENIZA EN LA SOMBRA

Desde el Retiro hasta aquí no hay más que un paso. Un solo paso nos puede separar de todo el mundo. Yo no sé de qué cosas me ha alejado para siempre, de cuáles me ha separado, por ahora, este que di. Todo era alegre hace un momento, y, sin embargo, al volver, con el pie en el umbral, me he sentido cansado, me he sentido pequeño bajo ese rubor físico que es cierta suerte de cansancio. La carne tiene también su dulce modo de acompañar nuestro dolor, y quizás por tenerlo nos causa tanto cansancio la tristeza. Se diría que a veces nos agobia, más aún que su fatiga, la quejumbre de nuestra carne. Se diría que la cercanía de la muerte, la adivinación de su destino, la rompe, la distiende. La angustia deja su luz en ella como en bosque cerrado, esforzándola difícilmente de cima en cima y

de tronco en tronco. ¿Por qué se llama presentimiento este dolor? No puedo sospechar lo que la vida va a ofrecerme, pero advierto de pronto que mi corazón se ha sentido en peligro. Es como si un viento que no viniese de parte alguna, un viento sin sentido, fuese aventando sus cenizas y descubriese un ascua antigua en el silencio del corazón. ¿Qué me va a suceder cuando esta puerta se cierre tras de mí? En el presentimiento, la luz no alumbra, hiere. Su claridad es certidumbre. Bajo su luz, a golpe de dolor, mi vida está conmigo. Está conmigo, entera, desde mi nacimiento hasta mi muerte. Ayer, hace un instante, había olvidado mis recuerdos, porque la felicidad no da experiencia. Pero cada dolor nos hace conocer de nuevo al mundo; cada dolor es un alumbramiento de la verdad. Y ahora que estoy aquí, solo y adolorido en la penumbra de este cuarto, voy repitiendo trémulamente unas palabras: "Mi corazón, cuyo peligro adoro". Las repito para olvidarlas y poderlas reunir, por vez primera, al calor de mi sangre. El peligro del corazón es el amor. Quizás, si me moviera un poco, si diera un solo paso, esta angustia se desvanecería. No puedo darlo. ¿Qué aguas tristes, enterradas, de alumbramiento ciego, dejan mi frente húmeda y fría y me desatan de mi cuerpo? ¿Por qué se asienta sobre mi pecho esta congoja?

Y he cerrado la puerta sin atreverme a ello; la he cerrado para no esperar más. No me sería posible. Cuando ciegan nuestros sentidos la mirada se refugia en la carne sencilla y adivinadora. ¿Quién está aquí conmigo? Es una figura blanca que se levanta de la ceniza; una figura silenciosa que hace ya mucho tiempo que no mira, que no reza conmigo, que no me puede besar al despedirme. Cuando era niño la conocía por la fragancia de su carne. Cuando era adolescente, por aquel vuelo de sus manos en torno mío. Y ahora, porque sólo me siento hombre cuando recuerdo su sonrisa. Está quieta y callada. Se ha dormido esperándome. Y ahora están junto a ella, con un lige-

ro movimiento, las aguas vivas. Yo quisiera que se aquietaran un momento para mirarla bien. Vivir es ver volver. Y mis ojos la miran y la vuelven a ver, quizás un poco imprecisamente, pero con certeza y sin esfuerzo alguno. La memoria los va llenando de rosales y de hiedra real, como a los muros de un jardín abandonado. —“Sí; ya el tiempo no podrá separarnos, no nos podrá vencer.”— Al hablar, mi misma voz concentra la inminencia. Cuando se aquiete el movimiento de las aguas, cuando me dejen verla, ¿yo estaré vivo o muerto? Todos los sueños que alguien nos ha encarnado, todas las horas que hemos vivido en la dulzura de la costumbre y todas las palabras que no supimos o no quisimos pronunciar, se nos quedan para siempre en el corazón, abandonadas, inútiles, como las flores en el agua. Todos los labios que vimos sonreídos son, después, como lirios que se doblan unánimes, que se inclinan al suelo por aquel don de su sonrisa. Pero mis ojos la están mirando. Este es su mismo cuerpo menudo, débil y vibrante, y alborozado de temblor como una emigración de golondrinas. Esta es la boca donde la risa era medida. Este el sosiego de sus manos. Esta la mirada donde jugué de niño. Están conmigo recreándose. Están conmigo para advertirme que sólo asombrada por la muerte encuentra el hombre la alegría... —“Dime: ¿se tarda mucho tiempo en aprender a sonreír?”— Nadie me ha contestado. La voz humana no puede transmitirla la memoria, y comprendo que la sonrisa no se nos olvida, se nos muere. Se la llevan al cielo, para formar nuestro jardín, las alas de los ángeles. El que se encuentra en la agonía debe sentir que poco a poco el tiempo le abandona y va dejando de pasar sobre su carne. No sé qué pienso. Cuando levanto la cabeza se me derraman inútilmente los ojos ciegos. Lo que veía, lo que ya veré siempre, es este recuerdo vivo que me cubre los párpados como una enredadera. En la habitación, donde ella estuvo, se acuesta la penumbra como una mula cansada en un establo. Ten-

go en el pecho un ramo de alegría antigua, de alegría dolorosa, que se encuentra presente y no puede volver, porque el recuerdo habla, pero no nos contesta; abre los ojos, pero no nos mira. Siempre que profundizo, siempre que ahondo dentro de mi interior, encuentro un sentimiento, único y enterizo, que no me atrevo a interpretar. ¿Esto es dolor, esto es gozo, esto es angustia o esto es pena? No lo he aprendido a conocer aún. Sólo sé que todo sentimiento verdaderamente profundo es doloroso. Hace un instante pensaba que algo imprevisto iba a sobrevenirme. Ahora, en cambio, pregunto: ¿Es necesario que nos ocurra algo para sufrir, es necesario que nos ocurra algo para que cambie totalmente nuestro destino?

5

EN LA ESTANCIA

No es necesario. Dímelo tú. Yo siento el corazón aleteante, como esperando que alguien se acuerde de él, que alguien hable más alto que el recuerdo. Nadie lo hace. Nadie, además, lo puede hacer. Voy comprendiendo, casi con dolor, que no hay nada en la vida que pueda repetirse. Si dos segundos se pudieran vivir del mismo modo, el corazón no lo soportaría. Al asomarme a la ventana y contemplar la tibia luz de la noche de mayo, al recibir sobre la frente el halago del aire, siento que todo vuelve y nada se repite. Y al encontrarme de nuevo en mi habitación, la tristeza se me convierte en costumbre, la costumbre me restablece la soledad. Sí. La vida, desde luego, no empieza ahora, no empezará mañana, quizás no empieza nunca. Ningún dolor nos es desconocido. Vivir es ver volver. Cuanto ven nuestros ojos, cuanto advertimos en derredor, es la mirada de Dios que deshoja su continuidad ante nosotros. La mirada de Dios es clara y buena. La mirada

de Dios no es sucesiva. La mirada de Dios conserva aún el Paraíso. No hay nada en el mundo, por humilde que sea, que pueda suceder, y desaparecer en su mirada. Para el creyente, para el que nada sabe, porque ha olvidado los nombres de las cosas, vivir es ver volver. La muerte misma no impide este regreso. Cuando me encuentro a solas, amiga mía, cuando me mira Dios, vuelvo a encontrarme con ella en su mirada. Y después vuelvo a encontrarme con la vida. No necesito abrir los ojos para saber. Ha pasado la angustia y queda la esperanza como un vuelo de abejas conciliadoras en torno mío. Estas son las cosas acostumbradas y queridas, las cosas donde el esfuerzo del hombre se transforma en tiempo y el silencio en amor. Aquí he soñado y aquí he sufrido que vivía. Esta es la mesa de nogal, con su tablero ancho, espacioso, descubriendo la veta vegetal, la carne noble, entre la oscura confusión de los papeles y los libros. Este es el sillón tapizado de rojo donde trabajo y sueño. Estas las puertas, las blancas puertas detrás de las cuales se me ha quedado, tantas veces, dormida la memoria. Y éste, finalmente, es el balcón, oscuro y triste, sobre el patio interior donde a veces, por la mañana, se sienta, al sol del invierno, una mujer que cose. Cuando se mira desde la fe, cada mirada ingenua y niña es un bautismo que va ensanchando alegremente el mundo. Todo me está esperando. Todo vive, porque conserva entre sus brazos este recuerdo que soy yo mismo, este recuerdo de mí que me hace hombre y que he pensado abandonar hace un instante para encontrar descanso; pero nadie descansa de vivir aunque lo intente, nadie descansa de vivir, y la vida del hombre, nuestra vida, se vive entera en cada uno de sus instantes. Así, puede sentirla llena y enriquecida aquel que nada tiene. Así, también, amiga mía, la siento yo.

CONFESIÓN

¿Quién es el hombre a quien le ha abandonado el corazón? ¿Quién es el hombre a quien la sangre le maniatada y le entrega a su recuerdo como un muerto a la tierra? ¿Quién es el hombre que tiembla dentro de mí como una nube que se convierte en lluvia? Aunque lleva mi nombre no le conozco. Aunque vive mi vida y mi recuerdo, aun no he podido acostumbrarme a él. Hace ya tiempo que me sigue para borrar mis huellas. Hace ya mucho tiempo que cuando estoy con él me encuentro solo. Hace ya mucho tiempo que me entierra, cada vez más, mi propia sombra.

PERO...

Donde la vida alienta, existe compañía. Donde hay dolor, hay dos. Por eso estoy contigo. Tú eres, amiga mía, el más esperanzado de mis dolores. Por eso estás junto a mi lado, y sueño, y creo, y espero en ti, porque nadie que verdaderamente vive se encuentra solo.

EL CONTORNO DEL ALMA

En el entresueño y en el silencio de la estancia, algunas tardes se me convierte la memoria en un reloj alegre de aparición y sonería que recordándome mi pasado, ¿sigue siendo el recuer-

do pasado?, cumple sus horas. La vida entonces no puede darnos sorpresa alguna, porque todas sus incidencias están previstas en su sencillo mecanismo. Las campanadas son arrebañadas, lentas, tristes; las figuras, distintamente iguales; los ademanes, reiterados, inexpresivos, y cada hora de las que evoca, ya vacía, representa ¡tanto dolor, tanta agonía, tanto tiempo baldío! A veces, el reloj se detiene cuando insiste demasiado en su aparición una sola figura, y a veces se me confunden varias, tristemente, en una sola hora. Cuando se descompone, en cambio, cuando no cuenta el tiempo, pienso en ti. ¿En ti? Nunca sabemos lo que decimos, nunca lo comprendemos enteramente, pero escuchándonos, enajenándonos en nuestra voz, creemos. Y porque hablándote creo en ti, quisiera preguntarte lo que a mí mismo me pregunto: ¿Y tú, mi amiga, y tú, la bien amada, y tú, quién eres? Yo no lo sé. Me quedo solo y siento que te levantas de mi dolor como la claridad de las salinas. Yo quisiera decirte que todo estaba en el parque tan ofrecido, tan abierto, tan preparado para morir, que ya sólo deseo dar comienzo a nuestra última conversación, a la única conversación que no es interrumpida por el silencio. Te hablo desde mi soledad de varón solo, y siento que al evocarte se me ilumina el contorno del alma. Vamos a hablar de cosas mías, de cosas nuestras, que, por serlo, quedarán sin expresión si tú no las escuchas. A veces, amiga mía, ocurre así, que las palabras que decimos son solamente verdaderas en la conciencia de quien las oye, de quien las hizo nacer. La sinceridad sola, la verdad vital, puede engañarnos, porque no pertenece al orden lúcido, al orden del espíritu. Y en la sinceridad aprende a distinguir la intensidad del arrebató. Como el junco en el río, nos encontramos siempre entre la sinceridad y la verdad impulsados y estáticos al mismo tiempo. Cuando viva a tu lado comprenderás que la verdad nunca es sincera, que la verdad nunca ha nacido en una sola fuente. El hombre se enajena tan sólo con la llamada del amor, y se

enajena porque la verdad es demasiado peso para un corazón sólo. El amante es el hombre a quien le ha sido revelada su verdad, y para ahondar en esta revelación se entrega a ella. Lo demás del amor es el impulso o la costumbre de la naturaleza ensimismada. Por eso estamos hablando, amiga mía, y por eso también, igual que el pájaro en la noche, rompemos a cantar. Estas palabras de mi sinceridad, estas palabras desvalidas mías, tú solamente puedes hacerlas verdaderas. Y a veces, cuando lo quiere Dios, ocurre así.

9

DE LA INVENCION DE LA AMADA Y DE CÓMO DE MI MÁS
HONDA NECESIDAD NACIÓ TU NACIMIENTO

*Eres verdad y eres sueño,
pero te siento a mi lado;
contigo me voy muriendo.
Nadie que vive está solo;
nadie que llora sabiendo
que no hay dolor si Dios mismo
no habita su sufrimiento.
Contigo. ¿Con quién? Soñando
los ojos donde te veo;
contigo, que no me miras,
contigo en este desierto
donde ya juntan sus alas
la esperanza y el recuerdo.*

Sí, contigo. ¿Sabes que un día puedes estar mirando a la criatura que más quieras y advertir como un desprendimiento de tierra dentro de su mirada que le quiebre los ojos? ¿Sabes,

además, que su acontecimiento es muy sencillo, muy sencillo? ¿Sabes que todo tiene sentido ahora, después, porque apoyado en el respaldo de este sillón humilde, siento aún el silencio suyo, me encuentro solo y creo? La soledad es el límite del alma. Donde termina ella, donde termina tu soledad, terminas tú. Somos nosotros mismos el acontecimiento de nuestra soledad. Mira. Estoy sintiendo como un recreo al paso de la sangre por mis venas, estoy contigo, estoy durmiendo entre tus alas. Este sentimiento que ya nos une antes de habernos conocido, que está integrado por tantas cosas y no es sólo esperanza, ¿cómo se llama, amiga mía? Yo no lo sé. Perdóname; no es eso lo que quiero decirte. Yo acaso no lo sé, aunque esta angustia de sentirlo y buscarlo es una suerte de conocimiento que participa de la doble tristeza de conocer y de sentir ausente. Conocer es llegar a la tristeza de las cosas. La desamparada claridad del conocimiento enluta al mundo y le convierte en un vasto cementerio abandonado donde quedan los nombres solos sobre las lápidas; los nombres muertos, que apenas dan indicio del antiguo esplendor, del antiguo misterio, de la antigua hermosura. Pero el amor también llama sus muertos a concilio, y el conocimiento de nuestro corazón es la alegría. ¡Cuántas cosas perdidas para siempre se me levantan en la memoria cuando estoy contigo! Dime: si no sé la naturaleza del sentimiento que a ti me une, si no conozco tu presencia, ni tu silencio, ni tu dolor, dime, ¿quién eres tú? Porque es a ti, no a otra mujer; a ti a quien busco amiga mía. Porque te busco, te conozco. Y tienes existencia verdadera y eres verdad vivida porque me das consuelo, alientas mi vivir y sirves de fundación a mi esperanza. Toda pregunta que nace viva sólo amorosamente puede ser contestada. No hay más respuesta que el amor. No hay más respuesta íntegra que el amor. Nadie pregunta porque dude, sino más bien porque quiere saber, porque quiere. Yo, que estaba cansado, al entrar en mi habitación he encontrado esperándome, compadeciéndome, la voluntad de

quererte que ayer dejara ella. Y súbitamente se convierte mi corazón en un campanario que tiene enloquecida la alegría. A través de la sangre, a través de la carne, a través de los huesos, me llega su sonido. El toque de campanas me está diciendo, al preguntar por ti, que será tanto más adecuada mi respuesta cuanto más amorosa sea; que la fe pone la convicción y la esperanza la certeza, y que nadie responde a una pregunta sin enajenarse y nadie sale de sí si no lo hace con un vislumbre de caridad. Por esto sólo nos convencen las palabras que oímos sin poder explicárnoslas enteramente; las palabras misteriosas, poéticas y casi inexpresivas que llegan hasta nosotros como pájaros que se hubieran quedado dormidos en su vuelo. Más evidente que el conocimiento es el amor. Déjale, pues, que él nos diga su verdad, que él nos confirme a ti y a mí quién somos. Te dirá que tu mano me ha consolado muchas veces la agonía, te dirá que de mi más aquejadora necesidad de hombre nació tu nacimiento. Cuando mañana, desde la mano de Dios resbales hasta mí, cuando mañana nos encontremos por vez primera, ya serás para mi corazón una costumbre conocida. Porque nadie puede querer verdaderamente sino aquello que ha descansado, de una manera u otra, en su memoria. Lenta, continua, inexorablemente, como mula de noria, el corazón siempre camina en una sola senda, el corazón nunca sale de sí. Hay muchas suertes distintas de memoria, pero lo que no se recuerda no despierta el amor; lo que sorprende no enajena. No hay corazón que esté deshabitado. Cada encuentro con el amor es una herencia. Nosotros nos hemos hecho desde la soledad, preparándola para el encuentro, y así puedo decirte que estamos juntos verdaderamente, porque donde la vida alienta existe compañía. Ciertamente que no te sufro aún, cierto que no te tengo entre mis brazos; pero estás a mi lado, compadeciéndome, porque el amor comienza cuando advertimos lo que ahora advierto pensando en ti: que nadie que se siente vivir se encuentra solo.

LA MEMORIA Y LA AMADA

He aquí que lo que no se recuerda no despierta amor. Y tú, la bien amada, no perteneces aún al mundo del corazón, al mundo del recuerdo. Tú eres, mientras lo quiera Dios, la encarnación de mi esperanza convertida en costumbre. Cuando me escuchas hablar así, con gravedad, te me quedas un poco burlesca y vagamente sonreída. Yo quisiera retrasar un momento mi contestación, sólo un momento, el suficiente para que tu sonrisa vaya perdiendo contenido y se te quede, al fin, entre los labios, inocente, cansada. Te había dicho que tú eras la duración mortal de mi esperanza convertida en costumbre. Sé que aun te falta amor para entenderme. Sé que aun me falta acostumbrarme a ti. Pero, calla, no te desasosiegues. No me deja volver ahora sobre mis expresiones el vivir de mi vida, su corriente, para ponerlas en claridad. Pero no importa; no ha de perderse de ellas lo que en ellas hubiere de verdadero y de durable. Hay una luz vivísima en la verdad vital. Sólo se cierra esta verdad con la vida del hombre que la sirviera y descubriera. Sólo se verifica, sólo se hace verdad por la insistencia, y solamente la decide el silencio absoluto y final. Dentro de ella, nada de cuanto, por habernos hecho vivir, fué verdaderamente único para nosotros, para nosotros pasará. La verdad que se va haciendo a todo lo largo de nuestra vida, la verdad que se cumple cuando se cumple nuestro destino, se llama consecuencia. Quiero decirte, amiga mía, que seré consecuente, y en la misma medida en que mis expresiones sean necesarias, volveré sobre ellas. Sólo se pierde lo que no tuvo asentamiento en nuestro corazón. Y ahora, dime: ¿tú cómo eres? Dime tú como han sido las diferentes apariciones que has tenido en mi vida. Apenas si vaga, aunque dichosamente, las recuerdo. ¿Tienes aún aquellos

ojos de oro vivo, virginales, tan silenciosos que cuando los miraba me sorprendía como pisando en nieve? Cuando volví a encontrarte ya los tenías azules, inermes, estremecidos, como cegados de deslumbramiento continuamente frente a la luz. No los recuerdo apenas. No los recuerdo más que cuando sufro, y pienso, sin embargo, que no pudieron nacer con aquella alegría para morir. A mí me hicieron un poco todos los ojos que me miraron. ¿No lo comprendes? Como nada se pierde, de todos ellos tendrán algo los tuyos. De todos, ¿no es verdad? Vinieron después aquellos otros, mansos, castaños, humildes, habitados, con el mirar siempre reunido en un punto, como rebaño en estío bajo sombra de árbol, y ahora, casi recientes, aún más vividos que recordados, fueron negros, ¿son negros?, tenaces, enemigos, como un islote ciego donde las aguas, al romper, no hacían espuma. La intimidad del recuerdo le va quitando precisión, y la dulzura, ¿la dulzura también?, le va quitando profundidad. Eres así realmente, ¿fueron ellas así? ¿Tendrás la voz que escuché tantas veces, la voz oscura, caliente, derramada en la boca, dándole aquella dulce imprecisión a las palabras, como una vaga nube? Así debiera ser; pero también será distinta, porque yo la recuerdo entre sueños y como al despertar, y era una voz alegre y discriminadora que restauraba todas las cosas al darles nombre, como la luz de primavera. Recordarte es volver a pasar la vida entera por la corriente del corazón. Entre la niebla del recuerdo y el agradecimiento aun queda, finalmente, aquella boca virgen, callada siempre, igual que un nombre en una lápida. Y todo aquello, que era único y perdurable y triste, todo aquello que no debía morir, contigo volverá. Cuando nace un amor se salva el tiempo del olvido. Y cuando yo te encuentre, cuando yo sienta sobre mi corazón el roce de tus manos, lo que ahora llamo recuerdo se llamará esperanza. Tú apenas has descansado en mi memoria, amiga mía. Quizás no te debía querer; quizás, quizás, no te podía querer. Pero no olvi-

des que aunque el recuerdo nos da la extensión justa del corazón, no la da por sí sólo. El amor va convirtiéndonos cada recuerdo en esperanza, va trascendiendo continuamente nuestro corazón. Yo a ti sólo te recuerdo esperanzadamente, como a la luz del nuevo día. Sólo así. Pero calla, no te desasosiegues. El recuerdo es un salón vacío donde las flores están presentes por el aroma. Un salón que no se termina nunca de recorrer y siempre le encontramos distinto; un salón lleno de espejos donde se empaña la soledad, donde no puede entrar acompañado el triste habitador. Y es cierto, como te dije antes, que el corazón y el alma llevan cuenta distinta, llevan vida distinta. Poniendo en armonía su distinción, naciste tú. Porque lo hiciste así, te he dedicado cuanto tengo: mi pensamiento, mi trabajo, mi fe. Ahora quiero decirte, ahora quiero añadirte sólo una cosa. La palabra del alma es la esperanza. Y la palabra que ella, la esperanza, me está diciendo al oído constantemente tu nombre es.

II

DEL BAUTISMO DEL NOMBRE

Amiga, tu dulcísimo nombre. Tan dulce, tan propio y tan desconocido es, que nadie le ha pronunciado todavía. Pero ¿el campo con la gloria del trigo bajo el sol puede tener un nombre? ¿Puede tenerlo una criatura afortunada, que es como un día de fiesta, que la mano del Señor ha creado para regalo nuestro? El nombre descansa en el umbral del conocimiento como un ángel anunciador. No nos dice, en cierto modo: Pedro te llamas, rosa te llamas, sino más bien: Pedro te llamarán, rosa te llamarán. El corazón y la memoria son los que dan el nombre, que no es un signo de expresión, ni es una cifra, sino una fuerza mágica, creadora. “Y al contemplarla —leí hace mucho

tiempo—, en un arrebato de ternura, le puso el nombre de María.” Nadie tiene para sí mismo nombre propio. Al sentirnos nombrar por el amor comprendemos que nos está creando; comprendemos siempre por vez primera que nos llamábamos así. Por eso repite el amante el nombre de la amada una vez y otra vez. Nadie repite nunca el mismo nombre. Nadie se llama del mismo modo frente a distinta voz, frente a distinto instante, frente a distinto requerimiento. Yo quisiera, aunque no contestases, aunque no me pudieses contestar, llamarte y sestar en el descanso de tu nombre. Y no lo sé. Pero si alientas mi esperanza, vives; si vives, tendrás nombre. ¿Es este el instante justo en que, devuelto el hombre al Paraíso, puede dar nombre indeclinable, por la gracia de Dios, a cuanto le rodea? Escucha. En la penumbra de mi cuarto yo he pronunciado una palabra. Me va creciendo el corazón al pronunciarla. Siento como un desprendimiento interior de algo que es mío y se enajena cuando te llamo. Darle nombre a las cosas es el más puro sacrificio que podemos hacer. Este es el nombre tuyo. Escúchalo. Puede asistarnos en cualquier hora la gracia del bautismo. Una sola palabra consentida puede dar nacimiento a un ser nuevo. Esta palabra, que me renueva el corazón, tu nombre es. El nuevo ser, nosotros lo seremos, y aun ahora, después de haberlo creado, no puedo repetirlo. Aun ahora no puedo recordarlo, sino llamándote como se llama, sin saber su nombre, al Angel de la Guarda.

