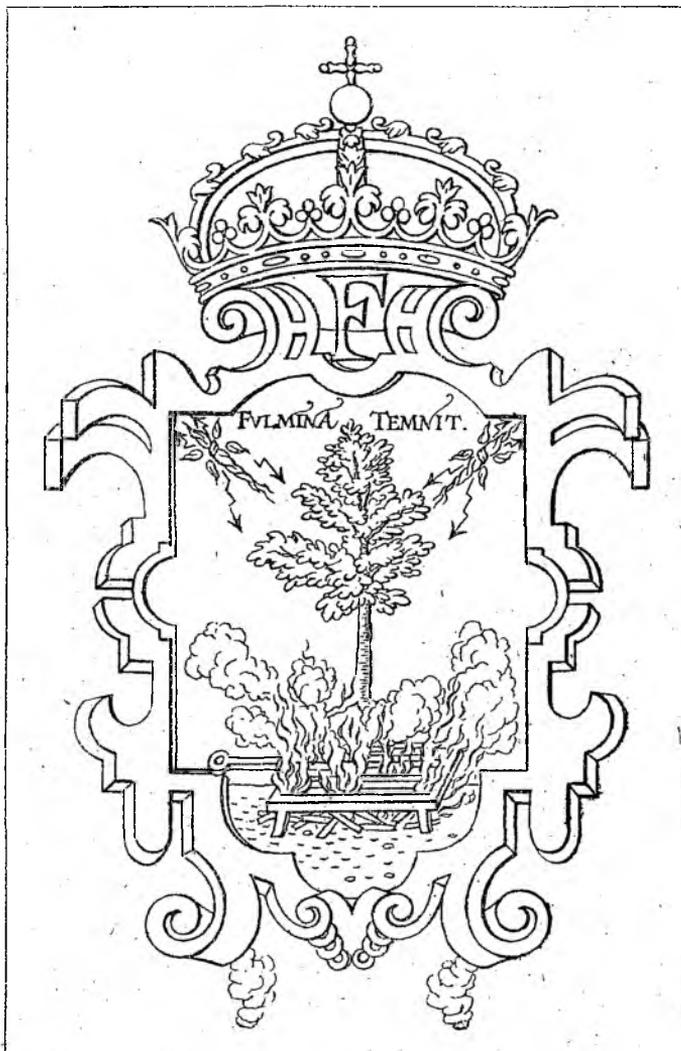


ESCORIAL



SUMARIO

	<u>Páginas</u>
Llamamiento, advertencia y consigna de José Antonio.....	5
ESTUDIOS	
EMILIO GARCÍA GÓMEZ: Mutanabbi, el mayor poeta de los árabes (915-965).....	15
P. LUIS CRTINO: Neologismos y neologistas de nuestros días: diálogos entre varios amigos de diferentes profesiones.....	51
JUAN J. LÓPEZ IBAÑOR: Pathos ético del hombre español.....	71
POESIA	
JOSÉ SUÁREZ CARREÑO: Poesías.....	87
LUYS SANTA MARINA: Terna de españoles.....	95
LA OBRA DEL ESPÍRITU	
ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA: Perfil y cifra del pensamiento jurídico y político español.....	107
NOTAS	
Hechos de la Falange.....	133
Glosa al momento intelectual de España, por Carmelo Viñas Mey.....	136
El poeta de «Adelfos», por Luis Felipe Vivanco.....	140
Juliano el reaccionario, por C. A. del Real.....	149
DE LA VIDA CULTURAL.....	152
LIBROS	
<i>Recuerdos de Fernando de Villalón</i> , de Manuel Halcón, por R. Gullón.....	153
<i>Crónica y gesto de la libertad</i> , de C. Marañón.....	155
<i>Alejandro Magno</i> , de M. Bertolotti.....	156
<i>Los vivos y los muertos</i> , de Samuel Ros.....	157
<i>Las cien mejores obras de la pintura española</i> , de José María Santa Marina.....	158
<i>La Santa Misa. Iniciación litúrgica</i> , de Rafael Alcocer, O. S. B.....	159
<i>Historia de la Cruzada</i>	159
<i>Amor cada día</i>	160

ESCORIAL

REVISTA DE CULTURA Y LETRAS

TOMO III

MADRID, ABRIL 1941

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

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



P.3092

Silverio Aguirre, impresor - Teléfono 30366 - Madrid

LLAMAMIENTO, ADVERTENCIA Y CONSIGNA DE JOSE ANTONIO

Otra vez dejamos a la palabra de José Antonio —director supremo de nuestras empresas— el lugar de nuestro Editorial. Hemos seleccionado algunos llamamientos, advertencias y consignas que pueden alumbrar en estas horas la conciencia de todos como algún día alumbraron la de los pocos que le ayudaron a despertar a España.