12

EL SILENCIO

Aquellos árboles, aquella fuente sin agua, aquellos pájaros dormidos... Estas paredes blancas y desnudas, esta penumbra donde la luz se asombra y obedece y este recuerdo triste de niño

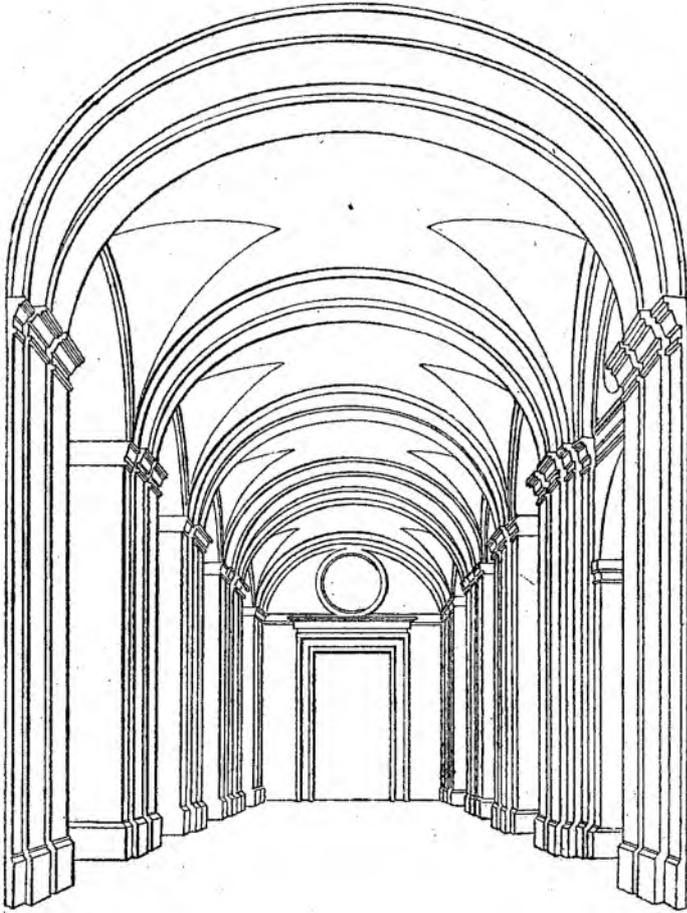
que se ha quedado solo tras la algazara de los hermanos en viaje, tienen ahora un silencio especial, un silencio distinto. A los hombres solamente el silencio, el sosiego interior, les puede unir. Y sólo se rinde también la unidad de las cosas cuando crece la altura del silencio. Parece, amiga mía, que ha llegado el otoño y que todo se acalla, todo se aquieta en su última quietud de distinta manera. No es lo mismo el silencio de un campanario sin campanas, que el de las flores cuando están húmedas o el de las aguas quietas. La voz del mundo no le daría expresión con esta fervorosa intensidad con que lo expresa su silencio. Lo mismo la naturaleza que nuestro corazón sólo callan cuando se entregan. El silencio descansa en el seno de Dios Nuestro Señor y es la oración de cada día. Al penetrar en esta habitación y encontrarme conmigo, ¡yo estaba tan cansado! El silencio nos libera de todo; pero el silencio, amiga mía, ¡es tan difícil de sentir! Sólo nace, sólo se advierte cuando las cosas a nuestro alrededor están en armonía, cuando las cosas no nos espejan, sino más bien nos transparentan el alma, y cuando su presencia en nuestros ojos es un acto de fe. Estos son los mismos objetos que siempre me rodean al caer la tarde. Cuando he llegado aquí, estaban solos, mudos, no enajenados y silenciosos. Pero de repente se han animado, porque el silencio, ¿qué silencio?, se levantó entre ellos. En su oscuro dominio se ha unificado la distinción de tantas voces, de tanto tiempo desaparecido, de tanto y tanto esfuerzo que le ha dado nobleza a su sencilla utilidad. Ya están unidos en un acorde íntimo, vivo, melódico, que los asombra y los aúna. Ya forman parte de lo que soy. Y ahora no importa hablar, porque nuestra palabra, por un sólo momento, no rompe este silencio, porque nuestra palabra es un vínculo más. No expresa nada, une. No entiende nada, atiende. No dice nada, reza. Este silencio, amiga mía, ya es un orden de amor.

LA HERMANDAD DE LAS COSAS

La alegría nos enseña a mirar. El que supo mirar, sabrá morir. La fuente donde ha nacido este silencio es la alegría. Y en el silencio, como dijo el poeta, nos hace soledad el mundo solo, junto; en el silencio he comprendido que cuanto la mirada de Dios ha creado es hermoso y es bueno. Todas las cosas son hermanas, todas las cosas son semejantes, y encontrar la afinidad secreta, la hermandad silenciosa de todo lo creado, es la naturaleza de la poesía. Cuanto se ofrece a los ojos en un acto de amor humilde, íntegro y silencioso, ligado está por nacimiento y por destino. ¡Y son tantas cosas las que se ofrecen a nuestros ojos; y son a veces tan lejanas!... Cuando le hablaba, le temblaba el amor, en el arranque de la garganta, como una fuente fría... Aquellos ojos negros eran como una sierra áspera, con el sol en la cumbre y nubes bajas, descendidas, en el nacimiento del macizo, en el hondón de la mirada... Entonces... Sí, entonces se me alegraba todavía el corazón bajo el ramaje de la lluvia... Y la garganta, los ojos, la sierra; y el tiempo, el corazón, las hojas de la lluvia, descansaron unidos. ¿Quién es el que conoce sus límites, quién es el que puede separar, definitivamente, unas cosas de otras? Todo se encuentra a nuestro alrededor en armonía, para el que mira desde ella, desde la paz de Dios. Goza tú, pues, amiga, la variedad del mundo, la variedad donde se asienta la hermosura, pero no rompas la unidad donde descansa la belleza. El que no enlaza todas las cosas en la memoria de sus ojos, ciego es, porque nada hay que se encuentre solo, nada hay que rompa el concierto del mundo. El que no mira con alegría lo triste y lo pequeño, ciego es, porque nada hay, por humilde que sea, que no pueda llegar a ser una flor. Y el que no sabe que le enseñaron a mirar, el que no sabe que ha heredado sus ojos,

ciego es, porque nada hay que no pueda dejar, que no pueda haber dejado en dos vidas distintas, dos sueños tan iguales como las alas de una paloma. El canto de su alabanza es la razón de ser de la creación. Todas las cosas cantan porque se encuentran en armonía, y la armonía es la presencia del Señor. Mira tú, pues, con la mirada en carne viva, adentrándola en el misterio alegre que te rodea. El mar, ¿existe el mar?, es como una violeta desprendida de los divinos ojos. La soledad es como una catedral vacía donde volara una paloma. Todo puede ser, en un momento determinado, uno y distinto para el que tiene abierto el corazón. De toda semejanza si la encuentra el amor, nace un ser nuevo. Y este fruto es el símbolo, la verdad poética, la verdad producida por el amor. El tiempo ha de reunirlos y unificarlos todo dentro de la hondura misteriosa del símbolo. El nos enseña y reúne en sí como en un haz cuanto el esfuerzo del hombre ha producido: la verdad, la leyenda y la historia. El fué la infancia del saber y será también su postrero descanso. Simbolizar es acordar lo semejante; es decir, residenciar en nuestro corazón la hermandad de las cosas. Mira: después de la conformidad vino a nosotros la alegría. Y ya, cuando despiertes por la mañana, verás la luz antes de ver el mundo, verás la luz del Señor que baña a sus criaturas, y sentirás, mirándola, que se te aroman los ojos.

NOTA. — Parte primera del libro *El contenido del corazón*, próximo a publicarse en nuestras ediciones.



La obra del espíritu

Juan Zaragüeta: *La libertad en la filosofía de Henri Bergson.*

LA LIBERTAD EN LA FILOSOFIA DE HENRI BERGSON

POR

JUAN ZARAGUETA

Como tardío homenaje póstumo a Henri Bergson, publica ESCORIAL este trabajo crítico del Prof. Zaragüeta, uno de nuestros mejores conocedores de la filosofía bergsoniana. —N. de la R.

EL problema de la libertad constituye como la gran encrucijada de la Filosofía. A él vienen a parar todas las avenidas del pensamiento especulativo; de él parten todas las rutas para la acción; en él se atraviesan todas las dificultades que, desde que el hombre empezó a reflexionar, parecen oponerse a una solución armónica de las interrogantes en que se agita angustiado ante el enigma de su propio destino.

Frente a un problema semejante, el genio de un filósofo recientemente fallecido, Henri Bergson, hubo de hacer gala de su pujante originalidad. Precisar la auténtica actitud bergsoniana ante la desconcertante cuestión, dentro del cuadro de soluciones precedentes, y valorar la del propio Bergson en función de ellas, tal es el objeto del presente trabajo.

UNA PARADOJA DEL SIGLO XIX.

Lo es, a no dudarlo, el espectáculo que en él han dado tantos pensadores, pregonando a boca llena la "libertad" como consigna para la acción vital, en tanto que proclamaban la más rigurosa "necesidad" como condición de la actividad biológica. Cómo se pueda compaginar una cosa con otra —la libertad brindada a la voluntad con la necesidad reconocida por la inteligencia, incluso en el dominio de la voluntad— no nos corresponde aclarar aquí, si ello fuera posible. Pero el hecho de la doble pretensión está ahí, afrontando el irónico comentario de los perpetuos celadores de la lógica. Un siglo enfáticamente "liberal", sin perjuicio de su también cacareado "determinismo", ¿se quiere mayor tema de ejercicio dialéctico, para los afanosos cultivadores de la sutileza?

Porque la "libertad" con que se inicia el triple lema de la Revolución francesa estaba llamada a ganar gradualmente terreno desde que fué erigida en norma de la conducta humana. Al principio pareció serlo únicamente en el terreno *jurídico*: cada uno de los hombres tiene derecho a conducirse libremente en su porte exterior mientras no invada la libertad de los demás. Luego se extendió a la vida *política*, y el orden público fué concebido como producto del universal consentimiento de voluntades libres, logrado en un ambiente de libre propaganda. Aun así había lugar a cierta autoridad o jerarquía traducida en la ley, y los *anarquistas* se encargaron de sacudir su yugo y añorar una convivencia humana pacíficamente lograda bajo la enseña de la pura libertad. De la convivencia social pasó ésta a inspirar la vida individual en su *fuero interior*, antes regulado por la ley moral, y así el triunfo de la libertad sobre las artificiosas restricciones que por tanto tiempo la tuvieron aherrojada, ya no hubo de reconocer límites en la vertiente práctica de la vida humana.

Tampoco las tuvo el reconocimiento de la "necesidad" como clave de esa misma vida, enfocada en la perspectiva de su conocimiento teórico. Aquí, no obstante, es preciso proceder con las debidas distinciones.

Ante todo, no convendría confundir el determinismo *positivista* con una *metafísica* de la necesidad y causalidad. Para un *determinis-*

mo de tipo *positivista*, no existiendo más realidad que la de los hechos, no hay lugar en su mutuo enlace a una verdadera *necesidad* causal, sino más bien a una rigurosa *uniformidad* entre antecedentes y consiguientes o concomitantes, cuantitativa y cualitativamente determinados. En un concepto *metafísico* del ser, se puede hablar ya de una relación necesaria entre la causa y el efecto, relación que se designa con el nombre de *causalidad*, y tendrá también su doble aspecto cuantitativo y cualitativo.

Pero aun entonces habrá que distinguir dos tipos de necesidad y, por ende, de causalidad. En la de carácter puramente *mecánico*, se supone un motor dotado de movimiento local y, por tanto, de "fuerza viva", que al chocar con un móvil en reposo se la transmite, poniéndole asimismo en movimiento; siendo ambos, por lo demás, y en virtud de la llamada "inercia", de suyo indiferentes para el movimiento o para el reposo. Semejante caso de desdoblamiento entre un "agente" y un "paciente" y de *externa* coacción de aquél sobre éste, es el típicamente determinista y el que se halla más o menos latente en las interpretaciones corrientes de esta índole. Las hay, sin embargo, inspiradas en un concepto de necesidad *intrínseca*, en las que se supone a un ser determinado a actuar o a reaccionar más o menos estimulado por otro, pero sin limitarse a recibir pasivamente su influencia, sino obedeciendo también en su dinamismo a un interno impulso. Tendremos así los dos tipos de causalidad *extrínseca* o *intrínsecamente* determinada, la exención de cuya necesidad constituiría otras tantas formas de libertad.

Precisando ahora la índole del vínculo causal en cuestión, es dado registrar tantos tipos de determinismo cuantos son los modos o grados de ser que la experiencia nos ofrece. Como base de ellas tenemos el ya mencionado determinismo *mecánico*, pero no sólo en la forma de masas que actúan bajo la condición de inercia, sino también dotadas de fuerzas de atracción o repulsión, que son otras tantas fuentes de energía. Para muchos deterministas, a esta energía mecánica se reducen, en definitiva, todas las demás, por lo menos las de carácter material. Otros, sin embargo, reconocen en la energía mecánica sólo un aspecto de la energía total de la materia, que tiene además modalidades de carácter *físico*, *químico* y *biológico*, irreductibles a lo puramente mecánico, pero no por eso menos sujetas a la inexorable necesidad de su respectivo determinismo. Con la aparición de la concien-

cia en el seno de los organismos animales se admite un nuevo tipo de determinismo llamado *psicológico* y aun *sociológico*. De él no se exime ni a los procesos de voluntad humana, actuando en el fuero de la conciencia o sobre la musculatura orgánica, cuando no se los reduce a las condiciones del determinismo material, por considerar a la conciencia sin causalidad propia y como un puro reflejo de los procesos orgánicos (determinismo *psico-fisiológico*). Elevándonos ya de estas categorías o modos de ser a la consideración del ser en su más amplia acepción, el determinismo consistiría en cifrar en la necesidad la condición esencial del hacer que al ser es consiguiente, y así tendríamos el determinismo *ontológico* y aun *teológico*.

Frente a esta concepción determinista, que proyecta la necesidad en el hacer de los seres todos, sin excluir el ser humano hasta en sus actuaciones más altas de la voluntad, se alza la tesis de la *libertad*. No es frecuente proclamarla en el seno de los seres materiales, ni aun en los dotados de conciencia puramente animal, ni siquiera en aquellos procesos de la humana que reflejan su inserción en la materia o en la animalidad; por más que no faltan quienes, sin hablar precisamente de libertad, introducen la llamada "contingencia", incluso en las regiones infrahumanas del ser. Pero donde, aun en nuestra época todavía impregnada de una ciencia y de una filosofía determinista, se abre paso cada día más la afirmación de la libertad, es en la cima espiritual de la personalidad humana. Por eso, hoy más que nunca, se agudiza ante el pensamiento reflexivo la disyuntiva transcendental: *¿Libertad o determinismo?*

II

LA POSICIÓN DE BERGSON.

El punto de arranque del pensamiento bergsoniano, tocante al problema de la libertad, se halla en su idea del *orden*, mejor dicho, de los dos *órdenes* que es dado advertir en la Naturaleza: uno de carácter *físico-matemático*, propio de la materia; otro de índole *vital*.

En efecto, por un lado, nuestro espíritu, aplicado al mundo de la extensión, descubre en él un orden que es "determinación necesaria entre las causas y los efectos", a base de inercia, de pasividad, de au-

tomatismo. Pero, por otro lado, "el espíritu se orienta en su dirección natural (de la cual la anterior, después de todo, no es sino una inversión), que es progreso en forma de tensión, creación continua, actividad libre". Entre estas dos formas puras de órdenes bien distintos, el físico-matemático y el vital, se dan combinaciones e interferencias que se revelan en que "tal o cual viviente determinado, o tales o cuales manifestaciones especiales de la vida, repiten poco más o menos las fórmulas y los hechos ya conocidos: de donde surge la idea de un "orden general" de la Naturaleza, dominando a la vez el mundo de la vida y de la materia y traduciéndose, respectivamente, en géneros y en leyes" (1).

Ahora bien: la "indeterminación" peculiar del orden biológico tiene como una triple manifestación que Bergson designa con los nombres de *azar*, *contingencia* y *libertad*. El *azar*, según él, refleja la perplejidad del ánimo ante la presunta ausencia de causalidad eficiente y de causalidad final, y responde a su decepción cuando, "estando esperando una de las tres especies de orden, se encuentra con la otra; azar y desorden son, pues, concebidos necesariamente como relativos". En cuanto a la *contingencia*, es condición aneja a todo orden frente al orden contrapuesto, de tal modo, que "donde se encuentra lo geométrico, lo vital era posible; donde el orden es vital, hubiera podido ser geométrico, y así el propio orden aparece como contingente frente a la ausencia de él, o sea al desorden (2). Por lo que hace a la *libertad*, merece atención aparte, como tema peculiar de nuestro estudio.

A. El problema de la libertad, en la filosofía de Bergson, se muestra profundamente enlazado con su metafísica y como solidario de ella. Sabido es el punto central que en el pensamiento bergsoniano ocupan las nociones de espacio y de tiempo, y, con ellas, las de simultaneidad y de duración. El contraste en él es absoluto, en orden a estas condiciones del ser, entre el ser de la *materia* y el ser del *espíritu*. Para Bergson, la duración, fuera de nosotros, no es más que simultaneidad presente; su aparente sucesión no lo es sino para una conciencia que recuerda sus cambios. Por el contrario, "dentro de nosotros, la duración es multiplicidad cualitativa, sin semejanza con el número; desenvolvimiento orgánico que no es cantidad creciente; heterogeneidad

(1) *L'évolution créatrice*, págs. 243 y 246.

(2) *L'évolution créatrice* págs. 254 y 256.

pura, en cuyo seno no hay cualidades distintas ni momentos exteriores los unos a los otros". De este modo, "en la conciencia encontramos estados que se suceden sin distinguirse, y en el espacio simultaneidades que, sin sucederse, se distinguen... Fuera de nosotros, exterioridad recíproca sin sucesión; dentro, sucesión sin exterioridad recíproca" (3).

No obstante esta radical contraposición, Bergson reconoce que cabe interpretar espacialmente y, por ende, físicamente, el tiempo duradero de la conciencia, como también admitir cierta duración temporal en la propia espacialidad física; de ahí las categorías mixtas de un "tiempo espacializado" y hasta de un espacio temporalizado. El primero es creación de una ciencia puramente intelectual aplicada a los fenómenos de la conciencia, en la que ha llegado a introducir, "por un verdadero fenómeno de endósmosis, la idea mixta de un tiempo mensurable, que es espacio en cuanto homogeneidad, y duración en cuanto sucesión; es decir, en el fondo, la idea contradictoria de la sucesión en la simultaneidad" (4). En cuanto al segundo, y pese a la radical negación de toda duración en la realidad física que aparece en los *Datos inmediatos de la conciencia* (pág. 172), en la *Evolución creadora* (páginas 8 a 12) se muestra Bergson más acogedor para la sucesión como "un hecho incontestable, aun en el mundo material", y para la atribución a él de "una duración análoga a la nuestra", de un verdadero tiempo bien distinto del atribuido por la ciencia a un objeto material o a un sistema aislado, y que "no consiste sino en un número determinado de simultaneidades o, más generalmente, de correspondencias, número que queda el mismo, cualquiera que sea la naturaleza de los intervalos que separan a las correspondencias entre sí".

Hasta en el Ser absoluto, Dios, es dado registrar en cierto sentido la duración, siempre que no nos obstinemos en proyectar a Dios estáticamente, a guisa de esencia lógica o matemática, en el dominio intemporal de la Eternidad. Si, por el contrario, lo abordamos de frente, "el Absoluto se nos revelará muy cerca de nosotros y, hasta cierto punto, en nosotros. Es de esencia psicológica y no matemática o lógica. Vive con nosotros. Como nosotros; pero, en ciertos aspectos, infinitamente más concentrado y recogido sobre sí mismo, él dura" (5). Por

(3) *Essai sur les années immédiates de la conscience*, págs. 172 y sig.

(4) *Ibidem*.

(5) *L'évolution créatrice*, pág. 322.

eso, “cuanto más penetremos en la duración real, más nos situamos en dirección al principio, no obstante ser trascendente, del cual participamos y cuya eternidad no debe ser una eternidad de inmutabilidad, sino una eternidad de vida. ¿Cómo, si no, podríamos nosotros vivir y movernos en ella? *In eo vivimus, et movemur et sumus*” (6).

B. Pasando ahora de la teoría del *ser* a la de la *causalidad* en la filosofía de Bergson, nos encontramos con un dualismo parejo al que acabamos de registrar en los dos órdenes del *ser material* o físico y del *ser mental* o psíquico.

El llamado *principio de causalidad* se ha solido formular corrientemente con vistas a la *realidad física*, y ello en términos de carácter *ontológico* o *lógico*. Ontológicamente hablando, se enuncia diciendo que “las mismas causas producen los mismos efectos”, lo cual significa cierta implicación o preformación del efecto en la causa. Ahora bien: esta “preformación” de un fenómeno en otro es muy distinta, según se entienda en sentido matemático o físico. En el primero se reduce a una identidad; en el segundo, no, puesto que “los fenómenos físicos que se suceden se distinguen por la calidad no menos que por la cantidad, de suerte que sería difícil declararlos desde un principio equivalentes los unos a los otros”. De ahí el visible empeño de la ciencia físico-matemática y de la filosofía consiguiente por reducir la física a términos matemáticos, y para ello “recortar figuras en el espacio, ponerlas en movimiento conforme a leyes matemáticamente formuladas y explicar las cualidades aparentes de la materia por la forma, la posición y el movimiento de tales figuras geométricas”. Con semejante determinismo ontológico de los fenómenos físicos, que implica su indefinida repetición uniforme, se hace posible su previsión e imposible la retrovisión lógica de otros; de tal modo, que, “dados ciertos antecedentes, se puede prever la actuación futura, o bien, una vez la acción realizada, cualquiera otra acción hubiera aparecido como imposible” (7).

En cambio, en el dominio de la *actividad mental* el tal “principio de causalidad” se muestra muy diversamente aplicable. “Para el físico, la misma causa produce siempre el mismo efecto; para un psicólogo que no se deje deslumbrar por aparentes analogías, una causa in-

(6) *La Pensée et le mouvant*, pág. 199.

(7) *Données...*, págs. 153 a 158.

terna profunda da su efecto una vez y no le vuelve a producir". También, no obstante, en la serie de hechos psicológicos se da una preformación, pero muy distinta de la dada en la serie física. Tal es la preformación de la futura realidad mental en la idea preconcebida de la misma y cuya realización nos aparece como posible mediante el esfuerzo y el acto, pero de tal modo, que tenemos plena conciencia de poder detenernos en el camino. Ahora bien: "es evidente que la revelación de causalidad, entendida de esta segunda manera..., no entraña la determinación del efecto por la causa" (8) ni, por ende, su absoluta previsibilidad.

Pero también en el orden de la causalidad, lo mismo que en el del ser, registra Bergson la posibilidad de interferencias entre ambos tipos de causalidad. El "psicólogo" propende a menudo a interpretar los procesos mentales al estilo de los de la Naturaleza física, y da en el "determinismo" propio de éstos; el "físico", a su vez, puede llegar a proyectar en el mundo exterior y material algo del modo de actuar que la introspección registra en el seno de la conciencia, cual sucede en "la concepción dinámica de la relación de la causalidad, que atribuye a las cosas una duración análoga a la nuestra"; representarse así la relación de causa a efecto "es suponer que el porvenir no es más solidario del presente en el mundo exterior de lo que lo es para nuestra propia conciencia" (9).

C. Apliquemos ya concretamente estas premisas metafísicas al modo de ser y de actuar del compuesto humano. En una página de su *Evolución creadora* (pág. 291), Bergson se lamenta "del gran error de las doctrinas espiritualistas, que han creído poner a la vida espiritual al abrigo de todo ataque con aislarla de todo el resto y dejarla suspendida en lo alto, todo lo más alejada posible de la tierra ; Como si de tal modo no la expusieran precisamente a ser tomada por un fenómeno de espejismo!" Así, en orden especialmente al tema que nos ocupa; "ciertamente, tienen razón dichas doctrinas al escuchar a la conciencia cuando la conciencia afirma la libertad humana; pero ahí está la inteligencia diciéndonos que todo está dado, que todo se repite, que la causa determina el efecto y que una misma cosa condiciona siempre lo mismo". En consecuencia, Bergson inserta el tema de la liber-

(8) *Ibidem*, págs. 160 a 163.

(9) *Données...*

tad en el cuadro general del gran problema *psico-fisiológico* de la relación del alma en el cuerpo, aun antes de abordado psicológicamente en el fuero interno de la conciencia (10).

a) Si nos atenemos a los dictados de una experiencia vulgar, “al lado del cuerpo, confinado al momento presente en el tiempo y limitado al lugar que ocupa en el espacio, que se conduce como un autómata y reacciona mecánicamente a los estímulos exteriores, creemos percibir algo que se extiende mucho más lejos que el cuerpo en el espacio y que dura a través del tiempo, algo que pide o impide al cuerpo movimientos, no ya automáticos y previstos, sino imprevisibles y libres; esta cosa que desborda el cuerpo por doquiera y crea actos recreándose a sí mismo es el yo, es el *alma*, es el espíritu (11).

“Está muy bien —se nos dice—; pero todo ello no es sino una ilusión. Miremos más de cerca: oigamos hablar a la ciencia. En primer lugar, habremos de reconocer que esta “alma” no opera jamás sino con un cuerpo que la acompaña desde el nacimiento hasta la muerte, y aun suponiendo que sea distinta, todo sucede como si estuviese a él inseparablemente ligada. El funcionamiento corporal, normal o patológico repercute inmediatamente en el espíritu, y aun se ha llegado a “localizar” las varias facultades de éste en diversas circunvoluciones cerebrales. En cuanto a la pretendida superación, por parte del alma, de los límites espaciales y temporales de su cuerpo, ella obedece, respectivamente, a la transmisión física o la persistencia fisiológica de las impresiones objetivas de la materia en relación con nuestro organismo. “Pero, ¿es que se da realmente un alma distinta del cuerpo?” Lo que se da de hecho son “cambios que se producen sin cesar en el cerebro o, para decirlo con más precisión, meros desplazamientos y agrupaciones de moléculas y de átomos. En cuanto a la llamada “conciencia”, se sobrepone a aquellos cambios como una fosforescencia semejante al trazado luminoso que sigue y dibuja el movimiento de una cerilla cuando se la frota en la oscuridad contra una pared. Esta fosforescencia, iluminándose, por así decirlo, a sí misma, provoca extrañas ilusiones de óptica interior; entonces la conciencia se imagina modificar, dirigir, producir los movimientos de los que no es sino el resultado. “La llamada alma consciente es, a lo sumo, un efec-

(10) *La Pensée et le mouvant*, págs. 91 a 94.

(11) *L'énergie spirituelle*, pág. 33.

to que percibe efectos; quien asistiera a todas las agrupaciones de todos los átomos, a la danza intracerebral toda y entera, ése vería, a la vez, los efectos y las causas" (12).

Frente a este alegato de la "experiencia científica", Bergson estima, no obstante, que se abusa en él del término de "experiencia", y que "si se llama científico a lo que es observado u observable, demostrado o demostrable, es evidente que una conclusión como la que acaba de presentarse no tiene nada de científica, puesto que, en el estado actual de la ciencia, no vemos ni siquiera la posibilidad de comprobarla". "¿Qué nos dice, en efecto, la tal experiencia? Nos muestra que la vida del alma o de la conciencia se halla ligada a la del cuerpo, que hay solidaridad entre ellas, nada más. Pero este punto no ha sido negado por nadie, y dista mucho de sostener que lo cerebral es equivalente a lo mental, y que podría leerse en un cerebro cuanto ocurre en la conciencia correspondiente. Un vestido es solidario del clavo del cual está suspendido: cae si se arranca el clavo, oscila si el clavo se mueve, se agujerea y rasga si la cabeza del clavo fuera demasiado puntiaguda; pero de ahí no se sigue que cada detalle del clavo corresponda a otro del vestido, menos aún que el clavo y el vestido sean la misma cosa. Tampoco del hecho indudable de que la conciencia se halle ligada a un cerebro se infiere que el cerebro dibuje todo el detalle de la conciencia, ni que la conciencia sea una función del cerebro. Todo lo que la observación, la experiencia y, por consiguiente, la ciencia permiten afirmar es la existencia de cierta *relación* entre el cerebro y la conciencia. Pero, ¿qué relación es esta?" (13).

Bergson reduce a tres las interpretaciones metafísicas que del ser humano se han dado. De un lado, el *materialismo*, para el cual la única realidad fundamental es el organismo; de otro, el *idealismo*, que atribuye el mismo papel a la conciencia; finalmente, el *dualismo*, que aspira a conciliarlos, admitiendo a la vez el cuerpo y el alma, la materia y el espíritu, en una relación de mutua dependencia (14).

Pero analizando tales sistemas, Bergson cree descubrirles un doble supuesto común notoriamente deficiente. Por un lado—dice—"consideran en los fenómenos de percepción y de memoria, lo físico y lo

(12) *L'énergie spirituelle*, págs. 35 y 36.

(13) *L'énergie spirituelle*, págs. 36 y 37.

(14) *Matière et Mémoire*, pág. 252.

moral como *duplicados* el uno del otro". Por otro, "tienen las operaciones del espíritu percepción y memoria como operaciones de conocimiento puro..., descuidando el interés de la percepción para la acción y del recuerdo para la conducta". A mayor abundamiento, el *materialismo* se encuentra incapaz de explicar la aparición de la conciencia; el *idealismo*, su vinculación al organismo, que en tal concepción no pasará de ser una parte de la conciencia; el *dualismo* acaba por reducirse, ora al materialismo, ora al idealismo, según que considere los procesos orgánicos como causa o como ocasión de los conscientes, a menos que se entienda como un riguroso *paralelismo* de lo orgánico y de lo consciente," negando con ello su influencia recíproca y haciendo el sacrificio de la libertad" (15).

Para Bergson, la superación de todo dualismo o paralelismo incongruente estriba en eliminar su error "de colocarse en el punto de vista del espacio, poniendo, de un lado, la materia con sus modificaciones en el espacio, y del otro, las sensaciones inextensivas en la conciencia. De ahí la imposibilidad de comprender cómo obra el espíritu sobre el cuerpo o el cuerpo sobre el espíritu". Bergson, por su parte, sustituye "a una distinción espacial una distinción temporal", con lo cual, "entre la materia bruta y el espíritu capaz de reflexión caben todas las intensidades posibles de la memoria o, lo que viene a ser lo mismo, todos los grados de libertad" (16).

Según eso, "los órganos de los sentidos, los nervios sensitivos, los centros cerebrales, canalizan las influencias externas y señalan las direcciones en las cuales nuestra propia influencia podrá ejercerse, limitando por ahí nuestra visión del presente". Tal es la relación psicofisiológica explicativa de la *percepción* sensible, a base de dispositivos sensoriales que vienen a ser como "instrumentos de selección capaces de escoger, en el campo inmenso de nuestras percepciones virtuales, las llamadas a actualizarse". Análogamente a como el organismo hace de tamiz de la conciencia sensible en el espacio y en el momento presente del tiempo, "los mecanismos cerebrales de la *memoria* limitan nuestra visión del pasado", evocando en todo momento los recuerdos conducentes a la acción. Porque, para Bergson, ni en la percepción corresponde al cerebro o sistema nervioso la producción de

(15) *Ibidem*, pág. 252 a 254.

(16) *Matière et Mémoire*, págs. 247 y 248.

las formas sensibles, ni en la memoria su conservación imaginativa, como tan a menudo se da a entender, sino que, en uno y otro caso, “el cerebro aparece simplemente encargado de imprimir al cuerpo los movimientos y las actitudes que *ejercitan* lo que el espíritu *piensa* o lo que las circunstancias le invitan a pensar”. De ahí que “si la conciencia no es una función del cerebro, cuando menos es el cerebro el que mantiene a la conciencia fija sobre el mundo en que vivimos: es el *órgano de atención a la vida*”. De ahí también las perturbaciones que en la conciencia se producen, en cuanto se altera el engranaje normal del cerebro. “Orientar nuestro pensamiento hacia la acción, conducirlo a preparar el acto que las circunstancias reclaman, he ahí para qué está hecho el cerebro” (17).

b) Despejada la dificultad que para la afirmación de la libertad psicológica pudiera presentarse de lado de sus condiciones y límites fisiológicos, Bergson aborda netamente el problema de la libertad en el fuero mismo de la conciencia.

Su iniciación se señala con una palabra de optimismo. En su obra sobre los *Datos inmediatos de la conciencia* (pág. 9), Bergson proclama que “la libertad le aparece como un hecho indudable”, con el cual, seguramente, el determinismo acabará por entenderse, ya que “ninguna teoría puede resistir por mucho tiempo a un hecho”. “Singular problema, no obstante, el de la libertad—dice en otro lugar (pág. 172 y siguientes)—, innegable, a menos que se identifique el tiempo con el espacio; e indiscutible también, a menos de confundir previamente sucesión y simultaneidad. Todo determinismo será, pues, refutado por la experiencia; pero toda definición de la libertad dará razón al determinismo”. Bergson aplica al caso su criterio de distinguir, en orden al conocimiento humano, el procedimiento de la *intuición* del de la *inteligencia*. La libertad, viene a decir, es una realidad viviente, y por ende, objeto de intuición y sólo de intuición; en cuanto pretende uno absorberla con el instrumento de la inteligencia, convirtiéndola de viviente en inteligible, cae inexorablemente en el determinismo, que es la negación de la libertad. Así lo han tratado, al decir de Bergson, no sólo los deterministas, sino muchos que se dicen sus adversarios, pero que aceptan de aquéllos, como supuesto común, el intelectualismo, con

(17) *L'énergie spirituelle*, pág. 79 a 83.

lo cual tienen perdida la partida. Veámoslo, a la vez que la vía señalada por Bergson para el reconocimiento inequívoco de la libertad.

Bergson ha discutido ampliamente el tema de la libertad en su citado *Ensayo de los datos inmediatos de la conciencia*, frente, sobre todo, al determinismo *psicológico*, al cual acaba por reducirse el *fisiológico*. Examina el problema, ante todo, en orden a los hechos que se alegan en favor del determinismo o de la libertad; luego lo aborda a la luz de los principios generales de la filosofía. Sigámosle brevemente por ambas rutas.

El determinismo psicológico empieza “mostrándonos a un yo vacilante entre dos sentimientos contrarios, yendo de éste a aquél y optando al final por uno de los dos, con lo cual el yo y los sentimientos que le agitan se hallan asimilados a cosas bien definidas, que permanecen idénticas a sí mismas durante todo el curso de la operación”, hipótesis que admiten también los indeterministas afirmando la libertad de la elección, una vez puestas todas las condiciones para la misma. La verdad es lo contrario, y la vida de la conciencia es “una serie dinámica de actos que se penetran, se refuerzan los unos a los otros y terminan en un acto libre por una evolución natural” (18).

Pero el determinista, sintiendo que esta posición se le escapa, se refugia en el pasado o en el porvenir, afirmando la imposibilidad de que un acto pretérito haya podido ser de otro modo o la necesidad de que sea de tal modo en el futuro. Los adversarios del determinismo, a su vez, “no sin cierta imprudencia, no vacilan en seguirle en este nuevo terreno, introduciendo en su definición del acto libre ora la previsión de lo que pudiera hacerse, ora el recuerdo de otro partido por el que se hubiera podido optar” (19). Pero todo intento de comprobación *retrospectiva* de la libertad se reduce “a una recapitulación de los términos de la serie deliberativa que, proyectados en el espacio, convierten la sucesión en una simultaneidad y acaban constituyendo una figura geométrica, que es la que, consciente o inconscientemente, sirve de base al razonamiento” (20). En cuanto a la comprobación *prospectiva* de que “el acto haya podido o no ser previsto, dada la totalidad de sus antecedentes, viene a reducirse para un indetermi-

(18) *L'énergie spirituelle*, págs. 130 y 131.

(19) *L'énergie spirituelle*, pág. 132.

(20) *Ibidem*, pág. 138.

nista a constatar que el acto no se ha realizado todavía cuanto está a punto de realizarse, y para un determinista, a afirmar que, una vez verificado, lo está definitivamente". Uno y otro, por lo demás, aceptan la asimilación puramente estática de dichos antecedentes, cuando la única verdadera sería la asimilación dinámica, "que lleva por transiciones insensibles a coincidir con la serie de estados de la persona en cuestión, situándose en el momento mismo en que el acto se verifica, con lo que huelga hablar de previsión" (21).

"Profundizando ahora en esta doble argumentación —prosigue Bergson—, hallaremos, en su raíz misma, las dos ilusiones fundamentales de la conciencia reflexiva. La primera consiste en ver en la intensidad una propiedad matemática de los estados psicológicos, y no la cualidad especial, el matiz propio de tales estados. La segunda, en reemplazar la realidad concreta, el progreso dinámico que la conciencia percibe, por el símbolo material de este progreso llegado a su término, es decir, por el hecho verificado junto a la suma de sus antecedentes; como si la imagen simbólica con la que se nos representaba la operación terminada hubiese sido dibujada por esta misma operación en el curso de su progreso cual sobre un aparato registrador". Pero "estas dos ilusiones, a su vez, envuelven una tercera, y la cuestión de saber si el acto podía o no haber sido previsto vuelve siempre a esta pregunta: el tiempo, ¿es el espacio?" (22).

Precisando aún más: "cuando se pregunta si una acción futura podría ser prevista, se identifica inconscientemente el tiempo de que tratan las ciencias exactas y que se reduce a un número, con la duración real, cuya aparente cantidad es verdaderamente una cualidad". A esta confusión nos sentimos reducidos cuando recordamos el pasado, abreviando la serie de actos realizados sin alterar la naturaleza del suceso que nos interesa. "Pero cuando se trata de determinar un hecho futuro de cierta profundidad se deben considerar los antecedentes, no ya en la situación estática de cosas, sino en la perspectiva dinámica de progreso", con lo que no hay lugar a abreviación. Por eso, "en la región de los hechos psicológicos profundos no hay diferencia sensible entre prever, ver y obrar" (23).

(21) *Ibidem*, pág. 144.

(22) *L'énergie spirituelle*, pág. 145.

(23) *Ibidem*, págs. 150 y 151.

Famosa es, al efecto, la distinción hecha por Bergson entre los que llama “yo superficial” y “yo profundo”, como si el primero fuera todavía feudatario de cierto determinismo y sólo al segundo le estuviera reservada la actuación plenamente libre. “Existen —dice— como dos *yo* diferentes, de los que el uno sería como la proyección exterior del otro, su representación espacial y, por así decirlo, social”. La mayor parte del tiempo vivimos en función de este *yo superficial*, “para el mundo exterior más que para nosotros, hablando más que pensando, siendo actuados más que actuando nosotros mismos”. Sólo en contados momentos recobramos nuestra libertad, “tomando posesión de nosotros mismos, es decir, restituyéndonos a la duración pura”, “multiplicidad toda ella cualitativa, heterogeneidad absoluta de elementos que vienen a fundirse unos en otros”. Y esto se logra penetrando, mediante la reflexión, en nuestro *yo profundo*, “aprehendiendo nuestros estados internós como seres vivientes, sin cesar en vías de formación; estados refractarios a la medida que interfieren unos en otros y cuya duración nada tiene de común con una yuxtaposición en el espacio homogéneo” (24).

Así, pues, en definitiva, “se dan dos puntos de vista opuestos en la cuestión de la libertad: para el determinismo, el acto es la resultante de una comparación mecánica de los elementos entre sí; para sus adversarios, si estuvieran de pleno acuerdo con su principio, la decisión libre pudiera ser un *fiat* arbitrario, una verdadera creación *ex nihilo*”. Bergson estima que “hay lugar a tomar un tercer partido, y es el de situarnos en el fluir continuo de la duración pura, pasando por grados insensibles de un estado a otro..., hasta ver salir por una evolución *sui generis* el acto de sus antecedentes que lo explican, pero a los cuales añade algo nuevo, un progreso parecido al del fruto sobre la flor”. Entiende Bergson, contra algunos de sus críticos, que con semejante interpretación “la libertad no queda reducida a la espontaneidad sensible. Acaso fuera así en el animal, cuya vida psicológica es, sobre todo, afectiva. Pero en el hombre, ser pensante, el acto libre puede llamarse una síntesis de sentimientos y de ideas, y la evolución que a él conduce una evolución razonable”. El artificio de este método consiste, una vez más, “en distinguir el punto de vista del conocimiento usual o útil y del conocimiento verdadero. La duración *en la que nos*

(24) *Ibidem*, págs. 172 a 176.

contemplamos obrando—y es útil que así nos contemplemos— es una duración cuyos elementos se disocian y se yuxtaponen, al paso que la duración en la cual obramos es una duración en la cual nuestros estados se funden los unos en los otros, y ahí es donde debemos procurar reinsertarnos con el pensamiento, en este caso excepcional y único, en el que especulamos sobre la naturaleza íntima de la acción, es decir, en la teoría de la libertad” (25).

III

GLOSAS CRÍTICAS.

Hemos registrado como una doble perspectiva en el abordaje bergsoniano del tema de la libertad. Por un lado, es enfocado en la relación de la conciencia con el organismo, del espíritu con la materia, del alma con el cuerpo; por otro, es considerado en la intimidad de la propia conciencia, en el fuero de la vida puramente mental.

Desde el primer punto de vista, de carácter *psico-fisiológico*, la gran novedad—y el mérito—del pensamiento de Bergson estriba en haber liberado a la filosofía, incluso espiritualista, del espejismo a que la materialidad la había reducido, de considerar al organismo, principalmente por medio de su sistema nervioso, como el proveedor de las representaciones sensibles e imaginativas para la conciencia. Tales representaciones lo son de un mundo de objetos percibidos por la sensibilidad y recordados por la imaginación, y el materialismo ha dado siempre en suponer—y aun ha arrastrado a muchos espiritualistas a tal suposición—que la *objetividad* misma de tales conocimientos se halla forjada por el organismo, y su sistema nervioso, constituido de este modo en *productor* de percepciones sensibles y *archivador* de recuerdos. La reacción muscular o locomotriz a ellos consiguiente se hallaría, por ende, rigurosamente condicionada por la materia del organismo y sustraída a toda libertad espiritual.

Para Bergson, en cambio, la función del organismo de su sistema nervioso, en su proceso centrípeto y central, no consiste en *producir* el contenido objetivo de la sensación o de la imaginación, sino en se-

(25) *Matière et Mémoire*, pág. 235.

leccionar las que de hecho hayan de percibirse o evocarse entre la totalidad de las posibles. Así, de la totalidad de percepciones objetivas posibles del mundo físico que nos rodea, sólo percibe cada uno las que su organismo va tamizando a través de su dispositivo sensorial, y de la totalidad de imágenes que el espíritu virtualmente conserva como remanente de su sensibilidad, sólo son evocadas por la memoria las que el dinamismo cerebral va facilitando. De este modo la conciencia se halla no *determinada*, pero sí *limitada* por el organismo, y ello en la doble dimensión *espacial*, por lo que toca a la sensibilidad, y *temporal*, en orden a la representación mnemónica. Ahora bien: esta doble “filtración” del mundo de objetos a través del organismo no tiene tanto el carácter de *conocimiento* de tal mundo por el espíritu cuanto de *actuación* del espíritu sobre él. “El espíritu — escribe Bergson al determinar su obra *Matière et Mémoire*— toma de la materia las percepciones que constituyen su alimento y se las devuelve en forma de movimientos en el que ha impreso su libertad”.

Ya en el fuero de la *actividad mental* propiamente dicha, la aportación de la filosofía bergsoniana al problema de la libertad consiste, sobre todo, en haber subrayado fuertemente dos aspectos de la susodicha actividad, que en otras ideologías precedentes, incluso de abolengo espiritualista, habían pasado poco menos que inadvertidas, con el consiguiente alivio de dificultades para una interpretación determinista de la misma. Por un lado, Bergson señala la profunda *competración* de las funciones mentales entre sí, que excluye de ellas la diferenciación estrictamente numérica y, por ende, el *mecanicismo matemático* que se halla más o menos latente en toda concepción determinista. Por otro lado, Bergson pone de relieve el esencial *dinamismo* de la actividad mental; pero no un dinamismo cual el de la locomoción, de pura sucesión de estados anímicos idénticos a sí mismos, sino un dinamismo de incesante renovación y heterogeneidad de un momento a otro, de tal modo que no haya dos en los que se repita el mismo “contenido” de conciencia, sino que esta es una constante creación o re-creación de procesos anímicos. En una palabra: la originalidad de la concepción bergsoniana consiste en haber sustraído la causalidad mental a la condición *espacial* y de pura repetición de conexiones que es el supuesto básico de todo determinismo para situarla en su propia categoría de *tiempo*, y de un tiempo que no sea

una simple sucesión de estados homogéneos, sino evolución hacia horizontes siempre inéditos en el curso de la vida.

Con todo, cabe preguntarse si con ello se habrá reivindicado para la conciencia la condición de una causalidad, no sólo *contingente* y abierta a la variabilidad, sino también *libre* en el sentido de la posible opción entre varias directrices que parecen afirmarse frente al determinismo. Para contestar a esta pregunta habremos de proceder, ante todo, a *definir* el concepto de la libertad, y después a *demostrar* o mostrar su realidad en la vida humana.

I. Como ya dijimos, Bergson, llevado de su desconfianza hacia lo "intelectual", llega a decir que "todo intento de definir la libertad se halla abocado al determinismo". No obstante, ello se hace indispensable, si se ha de tratar *filosóficamente* el tema de la libertad, y no dejarla en su condición de realidad *vivida* y no *pensada*, cual es la que tiene en la mayoría de los hombres, que jamás se la han planteado en forma de "problema". Ahora bien: cabe que, en la propia definición de la libertad, se introduzcan conceptos poco adecuados para resolver su "problema", y sí muy a propósito para oscurecerlo y enredarlo, con ventaja final para el determinismo. Y tengo para mí que algo de esto ocurre con alguna definición clásica de la libertad, aquella, sobre todo, según la cual la libertad es "la *facultad* de la *voluntad*, puestas las *condiciones* de un *acto*, de elegir entre ponerlo o no ponerlo (libertad de contradicción o de ejercicio), o de poner otro diverso o contrario a él (libertad de diversidad o contrariedad, o sea de especificación)". Vamos, pues, a glosar tal definición —que Bergson también recoge y considera como deficiente—, sobre todo en sus puntos subrayados, para aclarar las confusiones a que se presta y allanar con ello el camino de una definición más diáfana.

A. Ante todo, ¿qué se quiere decir con la palabra *condiciones* de una acción? Las "condiciones" totales de la vida humana se reducen a tres: un *sujeto* viviente, una *objetividad* a él patente, una *actividad* del sujeto sobre el objeto.

a) Por lo que toca al *sujeto*, se constituye en su ser y, por ende, en su posible hacer con su alma y su cuerpo (diríamos en términos metafísicos) o con su conciencia y su organismo, este último viviendo en estrecha conexión e intercambio con el mundo físico que le rodea y condiciona a su vez. El organismo, por su parte, es la verdadera "condición" de la conciencia, no en el sentido de *determinarla* estricta-

mente en su actuación, pero sí de *limitarla* en el espacio y en el tiempo, en la sensibilidad y en la imaginación; distinción esta importantísima y que orilla un primer equívoco determinista cifrado en la afirmación de que el alma hace, no lo que le *permite*, sino lo que le *obliga* a hacer el cuerpo.

Fuera de cada sujeto individual se hallan los demás sujetos, unidos todos entre sí por diversos vínculos inter-individuales o colectivos, que se traducen en un sistema de mutuas influencias alegado en pro del determinismo llamado *social*. En tal concepto, lo social puede considerarse también incluido en el conjunto de "condiciones subjetivas" que limitan el ámbito de la actuación individual; si bien, como decíamos de las influencias orgánicas, tampoco aquí la limitación tiene por qué considerarse como sinónima de determinación.

b) La *objetividad*, a su vez, comprende todo el complejo de realidades materiales constitutivas del mundo físico y aun el conjunto de otros sujetos que integran el mundo social, y pueden ser también considerados como objetos, todos ellos susceptibles también de ser proyectados por el sujeto en el plano de la ficción irreal y en el de la abstracción ideal. Ahora bien: la tal objetividad afecta a la actividad libre, no en virtud de su *realidad* ontológica, sino de su condición de objeto *conocido* y *estimado* y, por ende, atractivo o repulsivo para el sujeto, e interesante, por lo tanto, para su apetición, aun cuando tal conocimiento y estimación fueran erróneamente formados. Más aún: no es tanto la condición de *objeto* la que solicita de ese modo al sujeto en su actividad presuntamente libre, cuanto la de *objetivo* por la que se constituye el objeto en *fin* de la actividad o en *medio* conducente a dicho fin; la libertad aparece así esencialmente situada en una perspectiva de *finalidad*.

c) Veamos ahora lo relativo a la *actividad* del sujeto en orden a su mundo de objetos. Esta actividad se desarrolla en un doble plano: el plano *transitivo* de los movimientos musculares y el plano *inmanente* de los movimientos mentales.

1) Por lo que hace a la actividad *locomotriz* o muscular, determinada fisiológicamente en los casos de motricidad *refleja*, lo es a la vez psicológica y fisiológicamente en los de actuación *psicomotriz*. En tales casos la "dimensión de tal movimiento muscular se contiene dentro de los límites de las energías fisiológicas de las que el sujeto dispone, y aun su "dirección" se halla impuesta hasta cierto punto por la

estructura anatómica del órgano en cuestión. Pero dentro de sus límites funcionales y orgánicos, dicha "dirección" obedece puntualmente a la consigna trazada por la mente, y así, en tales casos de locomoción, no es lo orgánico lo que condiciona lo mental, sino que, al revés, se halla condicionado por éste con vistas a la realización de un objetivo determinado por el sujeto consciente.

Así, pues, la actividad *locomotriz*, cuando es orientada por la conciencia, supone la actividad *mental*, capaz también de desarrollarse en su fuero propio de inmanencia y sin pretensión de trascender al exterior, si bien condicionada en todo caso por la organización y el funcionamiento fisiológicos; este condicionamiento es limitativo y no determinante, según dijimos al precisar el concepto de subjetividad. Precisemos ahora el sentido, lograda la libertad en el fuero puramente *mental*.

2) Toda actividad mental puede ser enfocada en la doble dirección del *objeto* a que se refiere y del sujeto del cual procede; en el primer sentido se constituye en la que llamaban los escolásticos su *especificación*; el segundo integra la perspectiva de su *ejercicio*. Según su *especificación*, el pensamiento humano es cognoscitivo o estimativo, y en ambas funciones susceptible de una actuación aprehensiva (teórica, apreciativa) o expansiva (práctica, apetitiva): el concepto, el juicio y el raciocinio son sus modalidades peculiares. Desde el punto de vista de su *ejercicio*, la actividad mental se desarrolla en un ritmo temporal, señalado por los tres momentos sucesivos de adquisición, de repetición y de transformación o creación de objetos u objetivos mentales, que a su vez son conservados y reproducidos con vistas a nuevas creaciones en un proceso sin fin.

Ahora bien: condición característica de la actividad mental en su especificación es la *compenetración* de las funciones mentales, que sin confundirse se implican unas a otras y se proyectan unas sobre otras modificándose mutuamente. En el ejercicio, a su vez, se señala tal actividad por la incesante *innovación* consiguiente a la acumulación habitual del pasado en el presente, alumbrando un porvenir matizado siempre de algo inédito; de tal modo que, de simbolizarse por alguna figura especial, sólo la "espiral" habría de aproximarse. Pero no, porque lo típico de un modo de ser semejante es su condición irreductible a toda *matemática*, lo mismo la aritmética que la geometría. Una y otra, hechas para numerar o medir cantidades espaciales, suponen

entre sus unidades una distinción adecuada y una rigurosa homogeneidad que no se compaginan con dicha compenetración e innovación esencialmente cualitativas y temporales. En esto la psicología de Bergson marca un paso de gigante sobre la psicometría ingenitada, no tanto a guisa de ciencia teórica del espíritu cuanto de arte práctico y, por ende, obligado a homogeneizar y disecar la actividad mental para poder actuar sobre ella, al estilo de como se actúa sobre la naturaleza física, por yuxtaposición de unas partes sobre otras, con vistas a determinar en éstas una recepción o reacción en orden a aquéllas.

Dadas estas características, no hay lugar a contraponer dentro de la vida mental las *condiciones* a la *actividad*, cual se hace en la definición que comentamos. No hay más que una actividad perfectamente continua en su ejercicio, si bien imperfectamente diferenciada en su especificación, y dentro de ella, funciones específicas y operaciones de ejercicio, que todas son a la vez *condicionantes* y *condicionadas*. Hay funciones mentales que—cual las que constituyen razones para creer o estímulos para sentir—son condiciones de otras; pero fácil es advertir que las razones o los estímulos en cuestión se hallan condicionados por otros anteriores, y que las convicciones o los sentimientos que aparecen así condicionados se tornan a su vez en condiciones de funciones ulteriores. Otro tanto ocurre con los procesos de ejercicio, cada uno de los cuales, condicionado por el precedente, se torna a su vez en condición del subsiguiente bajo un signo idéntico de actividad receptiva, activa o reactiva común a todos ellos.