ESPAÑA necesita con urgencia una elevación en la media intelectual; estudiar es ya servir a España. Pero entonces, nos dirá alguno, ¿por qué introducís la política en la Universidad? Por dos razones: la primera, porque nadie, por mucho que se especialice en una tarea, puede sustraerse al afán común de la política; la segunda, porque el hablar sinceramente de política es evitar el pecado de los que, encubriéndose en un apoliticismo hipócrita, introducen la política de contrabando en el método científico.

Pero hoy no podemos aislarnos en la celda. Primero, porque sube de la calle demasiado ruido. Después, porque el desentendernos de lo que pasa fuera no sería servir a nuestro destino en el destino universal, sino convertir monstruosamente a nuestro destino en universo. Nuestra época no es ya para la soberbia de los esteticistas solitarios, ni para la mugrienta pereza, disfrazada de idealismo, de aquellos perniciosos gaudules que se ufanaban en llamarse “rebeldes”. Hoy hay que ser-

vir. *La función de servicio, de artesanía, ha cobrado su dignidad gloriosa y robusta. Ninguno está exento—filósofo, militar o estudiante—de tomar parte en los afanes civiles. Conocemos este deber y no tratamos de burlarlo.*

Nosotros no os llamamos con la invocación del nombre de España a una charanga patriótica. No os invitamos a cantar a coro fanfarronadas. Os llamamos a la labor ascética de encontrar bajo los escombros de una España detestable la clave enterrada de una España exacta y difícil.

No venimos sólo a execrar como antipatriotas a tantos y tantos críticos de España como se adelantaron a formular nuestro descontento. Venimos a reprocharles que no añadieran a su crítica mayor efusión. Pero su descontento es nuestro. Nuestra manera de servir a España tendrá que ser también rigurosa. Tendremos que hendir muchas veces la carne física de España—sus gustos, su pereza, sus malos hábitos—para libertar a su alma metafísica. España nos tiene que ser incómoda. ¡Dios nos libre de encontrarnos como el pez en el agua en esta España de hoy! Tenemos que sentir cólera y asco contra tanta vegetación confusa. Y sajar sin contemplaciones. No importa que el escalpelo haga sangre. Lo que importa es estar seguro de que obedece a una ley de amor.

***S**I miramos en torno, no hay detalle que no nos confirme en la clara convicción de siempre: España no tiene más que un camino, y ése es el nuestro. Fuera de él todo es agotamiento y confusión.*

Y hay quien cree que en ese sorteo se ha ganado nada menos que la contrarrevolución. Muchos se sienten tan contentos.

Una vez más tiende España a cicatrizar en falso, a cerrar la boca de la herida sin que se resuelva el proceso interior. Sencillamente: a dar por liquidada una revolución cuando la revolución sigue viva por dentro más o menos cubierta por esta piel endeble que le ha salido de las urnas.

Porque casi todos los que cuentan con la Falange para tal género de empresas, la consideran no como un cuerpo total de doctrina, ni como una fuerza en camino para asumir por entero la dirección del Estado, sino como un elemento auxiliar de choque, como una especie de fuerza de asalto, de milicia juvenil, destinada el día de mañana a desfilar ante los fantasmones encaramados en el poder.

Toda nuestra vigilancia habrá de montarse contra una interpretación así. Si la lucha hubiera surgido entre proletariado y burguesía, ésta podría invocar ahora, aunque nos doliera, el derecho del vencedor. Pero no han sido esos los términos en que se planteó la batalla: la batalla se planteó entre lo antinacional y lo nacional, entre la anti-España y el genio perenne de España. Este ha vencido; para él el triunfo; pero no para nadie que ahora se lo quiera apropiar.

Los cañones llamaron otra vez —con su vieja voz conocida— al alma profunda de España. Ella respondió trágica y heroicamente. No resulte ahora que fué invocada para una bagatela. No lo tolerarían las sombras de los muertos. Ni lo toleraríamos nosotros...

C*UALQUIER recluta que se logre sin otra consigna que la del miedo, será completamente estéril. Frente a una voluntad decisiva de asalto no basta una helada y pasiva intención de*

resistencia. A una fe tiene que oponerse otra fe. Ni en las mejores horas imperiales, cuando hay tanto que merece conservación, basta con el designio inerte de conservar. Una nación es siempre un quehacer, y España de singular manera. O la ejecutoria de un destino en lo universal o la víctima de un rápido proceso de disgregación. ¿Qué quehacer, qué destino en lo universal asignan a España los que entienden sus horas decisivas con criterio de ave doméstica bajo la amenaza del gavilán?