¿Qué lugar procede asignar a la *voluntad* dentro de este complejo cuadro de la actividad mental? La noción de “voluntad” es en psicología víctima de un constante equívoco que hace insolubles los problemas a ella concernientes. De significarse por tal palabra, como es frecuente, la actividad *apetitiva*, sobre todo de índole “racional”, se contrapone (relativamente nada más) a la *cognoscitiva* y, por ende, a la inteligencia, quedando entonces aparte la función “estimativa” de los valores, que no es estrictamente la “cognoscitiva” de los seres ni implica el dinamismo expansivo propio de la “apetición”, parejo al de la actividad “práctica” del lado de la inteligencia. Pero no es menos frecuente contraponer lo *voluntario*, no a lo intelectual, sino a lo *involuntario* o puramente *espontáneo*—los *motus primo-primi* que ya señalaban los escolásticos—, ambos como modalidades de un coeficiente de actividad que yo llamaría *actividad pura* del espíritu, indefini-

da todavía en orden a la objetividad, pero al servicio de todas las facultades inmediatamente objetivas. Así, la *espontaneidad pura* del espíritu, señalada, sobre todo, por su atención a la objetividad presente o pasada, se convierte en *espontaneidad voluntaria* cuando se constituye frente al porvenir—por lo demás, a un porvenir de realización o puramente mental de ideación—, pasando de *visión* a *previsión* y de *atención* a *intención*. Cuando en esta perspectiva de futurición se señala una pluralidad de direcciones posibles, hay lugar a una *elección*—función típica de la voluntad—, y dentro de ella, a la libertad. Pero la elección, a su vez, se desdobla, más o menos artificiosamente, en dos y hasta en tres procesos, a saber: los de *deliberación*, *resolución* y *ejecución*, y es muy corriente atribuir la “deliberación” o “motivación” a la inteligencia como “condición” previa del acto de “resolución” ya propiamente voluntario (acto *elicito* de la voluntad) y del acto de “ejecución” encomendado a otras potencias, si bien bajo el *imperio* de la voluntad.

Pues bien: tal descripción adolece de varias inexactitudes o, cuando menos, de confusiones. En rigor, en ningún momento del proceso a que se refiere se halla ausente ninguna de las facultades mentales, cada una en su papel.

En el período de *deliberación*, el papel de la facultad cognoscitiva teórica y práctica es el de prever y proveer los “motivos” de fines y de medios inducentes a la resolución, a título de reconocidos por la estimativa como apreciables y apetecibles; el de la voluntad es aplicar en todo momento hacia su objeto a la facultad cognoscitiva y estimativa, y aun decidir las a un juicio en caso de no ser al efecto suficiente la evidencia del objeto en cuestión. Por eso se ha dicho con toda verdad, en frase de Renouvier, que la voluntad sí se resuelve en función de motivos, pero que *los* motivos son *unos* motivos, es decir, motivos juzgados por la inteligencia en su realidad y en su valor, pero elaborados bajo la conducción de la voluntad. De ahí que la voluntad sea conductora de las facultades cognoscitiva y estimativa en la *deliberación*, hasta darla por clausurada, haciendo final el juicio de aquéllas, y sea conducida por ellas en la *resolución*, adoptándola en función de dicho juicio. En cuanto a la *ejecución*, se realiza también por todas las facultades, pero de nuevo bajo la aplicación y al contraste de la voluntad, que siempre se reserva la posible apertura de un “juicio de revisión”. En todo ello resplandece la “circularidad” de la actuación

de las facultades en la vida mental, de acuerdo con el carácter cíclico de toda la vida.

B) Acabamos de ver hasta qué punto cabe distinguir las “condiciones” de la “actividad” en el seno de la vida mental y adjudicar aquéllas a facultades extra-voluntarias, reservando ésta a la voluntad propiamente dicha. Pero, en la definición de la libertad que comentamos se añade que la voluntad actúa una vez *puestas* las condiciones de tal acción. ¿Qué se pretende significar por esta palabra y qué entraña ello para la libertad?

La “posición” de una condición o de un acto es sinónimo de su “realización”; pero, en participio de *pasado*—lo que “fué” puesto o hecho—, implica una necesidad ya consumada y, por ende, irreversible e inaccesible a la voluntad y a la libertad; no puede ésta, sin faltar al principio de contradicción, pretender deshacer lo hecho o, mejor dicho, hacer que no haya sido hecho. Tampoco es posible que lo que “está puesto” o “hecho” o “se está poniendo” o “haciendo” en una situación *presente* deje de estarlo a la vez que lo está; ello sería igualmente contradictivo. La única perspectiva, por lo tanto, en la que tiene sentido el concepto de la libertad es la del *porvenir*, es decir en orden a lo que “está por ponerse” o hacerse, enlazado, desde luego, con el presente, y el sentido consiste en admitir la posibilidad de que este presente se oriente en una u otra dirección futura, o bien que una u otra dirección futura se inserten en la situación presente. Por lo demás, esta triple condición del tiempo puede entenderse del tiempo real o del tiempo mental consiguiente a la representación de cualquiera de las perspectivas temporales—presente, pasado, futuro—bajo el signo de las otras dos. Ello es patente en los llamados “tiempos” de la conjugación verbal, en la que el pretérito y futuro absolutos se subdividen en otros relativos de simultaneidad, anterioridad o posterioridad con el tiempo absoluto en cuestión.

Pueden bien, definir la libertad de elección voluntaria en función de una situación actualmente “puesta” significa la posibilidad de que esta situación pasada, pero subsistente en el presente como fija y *estática*—que es lo que viene a decir el participio “puesto”—, pueda variar *disyuntivamente* en distintas direcciones, cuya elección corresponde a la voluntad. Y ahí es donde el supuesto en cuestión se muestra incompatible con la verdadera fisonomía de la vida mental, en cuya auténtica descripción tiene Bergson tanta parte. La condición de que

se trata es indudablemente —como hace notar Bergson— una transposición ilusoria de una realidad física, situada en el *espacio* y en perspectiva, por lo menos, aparentemente *estática* y de reposo —recuérdese el símil de la bifurcación de un camino— a la vida mental, que nunca “está hecha” ni “puesta”, sino que está constantemente “haciéndose” y “poniéndose” (nótese el contraste expresivo del gerundio con el participio de pasado), es decir, en pleno *dinamismo temporal*, tan patente a cualquiera que se asome, sobre todo, al fuero interior de la imaginación y funciones consiguientes. Nada más falaz y aun contradictorio a este propósito que esa descripción de la conciencia como una “sucesión” (dinámica) de “estados” (estáticos) de conciencia, propia de una psicología calcada en la mecánica, en vez de representársela en su ejercicio como una continuidad de procesos, sin prejuicio de una relativa estabilidad en su especificación. En tales condiciones, la elección volitiva no tiene lugar, estrictamente hablando, entre perspectivas *simultáneas* y, por ende, en forma de *disyuntiva* —aunque pueda ofrecerse como tal su representación simbólica—, sino entre perspectivas de *sucesión* que se brindan *alternativamente* al consentimiento de la voluntad. Este consentimiento consiste esencialmente en dar con la resolución un carácter *definitivo* a una de estas perspectivas, que en la deliberación rivalizaba todavía con la otra o las otras como candidatas al predominio final.

Ahora bien: el problema todo de la libertad estriba en saber si este predominio final de una perspectiva determinada, y con ella el porvenir de la vida mental, *le es impuesto* a la voluntad —por una necesidad pasivamente sufrida de fuera o activamente experimentada dentro de sí misma—, o bien, por el contrario, si es la voluntad *la que dispone* de dicho predominio del porvenir consiguiente de la vida humana, siendo, por lo tanto, y cuando menos en alguna proporción, dueña de sus destinos. Según esto, *metafísicamente* hablando, la libertad se definiría como “la facultad de la voluntad de disponer del porvenir” en la elección de unas perspectivas, así como el determinismo consistiría en admitir que “el porvenir se impone a la voluntad” ante las perspectivas en cuestión. *Psicológicamente*, a su vez, la libertad se traducirá en la “conciencia de poder elegir” entre tales perspectivas, conciencia no *simultánea* ni posterior, sino inmediatamente previa a la elección, y cuyo defecto señalaría un estado de ánimo dominado por el determinismo.

II. Definida así la libertad, el problema de su fundamentación consistirá en pasar de la “conciencia de la libertad” o libertad psicológicamente experimentada, a la “realidad de la libertad” metafísicamente afirmada, transición que el determinista considera ilusoria y el indeterminista perfectamente justificada.

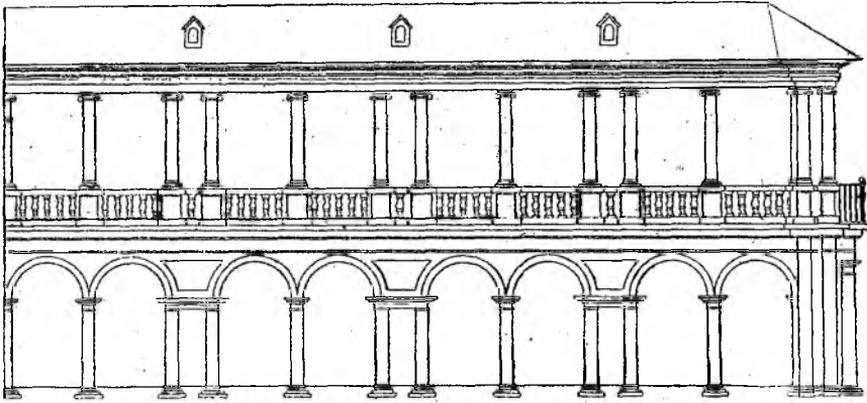
A este propósito cabe distinguir entre una conciencia *vital*—la del que está “viviendo su vida” como “actor” de la misma— y la conciencia *reflexiva* propia del que vuelve la vista sobre su propia vida para contemplarla como *espectador*. Bergson no regatea el valor de la “experiencia de la libertad” a quien “está actuando” bajo la misma; pero desconfía de la de quien se pone a “contemplarse como estando actuando”. Ese tal, seducido por el espejismo superficial de la “inteligencia”, dará fácilmente en una concepción determinista, y sólo se librará de ella si su reflexión, plenamente vital y no puramente representativa, reviste el carácter de una auténtica *intuición* de la realidad profunda de la conciencia, que es libertad.

La diferencia radical entre un indeterminista y un determinista estriba precisamente en el distinto valor que dan a esta “intuición” de la libertad. Para un *indeterminista* no ofrece duda que el hombre, en trance de actuar voluntariamente, ya que no sea productor, es como un distribuidor autónomo de la energía mental y muscular en él concentrada, distinguiendo netamente en su poder de iniciativa, por un lado, el tipo de actividad puramente receptiva de la plenamente activa y aun reactiva que desarrolla, y por otro, los exabruptos e imprevisiones de su espontaneidad de las intenciones unilaterales y las decisiones electivas, sobre todo adoptadas a la luz y al calor de la idea del bien universal de la voluntad. Con eso queda dicho que el indeterminismo no admite en el hombre una libertad ilimitada, sino objetiva y subjetivamente *condicionada* y *graduada*, fuera de cuyas condiciones se halla sólo en un estado *potencial*, del cual, merced a la meditación objetiva y la reflexión subjetiva, logra salir la voluntad al pleno señoría de sí misma. Para un determinista, en cambio, el hombre viene a ser en todo momento como un canal por donde circula la energía física o mental, la conciencia de cuyos vaivenes e interferencias en el laberinto de sus salidas da al hombre la impresión ilusoria de ser él quien la administra, cuando, en rigor, no pasa de ser un modesto previsor de sus vicisitudes. En una palabra: el determinismo se caracteriza por considerar al hombre como un simple *sujeto* de sus procesos de con-

ciencia, y el indeterminismo como una *persona* capaz de orientar el curso de su vida.

Si ahora nos preguntamos por las “raíces de la libertad”, encontraremos que Bergson acentúa casi exclusivamente—a diferencia de la psicología tradicional, de tipo más bien “intelectualista”, que apenas si la menciona—la que pudiera llamarse *subjetiva*, de carácter más bien *eficiente*, y que estriba en la esencial originalidad del espíritu, dotado en todo momento de un poder de iniciativa innovadora que le sustrae a toda consigna uniformista y previsible en el planteamiento y la solución de sus problemas vitales. No obstante, en algún lugar ya señalado, Bergson se hace cargo de la objeción a que se presta un indeterminismo semejante, en el sentido de que sea más bien una mera espontaneidad que una verdadera libertad la que bajo él se acusa. Bergson contesta que ello fuera así en el animal, conducido, sobre todo, por estímulos sentimentales, pero no en el hombre; en el que los sentimientos se nutren de ideas que auguran una “evolución razonable” como expresión de la libertad. Con ello parece apuntarse ya la raíz *objetiva* y *finalista* de la libertad ponderada, sobre todo, en la filosofía tradicional y cifrada en la relativa indiferencia en que dejan a la voluntad los bienes particulares ante la consideración del bien universal. Todavía, no obstante, se echa de menos en Bergson la afirmación de la *personalidad* humana como raíz profunda de todo el proceso volitivo y libre, que suena acaso demasiado, en las descripciones bergsonianas, a una evolución de tipo impersonal.

Con todas estas reservas, no deja de significar la teoría de Bergson acerca de la libertad una crítica originalísima y definitiva de las formas más corrientes del determinismo y de mostrarse susceptible de ser integrada a los puntos de vista del más clásico abolengo filosófico en una captación plenamente comprensiva del magno problema.



Notas y Libros

NOTAS: *Hechos de la Falange*.—*Los tiempos del espíritu*, por G. Sanmiguel, O. S. B.; *Epístola a Antonio Tovar*, por Gonzalo Torrente Ballester; «*Aparición de Angélica*», por Manuel Muñoz Cortés; *Guido Bentivoglio y la «Historia de las guerras de Flandes»*, por Giorgio Spini; *J. G. Frazer*, por Julio Caro Baroja; *De la vida cultural*. — **LIBROS:** *Dos libros de Carl Schmitt*, por Francisco Javier Conde; *La República y nosotros*, por Emiliano Aguado; *Canción del amante andaluz*, de Joaquín Romero Murube; *Ramonchu en Shanghai*, de Julio Larracochea; *Del Bidasoa al Danubio. Bajo el pabellón del Reich*, de Luis de Galinsoga; *Machiavelli antimachiavellico*, de Edoardo Bizarri; *Der Pragmatismus*, de Eduard Baumgartens.

HECHOS DE LA FALANGE

EL día 18 de julio es para nosotros fecha sagrada de recuerdos, promesa y exaltación del trabajo, y este año, confirmación de nuestras esperanzas y reconocimiento de nuestros presentimientos, como ha dicho el Caudillo con frase certera. No podíamos dejar que pasase este día sin recuerdo ni acción de gracias, y podemos decir sin miedo que nuestra historia, la historia contemporánea de España, comienza el 18 de julio de 1936. Pero en estas horas recias que vivimos no bastan los recuerdos. Empeñado el mundo en su lucha contra el comunismo, hay que trabajar y no perder nunca de vista las demandas del porvenir, que es de presumir que arrecien por las dificultades y las ansias de justicia social que ha recogido con sentido al par realista y humanísimo el discurso de Franco.

Con el recuerdo de nuestra empresa y la exaltación del trabajo que ha de llevarla a lo hondo y lo entrañable de la historia, se nos ha dado por añadidura este año el hecho de que todos los pueblos europeos, lanzados como un solo espíritu contra el régimen soviético, reconocen con sangre y esperanza nuestra guerra y los anhelos de salvación que la animaron. Todas estas cosas han sido expresadas por la más alta autoridad política, militar e histórica de España, que ha sentido la dicha de su pasado y la esperanza de un futuro que vendrá como fruto de tantas renunciaciones y heroísmos que han dado pábulo a nuestra contienda y animan hoy el espíritu de todos los españoles, y que, como ha dicho el Caudillo en su discurso de Getafe, son los que llevaron a feliz término las empresas más dignas de admiración y los que tienen fuerza, denuedo y entusiasmo para reanudarlas sin mengua ni desmayo.

Y esta inefable unidad de destino que ahora se apresta a la lucha contra el comunismo y la miseria y se halla investida de poder y de virtud para proclamar su independencia en lo interior y en lo exterior, encuentra medios unánimes de expresión en sus más elevados representantes, como se ha puesto de manifiesto en los discursos de Valencia, donde el Ministro Secretario del Partido ha dado las consignas

del momento y ha exaltado el trabajo, la comunidad y la esperanza en días anchos y llenos de claridades

El mundo está ahora haciendo lo que antes hemos hecho en los campos y en las ciudades de España; nuestra conciencia de gran nación, que creíamos perdida sin remedio, se ha levantado como demanda histórica y humana, y esos pueblos hispanoamericanos que no han podido aún sacudir el maleficio extranjero, se encuentran con que ha despertado su raza por modo casi milagroso, como han ocurrido las grandes peripecias de nuestra historia y se han revelado los destinos siempre al corazón y al esfuerzo de los españoles.

Y luego, cuando han dejado de oírse las palabras bienhechoras que se han dicho estos días de recuerdos y promesas, España entera, animada de un solo propósito y llena de decisión y de entusiasmo, se ha puesto de nuevo a su tarea silenciosa de trabajo, en que se reconstruyen las ruinas que le ha dejado como heridas su guerra de liberación, y se va tejiendo con el tiempo y el amor esa comunidad de destino que, como hogar en noche de invierno, aguarda estremecida la vuelta del hijo pródigo.

LOS TIEMPOS DEL ESPIRITU

EL DÍA DEL CRISTIANO.

CON el primer domingo después de Pentecostés adquiere la liturgia un ritmo de quietud y dicha íntima desconocido hasta este momento. Desde el Adviento hemos venido ascendiendo, esforzándonos por escalar las cumbres de la montaña de la Redención —*mons qui Christus est*, se decía en los viejos siglos—, y nuestro empeño ha sido colmado. Los santos Misterios nos han henchido poco a poco de Cristo. En Pascua nos despojamos de nuestro ser y su vivir resucitado empezó a informar nuestra existencia, y en Pentecostés descendió el Espíritu y nos colmó con sus vigores. Cada domingo y cada fiesta nos traían un hecho nuevo, una faceta nueva de la obra redentora, y siempre en un ritmo ascendente y más intenso.

A esto siguen veinticuatro semanas, que ligan el final del Ciclo redentor con el Adviento, en que tornaremos a iniciar el ascenso. En

ellas los temas se repiten y el tiempo adquiere una tónica que se dijera invariable. Dos ideas palpitan fuertemente en sus textos y les confieren un sentido propio: el pensamiento de la Pascua, de vida recibida, que debe desarrollarse y adquirir plenitud en nosotros, y el de la venida de Cristo, según admonición hecha a los Discípulos en la Ascensión del Maestro: *Así vendrá como le habéis visto subir a los cielos*. Bautismo y parusía. Son en realidad también los dos pensamientos que dominan el vivir entero del cristiano, recuerdo perenne de que, moviéndose en el tiempo, no pertenece al tiempo, y que su constante afán debe consistir en desprenderse de sus leyes y saturar su ser de eternidad. En el bautismo se transformó su vida en lámpara que arde y se consume caminando al encuentro de su Esposo. Y ese encuentro es para él realidad cotidiana en el Sacrificio de su Cuerpo, y en forma más dramática en la Navidad-Epifanía del Ciclo anual y, por fin, al cesar en él la huella del tiempo separándose el espíritu y la carne. Su vida entera carece de sentido si pierde esta orientación escatológica y no se mueve en ese mundo de constantes teofanías y abrazos en él de lo sobrenatural y lo temporal.

Estos dos pensamientos —punto de partida y meta de su peregrinar— nos colocan en el centro del vivir cotidiano del cristiano. Por eso se respira a lo largo de estos domingos, al lado de su sosiego místico, disfrute quieto de vida que nos llena, y cierto ambiente de angustia, y es que ese vivir de gracia se lleva aún en vasos frágiles del tiempo, es luz que arde en lámpara de arcilla y exige esfuerzo para conservarla incólume y no permitir que palidezca. Y la liturgia pone ante nuestros ojos en estos meses estivales y de otoño ese panorama de nuestra vida, con sus inquietudes y sus bregas, sus anhelos y nostalgias. Esto nos permite unas ligeras consideraciones sobre la jornada ordinaria del cristiano, que viene a formar otro círculo cerrado, con su rodar de luces y de sombras repitiéndose sin interrupción, resumiendo, en cierto modo, cuanto de humano y divino contiene el más amplio Círculo del año. El nervio de ambos es el mismo: rueda giratoria que nosotros trazamos evolucionando en torno de Cristo, e influjo maravilloso de los diversos Misterios de su vida, que paulatinamente nos van transformando en Él. Uno mismo fué también el pensamiento que les dió origen, el pensamiento continuo de la venida del Señor y nuestro afán por salir a su encuentro, como vírgenes prudentes, con lámpara encendida.

La idea de la muerte es atormentadora de ordinario para nosotros. Si en algo se diferencia nuestra mentalidad de la que alimentó la vida cristiana de los primeros siglos, es precisamente en esto. En ellos el vivir entero era un grito incesante por esa parusía; no se temía la muerte, sino que se suspiraba por ella. En nuestros días un sudor frío cubre nuestra frente con sólo su pensamiento. Solemos representarla con un esqueleto, de férrea y torva mirada, puntiaguda la nariz y empuñando en su diestra una guadaña. La figura no deja de ser interesante, y participa tanto de lo trágico como de lo cómico. Pero patentiza por modo admirable nuestras ideas respecto a la ultratumba. La Edad Media fué en esto, como en todo, quien operó la transformación. Para aquellos hombres, muy penetrados a la verdad del catolicismo, pero de un catolicismo a flor de labios y sin profunda entraña cristiana, la muerte no es más que el paso para el momento terrorífico del juicio, en el que un juez inexorable exigirá minuciosa cuenta de nuestro proceder, día terrible, día de ira y saturado de amargura, como en el *Dies irae* se describe. Esta Secuencia y las Danzas macabras de la muerte son claro indicio del pavor que a aquellas buenas gentes sobrecogía ante el desenlace en el hombre de lo temporal y lo eterno.

Muy otros eran los pensamientos que en las primeras generaciones despertaba. Para ellas era la muerte un sueño en el Señor, tránsito anhelado de esta Iglesia, en que vivimos la gloria de Cristo en forma velada e imperfecta, al lugar de la luz y de la paz, donde por modo cabal y completo nos transformamos en Él. Con el triunfo de Cristo sobre la Cruz perdió el morir todo su imperio, trocándose en un misterio de vida y en victoria sobre él no sólo del Redentor, sino de todos sus miembros. *¿Dónde está tu imperio, dónde tu aguijón, oh muerte?*, exclamaba en tono de reto el Apóstol, que tanto sabía de estas cosas (I Cor., 15, 55). La voz del Maestro les alentaba: *Yo soy la resurrección y la vida; quien en mí cree no morirá* (Joan, 11, 25). De esto nos dicen, sentidos y consoladores, los epitafios de las Catacumbas: *alma dulce y fiel, duerme en paz; la luz eterna de Cristo brille para ti, Timotea; Bolosa, que el Señor te refrigere; Victoria, virgen sagrada, vive en Dios*. Y el recuerdo litúrgico del Canon: *No olvides, Señor, a aquellos siervos tuyos que nos precedieron con estigma de la fe y duermen ya el sueño de la paz. Otorga, Señor, a cuantos en Cristo descansan el lugar del reposo, del refrigerio y de la luz*. Frases todas que nos indican la ilusión dorada y razón de ser de la existencia entera del cris-

tiano: caminar, hecho luz, al encuentro de Cristo. Es un encuentro que no se teme, pues no es un señor desconocido a quien espera, sino el Esposo que viene a abrazarse en desposorio eterno con su esposa. Por eso el pensamiento de la parusía le hinche de gozo y entusiasmo. *Maranatha, ven, Señor Jesús* (Apoc., 22, 20). Y en una oración eucarística que nos ha censervado la Didajé encontramos impensadamente estas palabras: *Viene Cristo (Charis): pase el mundo. ¡Hosanna al Dios de David! Maranatha. Así sea.* Téngase presente que el Canon era improvisado cuando se escribió la Didajé (fines del siglo primero), y que se trata, por ende, de una exclamación espontánea, que brota sin percartarnos de ello. Se anhelaba la muerte, porque su llegada significa nuestra definitiva y total victoria sobre el tiempo y principio de nuestra facial visión de Cristo.

Pero se trata de un acto de trascendencia suma, y exige, por lo mismo, cauta preparación. Preciso es que el alma vigile continuamente y no permita que su lámpara se extinga por un momento, a trueque de ser rechazada al igual que las vírgenes fatuas. Jesús nos aseguró que vendría, y su palabra es garantía segura de su realización. Pero el momento permanece ignorado; aún más, nos aseguró que llegaría de imprevisto, en la hora en que menos le esperemos (Marc., 13, 35; Luc., 12, 38). Por eso es necesario estar alerta y orar en todo momento. La oración es, en realidad, la única preparación posible para salir a su encuentro. De ahí que deba ser la vida del cristiano, conforme al precepto del Maestro, una oración perenne: *Estad vigilantes y orad en todo momento* (Luc., 21, 36; cfr. 18, 1; Marc., 13, 32 ss.; I Tesal., 5, 17; Efes., 6, 18). “El gnóstico —exigía Clemente Alejandrino—, que está vinculado a Dios por el ágape y tiene con Él relaciones íntimas y confidenciales, ora en todo tiempo, en todos los instantes, al menos interiormente” (Strom., 6, 12). “Por esa oración constante, nos dice en otra parte, permanece unido por el hilo sutil de su pensamiento con el coro de los espíritus celestes” (Ib., 7, 7).

Y no debemos perder de vista que el cristiano no es un ente aislado, átomo que pueda andar su camino sin rozarse con otro átomo alguno, sino que forma parte de una célula, como miembro que es de un cuerpo. De ahí que sea menester que no sólo ore en privado, aisladamente, sino como Iglesia, como gota de ese mar místico a que pertenece, y que socialmente y en comunidad guarde también vigilia en espera del Señor.

De este pensamiento brotan los distintas Horas de la oración pública, que irán jalonando su noche y su día y los consagrarán poniéndolos en contacto con lo divino. Y el día y la noche quedarán así elevados a un orden supratemporal, al modo que el ritmo del año solar es santificado al rozarse con él el ritmo de los tiempos redentores.

Los romanos, y con ellos la gran mayoría de los pueblos de Oriente y Occidente, partían la noche en cuatro vigilias de tres horas cada una. Se iniciaba la primera con las tinieblas nocturnas, la segunda a media noche, con el canto del gallo la tercera y la última al rayar el alba. En cada una de ellas se renovaban los centinelas en las centurias. Los nombres y las cosas nos persiguen aquí. El cristiano vela también, cual centinela a lo divino, en expectación de Cristo. Son las horas señaladas en el Evangelio para su venida: *Vigilad, pues ignoráis cuándo llegará el Señor, si por la tarde, o a media noche, al canto del gallo o de mañana* (Mar., 13, 35). El día estaba dividido también por modo idéntico de tres en tres horas (*excubiae*), estilo militar.

Estos fueron los momentos adoptados por la Iglesia para la oración pública: *Vísperas*, al anochecer, con que se inicia el día litúrgico, según el modo helénico de dividir los días; *Vigilias*, con sus tres Nocturnos, a partir de media noche; *Maitines*, cuando nace el sol; *Prima*, *Tercia*, *Sexta* y *Nona*, entrecortando la mañana, y, por último, el oficio monacal de *Completas*, con que se cierra la jornada y el monje se dispone para el sueño. De este modo todo el día quedaba lindamente empedrado por el Sacrificio de alabanza tributado de una manera pública y colectiva por la Iglesia. Y el cristiano podía sentirse satisfecho por cumplir el precepto del Salvador: *Menester es orar en todo momento y no desfallecer* (Luc., 18, 1). Su jornada estaba salpicada por una serie de plegarias, que la tornan semejante a la que eternamente vivirá cuando abandone la *Ecclesia peregrina* y contemplen sus ojos la parusía del Señor.

En próximos números veremos el contenido de cada una de esas Horas y el mensaje que entrañan para el cristiano de nuestros días.—
G. SANMIGUEL, O. S. B.

EPÍSTOLA A ANTONIO TOVAR

SOBRE SU LIBRO "EL IMPERIO DE ESPAÑA".

TU libro, querido Antonio, llegó a mis manos por tu galantería, pulcro en el volumen como en la letra. Las palabras con que me lo diste—"No quiero que me hagas una crítica de amigo"—me movieron a hacer de mi lectura asedio, buscando la fisura por donde un "pero", uno solo, pudiera penetrar. Sería adularte si te dijera que no la hallé, y que tu libro, para mi estimación, se queda sin "peros". Sería también descrédito para mi sinceridad, de que tan orgulloso estoy. Vaya, pues, por delante que le encontré un "pero", que luego te expondré. Y hecho este descargo de la conciencia, me perdonarás si te expreso mi regocijo por este tercer hallazgo de tu *Imperio de España*, que primero fué folleto y después ensayo en una revista memorable, nacida en los primeros años de nuestra guerra. ¡Dichoso folleto y dichoso ensayo, que tu destino quiso adquirieran volumen de escándalo internacional, pues meticulosos examinadores encontraron en él no sé qué ocultas intenciones de nuestra entonces incipiente revolución! Que haya despertado esa polvareda debe bastarte, querido Antonio, para tu satisfacción de escritor. ¡Cuántos libros, presuntuosos en su empaque, hemos conocido, de quien nadie habló, y qué suerte singular cupo al folleto tuyo, por modesto en exceso, anónimo en su primera edición, obra de aquella "Prensa y Propaganda" en que tú y yo y algunos más que seguimos unidos hicimos nuestro primer conocimiento!

Ahora viene añadido en varias conferencias, que no dijiste a engolados señores, sino a nuestras camaradas y a los mozos de nuestra juventud. Buena doctrina de historia y falangismo las informa, rigor intelectual que hay que comunicar a los nuestros, para que tengan armas en la lucha contra tanta confusión y desbarajuste. Por lo que ellos sirvieron, y por lo que me sirven a mí, te doy, querido Antonio, las gracias.

Y me disculparás si de la primera frase de una de ellas—"Falange ha llegado al mundo para sonreírse de ésta como de otras cosas viejas"—me valgo como sustento del "pero" que te anuncié. Creo contigo en esa misión de Falange, que acaso en 1937 exigiera sonrisá, pero

que hoy, cuatro años después, pide urgente violencia. Donde antes bastaba ironía hoy se necesita estacazo, intelectual si quieres, pero seco y contundente, como dado por un buen tojo de mi tierra. El "pero" que te pongo, querido Antonio, es que, habiendo podido darlo, por ocasión propicia, lo hayas desdeñado. Me explicaré más claramente.

Cuando nuestros hijos vuelvan atrás la vista y juzguen este tiempo; cuando nosotros mismos, en madurez declinante, miremos también atrás, buscando memoria de lo que pasaba en nuestros treinta años, verán y veremos cómo, si algo caracteriza la vida intelectual de nuestros tiempos, es el triunfo del tópico. Triunfo tan universal y absoluto, que difícilmente unos cuantos braceamos por salir de su pegajosidad, por todas partes inminente y amenazadora. Y de todos los tópicos, son los históricos —los de nuestra historia—, aquellos cuyo triunfo es más patente y rutilante. Siempre pesa la historia en la vida de los pueblos, pero puede pesar de dos modos: como verdad y como mentira. El peso de la nuestra en este tiempo, como tú sabes muy bien, va más por el segundo camino que por el primero, quizás por culpa de nuestros pecados.

Se juzga ligeramente de nuestro Siglo de Oro, y con idéntica ligereza de los que lo siguieron. Nunca se ha dicho tanta tontería del Imperio y de Trento, de la Contrarreforma, de la Ilustración o del Carlismo como se dice hoy. Como si España necesitase de la mentira en este su nuevo y dificultoso salir a la Historia viva y universal. No sé cuál será la raíz de todo esto; pero advierto que gentes mentecatas no se conforman con que las cosas hayan sido de tal modo, y —no sé para qué fines— gozan en deformarla y presentarla según su propia y particular versión, sin darse cuenta de que, siendo la Historia obra divina, deformarla es enmendar la plana al Señor, y la deformación misma, pecado de soberbia. Soberbia reside en el fondo de los tópicos, y marchar contra ellos, deshaciéndolos a golpes de verdad e inteligencia, obra es de mérito y de caridad.

No voy ahora a analizar toda esa tópica balumba, sino escoger una parcela, precisamente aquella contra la cual tu libro se reservó las armas, dejándola discurrir apaciblemente, con regusto y satisfacción de los topiqueros. Me refiero al siglo XVIII, del cual creo que se juzga desde hace algunos años —por lo menos desde los de D. Marcelino— con parcialidad e injusticia.

Cuando se hace memoria de nuestra decadencia se la suele expresar como una curva en descenso que parte de la Invencible y alcanza... hasta nuestros días. El gráfico es inexacto, porque hay un momento en que España se reanima, y si no la primera potencia mundial o europea, es, a lo menos, una gran potencia. Esto acontece precisamente en el siglo XVIII, no bajo los Borbones, que me traen sin cuidado, sino bajo sus ministros, que tu libro califica de excelentes. Ni siquiera los peores años del siglo pasado, inmediatamente después de la Independencia, conocieron el estado de postración y miseria que nuestra Patria alcanzó bajo los últimos Austrias; y si alguna vez estuvo España en trance inminente de desaparición, como bien dices en tu libro, fué entonces. Hay mucha gente que, cegada por el esplendor literario, descuida otros aspectos importantísimos de la Historia: las mismas gentes que, percibiendo la decadencia de nuestras letras en el siglo XVIII, la amplían a la totalidad de la vida nacional. Pero esto no fué así. España, después de Utrecht, inició una etapa de recuperación de sí misma como potencia política y económica, y precisamente por el camino que el siglo XVII había desdeñado, por no entenderlo o por falta de sabiduría: el camino de la reconstrucción interior. Dice Ramiro Ledesma Ramos, en un libro que amamos todos, que España, "por las causas que fueran, no consiguió atrapar el imperio complementario a aquel que era su fuerza y su gloria durante el siglo XVI. Este imperio complementario... era el de ser el impulsor de la revolución económica que entonces se preveía". O sea, dicho de otra manera: España fracasó en el siglo XVII, no por haber perdido la Contrarreforma, sino por no haber podido incorporarse y cristianizar el capitalismo y la técnica; por no haber sabido crear una burguesía rica y católica, dejando la tarea en otras manos, de las que salió sin las de Dios, inhumana y atea. Pues esto mismo, sin tan altos vuelos, pero con innegable eficacia en el orden de la política nacional, intentó y logró la Ilustración, y por primera vez en España, desde los Reyes Católicos, se conoció el orden y el buen gobierno en las cosas materiales y económicas.

La cosa es poco poética y molestará a mentes desatinadas; pero si se paran a meditar en los efectos de esta obra, verán que hay, por lo menos, dos de extrema importancia: una, la conservación del Imperio de Ultramar, que de otra manera se nos hubiera ido de las manos, a golpes de piratería inglesa; otra, la conversión de una Monarquía federal, donde los diversos reinos estorbaban la obra real—¡pobre

Felipe IV, a vueltas con las Cortes de Aragón, cuando los franceses se comían literalmente a Lérica!—, en una efectiva Monarquía unitaria, con un solo nombre—España—y unas solas Cortes y un solo frente nacional. Es decir, se evitó la balcanización de España, de la que el siglo anterior ofreciera pavorosos síntomas.

Se racionalizó el comercio con Ultramar, y nuevos modos de colonización sustituyeron a los antiguos, ya caducos; se hicieron las primeras obras hidráulicas, agrícolas, sociales, de que tan necesitada estaba España; se abrieron nuevos cauces a la ciencia y se embelleció a España con soberbias arquitecturas, las últimas verdaderamente hermosas que nuestra Patria conoció. Y si las letras no fueron afortunadas, en compensación, por ser mucho más urgente y necesaria, se creó la primera escuadra, que un siglo y pico de desastres navales estaba pidiendo a gritos; pero no una escuadra cualquiera, donde el capricho real improvisara almirantes, sino una escuadra moderna, tripulada de profesionales que a la vez eran hombres de ciencia, y gracias a la cual nuestro poderío fué temible hasta la rota de Trafalgar, donde, con el *San Juan Nepomuceno*, se hunde España para la historia por todo un siglo.

Es cierto que se suprimieron los autos sacramentales. Pero, aparte de que no sabemos qué clase de dolorosa mogiganga serían por entonces, perdido el interés y, sobre todo, perdido el respeto popular a las cosas santas, ello no indica, como se dice, el punto crítico de nuestra decadencia. Marca un divorcio entre pueblo y clases dirigentes la tal supresión; pero ni el uno ni las otras tenían nada que ver con las que hicieran de España un Imperio. Si la aristocracia había perdido el contacto con la tierra y se racionalizara, empolvándose la peluca, el pueblo caía cada vez más abajo en el agujero del plebeyismo, iniciando lo “castizo”, que tanto a ti como a mí y a muchos más molesta. Si continuamos moviéndonos dentro de lo literario, me atrevería a decirte, querido Antonio, que no es la supresión de los autos sacramentales la hora de nuestra verdadera crisis, sino más bien aquella en que el espíritu de Don Ramón de la Cruz abandona los corrales para ascender a Palacio, en la persona de un chulángano guitarrista, príncipe después. Entonces, cuando después de tres siglos de honestidad, hay reinas españoles infieles al matrimonio; cuando todos los cortesanos participan de la gracia plebeya de la verbena, es la hora en que España se hunde sin remedio.

No todo fué malo, ni mucho menos, en el siglo XVIII, donde la vida nacional conoce verdades más profundas que la masonería, el motín de Esquilache o la disputa de las tres unidades. Ni es justo ampliar la estulticia de los reyes, que no gobernaron, a sus ministros, los más inteligentes entre los españoles. A los historiadores falangistas brindo el estudio de este siglo, tan decoroso, tan elegante, constructor en arquitectura como en leyes—por ellas se rigen todavía nuestro Ejército y nuestra Armada—, que por espacio de ochenta años, pese a quien pese, detuvo la ruina total de nuestra Patria.

Este es el “pero”, querido Antonio, que pongo a tu libro, por otra parte tan ágil, tan riguroso, tan ejemplar.—GONZALO TORRENTE BAILLESTER.

“APARICION DE ANGELICA”

SI el Renacimiento agita como conquista predilecta el hallazgo del valor intrínseco del hombre, su poesía ha de ser, en parte, expresión de este descubrimiento en el periplo espiritual para el que gozosamente se embarcan los europeos de aquel tiempo, abandonando las riberas medievales. Porque lengua, literatura y cultura tienen un engarce firmísimo, de tal modo, que hay que afirmar que la sucesividad de lo estético es, en buena parte, réplica en un campo de valores de la sucesividad de lo histórico cultural.

Aldo Capasso nos da en un volumen de la colección *Nuova Cultura*, que dirige Farinelli, tres ensayos sobre la poesía del Renacimiento (1). De ellos nos interesa especialmente el primero: *Apparizione di Angelica*. El *Orlando enamorado* tiene un pasaje culminante, un momento verdaderamente estelar. Angélica aparece en medio de una fiesta magnífica, en donde se han reunido los paladines de los moros y de los cristianos para celebrar la fiesta de la caballería. Juntos encontramos los campeones más celebrados de los dos bandos en lucha. Pero en ese día se exalta de ellos la dimensión en la cual coinciden, su valor como caballeros.

(1) *Tre Saggi sulla poesia italiana del Rinascimento* (Boiardo, Lorenzo, Ariosto), Génova, 1939.

He aquí un elemento típicamente renacentista. Joel distingue como una determinante del Renacimiento lo que denomina la nueva caballerescas, opuesta a la medieval. La concepción de este historiador de la cultura busca diferenciaciones entre los caballeros del Renacimiento y los de la Edad Media; es decir, que, aun siendo una misma clase social, hay diferencias de forma de vida, de concepción del mundo y, por ende, de modo de actuar contra el contorno.

Esta idea no es absolutamente nueva. Froissart (cito de segunda mano) recomienda la valentía sin ninguna motivación religiosa o expresamente ética, sino por la gloria, el honor y por hacer carrera. Ya en el otoño de la Edad Media las ideas caballerescas han cambiado, como ha expuesto magistralmente Huizinga. Para Burckhardt, las cualidades características del hombre renacentista son la ambición personal y el amor a la gloria; pero Huizinga cree que tal concepción es ya del declinar del medievo. Esta opinión del historiador holandés es cierta. Tenemos, por ejemplo, el dato de que en una obra literaria tan medieval como las coplas de Jorge Manrique hay un valorar, junto a la vida ultraterrena del cristianismo, la vida de la fama, la afirmación de una forma de vida nueva, entregada a la lucha por el deseo de perdurar en la opinión de los que han de suceder.

Volviendo al ensayo de Capasso, vemos que nota en el *Orlando enamorado* esa valoración de lo caballeresco como dimensión humana que es exaltada en la fiesta de Pascua en el torneo en el que va a hacer su aparición Angélica.

Caballeros unos y otros —continúa el autor—. ¿cómo su guerra habría podido ser continua, sin treguas, sin momentánea conciliación? Reuniéndolos en esa fiesta, Boyardo no les quita ninguna característica fundamental; pero no resiste al deseo de reunirlos en la fiesta referida, en la asamblea de una "Corte ideal". Tregua significativa en la cual los campeones de las encontradas banderas son todos igualmente "caballeros". Y Angélica —dice el autor— debía aparecer precisamente en esta fiesta universal de la caballería de todo el mundo.

Angélica aparece. Es la "bellísima", es casi la encarnación de la belleza femenina que adoraba el *quattrocento*. Precisamente en este sentido mejor que en ningún otro —dice Capasso—, la heroína debía hacer su aparición en la fiesta de Carlomagno. Sin ningún esfuerzo de abstracción, sin ningún artificio de simbolismo, Boyardo ha elevado la fiesta concreta a fiesta ideal de la caballería de todo el mundo. Y

al lado de los grandes mitos, el mito de la aventura, el de la fuerza, el del corazón sin mácula, otro mito al cual están éstos ligados profundamente: el mito de la belleza. Esta unión está establecida en la zona de lo inconsciente, y en todo hombre, y aun más en todo hombre guerrero, la fuerza de la belleza es un impulso y acicate, a veces hasta la misma razón de sus hazañosos actos.

Es este encuentro, en una magnífica fiesta, de los caballeros de más altanero valor con la dama de belleza suprema una situación típicamente caballeresca. ¿En qué sentido podríamos afirmar —se pregunta Capasso— que Boyardo canta el sentimiento caballeresco? El canta la lealtad, la fidelidad, el valor militar, virtudes que se reúnen en el vértice de la nobleza ética; mas al mismo tiempo canta fuerzas más propiamente amorales: la Belleza, suscitadora de tempestades en el ánimo; el vigor de las pasiones en los adolescentes, la audacia y la empresa dotadas de justificaciones meramente individuales. Deja coexistir en su obra una y otra inspiración; él admira la honestidad del caballero que sirve a su bandera hasta el sacrificio y la aventurera fuga del caballero que abandona su servicio por correr tras una dama infiel. ¿Incoherencia? No; porque si es verdad que el mero heroísmo *superhumano* no es admirable desde el punto de vista ético, el heroísmo ético del guerrero lleno de fidelidad y de religiosa abnegación puede quedar admirable desde el punto de vista sobrehumano. La fuerza de los caballeros de la Tabla Redonda es debilidad desde el punto de vista ético; pero la fuerza de los caballeros de la *Chanson de Roland* puede quedar intacta ante los ojos de un *superhumanista* que sepa amar la vida y la vitalidad en todas sus formas.

Para Reisembach, el sentimiento caballeresco es la inspiración principal del Orlando. De Sanctis, en cambio, cree que caballería y espíritu renacentista son incompatibles, y Bertoni, por otra parte, dice que si la caballería había desaparecido en el cuatrocientos como instituto organizado, pervivía el espíritu caballeresco. Capasso cree en la inspiración caballeresca de Boyardo, pero afirma que está bajo el influjo de los tiempos, y la caballería que cante ha de ser distinta de la que poetizó Turoldo. El poeta toma en serio completamente la existencia de sus personajes, y en su alma hay una pareja admiración por el heroísmo corolingio y el heroísmo arturiano.

Estas afirmaciones de Capasso vienen a coincidir con lo que afirmábamos antes. Naturalmente que Boyardo, hombre del cuatro-

cientos, no podía reaccionar ante el espíritu de la caballerescas como un juglar medieval. Pero al seguir preferentemente la vena de la Tabla Redonda tampoco podía olvidar el heroísmo ético de los paladines franceses. El heroísmo medieval es una entrega a un quehacer que atrae de tal manera que es el móvil de los actos del luchador. Pero el caballero de la Tabla Redonda ya pelea "pospuesta la vida, propuesta la gloria", como iba a decir el gran preceptista barroco del heroísmo. Y en el autor de *Orlando enamorado* ambos modos de heroísmo son, no solamente apreciados, sino utilizados en su debido momento. El heroísmo carolingio podríamos decir que es un sentimiento pluridimensional; reside en varios planos férreamente entrelazados entre sí: el plano del servicio al Rey, de la lucha por la Patria—la *dolce France*—, la religiosidad. Pero falta casi totalmente el plano de la fama y el plano de la mujer como inspiradora. El heroísmo arturiano es unidimensional: en fin de cuentas, el caballero sólo tiene un plano, el de su gloria, y sólo una fuerza, su puro ímpetu.

En el *Orlando*, la aparición de Angélica va a ser la causa de una transformación profunda en el alma de campeones. Y Boyardo diseña con cariño la figura de esta hermosísima doncella, de belleza divina,

... *La qual sembrava matutina stella*
e giglio d'orto e rosa de verzieri.
In somma, a dir di lei la veritate
non fu vedata mai tanta beltate.

(I, I, 21.)

No solamente la caracterización física, sino también la moral. Pero hay una superioridad cuantitativa a favor de aquélla.

Y esta belleza suprema va a perturbar tremendamente el alma de Orlando ante la consternación del viejo Namo. Vence también a otros personajes, y por fin, pasados estos episodios, se nos va a aclarar el misterio de la aparición de la muchacha en el torneo. Ha venido por mandato de su padre, Galafrone, para cumplir una determinada empresa política contraria a Carlomagno. Frente a la Angélica de Ariosto, virginal y sencilla, la Angélica de Boyardo aparece compleja, inasequible, en su más íntima razón de ser. Y de esta manera el autor del primer *Orlando* se aleja de todos los clisés femeninos épicos, creando un tipo literario en el cual vierte un intensísimo sentimiento de energía individual. Pero este tipo de mujer, ¿no tenía existencia real en

la sociedad del cuatrocientos italiano? Indudablemente que la mujer *política* es una figura esencialmente moderna. “El tipo de la mujer señorial —dice Finke— es una creación renacentista”, y Burckhardt cree que a todas las damas nobles de Italia en aquel tiempo, a pesar de su parecido, se les puede encontrar una fisonomía propia. Así Boyardo puede crear un tipo de mujer ideal, individualizada, pero con raíces en la sociedad que le rodeaba.

Y de este modo Angélica es la vencedora, la que domina a todos, y no con un poder de atracción frío e intelectual, sino apasionado; a la apasionada lucha por unos ideales entramados y concretos sucede en el alma del héroe el combate, las hazañas por una mujer bellísima y maravillosa, cuya aparición en medio de un torneo trae un estremecimiento, una vibración trágica a todo lo que la rodea.

Ahora unas apuntaciones de vaga polémica. Capasso, para diferenciar el heroísmo *ético* del *superhumano*, tiene en cuenta solamente la *Chanson de Roland*. Pero es que la epopeya francesa ofrece otros héroes a cuyo heroísmo no puede llamar realmente *ético*, si esta clasificación se refiere a su concepción como entrega al servicio del Rey, la religión, la patria, etc. Toda la gesta de Doon de Mayence, que está formada por cantares de héroes de la *desmesure*, ofrece esta galería de vasallos que, poseídos de un tremendo torcedor íntimo, se alzan contra su señor, queman monasterios, arrasan pueblos, faltan a juramentos. Luego también en el medievo, antes de la aparición de los grandes ciclos arturianos, hay el tipo de héroe, cuya vital actividad guerrera no tienen un fin o un sistema de fines bien concretos y determinados. Y esto podría indicar una paulatina evolución del concepto popular del héroe caballeresco, cuya plasmación estética realizarían los juglares. Pero no puede decirse que en la Edad Media el tipo de héroe *ético* y el de heroísmo *superhumano* sean dos polos sin tipos de vida intermedios en lo heroico.

Pero es una observación que no resta nada de valor al ensayo excelentemente construido de Aldo Capasso.—MANUEL MUÑOZ CORTÉS.

NOTA.—Escritas estas líneas hallo una confirmación a mi idea de que el contacto entre los ciclos arturiano y bretón existió ya en la épica francesa. Se trata del interesante artículo de Liisa Cesati, “Contatti e interferenze tra il ciclo bertone e carolingio” (*Archivium Romanicum*, XI, 109), que no parece haber sido tenido en cuenta por Capasso.

GUIDO BENTIVOGLIO Y LA "HISTORIA DE LAS GUERRAS DE FLANDES"

CON Dávila y con Pallavicino, monseñor Guido Bentivoglio goza la singular fortuna de ser, entre los historiadores italianos de la edad barroca (aparte del genio aislado de Serpi), uno de los más universalmente conocidos, con preferencia a otros escritores sus contemporáneos, en modo alguno, despreciables o de poca importancia por agudeza de juicio político, seriedad de preparación en torno a la materia propia y solidez de construcción conceptual, tales como Victorio Siri, Gualdo Priorato o Bisaccioni. En efecto, los escritores italianos de historia política de la edad de la Contrarreforma y del barroco deben el olvido en que han caído respecto al gran público, más que a deficiencias intrínsecas como tales historiadores, al carácter antiliterario de sus obras, a su denegación *a priori* de preocupaciones estilísticas, de frente a sus intereses políticos predominantes, a su voluntad de escribir principalmente obras de inmediata y práctica información, basadas no pocas veces en un material documental cuidadosamente reunido y escogido, pero demasiadas veces ligadas a la particular contingencia histórica, a los intereses particulares del lector contemporáneo a quien ellos se dirigían.

Por esto, Bentivoglio ha sobrevivido como modelo estilístico, y en cuanto modelo estilístico, a sus colegas del siglo XVII, más o menos rápidamente superados y caídos en el olvido por el diverso desenvolverse del interés del público. Y no se puede decir, en verdad, que falten conciencia estilística y voluntad de un estilo bello en su *Historia de las guerras de Flandes*, que ha quedado en el juicio común como la obra principal y más significativa. Como es sabido, Bentivoglio llegó a esta obra después de una larga preparación interior, después de haber visto con sus propios ojos, durante una larga nunciatura en Flandes, aquellos campos de batalla, a los cuales ya tantos miembros de su familia se habían dirigido a combatir en los años precedentes, después de haber asistido y participado en las negociaciones de aquella tregua de Amberes de 1609, que señaló el fin de la primera fase de la lucha entre la república de las Provincias Unidas y el coloso español; después, en fin, de haber expresado ya su experiencia política en aquellas *Relaciones de Flandes*, en las cuales está ya en germen toda la

Historia, y que son, cada una, una verdadera y pequeña obra maestra de lucidez y precisión de información política y de sentenciosa templanza estilística. Precisamente por su carácter meramente político, informativo, las *Relaciones* no satisfacían a Bentivoglio. El quería, de ahora en adelante, la *Historia*, la *Historia* como obra literaria, fiel a los modelos clásicos (y el mismo Bentivoglio había señalado ya a Floro como modelo propio para las *Relaciones*), no sin alguna influencia de Tácito en su espíritu informador, constituida según aquellas reglas estilísticas de las cuales Bentivoglio se mostrara fino entendedor en el juicio sobre los historiadores que introduce en las propias *Memorias* (1). Y de esta intención estilística y de este tener presente el modelo clásico, se derivan en Bentivoglio, no solamente el gusto por los discursos oratorios, puestos en boca generalmente de dos personajes contrapuestos que personifican las dos diversas opiniones y consideraciones, que se presentan poco a poco delante de los protagonistas de la *Historia* en las varias situaciones políticas y militares en las cuales ellos se encuentran—artificio que Bentivoglio justificara más tarde con la necesidad, impuesta por la modestia del autor, de no instruir directamente y en nombre propio (2)—, sino también el planteamiento de los acontecimientos con tranquila visión histórica; el despojarse, al menos exteriormente, de toda pasionalidad; sus presentaciones de personajes, de los cuales uno, el Taciturno, no es otra cosa que una paráfrasis de *verbo ad verbum* del Aníbal de Tito Livio. Antes bien: gracias a esta su consciente voluntad de compostura estilística, Bentivoglio se mantiene apartado de los excesivos adornos, de las ampulosidades, de las descripciones truculentas de otros escritores barrocos. Sin embargo, a pesar de esta continencia exterior, su verdadero espíritu y su verdadero gusto son, en el fondo, íntimamente barrocos, del siglo XVII. La historia misma que empieza a narrar es para él un “teatro”, palabra reveladora de toda una mentalidad, que aparece desde las primeras líneas de la obra anunciando al lector que “se verán sangrientas batallas, inauditos asedios, espantosos saqueos”, etcétera (3). Revive aquí y allá, en el curso de la obra, hasta aquel final, con el cual Bentivoglio abandona su descripción de este Flandes don-

(1) *Memorie*, Venecia, 1668, págs. 74 y sigs.