Esto pasa quizá preferentemente entre las derechas: un gran aparato patriótico y religioso, demasiado enfático para ser de la mejor calidad, envuelve una falta espeluznante de interés por las miserias de los desheredados. Las derechas que se suponen "más avanzadas" llegan a recomendar ciertas ampliaciones jurídico-sociales, como la que da a los obreros una homeopática participación en los beneficios o la que les asegura, a la vejez, un pingüe retiro de una peseta y media al día. Pero no hay partido de derechas que acepte el acometer con decisión heroica el descaje del sistema capitalista y su sustitución por otro más justo. Y como en ello estriba la tarea de nuestra época (ya que la sustitución del sistema capitalista implica toda una revolución moral), y como sin eso la conciencia de una nación como comunidad completa de vida no puede afirmarse, es claro que un frente calificado por ser "de derechas" no puede ser, aunque lo ponga en todos los carteles electorales, un frente "nacional".

Quien se coloca ante las cuartillas en blanco para trazar el esquema de la situación política presente no puede sustraerse a una impresión que se expresaría en estas palabras: falta de vitalidad. La paz ha sido siempre uno de los bienes más apetecidos por los pueblos; pero esto en que vegeta España no es la paz, sino el desmayo.

No puede ser ágil y sereno, justo y fuerte, sino el Estado que se sabe servidor de una misión en la vida del mundo. Sin esa convicción interior la Historia es una sucesión de bandazos entre las épocas de severidad, siempre cruel y siempre abusiva, porque no se halla justificada por ningún principio superior, y las épocas somnolientas y estúpidas, como esta en que ahora languidecemos.

Otra vez, como tantas en los últimos tiempos, vuelve a ponerse en azar los destinos de España. Se dijera que pesa sobre nuestra Patria la maldición de no llegar a ser una realidad perfilada y establecida, sino un perpetuo proyecto de realidad, siempre en período de borrador inseguro.

Esto mientras engordan armeros, intermediarios, administradores, banqueros, propietarios, rentistas, consejeros de grandes empresas y toda esa muchedumbre ociosa que parece ser el remate de un país apoplético de gran capitalismo y no la dorada envoltura de nuestra pobre y ancha y esquilhada España.

L *A experiencia—que, por otra parte, no ha hecho más que confirmar lo que ya promulgaba la razón—pudiera formularse con la exactitud de una ley matemática: no hay política posible, ni historia posible, ni Patria posible, si cada dos años se pone todo en revisión con motivo de unas elecciones.*

N *OSOTROS queremos el orden, “pero otro orden” diferente hasta la raíz. El régimen social imperante, que es, por de pronto, lo que se ha salvado de la revolución, nos parece ESENCIALMENTE INJUSTO. Hemos estado contra la revolución por lo que tenía de marxista y antiespañola; pero no vamos a ocultar que*

en la desesperación de las masas socialistas, sindicalistas y anarquistas hay una profunda razón en que participamos del todo. Nadie supera nuestra ira y nuestro asco contra un orden social conservador del hambre de masas enormes y tolerante con la dorada ociosidad de unos pocos.

TODAS las juventudes conscientes de su responsabilidad se afanan en reajustar el mundo. Se afanan por el camino de la acción, y, lo que importa más, por el camino del pensamiento, sin cuya constante vigilancia la acción es pura barbarie.

Nuestra España se hallaba, por una parte, como a salvo de la crisis universal; por otra parte, como acongojada por una crisis propia, como ausente de sí misma por razones típicas de desarraigo que no eran las comunes al mundo.

En política hay obligación de llegar, y de llegar a la hora justa. El binomio de Newton representaría para la Matemática lo mismo si se hubiera formulado diez siglos antes o un siglo después. En cambio, las aguas del Rubicón tuvieron que mojar los cascos del caballo de César en un minuto exacto de la Historia.

¡Y España sin hacer! España sufriendo las alternativas del vapuleo y del paso. A lo lejos, la estrella de su eterno destino. Y ella, parálitica, en su desesperada espera de la orden amorosa y fuerte: “¡Levántate y anda!”

Este es el espectáculo de nuestra Patria en la hora justa en que las circunstancias del mundo la llaman a cumplir otra vez un gran destino. Los valores fundamentales de la civilización

española recobran, tras siglos de eclipse, su autoridad antigua; mientras otros pueblos que pusieron su fe en un ficticio progreso material ven por minutos declinar su estrella, ante nuestra vieja España, misionera y militar, labradora y marinera, se abren caminos esplendorosos. De nosotros los españoles depende que los recorramos.