(2) *Ibidem*.

(3) *Storia*, Colonia, 1632-39, I, págs. 3 y sigs.

de, como en una *arena*, han venido a pelear y a dar razón de sí todas las naciones de Europa desde treinta años a esta parte (4).

Este sentido de la Historia, indiscutiblemente barroco, como *sensacional teatro*, que penetra en Bentivoglio bajo su apariencia de clásica y elegante compostura, sin embargo, si aparece aquí y allí en los momentos en los cuales el autor demuestra mejor su voluntad de componer una acción heroica (recuérdese el principio de la narración del asedio de Amberes), permanece más bien sofocado, en conjunto, en el cuerpo de la obra. Pero lo que hace a Bentivoglio preciso, propio, ajeno a florituras inútiles y alguna vez animado de un entusiasmo que le dicta algunas de sus cosas más felices, no es tanto su meditada voluntad estilística cuanto el sucederse prepotente de lo que constituye la nota temática dominante de su personalidad: el gusto y la pasión por la política. Pero, entiéndase bien, política en sí, política como arte admirable de conducir y de interpretar las alternativas humanas y no como instrumento de tal o cual fin. Nótese con cuánta estimación y, en ciertos momentos, hasta admiración, Bentivoglio, hispanófilo, nuncio y más tarde cardenal, habla de aquel otro gran virtuoso de la política, Mauricio de Orange, su adversario directo, al mismo tiempo, en religión y política. Y ningún lugar de Europa, al parecer de él, es más a propósito para ejercer este admirable apasionante arte de la política, que Flandes, sacudido continuamente por la guerra y los manejos, especialmente en esta nunciatura, donde se cruzan noticias de todos los frentes, sobre los cuales la Contrarreforma combate su batalla contra la herejía, donde se preparan las armas diplomáticas para la resistencia católica en Inglaterra, Escocia, Holanda, Irlanda, Alemania y Francia. Con el pensamiento de todo este trabajo, de todos estos manejos, de todas estas alternativas que se pueden ver desde su nunciatura, el Bentivoglio este, enamorado de su arte, en su entusiasmo se hace hasta lírico (5). En Flandes él ha encontrado en todos los sentidos su centro espiritual:

“He traído aquí —escribiré apenas llegado a su destino— los oídos tan llenos de Flandes, que antes de llegar casi me parece haberlo habitado ya con los ojos. He tenido en esta guerra cuatro hermanos y dos sobrinos, y encuentra ahora todavía uno de estos hermanos y

(4) *Ibid.*, III, 627.

(5) Cfr. *Relatione di Fiandra*, in *Relationi*, Amberes, 1629, II.

uno de los sobrinos, por lo cual, casi desde que nació, he oído hablar de Flandes, y al sucederse los años se me han hecho tan familiares las cosas de aquí, que no me faltaba sino el venir yo mismo para hacerme flamenco del todo" (6).

Hasta el clima le parece favorable a su salud. "¡Oh, mi Flandes! ¡Oh, corte! ¡Oh, país disfrutado tan largo tiempo y con tanta satisfacción!" (7), exclama dolido cuando, diez años después, se ha de alejar del país, "casi más flamenco que italiano" (8). Y desde su nueva nunciatura de Francia no dejará jamás de atender apasionadamente a los acontecimientos de la amada tierra flamenca.

Por lo demás, tanto en su apasionado interés por los acontecimientos políticos de Flandes como por el interés, en el fondo más bien, político antes que literario, de su historia, Bentivoglio es hijo directo de su época. Flandes está a la orden del día entre el público culto en este momento en que la cultura italiana, como para rehacerse del papel de teatro secundario en los acontecimientos políticos europeos a que está obligada de aquí en adelante Italia, demuestra en su historiografía y en su publicidad política intereses siempre más dilatados y más europeos. Y no solamente por sus sensacionales acontecimientos militares, sino también por aquel fenómeno tan singular para mentes italianas: la creación de una nueva república, Holanda, en plena edad absolutista. Entre líneas, en la *Relación de Flandes* de Bentivoglio, se distingue muy bien que él escribe para dar cuenta, a sí mismo y a su público, de un "caso" político del que, sin embargo, no acierta a explicarse bien la razón, y que sigue siendo objeto de maravilla. Antes bien, el nacimiento de la república holandesa es para la mentalidad de Bentivoglio un caso tan singular que no puede creer que deba durar siempre, y considerando a Mauricio de Orange incapaz—y aquí, por una vez, disminuye su agudeza—de superar la oposición de Barnevelt y de tomar en sus manos todo el poder, insinúa la hipótesis de una vuelta de Holanda a la forma monárquica bajo una rama lateral de los Habsburgos, distinta de la de España (9).

(6) A Mons. de Modigliana, obispo de Borgo San Sepolcro, de Bruxelles, 21 julio 1607, en *Lettere*, Roma, 1654, pág. 6.

(7) A el Cavalier Tedeschi, a Venecia, de París, 2 mayo 1618, *Ibid.*, 52.

(8) A el P. Francisco Bivero, a Bruxelles, de Roma, 10 abril 1616, *Ibid.*, 33.

(9) *Relatione delle Provincie Unite*, in *Relazioni* cit., págs. 98 y sigs.

Pero Bentivoglio no es hijo de su tiempo sólo por el asunto de su apasionado interés político, la guerra de Flandes, sino también por el carácter mismo que este interés reviste en su obra. Rápido, agudo, sin prejuicios, nada de lo que es arte político pasa desapercibido a Bentivoglio. Para llegar a Flandes pasa a través de Suiza, e inmediatamente escribe a un amigo dándole cuenta sucinta y detallada de su organización cantonal (10). Se informa acerca de una asamblea general de los Hugonotes franceses y nota en seguida, no sólo el carácter tendenciosamente republicano del calvinismo (del cual nunca deja de subrayar, a la manera de Tácito, el peligroso carácter subversivo en el orden político), sino que hace constar con agudeza el absurdo político que representan los Hugonotes respecto a la monarquía francesa y la íntima debilidad de aquella especie de este "estado dentro del Estado" que había sido creado con las garantías del edicto de Nantes (11). Como nuncio pontificio, hace la apología de la Inquisición que Felipe II quería establecer en Flandes con un cándido elogio de los beneficios y de la dulzura de los métodos de este Tribunal, que es una verdadera obra maestra (12); pero no se olvida de hacer comprender discretamente que con un poco más de templanza por parte de Felipe II y del duque de Alba se habrían evitado muchas desgracias al trono y al altar (13). Pero su agudeza política, al modo de los historiadores y de los políticos italianos sus contemporáneos, no va más allá de la mera técnica, como su tranquila visión histórica carece, en el fondo, de otros horizontes que no sean manejos diplomáticos o aquellas batallas y aquellos asedios, de los cuales sabe dar descripciones tan cuidadosas y llenas de particularidades técnicas, que atestiguan su escrúpulo de basarse siempre en fuentes competentes.

Móviles ideales no hay en esta historia, a pesar de la abundancia de máximas con las cuales, según el gusto de su época, agrada a Bentivoglio adornar su obra para goce de moralistas y coleccionistas de sentencias notables (14). Si se encuentra alguno, es sólo el principio absolutista tacitano, que para Bentivoglio constituye un dato de hecho in-

(10) A Mons. de Modigliana, op. y luego cit.

(11) *Relazione degli Ugonotti*, in *Relationi* cit., passim.

(12) *Storia* cit., I, 89.

(13) *Ibid.*, I, passim.

(14) Ver, por ejemplo, la escrupulosa colección de todas las máximas contenidas en la *Historia* en Appendix a la edición citada de Colonia, 1632-39.

controvertible en la organización política. No sólo concede una mínima parte al sentimiento nacional holandés en comparación con la obra de Orange, cuya ambición se complace en acentuar como causa fraudulenta de todos los males de Flandes, sino que también los mismos factores religiosos, que, sin embargo, debían tocarle en el corazón, desempeñan un papel relativo en su narración. Bentivoglio hace observar de qué manera en la Liga de los Guisas los motivos religiosos no son sino un tapadillo de los políticos (15); afirma que en Holanda los calvinistas hacen subordinar la religión al estado (16); pero las razones ideales del catolicismo en su batalla en Europa contra la Reforma no aparecen ni una sola vez en la obra de este combatiente de la Contrarreforma. El no es apóstol, como Possevino; es hábil y brillante agente político de un soberano absoluto que quiere hacer volver a los rebeldes bajo su poder. La herejía entra y hace progresos en Flandes, ¿por qué? ¿Y qué cosa es esta herejía además que levantamiento contra los poderes constituídos? Bentivoglio no se cuida de decirnos esto. En una relación suya sobre los Hugonotes sabe darnos un modelo de información precisa sobre la organización eclesiástica del calvinismo francés y sobre sus tendencias políticas; de su postura religioso-teológica ni siquiera una palabra (17). Comprende bien el valor de la formación del clero en la batalla de la Contrarreforma y reclama la atención de Roma sobre los Seminarios para formar el clero inglés, escocés, irlandés, flamenco y holandés destinado a luchar contra la herejía (18); pero está lejanísimo de su historia todo sentido místico de "cruzada", todo espíritu dramático en este conflicto entre la fe antigua que lucha desesperadamente y sucumbe acá y allá y la nueva que avanza trastornando toda Europa.

De la misma manera que le pasan inadvertidos sustancialmente los motivos ideales de la acción política, asimismo, en el fondo, le falta a Bentivoglio como historiador el sentido del tiempo, del fluir de los acontecimientos históricos, del progresivo formarse de un organismo político. Maestro en la descripción de una situación, en el revelarnos sus lados característicos, es después débil al representar la sucesión de

(15) *Ibid.*, I, pág. 18.

(16) *Relatione di Fiandra* cit., pág. 170.

(17) *Relatione degli Ugonotti* cit., *passim*.

(18) *Relatione di Fiandra* cit., *passim*.

hechos. En su historia, los españoles vencen siempre, o casi siempre (como, en efecto, sucedía por la superioridad técnica del ejército español sobre los holandeses, tan valientes en mar como deficientes en tierra). Difícilmente se entiende cómo y cuándo se haya venido formando el nuevo Estado holandés, de reunión de rebeldes y prófugos, en ordenada nación civil moderna. Bajo la trama variable de aquellos acontecimientos contingentes, de los cuales se muestra descriptor preciso y agudo y, en el fondo, escéptico escrutador, escapan a la mirada de Bentivoglio los más profundos y vastos impulsos de la historia europea contemporánea.

Su misma compostura estilística, su mismo abstenerse de vacuidades retóricas y de actitudes teatrales—no se olvide que en esta obra de un nuncio pontificio no hay una sola invectiva contra la herejía—se transforman finalmente en factor negativo. En efecto, aparte su indudable valor político, con las limitaciones de horizonte que hemos dado a conocer arriba, la historia de Bentivoglio no carece de algo de crónica en su sucederse siempre igual de batallas y de asedios, perfectamente estudiados en sus factores esenciales, pero faltos de un drama que los avive y los convierta en obra de arte. El drama de la lucha entre España y Holanda y el de la lucha entre la vieja y la nueva fe son acogidos por él como meros datos, sin luz de poesía ni de apocalipsis. Ni siquiera se puede decir que él sienta un héroe como protagonista de los que narra (Orange mismo, que a veces es representado como el maligno e inteligente móvil de los sucesos, aparece otras veces sobrepujado y casi sumergido en la abundancia de datos) o se sienta animado por un mito, ni aun por el de la victoria final de la Iglesia sobre la herejía, que él concibe siempre más como una victoria de una institución soberana sobre sus rebeldes que como la de la verdad absoluta sobre el error. La victoria está demasiado lejana de las inmediatas posibilidades prácticas para que Bentivoglio hable de ella o para que sienta como dolorosa tragedia la angustia de la laceración del "Corpus Christi" en la división creada por la Reforma. Antes que en estas grandes visiones, Bentivoglio es preciso y atento en todo lo que, sabiamente sostenido por una hábil acción diplomática, podría llevar a su señor a esta o aquella victoria parcial sobre alguno de los frentes del conflicto.

Por esto, no obstante la conciencia del valor literario de su obra, que lo hace sobresalir sobre la gran mayoría de los historiadores de su

época, Bentivoglio, al predominar en él el político sobre el literato —un político brillante, agudo, realístico, para el cual no ha pasado en vano Maquiavelo—, y por la misma concepción tecnicista y práctica que tiene de la política, permanece como uno de los exponentes de la cultura y del espíritu de su siglo. Sobresale también entre los mejor dotados de su tiempo por penetración de ingenio, por sobria y sostenida capacidad estilística e igualmente como característico representante de los límites interiores y de las deficiencias de la época barroca, en el más preciso sentido que damos a esta expresión, después de la síntesis de B. Croce. Así que un examen más preciso de la obra y de la personalidad de nuestro historiador no harán, con toda probabilidad, más que confortar e ilustrar el tema fundamental expresado por Croce en las definiciones del “barroco” y de la “contrarreforma”.—GIORGIO SPINI.

J. G. FRAZER

LA noticia de la muerte de Sir James George Frazer, el más famoso de los etnólogos ingleses y uno de los más grandes del mundo actual, ha llegado a Madrid de un modo vago e impreciso. Frazer ha fallecido a los ochenta y siete años. No sé dónde ni cómo. Pero al que esté familiarizado, como yo, con la lectura de sus obras desde la adolescencia, esta noticia le ha tenido que producir impresión, impresión que quiero transmitir al lector, en lo posible, haciéndole ver brevemente lo que representaba en la ciencia y en el pensamiento el muerto ilustre.

En primer lugar, una vida que transcurre de 1854 a 1941, aunque sea la de la persona más insignificante, ya es digna de ser meditada; pero si en vez de ser la de cualquiera es la de un hombre superior, las enseñanzas y ejemplos que pueden sacarse de ello son incontables. No hace falta en nuestro caso que la hallemos esmaltada de hechos pintorescos, hazañas singulares o trances angustiosos. Hallámonos ante la vida larga y reposada de un sabio, no ante la de un hombre de acción.

Frazer nació en Glasgow, en Escocia, el 1 de enero del año 1854, es decir, en plena época victoriana; en la fase más brillante de ella pasó su juventud y los primeros años de la madurez. Consideremos que ha vivido más en el siglo XIX que en el XX.

Escocia, en su infancia, era un país en el que de modo original se combinaba la gran cultura de las ciudades, con sus célebres Universidades, en que ya en el siglo XVIII florecieron grandes hombres de ciencia y grandes filósofos (a los que Menéndez y Pelayo debía tanto, según proclamaba), con una cultura rural, arcaica y misteriosa.

Recordemos que entre los Highlanders la organización por clanes apenas si se deshizo a raíz de la sublevación jacobita de 1746, y que por entonces vivían Robertson, Th. Reid, Adan Smith o David Hume. Hay un singular contraste entre las ideas de los escoceses que nos pinta Walter Scott en novelas, como *Waverley* o *Redgauntlet*, y las de estos sabios contemporáneos suyos.

Esta diversidad de ambiente hizo que allí se diera siempre mejor que en ningún lado el tipo del historiador capaz de reconstruir las épocas pasadas sin dejarse llevar por engañosas apariencias; el tipo del jurisconsulto al que en la vida se le presentaban problemas de derecho de aire viejísimo con una gran vida, sin embargo. El caso más característico entre los de la generación anterior a Frazer es el de Mac Lennan.

El abogado Mac Lennan fué uno de los etnólogos más agudos de su tiempo, porque supo observar a su alrededor y establecer curiosas relaciones entre lo que veía y lo que hallaba en sus lecturas. Como Mac Lennan, Frazer era escocés, y como Mac Lennan también, fué abogado. He aquí dos datos que a mí, que no tengo una idea directa de la vida de la Gran Bretaña, sino la que se saca de lecturas, me han parecido siempre muy importantes para formarme una idea de su personalidad en otros órdenes. Porque en las narraciones del mismo Walter Scott y en otras más modernas, estas dos notas se dan como suficientes casi para descubrir a una persona con gran confianza en sí misma, con una especie de claridad mental un poco irónica y entonada y con una sinceridad y convicción en sus opiniones verdaderamente envidiables. Estas dos condiciones nos dan también la clave de que Frazer fuera un helenista y un latinista de primera fila. El estudio de las lenguas clásicas, llevado a cabo en Glasgow, es indudable que fué la base fundamental de su conocimiento de ellas, aunque luego en Cambridge y en Londres lo ampliara.

No es, pues, la preparación en este sentido lo más importante de lo que en Cambridge y Londres consiguió, sino que allí recibió las ideas

generales que iban a informar sus pesquisas. Cuando llegó a Cambridge vivía Darwin todavía y el Evolucionismo era la teoría del momento.

Por entonces también había publicado Tylor, el gran etnólogo de Oxford, su obra *Primitive Culture*, en la que el método comparativo se combinaba con la hipótesis evolucionista, que del campo de la Biología se había trasplantado al de las ciencias sociales por sir John Lubbock, y, sobre todo, por H. Spencer. Se abrían grandes perspectivas a los hombres laboriosos, y el joven escocés lo era como el que más. Pero, ¿por dónde empezar? Parece que en la elección de asuntos, de temas de investigación, influyó mucho en su ánimo un profesor especializado en el estudio de las lenguas e historia de los pueblos semíticos, cuyas teorías iban a producir gran escándalo: Robertson Smith.

A éste le interesaba más que nada la “evolución de las ideas religiosas”.

Es cierto que Tylor, había dedicado una parte de su obra al estudio de la evolución de otros elementos culturales, tales como aperos de labranza, transportes, etc.; pero esto, que en lo futuro iba a ser de importancia primordial en Etnología, quedó un poco dejado de lado en las de sus discípulos y secuaces más próximos, a los que les interesaba la Etnología religiosa ante todo. Frazer, como Robertson Smith, como Lang y como después R. R. Macett, procuró investigar los hechos religiosos, no dedicó gran atención a la cultura material, y si de sus investigaciones resultaron grandes descubrimientos desde el punto de vista estrictamente sociológico, fué partiendo de preocupaciones religiosas.

Así, pues, los hechos etnológicos que Frazer ha estudiado preferentemente son:

- 1) El Totemismo, o sea la creencia en la relación del hombre con ciertos objetos y seres.
- 2) El Animismo, o sea la creencia en divinidades residentes en todo lo natural.
- 3) La Magia, o sea la creencia en la potencia del hombre sobre las fuerzas impersonales de la Naturaleza.
- 4) El culto a los muertos y la creencia en la inmortalidad.

Y así se explica también que un libro en que recogió últimamente su doctrina lleve el título de *Man, God and Immortality*, o sea *El Hombre, Dios y la Inmortalidad*: el hombre en su relación con la

divinidad y con la muerte. Ahora que, tras una vida larga y gloriosa, dedicada a la meditación sobre tres graves problemas, Sir James ha dejado este mundo, vale la pena de glosar sus ideas, de recordarlas con respeto.

Sigamos el orden expresado, que es el que más conviene.

El hecho del Totemismo, observado por misioneros y exploradores en el siglo XVIII, en la época de la juventud de Frazer comenzaba a interesar de un modo general a los etnólogos. Unos artículos breves de Mac Lennan precisamente llamaron la atención de modo considerable. En ellos se estimaba el Totemismo como un fenómeno religioso en el que había que buscar el origen de los cultos a los animales y las plantas.

Robertson Smith influyó en su amigo y discípulo para que comenzara a estudiarlos minuciosamente, y gracias a él apareció la primera colección de hechos generales concernientes al Totemismo formada por Frazer: un artículo en la *Enciclopedia Británica* de hacia 1885.

Pero aquel artículo iba a ser como el toque de diana. En el transcurso de su vida, Frazer cambió tres veces de opinión acerca del tema, y reunió una cantidad tal de materiales, que, según algunos autores —como el padre Schmidt—, en esta investigación hay que buscar su principal mérito. Desde luego es donde se ve mejor su honradez científica, pues no le importó nada el sacrificar su propia vanidad rectificándose, y hubo de hacer algo aún más doloroso: combatir las ideas de su maestro Robertson Smith.

Este había construido una teoría que tuvo enorme resonancia y de la que se encuentran los principales rasgos todavía en uno de los ensayos más leídos de Freud, en el que se pretende establecer el llamado complejo de Edipo.

Esta historia es la que Frazer destruyó de raíz, al parecer, pese a la estrecha amistad que le unía con su autor, que sin duda era un hombre de talento, al dar cuenta de las investigaciones que le llevaron a sentar la conclusión de que el Totemismo no era un fenómeno o un hecho religioso, sino que, ante todo, era un hecho social.

Una obra enorme en cuatro volúmenes era la heredera de aquel primer artículo de la *Enciclopedia*. En ella se seguía un criterio geográfico cómodo para el investigador. Excusado es decir que mereció el elogio de la mayor parte de los etnólogos del continente. Sólo entre los especialistas, E. Durkheim, por un lado, y Salomón Reinach, por

otro, siguieron empeñados en mantener que el Totemismo era, ante todo, un fenómeno religioso.

En la actualidad, el libro de Frazer es todavía la principal fuente de información de que se usa, y los etnólogos de la escuela histórico-cultural marcaron con su ayuda las áreas del ciclo llamado totémico.

Pero hay que hacer notar una cosa. Que en América del Norte, donde A. Goldenweiser publicó casi a la par que Frazer un libro muy denso sobre el Totemismo, pero escrito en un inglés tan abstracto que se comprende con dificultad, la corriente que parece imperar en el momento es la de considerar, en contra de lo que creemos o, mejor dicho, creen, en Europa, que el Totemismo no es algo de primera importancia, que no se puede decir que haya un pensamiento totémico, sino varias ideas de origen acaso diverso y de no mucha trascendencia que se han querido englobar y sistematizar con una rigidez que no corresponde a realidad alguna. Tal es la opinión de Lowie, que acaso esté más fundada de lo que a primera vista puede parecer. Los investigadores europeos pecan siempre de excesivamente sistematizadores y pretenden buscar las causas y normas generales, no contentándose con estudiar los "comportamientos" particulares; en un país en el que impera el "behaviurismo", como Norteamérica, esto parece pretencioso y absurdo. Pero la teoría es necesaria, y en toda actividad científica hay un coto que es de ella, y sólo de ella.

Dejemos ahora la cuestión del Totemismo y veamos lo que Frazer representa en el estudio del Animismo y de la Magia.

En su esquema general de la "evolución" del sentimiento religioso, Tylor, haciendo gala de unos conocimientos extraordinarios de la Etnografía de los pueblos primitivos, que nadie como él poseyó en su época, defendía la tesis de que la forma más antigua de religión era el Animismo, es decir, la creencia en seres que poblaban todas las cosas naturales: montañas, rocas, árboles, bosques, aire, etc.; de suerte que no se podía separar la idea de la cosa de la idea del ser que en ella estaba, de manera clara. La obra de Tylor hizo que las doctrinas vigentes entonces en historia de las religiones, es decir, las de Máximo Müller, quedaran desplazadas con rapidez. No se podía comparar —en efecto— la riqueza del material usado por él con el muy restringido que usaba el sanscritista germano-inglés.

Uno de los principales propagandistas del método comparativo y de la teoría del Animismo, que puso a su servicio el talento literario

y la causticidad de que estaba dotado, fué Andrew Lang, también escocés, colega y rival de Frazer, que en los últimos años de su vida mantuvo puntos de vista completamente diversos al del Animismo primitivo. Ya será cuestión de hablar de esto.

Los discípulos de Tylor en poco tiempo fueron legión. Pero el de mayor importancia, desde nuestro punto de vista, fué el genial investigador alemán Mannhardt, que, rompiendo con las ideas que en sus primeras obras había defendido (como secuaz de Adalberto Kahn), aplicó la teoría animista a Europa, y después de laboriosas pesquisas folklóricas, escribió varios libros en los que demostraba la importancia que en las viejas religiones de nuestro continente (griega, romana, germánica, céltica, etc.) habían tenido los espíritus de las selvas, de los árboles, del grano, etc. Que Frazer fué un continuador fiel de Mannhardt es tan evidente, que algunos investigadores les han designado a los dos como jefes de una escuela mitológica que quería ver en casi todos los grandes mitos del politeísmo la manifestación sublimada de la creencia en espíritus vegetales antiquísimos. Sir William Ridgeway, un historiador y etnólogo bastante acerbo, les llamaba en sorna los "vegetarianos".

Pero lo que el investigador alemán estudió con minuciosidad en nuestro continente (los campos de prisioneros de la guerra franco-prusiana le sirvieron de fuente de información directa en lo que se refiere a Francia), su discípulo lo quiso estudiar en todo el mundo.

Dentro de la hipótesis evolucionista, tal como la había concebido Tylor, y usando del método comparativo, Frazer encontró de todas formas que había algo que le parecía ser más antiguo que el Animismo: la Magia, es decir, la creencia en el poder coercitivo del hombre sobre fuerzas impersonales, creencia que en momentos determinados se mezclaba de un modo raro con las ideas religiosas animistas.

Que Frazer ha sido el más importante investigador de los que se han ocupado de las ideas mágicas entre los primitivos es un hecho claro, aunque se quiera sostener que Irving King escribió un libro sobre el mismo tema que precede a los suyos.

Frazer indicó, en primer término, las dos falsas leyes generales en que se funda el pensamiento mágico: la de la semejanza y la del contacto. Esta posición suya intelectualista fué criticada por algunos, y Leuba encontró varios casos de magia en que no parecía que se hubieran aplicado las dos leyes; pero hay que reconocer que son las dos.

únicas que el hombre moderno puede apreciar al estudiar la psicología mágica. La tesis de que la magia es anterior a la religión, que también defiende, ha producido impresiones diversas.

Un punto de vista absolutamente distinto defiende el P. Schmidt, que considera a la religión como muy anterior a la magia. Pero hay que reconocer, siguiendo al ya citado etnólogo norteamericano R. Lowie, que ninguno de los dos puede ser defendido de modo sistemático, teniendo en cuenta los resultados de las investigaciones más modernas, pues en los pueblos más primitivos se encuentran coexistiendo religión y magia, y las apreciaciones cuantitativas no nos pueden servir de base. Si estas posiciones generales resultan algo esquemáticas, todavía conservan un interés de primera fuerza los estudios de nuestro autor sobre lo que se ocasiona al fundirse la magia con la religión; en ellos demostró la perspicacia más genial.

Precisamente el punto de partida de *The Golden Bough* está en una serie de casos en que se combinan las ideas mágicas con las religiosas para producir una institución en que se debe encontrar el origen de la realeza: las ideas de Frazer sobre los dioses encarnados y sobre el ritual mágico religioso que se forma alrededor de las grandes divinidades de la vegetación en el mundo antiguo (Adonis, Attis, Osiris, etc.) son de un interés enorme.

Sin embargo, el ciclo de obras en que estudia esto es el que más críticas ha ocasionado. El P. Schmidt reprobó a Frazer un "solipismo" científico que a otros también les molesta; confesemos que en realidad este "solipismo" no consistió nunca más que en que Frazer no ha polemizado sino cuando él tenía ganas de discutir, no cuando las tenían los demás, cosa muy corriente. Por otra parte, es falso que haya huído de tratar de una realidad que pareciera ir en contra de sus ideas más queridas: la de la existencia de grandes dioses en las culturas arcaicas.

En su tratado sobre el culto a la Naturaleza, siguiendo el mismo método geográfico que ya había empleado en el dedicado al Totemismo, hizo un amplio examen del culto al cielo, al sol, la luna, etc., en los pueblos diversos. Y los datos relativos al culto celeste aparecen aquí, como en los libros de N. Söderblom y de Pettazzoni, con una fisonomía distinta a como los presenta el P. Schmidt en sus monumentales *Orígenes de la idea de Dios*.

Un esfuerzo considerable representa también la obra sobre el cul-

to a los muertos y la creencia en la inmortalidad del alma entre los primitivos, en la que hay observaciones sagacísimas. Pero antes de terminar creo que valdrá más decir unas cuantas palabras sobre la principal diferencia de Frazer con relación a los etnólogos que ahora tienen en su momento de plenitud, que pararse en el examen de esta obra. A Frazer se le considera como un "evolucionista", y ya con esto todos los que no saben por donde se andan dicen: "Un anticuado; uno que no está a la moda". Pero parémonos un instante. ¿Qué es ser evolucionista en Etnología? ¿Crear que las culturas cambian material, social y espiritualmente? Justo. Pues entonces todos somos evolucionistas, porque no hay pueblo, por primitivo que sea, que no cambie, que no haya cambiado. La teoría histórico-cultural es, desde este punto de vista, tan evolucionista como cualquier otra (y también tan teoría como la que más).

La falla del método antropológico de Tylor, que fué el que Frazer se encontró en su máxima vigencia, no está ahí, sino en la pretensión de ajustar la evolución cultural a normas generales, a "leyes" de tipo geológico; y así establecía que el matriarcado era anterior al patriarcado universalmente, que el Animismo era anterior al Politeísmo, etcétera. Esta pretensión, en su época, era muy legítima, porque el hecho de encontrar en países alejadísimos unos de otros y de cultura muy rudimentaria las mismas ideas, la técnica igual, y al emplear el método inductivo de las ciencias naturales, lógicamente se llegaba a un resultado: al que llegó Tylor, al que llegó, por otro lado, A. Bastián.

Es evidente que en la época actual el evolucionismo etnológico de Tylor y sus discípulos ha sido superado; es evidente que el método comparativo hay que someterlo a ciertas normas; pero no lo es menos que sin él no se hubiera llegado a saber lo que ahora se sabe, y que las teorías que se forjaron para atacarlo y destruirlo están en trance de sufrir revisiones que en gran parte las desvirtúan o destruyen a su vez.

El hombre, con su petulancia innata, cree que por el hecho de vivir él en una época determinada, es en ella en la que tienen que ocurrir los hechos más trascendentales de la Historia, y en ella cuando debe definirse a rajatabla cuáles son las verdades y cuáles las mentiras. ¡Vana y estúpida ilusión! La ciencia de hoy, para los hombres de mañana, llenos del mismo orgullo que nosotros, resultará tos-

ca y casi infantil en algunos puntos; pero en otros parecerá gigantesca. Un médico necio de hoy sabe más de muchas cosas que Rodolfo Virchow; pero no por eso Virchow dejará de ser una figura inmensa y él un pobre diablo.

Con Frazer muere el último de los grandes etnólogos de una época que tenía fe extraordinaria en el progreso humano, que creía que el hombre marchaba con paso seguro de la barbarie a la civilización, que consideraba con optimismo el porvenir por el mero hecho de serlo.

Los que vivieron en generaciones posteriores, que son ya también unos ancianos, no tuvieron esa extraordinaria confianza, y los que pudieran considerarse como nietos de la generación de Frazer se encuentran ante una ciencia llena de obscuridades y de nieblas, que en ningún caso se podría recomendar como remedio para curar a un eséptico de su poca fe en los conocimientos humanos.

Quédame por decir algo de sus actividades fuera de los ciclos indicados.

La obra de Frazer, como comentarista del Antiguo Testamento, es enorme, y no menos monumentales son sus ediciones de la descripción de Grecia de Pausanias, en la que las notas abarcan varios tomos; la de los *Fastos* de Ovidio y la de la *Biblioteca mitológica* de Apolodoro, que todo filólogo e investigador de las religiones clásicas debe tener presentes.

Aun solos los libros sueltos y los ensayos que ha publicado en diferentes revistas podrían servir para cimentar la fama de otro autor. Las páginas que ha dedicado a E. Renan, a sir Roger de Coverley, etcétera, son modelo de prosa, según los críticos, y desde luego están llenas de ideas ingeniosas y profundas.

Frazer ha sido uno de los pocos hombres de ciencia modernos que ha tenido la virtud de interesar a los públicos más heterogéneos, y sus ideas han pesado sobre artistas y literatos de primer orden. Así nos lo encontramos en el estudio de Bourdelle y charlando con Anatole France. Y, cosa rara, uno de sus libros, al ser traducido al francés, fué prologado por éste, y otro por su sucesor en la Academia y encarnizado enemigo: Paul Valéry. Papini, en su famoso *Gog* (que, por otra parte, a mí no me convence gran cosa), le dedica un capítulo en que aparece pintado de cuerpo entero, durante una de sus largas estancias en Italia, si no recuerdo mal.

¿Qué ha de chocar, vistos todos estos méritos y éxitos, que su país y casi todos los países de Europa le concedieron sin fin de honores? No voy a servir de enciclopedia ilustrada o de guía enumerando cuántas universidades, cuántas sociedades y organizaciones le honraron; que tuviera tales o cuales condecoraciones, estos o aquellos diplomas, nada o casi nada añaden a la idea que del sabio nos formemos a través de sus obras. Porque, en definitiva, hay que seguir a la Escritura; que dice: "Por sus frutos los conocerás". Y los frutos de una vida consagrada a la ciencia quedan en letras de molde, no en cintas y laureles. — JULIO CARO BAROJA.

DE LA VIDA CULTURAL

HA sido huésped de Madrid el escritor y periodista rumano Pamfil Seicaru, director de los grandes rotativos *Curentul* y *Evenimentul*.

El Instituto de España ha celebrado solemne sesión, en la cual el Dr. Carro hizo la necrología del Dr. Suñer, y los académicos d'Ors y Tormo comentaron el centenario de Van Dyck.

En la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas leen sendos discursos de ingreso los señores Yanguas Messía y Jordana de Pozas.

LIBROS

DOS LIBROS DE CARL SCHMITT

TRADUCIDO por el autor de esta nota ha salido a luz un libro de Carl Schmitt con el título de *Estudios políticos* (Ediciones de Cultura Española, 1941). Casi al mismo tiempo, el S. E. U. ha dado a las prensas otro admirable librito del mismo autor sobre el *Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes* (Ediciones Haz, Madrid, 1941).

El nombre de Schmitt, ya de antiguo familiar entre nosotros, entra así de nuevo en el ámbito español, tan propicio a recibir lo que es conforme a su ser propio, como certero en repeler lo que a esa misma esencia repugna. Espíritu congenialmente fraterno de lo español por las altas razones del ingenio, del corazón y del estilo, y por algo más profundo aún, la religión, el pensamiento de Schmitt no será, al derramarse, cuerpo extraño de extraña doctrina, sino incitación fecunda a la reflexión sobre la realidad política propia. La importancia del pensamiento schmittiano nos autoriza y nos obliga a llevar nuestro comentario un poco más allá de lo que la simple reseña de dos pequeños libros consiente.

Los tres trabajos que el traductor ha escogido para componer los *Estudios políticos* son verdaderamente centrales, lo mismo desde el punto de vista inmanente de su significación dentro de la obra científica de Schmitt, que si se atiende a su repercusión efectiva en el campo histórico, donde las teorías y los conceptos son armas de la lucha política. He aquí las tres rúbricas: *La época de la neutralidad*, *Teología política* y *El concepto de la política*. Los tres se proponen una misma cosa: el rescate de la política como perenne realidad inesquivable en las relaciones humanas. El tono, en una época que falsamente creía eludir el peligro que lo político entraña acogiéndose al manto de la neutralización, por fuerza ha de ser polémico. A través de la máscara neutral de la técnica o de la teoría formalista del Estado, el ojo agudo de Schmitt descubre el insoslayable trasfondo político, porque "el Es-

tado y la política no se exterminan con la ayuda de esas definiciones y construcciones... ni con ellas se suprimirá la política del mundo". Así, los dos primeros trabajos son a modo de introducción al tema central tratado en el último, donde se busca el criterio que da a los actos humanos sentido político, a saber: la distinción existencial del amigo y del enemigo.

El *Leviathan* es uno de los últimos trabajos del autor. La edición alemana es de 1938 y el libro es fruto maduro, grave de consecuencias científicas, pleno de sugerencias de toda índole. Originalísimos también la manera y el método de tratar el pensamiento del filósofo de Malmesbury. El punto de arranque es la consideración del *Leviathan* como imagen mítica. Con mirada aguda sigue Schmitt la misteriosa trayectoria del mito. Detrás de la observación ingeniosa, de la cristalina construcción impecable de esa trayectoria, se adivina el esfuerzo ingente del erudito. Masas inmensas de material histórico aparecen ligitimamente reducidas a unidad, orgánicamente trabadas, decantadas en un vocablo o en un matiz certero, acrisoladas. Aúnanse aquí por modo admirable la erudición cabal y el ingenio. Ninguna fuente importante ha sido descuidada; pero lo que en otras manos irremediamente hubiera desembocado en fatigosa construcción erudita, se salva en Schmitt por la virtud del entendimiento creador.

Dijérase que el autor, obediente a la incontrastable fuerza de las imágenes míticas, ha empezado por sumergirse él mismo entre sus sombras. Recuerdo haberle visto una vez, en 1936, en su cuarto de trabajo de Berlín, que estaba presidido por un cuadro de sentido misterioso: era el *Leviathan*, un pez inmenso y disforme sumido en un fondo azulado.

A la luz del mito cobra el pensamiento de Hobbes perfil y sentido nuevo y queda patente en toda su grandeza trágica el destino del Estado moderno, el *Leviathan*, y el destino del mismo Hobbes: "solitario, como todo precursor; desconocido, como todo aquel cuyo pensamiento político no se realiza en el propio pueblo; sin premio, como aquel que abre una puerta por la que luego pasan otros, y, sin embargo, miembro de la comunidad inmortal de los grandes sabios de todos los tiempos, a *sole retriever of an ancient prudence*".

La aportación científica más considerable de este libro es acaso haber llevado el autor a feliz desarrollo y acabamiento una predilecta idea antigua suya que flota sobre toda su obra: la neutralización progresiva

de la cultura y de la política. Al hilo de esa construcción queda correctamente perfilada la línea inexorable que va del Estado absoluto de los siglos XVII y XVIII al Estado constitucional legalista, para terminar en el Estado *neutrale e agnostico*. El estudio de Hobbes a través de Schmitt es, pues, lección e incitación, y dispone la mente del lector para encarar con mejores pertrechos la tremenda coyuntura política de nuestro tiempo.

Pero no vamos a seguir adelante en nuestra reseña, porque preferimos que estas notas sirvan de breve introducción general a la obra de Schmitt antes que de análisis concreto de dos libros determinados. Si nos limitásemos a esto último, estando como está muy cercana la fecha en que han de salir a luz otros trabajos más recientes de Schmitt, no nos sería fácil poner de manifiesto la complejidad y sabrosa variedad de su doctrina sin salirnos de la rúbrica en que estas notas van encuadradas. He ahí por que, sin rebasar el marco propio de una reseña, vamos a dar a la presente más amplitud y riqueza de contenido, intercalando en ella algunos párrafos del excelentísimo comentario que en la Revista alemana *Deutsche Rechtswissenschaft*, en el número de julio de 1940, dedica Freyer —acaso el más eminente sociólogo contemporáneo— al último libro de Schmitt, titulado *Posiciones y conceptos*.

Bien se puede decir que este libro es la cifra del pensamiento schmittiano. A lo largo de sus páginas se va viendo el despliegue, en orden de combate, de un riquísimo arsenal de conceptos jurídicos y políticos. Los temas cardinales tratados en los *Estudios políticos* son también motivo constante que aparece en *Posiciones y conceptos*, en una serie numerosísima de trabajos, opúsculos y artículos breves. Por eso, el comentario de Freyer tiene en este caso la virtud de instalar de golpe al lector en el ancho horizonte del pensamiento de Schmitt sin necesidad de recurrir a una exposición prolija de su obra científica. Dice Freyer, entre otras cosas:

El encanto y el valor de una colección así estriban, sobre todo, en su infinita variedad. Todo lo que en los últimos veinte años ha movido la entraña de la ciencia y de la vida pública alemana en el campo del pensamiento político y jurídico internacional, se ve vibrar o resuena aquí con notas muy peculiares; naturalmente, no está todo, pero sí lo que era digno de atraer la mirada atenta. Y no se trata sólo de observaciones y toques certeros, de formulaciones afortunadas, de juicios y predicciones que luego se han cumplido, sino, en buena parte, de

contenidos y formas de pensamiento que Carl Schmitt ha volcado en el proceso espiritual del pasado más cercano a nosotros.

Ahí están, por ejemplo, algunos nombres sobre los que Schmitt llamó imperativamente la atención, dos sobre todo: Jorge Sorel y Donoso Cortés. Hoy son ambos puntos capitales de cruce en la compleja urdimbre del siglo XIX; pero en aquel tiempo, si no eran desconocidos, por lo menos estaban inexplorados, y sacarlos del olvido era un verdadero descubrimiento. Ahí están también la famosa tesis del antagonismo del amigo y el enemigo como característica esencial de lo político, y la tesis de que la facultad de determinar libremente sobre ese antagonismo es la peculiaridad genuina de la existencia política. También aparece el concepto del "Estado totalitario". Este concepto ha sido rudamente combatido, y el destino que le cupo, como ocurre con toda consigna válida, fué el de ser simplificado, vaciado y utilizado a capricho. De ahí la necesidad y el valor instructivo que tiene leer en los trabajos de 1931, 1933 y 1937 cómo en un principio el concepto del "Estado totalitario" no fué introducido por Schmitt en el sentido de idea y concepto normativo, sino como un recurso para caracterizar una situación de hecho, aquella precisamente que constituyó la fase final del sistema parlamentario, y ver también cómo, más tarde, al ser vencido ese sistema por la revolución nacionalsocialista, el concepto de totalidad se impregnó de sentido histórico nuevo y positivo.

Pero con estos ejemplos, a los que podrían añadirse otros muchos, no se hace sino destacar en sus trazos gruesos la influencia productiva que debemos a Schmitt. No son menos importantes los problemas mismos que dominan su pensamiento, los esclarecimientos alternativos en los que él mismo educa a sus lectores, el modo como acierta a desenmascarar posiciones que se tienen a sí mismas por "evidentes" y han sabido encubrirse bajo esa evidencia para no ser descubiertas, la mirada penetrante para discernir lo político en todas las formas en que lo político está encubierto o aparece negado. Dentro del mismo orden de ideas está también su constante afición a preguntar *quis iudicabit?*, frente a todas las definiciones normativistas, frente a todos los intentos de eludir o enmascarar el problema concreto de la decisión parcial, valiéndose de normas impersonales que pretenden aplicarse por sí mismas. Al mismo blanco apunta la incansable insistencia con que Schmitt afirma que toda posición que pretende ser apolítica encierra siempre una decisión política, o cuando dice que también la neutralidad equi-

vale a tomar partido, y que bajo la forma de los conceptos jurídicos puros pueden esconderse pretensiones políticas de poder y consignas de lucha a vida y muerte. En el mismo orden de ideas se mueve, por fin, en sentido lato, todo el complejo de fenómenos espirituales que Carl Schmitt resume en la rúbrica de "teología política". También este concepto es una de las creaciones originales de su pluma; es uno de los caminos —no el único por cierto— por el cual el pensamiento de Carl Schmitt pasa del campo del Derecho y de la ciencia política al de la filosofía de la cultura y de la Historia. Sería erróneo interpretar que este paso del pensamiento schmittiano nazca de simple interés motivado por razones personales o de una complementaria inclinación a la filosofía. Es más bien consecuencia necesaria cuando, como aquí ocurre, se toma en serio la totalidad de lo político. El hecho de que entre la imagen teológica y metafísica del mundo, por una parte, y la imagen del Estado y de la acción política, por otra, haya a lo largo de la historia del pensamiento humano una clara coincidencia —esto precisamente significa "teología política"—, no quiere decir, a los ojos de Carl Schmitt (como ocurriría a los de un simple historiador del espíritu), que el "espíritu" busque también expresión en el campo político. Tampoco significa (como significaría para el secuaz del materialismo histórico) que la realidad política se refleje ideológicamente en la teología y en la metafísica; lo que quiere decir es que lo político, por virtud de su totalidad esencial, penetra también en el campo del pensamiento puro. Una de las tesis centrales de Carl Schmitt es que lo político no es un campo parcial de la cultura, susceptible de ser delimitado, sino, simplemente, un más alto grado de intensidad de toda la vida cultural. Lo mismo ocurre con el pensamiento político; no es un sector especial del pensamiento, sino que significa aquella intensidad más alta que el pensamiento ha de tener y tiene siempre que concibe la vida histórica como un asunto existencial.

De ello se desprende también la tensión, pletórica de vida, entre las convicciones constantes que dan cuerpo al pensamiento de Carl Schmitt y la serie de situaciones concretas sobre las cuales incide su reflexión. Uno de los mayores atractivos del libro consiste en ver cómo sus conceptos rectores (totalidad, pluralismo, universalismo, situación normal, orden concreto, etc.) van proyectándose en múltiples facetas cambiantes sobre las situaciones concretas, y cómo esas situaciones diversas, a su vez, imprimen a los conceptos nueva dinámica y sentido

nuevo. De las situaciones críticas de una época altamente política van surgiendo una serie de conceptos cardinales en continua reelaboración.

El pensamiento de Carl Schmitt posee con perfección suma el arte de decantar la substancia política que hay embozada dentro de los conceptos jurídicos y filosófico-históricos. Certero en distinguir las posiciones del amigo y del enemigo, en fijar los frentes verdaderos, el mejor campo de aplicación de este arte analítica lo encuentra Schmitt cuando se propone desenmascarar las cambiantes figuras en que se ha embozado la enemistad contra el Reich, con todo el copioso arsenal de armas conceptuales de que esa enemistad suele echar mano. Mucho importa entonces perseguir hasta los más recónditos escondrijos ese peligroso juego de las potencias exteriores, que son, por esencia, contrarias al Reich, es decir, a una potencia fuerte y bien conformada en el centro de Europa, y que saben muy bien fomentar la descomposición de las fuerzas internas alemanas encubriéndose en el manto falaz de la neutralidad y de la apoliticidad. Se pone al descubierto un frente secreto, tan antiguo quizá como la historia misma de Alemania, que opera, no sólo con conceptos políticos y semipolíticos, sino también con las pretendidas armas apolíticas y espirituales, con conceptos como los de "cultura", "espíritu", "progreso", "ciencia objetiva", que ya desde épocas anteriores de la historia alemana, pero descaradamente a partir de 1890, han servido los intereses políticos concretos de la democracia occidental, convirtiendo en ideal ético y estético una Europa central débil y condenada de antemano a no ser sino campo de batalla. Haber calado el sentido de esa lucha vale tanto como haber visto la meta: superar la época de la neutralidad, establecer una potencia política fuerte en el centro de Europa, convertir Alemania en Reich, pero sin que el Reich deje por eso de ser un Estado fuerte —por oposición a todas aquellas épocas de la historia alemana y europea en las cuales "el concepto del Estado destruyó al del Reich" y la idea del Reich alcanzó aquellas peligrosas cimas de sublimidad que, si algo eran, lo eran todo menos un Estado.

El concepto del "Reich" es la cifra y la meta que da unidad a los múltiples trabajos fragmentarios de Schmitt. No sin razón negaba el mismo Schmitt en 1930, en plena crisis, que se pudiesen echar abajous definiciones del pluralismo y del Estado totalitario diciendo que todo aquello era "pura literatura de crisis". Y lo mismo se puede de-

cir de sus trabajos del año 20, aunque su objeto fuera precisamente la crisis del sistema parlamentario, porque toda la típica literatura de crisis de esa época no tenía una actitud política combativa, sino contemplativa. A veces hasta se podía pensar que miraban la crisis como una situación interesante, pero que no les importaba enquistarse espiritualmente en ella y seguir viviendo de la crisis.

Aquí, en cambio, la actitud es activa; la crisis es considerada como una situación de peligro para el pueblo alemán; se investigan sus causas y las fuerzas que la alimentan, y como se trata de materia política, esa inquisición lo que hace es quitar la máscara a los enemigos del pueblo alemán, de su Estado, de su unidad y de su progresión histórica. De año en año aumenta el caudal de pensamiento, de año en año van tornándose positivos los conceptos concretos, y hasta en el ritmo interno del pensamiento schmittiano se advierte el cambio. Del pensamiento decisionista, que apunta siempre a las decisiones inmediatas (precisamente cuando se enmascaran), y a las instancias realmente decisorias (precisamente cuando se ocultan), paso a paso se va llegando a un pensamiento en "órdenes concretos", preparado por infinitas alusiones anteriores. Ese tipo del pensamiento hubiera sido imposible o peligroso mientras en la realidad política reinaba de hecho el "desorden"; va siendo posible a medida que se crea un orden alemán y se abre camino hacia un orden europeo; se hace necesario cuando en el firmamento aparece el sol del concepto del "Reich"; cuando el Reich llega a ser realidad, la política entra en una nueva fase; hay que pensarla ya de un modo nuevo. Esto no quiere decir que el Reich no tenga enemigos; pero su pensamiento no brota ya, como cuando la situación es incierta y amenazada, del hecho de la enemistad, sino del hecho que él mismo representa, de su orden concreto.

Los últimos trabajos de Schmitt están dominados por el concepto del "orden concreto", por el concepto de un "orden espacial claro, asentado sobre el principio de no intervención de las potencias ajenas a ese espacio", en oposición a una "ideología universalista que convierte la tierra toda en campo de batalla y cierra el paso al crecimiento natural de los pueblos vivos"; por los conceptos de "espacio magno" y de "la tierra bien dividida"; pero, sobre todo, por el concepto del Reich como "un orden de vida no universalista, nacional y respetuoso para con los demás pueblos". Por eso la obra de Carl Schmitt no

es literatura de crisis, sino todo lo contrario, porque con resolución entera y meta bien definida atraviesa la crisis y apunta hacia un nuevo orden venidero.

CADA libro tiene su destino, y yo quisiera que los dos de Schmitt cumplieran en España, con la mejor fortuna, el que es propio de los libros políticos, traducido en tres órdenes diferentes de consecuencias.

Lo primero, que su savia llegue a los especialistas del Derecho público, fortalezca el clima científico y ayude a forjar una teoría política genuinamente española, válida para la coyuntura presente, y, sobre todo, que fecunde en su raíz el esfuerzo *a limine* que han de hacer los juristas jóvenes para libertarse del formalismo y del normativismo. La inmensa mayoría de los juristas españoles de hoy, los dedicados a tareas científicas y los profesionales, abogados, notarios, registradores, jueces, funcionarios, etc., han recibido en la Universidad una formación franca y resueltamente positivista. Todas las disciplinas universitarias, sin excepción hasta hace muy poco tiempo, se enseñaban bajo la bandera del positivismo. El Derecho privado, sin excepción alguna; en el Derecho público, basta recordar la influencia que han tenido entre nosotros las traducciones de Jellinek y de Kelsen. Las disciplinas históricas de la Facultad de Derecho, de donde hubieran debido brotar aguas más fecundas, han mostrado también un invencible y extraño apego a los métodos positivistas, y hasta la filosofía del Derecho fué en los últimos tiempos seca disciplina, ganada por el formalismo y el normativismo.

Las consecuencias de esta formación son harto visibles. Resulta que los españoles hemos arrancado de cuajo el Estado liberal y hemos instaurado con creadora violencia una idea política nueva. Pero al plasmar la idea nueva en organización, al darla forma jurídico-política, no pocas veces se topa con extrañas deformaciones que nacen del lastre positivista y normativista que pesa involuntariamente sobre tantos y tantos juristas. De ahí que la coyuntura española sea altamente propicia para recibir el pensamiento de Schmitt, precisamente en su fase decisionista. Para curarse del lastre viejo no basta la patriótica invocación de nuestro gran pensamiento clásico. No se olvide que el pen-

samiento político es siempre "actual" en el sentido más profundo; tal es la íntima tensión que mantiene con la realidad histórica. Además, de poco sirve sacar a colación un arsenal de conceptos viejos cuando no se los mira desde un horizonte creador. Muchas veces, bajo tan laudables invocaciones, se encubre la incapacidad para entender el presente y forjar los instrumentos conceptuales adecuados a sus exigencias. Otras, no se hace sino desenterrar eruditamente huesos venerables sin posible resurrección. Para que el coloquio con el pensamiento político pasado sea posible y fecundo, la condición primera es haberse libertado del positivismo, haber abierto paso franco a un entendimiento de la historia que el positivismo no puede, por su misma esencia, procurar.

En esta España nuestra, batida por tan recios vendavales, no es cosa de poca monta aprender a desenmascarar la substancia política que se oculta a veces detrás de postulados "puramente" económicos, encubiertos en el inocente disfraz de la neutralidad política. En este sentido también la mirada certera de Schmitt contribuirá a aguzar las nuestras.

Acaso sea también propicia nuestra coyuntura para recoger el pensamiento de Schmitt en su actual fase creadora, todavía en estado germinal, que concibe el Derecho como un "orden concreto". El supuesto necesario es la existencia de un "orden español" nuevo sobre el cual pueda asentarse un nuevo pensamiento jurídico. En su última y fertilísima fase, el pensamiento de Schmitt debe enseñarnos a estimar el valor de los elementos de organización que encierra en sí el concepto del Estado y a no perdernos en vagas sublimidades universalistas. Bien está que repudiamos la hinchazón racionalista en el plano político; pero el tener la mirada limpia para percibir la infinita riqueza de las fuerzas históricas, inaprehensible en un simple esquema racional, no debe hacernos ciegos para las exigencias altamente racionales de la forma política más cabal que al hombre le ha sido dado alcanzar hasta ahora. Tenemos muy cerca ejemplos harto aleccionadores. El entronque perfecto entre una idea política nueva y el instrumento más típico y cabal que ha creado el Estado moderno, el Ejército, como nobilísimo mecanismo perfecto, permite a Alemania desparramar la fuerza obradora de su virtud política hasta muy dilatados confines. El nuevo concepto del Reich ha sabido incorporar como ingrediente dialéctico los elementos de organización que alientan en el concepto del

Estado. Es preciso salvar ese ingrediente en la medida que existe y crearlo en la medida que no existe si España aspira a constituir un orden concreto de primer rango político y espacial en la futura constelación de fuerzas.

El tercer efecto saludable que esperamos de la lectura de Schmitt es todavía más importante. Si la distinción propiamente política —como dice Schmitt, formulando una verdad válida, sin duda, para la época presente— es la distinción del amigo y del enemigo, importa mucho que los españoles nos esforcemos en discernirlo certeramente. Y para discernirlo con rectitud preciso es que tomemos lo político en serio, como asunto existencial del que pende, querámoslo o no, el destino de nuestro pueblo.—FRANCISCO JAVIER CONDE.

LA REPUBLICA Y NOSOTROS

COMO anillo al dedo vienen a nuestro propósito unas palabras que escribió hace ya algunos años D. Antonio Machado. Son éstas: “En España —no lo olvidemos— la acción política de tendencia progresiva suele ser débil porque carece de originalidad; es puro mimetismo que no pasa de simple excitante de la reacción. Se diría que sólo el resorte reaccionario funciona en nuestra máquina social con alguna precisión y energía. Los políticos que pretenden gobernar hacia el porvenir deben tener en cuenta la reacción de fondo que sigue en España a todo avance de superficie. Nuestros políticos llamados de izquierda, un tanto frívolos —digámoslo de pasada—, rara vez calculan, cuando disparan sus fusiles de retórica futurista, el retroceso de las culatas, que suele ser, aunque parezca extraño, más violento que el tiro”.

El libro de Melchor Fernández Almagro es la historia minuciosa del régimen que ha padecido España desde el día 14 de abril de 1931 hasta el día primero de abril de 1939. Bien conoce Melchor Fernández Almagro las peripecias que llenan de angustia y de malos presagios esos años, que ahora, vistos desde nuestra altura, se nos antojan

tan lejanos. No conoce menos el autor de este libro (1) el proceso de las ideas que, al menos de manera formal, propician en España la instauración de la República a lo largo del siglo pasado. Bien pertrechado el autor de saberes y experiencias, nos ha dado una historia muy necesaria y muy completa de los sucesos y propósitos que han desfilado como un enjambre de pesadillas en el período estrecho de unos cuantos años. La historia de la República que nos da Melchor Fernández Almagro tiene la virtud estimabilísima de ir despertándonos lo que ya hemos visto día a día en periódicos y propagandas; es un recuerdo vivo y nervioso que nos hace sentir el goce de la lejanía y la tortura de haber vivido tiempos tan poco venturosos.

En toda historia hay dos cosas bien distintas: los hechos que se narran y la perspectiva en que se miran, y si es indudable la competencia y el acierto del autor en cuanto a la recordación de los hechos se refiere, preguntémosle en qué perspectiva ha contemplado los sucesos abundantísimos que nos resucita. La lejanía impide ver con hondura la entraña de lo que se historia; el historiador, ya sin amores ni peligros, se encara con los hechos y, en la mayoría de los casos, nos los encierra en una doctrina o intuición del mundo, que es precisamente de donde toman esa luz peculiar que nos los muestra placenteros o temerosos. Es una experiencia al alcance de cualquiera que frecuente libros de historia el encontrar los mismos hechos, tan distintos, que apenas se les puede comparar por esas categorías rígidas que son el nombre y la fecha, tal vez lo único que no cambia con el paso del tiempo.

Pero la cercanía no es menos peligrosa. Con frecuencia, casi siempre, el historiador, al enfrentarse con acontecimientos que ha vivido con su temor y su esperanza, polemiza con ellos; más que un cúmulo de vicisitudes que llegan en armonía o disonancia con vicisitudes precedentes, nos las pinta alumbradas por la simpatía o la hostilidad que les prestan las que está viviendo el historiador en el momento en que escribe su historia. El pasado remoto se convierte casi siempre en modo de expresión de una manera íntima de sentir el mundo y la vida, que a veces ni siquiera está clara en la conciencia del historiador; pero el historiar hechos contemporáneos entraña el peligro de convertirlos en polémica, es decir, de someterlos a las categorías políticas en uso, que los utilizan en algunos casos con provecho de todos,

(1) *Historia de la República española*. Biblioteca Nueva.

pero que en muchos casos los deforman. Y aquí viene como de molde la pregunta que suelen hacer los que piensan sobre la misión de la Historia. ¿Cómo ha de entenderse? ¿Ha de ser entendida como algo que propicia nuestra comprensión del mundo y ensancha al propio tiempo nuestra alma o como instrumento de combate que afirma nuestras creencias mientras aniquila las del enemigo?

Claro es que el valor del libro de Melchor Fernández Almagro será más o menos profundo, según que se conteste de una u otra manera a estas preguntas. Ya desde los primeros párrafos de la página primera se encuentran palabras de condenación implacable para las peripecias que se van ofreciendo a manera de síntesis. En tropel nos aparecen desde los primeros capítulos hechos y doctrinas, que el autor mira ya a la luz de los resultados que hemos padecido tanto. El libro de Melchor Fernández Almagro es un conglomerado de acontecimientos que se van presentando ante el lector a la luz de una doctrina y con un acento recio de execración.

El acierto de este libro está en haberse alejado de toda posición que pudiéramos llamar histórica, es decir, de perspectiva; su autor no hace preguntas indiscretas sobre el valor último de hechos y doctrinas. Como el cronista que narra lo que le sale al encuentro, anota lo que ve y lo que le sugiere lo que ve. Es un libro escrito al par con buen pertrecho de documentación y con un afán polémico que brota de una renuncia apasionada.

No es este momento de polemizar sobre la manera de entender lo que ha significado la República en España; pero es indudable que si hubiéramos tenido que hacer su historia cualquiera de los fundadores de las J. O. N. S. que luchamos contra todo lo que pretendía aquel régimen desde sus primeros días, o cualquiera de los fundadores de Falange, que llegaron a compartir con nosotros la lucha en el momento más doloroso, los hechos, aun siendo los mismos que nos describe admirablemente Melchor Fernández Almagro, no parecerían a esa luz tan polémica y tan alejada de lo que fueron aquellos años, que, por muchas vueltas que le demos, son de nuestra propia historia, de la historia de nuestra España. Aquí no se trata de rectificaciones de fondo, se trata nada más que de puntos de mira, que no es poca cosa en verdad.

La República se instauró en España cuando los viejos partidos republicanos contaban menos en nuestra vida nacional, y si es cierto

que los principios en que se fundaba habían perdido ya su vigor por esa enfermedad que en historia se llama anacronismo, no es menos cierto que los enemigos de la República, los monárquicos de aquellos días, no tenían otros principios que defender. Si no queremos engañarnos habrá que confesar que los únicos que de veras creían ya en la democracia, el sufragio, el liberalismo..., eran los que defendían al régimen monárquico, y es bien notorio el hecho de que los republicanos, convencidos de su fracaso en las urnas, no cesaban de tramar conspiraciones militares, y todo el mundo les oyó las amenazas con que en los mítines que precedieron a las elecciones de abril anunciaban una revolución que diera al traste con aquel "tinglado electoral". Lo que fracasó fué nada menos que un régimen, y la prueba más irrefutable es que los republicanos del 14 de abril, cuando nos dimos cuenta de lo que era aquello, no fuimos a engrosar las huestes de viejos partidos liberales o conservadores; comprendiendo de una vez con amor lo que fué la Dictadura del nobilísimo general Primo de Rivera, nos agrupamos en creaciones políticas que han dado cuño a la que hoy anima la vida española. Buen síntoma de esta actitud es el artículo generoso que publicó Ramiro Ledesma en *La Conquista del Estado* con motivo del primer aniversario de la muerte del general Primo de Rivera.

Melchor Fernández Almagro ha escrito una historia de la República con abundancia de documentos y sagacidad de crítico que al propio tiempo sufre y espera. El modo sencillo y desenvuelto de tratar los sucesos es prueba más que suficiente de una penetración que descubre en seguida sus límites y de un noble afán de alejarnos de aquellos días de pesadilla con advertencias y execraciones. Y es claro que si esta pasión entrañable le oculta a Fernández Almagro cosas estimabilísimas, le abre, en cambio, el alma a otras que sin pasión permanecerían siempre en el arcano.

Quizá estemos todavía demasiado cerca de aquel régimen para gozar de la calma que nos pide una historia sin miras polémicas; aún nos duelen las heridas y en todos los rincones de España hay sangre, añoranzas, temores y recuerdos dolorosos. Quizá el libro que acaba de escribir Melchor Fernández Almagro sea lo que, en muchos casos sin saberlo, piden nuestro corazón y nuestros nervios: un libro que nos dé la visión de conjunto de aquel régimen con el encono que ha dejado en nuestras almas. En tiempos de lucha, cuando teníamos fren-

te a frente al enemigo, los primeros creadores del estilo político que hoy encarna y anima la Falange, tenían a elegancia el reconocer virtudes al adversario y, buscando su redención, no le regateaban méritos ni razones. Pero en estos días, la distancia a que nos encontramos de la República es casi inconcebible, y si es cierto que esto hace innecesario el trabajo que se ha tomado Melchor Fernández Almagro en amontonar anatemas, también lo es que los recién llegados a la conciencia de la historia de España encontrarán en ellas guía y tal vez estímulos de nuevos modos de concebir nuestra historia, que, a pesar de estos cataclismos, es inalterable continuidad.

Y sería bueno recordar que la República, más que en los partidos y peripecias callejeras que la proclamaban en los primeros años de siglo y en las postrimerías del pasado, tuvo su raíz y su estímulo en aquellos partidos monárquicos que defendían la creencia de que lo esencial era la decisión del pueblo, que algunas veces podía preferir una república con corona y otras una monarquía sin ella. Buena prueba de esto fué el que los españoles, desbordando partidos y convicciones, se lanzaron a la aventura de derrocar un régimen, tal vez convencidos de que hacían una cosa poco importante. No hay tampoco que olvidar que la Dictadura del general Primo de Rivera nació animada de la certidumbre de que los partidos que gobernaban a España por aquel entonces la llevaban a la ruina, y de que, buscando una u otra salida, había necesidad inaplazable de acabar con una situación que, por otra parte, no podía durar mucho tiempo y amenazaba ruinas y sangre.

Estoy seguro de que Melchor Fernández Almagro, si hubiera escrito su libro dentro de quince años, habría cambiado muchas cosas que nacen de su alma como expresión apasionada. También estoy seguro de que los hechos que historia, cotejados con esmero y recordados con sagacidad, quedarán como material de una narración que pudiera hacerse andando el tiempo y sin necesidad ya de aprestarse al combate ni con armas ni con libros.—EMILIANO AGUADO.

Canción del amante andaluz, por Joaquín Romero Murube. Miracle, 1941.

El que llega a Sevilla —o a Venecia— sabe muy bien a qué atenerse. No; no me engañarán; ya sé que hay una mala y una buena. Pero,

una vez allí, el filo de la divisoria se le va de los pies, como la aguja del atardecer en la arena de la Maestranza. Ya no está donde estaba. ¿Es culpa de ella o mía? Sevilla es una manzanilla que, en fuerza de cederle, termina por trocarnos las aceras. Ya no sé dónde estoy. Y no es lo malo que lo malo gane, en gracia al goce de esta benevolencia; lo malo es que lo bueno corre entonces el arriesgado albur de ver su noble calidad enturbiada. ¿Dónde estoy? Sí; aquí estoy, frente a la Lonja herreriana. Vamos bien. Esta vez no hay duda. Adelante, y que el Giraldillo te guíe. Al hilo de este muro, arropado en jazmines, vas a dar con la puerta del León. Párate. Se ha dejado entornada la cancela el alcaide del Alcázar. Y esa, que ahora sale de ahí, es una brisa densa y clara, que mana de estos maravillosos jardines. Viene cargada de profunda noche, olorosa a clavel, a magnolio y a ese sol que rindió su sesteo en las arquitecturas próceres: la columna imperial, el arco de herradura o el pensil rocalla. Lo mejor de Sevilla —Sevilla la mejor, ganada por el César a cadencias morunas— acuñó esta poesía, hija de un leve esfuerzo indispensable. Pero la madre era también de ahí. Y si no enteramente popular, tampoco enteramente erudita. Pues esta pura poesía fácil le debe, en parte, el ser a aquella otra ardua poesía pura, que por allí precisamente puso cátedra. Dentro de una apretada reedificación rompe a cantar este jardín, alumbrando de claros surtidores el aire. Así esta poesía juncal, a la vez atrayente y huidiza, grácil y grave. Poesía que estando dondequiera no está en ninguna parte. Poesía de aire, en el aire. Sí; pero que no se deja respirar sin que ponga su volubilidad un dejo de amargura en los labios.

Ramonchu en Shanghai, por Julio Larracochea. Editora Nacional. Madrid, julio 1941. Un vol. en 4.º de 284 págs.

Bien condensa su intención el autor en el subtítulo: *Presencia de un español por tierras de Asia*. Este español que, tímidamente, a lo vasco, esconde sus aventuras “orientales” bajo la trama desconcertante de un relato anovelado, es Julio Larracochea, diplomático cuyas crónicas y estudios sobre el Oriente, fruto de largas permanencias y misiones en Asia, hemos seguido a menudo, hasta llegar hoy a este *Ramonchu en Shanghai*, que recoge, entre frívola y seriamente, la ex-

periciencia, la cultura y las impresiones de quien, aunque sólo sea por su oficio, ha de verterlas al papel con muy frío, pero significativo *do-naire*.

Siempre hay actualidad en los recuerdos de un hombre que tiene “algo” que decir; ese “algo” que parece estar en posesión de tantos... Larracochea lo tiene. En estos momentos las circunstancias han avalorado su pluma, porque si bueno fué pensar en España a todas horas, el hacerlo cuando nadie se preocupaba de ello tiene, “a la hora de la verdad”, el halago de triunfar en profecía.

Viaje delicioso el de Ramonchu, impregnado de melancolías... Piedras seculares, casonas hidalgas, lejana tierra, patria chica y grande. Viajar con el alma perdida y prendida en la lejana España es rememorar gozos de la España viajera que nos precedió. A Ramonchu y, como a Ramonchu, a Larracochea, al crítico y al lector, sólo un mismo recuerdo, una misma añoranza, puede y debe invadirles el ánimo, por ejemplo, ante el Canal: ese Canal que inauguraron a bordo de airosos navíos las grandezas del mundo, Eugenia de Montijo la primera de ellas, a quien Lesseps saludó —¡ay, que no hubo profecía!—: *Isabel la Católica de otro nuevo mundo*. Precisa, idéntica tiene que ser nuestra reacción —la de Ramonchu y la de cualquier español— ante los recuerdos que para nosotros guardan las Molucas, Japón, China, donde evangelizaba el Santo navarro; ante esos frontones sostenidos por la honradez y pulcritud de sanos pelotaris, ante las lejanas Filipinas...

Documentado y muy bien oreado de los ambientes que vive, nuestro autor honra al Cuerpo a que pertenece e ilusiona nuevamente a quienes tantas veces pensamos en la despañolización de los que habían de velar por nuestro huevo y nuestro fuero. Larracochea ha estado en su puesto, ha visto en español, ha pensado en español, ha escrito en español.

Y además ha sabido renunciar. Es el eterno drama del escritor. Larracochea ha renunciado, sacrificándolas, a impresiones personales, nimias si queréis, pero amadísimas, en holocausto, por ejemplo, por ejemplo... ¿Qué ejemplo os pondría yo? ¿No hacer una frase y dar paso al recuerdo de aquella otra del ministro inglés que afirmó que la historia del mundo se decidiría un día en Singapur? Oírlo hace veinte años y recordarlo en julio de 1941 es hacernos pensar que Ramonchu, buen español, “supo estar” en Shanghai.

Del Bidasoa al Danubio. Bajo el pabellón del Reich, por Luis de Galinsoga. Ediciones España. Madrid. Un vol. en 4.º menor, de 244 páginas.

La polémica es quizá lo único que falta a este libro del buen periodista Luis de Galinsoga, que, invitado por el Gobierno alemán, en compañía de profesionales de la Prensa española, recorrió gran parte de la Europa conquistada por el Ejército nacionalsocialista. Polemizar es —al menos debe ser, y eso entienden los que además de griego saben otras cosas— no sólo defender. Ofender, ofender, eso es también parte, *sine qua non*, de la polémica. Y a Galinsoga, que ha perdido un poco ingenuamente el tiempo en este libro trazando jocosas donosuras de ese clásico *cocu monsieur Dupont*, prototipo del francés demócrata, laico y frentepopulista —lo de *cocu* tiene rebasada la polémica—, le falta a lo largo de hechos y nombres incitantes el acero y la esgrima.

En cambio, la placidez inconcebible de este bien leído y escrito viajero tiene un perdón. Es un chorro fresco en el volcán de Europa. Es una anécdota de Hitler. El Führer ha llegado a París a poco de la conquista. Desde el balcón de su cuarto del hotel Crillon, en la plaza de la Concordia, con la alta luna en los cielos y Goering a su derecha, solos, absortos en la maravilla de la inefable armonía arquitectónica, con los Campos Elíseos cortados a lo lejos por el Arco de Triunfo, el jardín de las Tullerías, y debajo “el río tranquilo bajo el puente, que duerme velado por los rubios soldados de la Victoria”, el polemista del siglo no supo decir más que esto a su mariscal del Aire: “Es una sonata”...

Tres palabras que justifican un libro, pagan un viaje y salvan al viajero.

Machiavelli antimachiavellico, por Edoardo Bizarri. Firenze: La Nuova Italia, editrice, 1940.

Colócase este libro en la línea de marcha que ha operado una revisión de toda la polémica en torno al maquiavelismo, al denunciar el punto o los puntos falsos de partida. Pues nos hallamos con la curiosa afirmación de “la necesaria amoralidad del hecho político”, punto de

llegada en aquella polémica. Esto ya era sospechoso. Y frente a esas sospechosas—valga el eufemismo—interpretaciones imponíase un replanteamiento del problema que Machiavelo se propuso abordar en su obra.

Por este camino los resultados logrados difieren bastante del punto de llegada antes mentado. Pues, en vez de un escepticismo político o moral, nos hallamos nada menos—pero tampoco nada más—que con un “realismo político”.

Realismo político que el autor trata de basar en la verdad humana y en la verdad histórica, inseparables variantes del medio y de la directiva política.

Todo esto, claro está, según el pensar más genuino de Machiavelo que se trata de redescubrir. El hombre, como criatura histórica vinculada a una sociedad concreta, mas portador, de otro lado, de un alma que se religa a Dios, hállase ante una escisión de su moral. No hay, según el autor, para Machiavelo una preponderancia de la ética social respecto a la ética religiosa, sino que simplemente no se considera esta última en la ocasión concreta de la decisión frente a lo social. La ética social decide, pues, en definitiva, sobre la determinación del ser histórico vinculado a la patria, sin que se niegue la existencia de la otra esfera ética, mas dejándole un margen distinto de acción.

Der Pragmatismus, por Eduard Baumgartens. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1938.

Se estudia aquí la obra de los tres pensadores americanos R. W. Emerson, W. James y J. Dewey. No se trata de un estudio, como tantos al uso, del pragmatismo y su significación, sino que, más bien, se estudian las figuras desde un punto de vista histórico-filosófico. Así, su postura queda señalada dentro del marco de su trayectoria espiritual americana, específicamente americana, pragmatista, por consiguiente. Con ello se pretende, a la vez, sacar las enseñanzas que el pragmatismo pueda tener para la comprensión de esa vida que el cine y el *bluff* acaban por ocultarnos.

Así, en opinión del autor, el pragmatismo viene a ser un “trecho espiritual de la vida americana al servicio de la clarificación de esa vida”.

INSTITUTO BRITANICO

ESCUELA SUPERIOR

Cursos prácticos en inglés para adultos a cargo de profesores licenciados de las Universidades de Oxford, Cambridge y Londres, especializados en Historia, Economía política, Literatura inglesa, española, etc.

Cursos en el idioma inglés para los alumnos principiantes hasta los más adelantados.

Los cursos darán comienzo en octubre.

Conferencias culturales sobre temas ingleses - Conciertos
Exposiciones de arte - Reuniones sociales, etc.

Biblioteca con gran profusión de volúmenes de literatura clásica y moderna inglesa.

ESCUELA ELEMENTAL

(Niños de 4 a 11 años.)

PARVULOS

Primera enseñanza a cargo de profesoras licenciadas.

DIRECTOR DEL INSTITUTO

Profesor WALTER STARKIE

Catedrático de la Universidad de Dublin
y Correspondiente de la Real Academia Española.

MÉNDEZ NÚÑEZ, 17

BANCO ESPAÑOL DE CREDITO

DOMICILIO SOCIAL: MADRID

ALCALA, 14

370 SUCURSALES EN LA PENINSULA Y MARRUECOS

Capital autorizado	100.000.000,00 ptas.
» desembolsado	51.355.500,00 »
Reservas	76.248.394,72 »

Ejecuta bancariamente toda clase de operaciones mercantiles y comerciales. Está especialmente organizado para la financiación de asuntos relacionados con el comercio exterior.

SUCURSALES URBANAS EN MADRID:

GLORIETA DE BILBAO, 6 - GLORIETA DE ATOCHA, 8
CONDE DE ROMANONES, 6 - VELAZQUEZ, 29

APLICACIONES CIANHIDRICAS, S. L.

Avenida José Antonio, 29 © MADRID © Teléfono 23282

DESINFECCION Y DESINSECTACION

en ferrocarriles, tranvías, hoteles, espectáculos, cárceles, bibliotecas y viviendas. Fabricación y venta del desinfectante CREOSAN para su utilización en ganadería, pisos, vasijas, etc.

Fabricación y venta del jabón dermatológico CIANOLOGEN, de alto poder antiparasitario y microbicida.

Aparatos sanitarios. Primer premio en la Exposición de Productos Clínicos de mayo de 1941.

Cada Central
MONÓVAR
ADANTADOS
TELEF. 24

Carlos Tortosa SA

CAPITAL DESEMBOLSADO. 3.000.000

marmoles piedras granitos

MADRID O'DONNELL. 34 • TELEFONO 60681

SUCURSALES
VALENCIA DEL CID
CAMINO VIEJO DE
SICASE Nº. 15
TELEFONO 1188
ZURGENA
SALINE RIAS
OLULA DEL RIO
(ALMERIA)

SUMARIO

	<u>Páginas</u>
Hablando de literatura.....	169
ESTUDIOS	
XAVIER ZUBIRI: Ciencia y realidad.....	177
PEDRO MIGUEL G. QUIJANO: El Cid y los conquistadores de América.....	211
POESIA	
FÉLIX ROS: Poesía.....	233
PEDRO ALVARREZ: La vida, la muerte y el amor (Cuento).....	241
LA OBRA DEL ESPIRITU	
GONZALO TORRENTE BALLESTER: Cincuenta años de teatro español y algunas cosas más.....	253
NOTAS	
Hechos de la Falange.....	281
La muda poesía y la elocuente pintura.....	282
Política y moral, por Hilario Rodríguez Sanz ...	290
Paul Claudel y el presente, por Luis Díez del Corral.....	296
Nuestra Atlántida, por G. A. del Real.....	300
Teología y política, por B. Ibeas.....	303
LIBROS	
Un español de nuestro tiempo, por Emiliano Aguado.....	308
Un texto de filosofía del Derecho, por J. A. Maravall.....	315
<i>Marco Valerio Marcial. (Un celtíbero en Roma),</i> de Lorenzo Riber.....	318
<i>Itinerario histórico de la España contemporánea,</i> de Eduardo Aunós Pérez.....	320
<i>Hitler y el nacionalsocialismo,</i> de O. Scheid.....	321
<i>El Bushido,</i> de Inazo Nitobé.....	322
<i>Anthology of Modern English Poetry.</i>	322
<i>Amerikanische Philosophie,</i> de Gustav E. Müller.....	323
<i>Ensenada et son temps,</i> de René Bouvier.....	324

ADVERTENCIA

Por error de impresión falta al fin de la nota La muda poesía y la elocuente pintura (Nota a unas décimas de Bocángel) el nombre de su autor, Emilio Orozco Díaz.