El mundo tiende otra vez a ser dirigido por tres o cuatro entidades raciales. España puede ser una de estas tres o cuatro. Está situada en una clave geográfica importantísima, y tiene un contenido espiritual que le puede hacer aspirar a uno de esos puestos de mando. Y eso es lo que puede propugnarse. No ser un país medianía; porque o se es un país inmenso que cumple una misión universal, o se es un pueblo degradado y sin sentido. A España hay que devolverle la ambición de ser un país director del mundo.

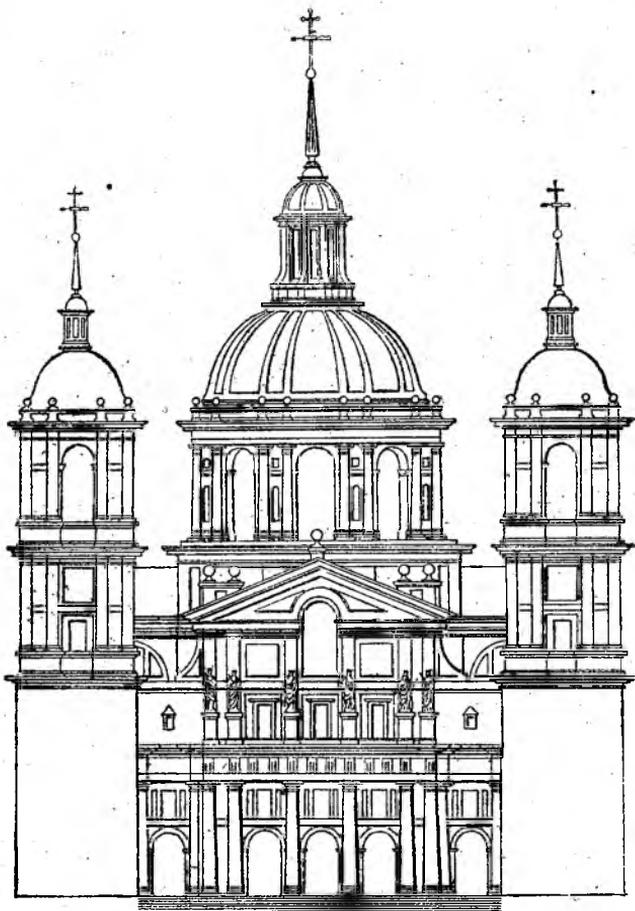
¿Pesimismo? No. De nosotros depende. De todos nosotros. Contra la anti-España roja sólo una gran empresa nacional puede vigorizarnos y unirnos. Una empresa nacional de todos los españoles. Si no la hallamos —¡que sí la hallaremos!; nosotros ya sabemos cuál es— nos veremos todos perdidos.

HOY mismo, bajo este sopor caliginoso en que todos los egoístas de España sólo aspiran a la siesta, hay pueblos y pueblos españoles abrasados, sin una hoja de árbol que temple la ferocidad del clima, en los que no es posible beber un vaso de agua que no sepa a sal o podredumbre. Y nada de eso puede remediarse a paso conservador (es decir, dentro del “orden”, del respeto a los “derechos adquiridos” y demás zarandajas), sino metiendo el arado más profundo en la superficie nacional y sacan-

do al aire todas las reservas, todas las energías, en un empuje colectivo que un entusiasmo formidable encienda y que una decisión de tipo militar ejecute y sirva. "Hay que movilizar a España" de arriba abajo; ponerla en "pie de guerra". España necesita organizarse de un salto, no permanecer en cama como enfermo sin ganas de curar, entre los ungüentos y las cataplasmas de una buena administración.

He aquí, camaradas, cómo ahora más que nunca son necesarias las consignas de nuestra fe. Antes, todavía, la incomodidad ahuyentaba el sueño de España; ahora nada cierra el paso al sopor. Todos los gusanos se regodean por adelantado con la esperanza de encontrar otra vez a España dormida, para recorrerla, para recubrirla de baba, para devorarla al sol. Sea cada uno de vosotros un aguijón contra la somnolencia de los que os circundan. Esta común tarea de aguafiestas iluminados nos mantendrá unidos hasta que el otoño otra vez nos congregue junto a las hogueras conocidas. El otoño, que acaso traiga entre sus dulzuras la dulzura magnífica de combatir y morir por España.





Estudios

Emilio García Gómez: *Mutanabbi, el mayor poeta de los árabes (915-965)*. — P. Luis Gétino: *Neologismos y neologistas de nuestros días: diálogos entre varios amigos de diferentes profesiones*. — Juan J. López Ibor: *Pathos ético del hombre español*.

MUTANABBI
EL MAYOR POETA DE LOS ARABES
(915-965)

POR
EMILIO GARCÍA GÓMEZ

EL campo de la poesía arábigoandaluza, durante tanto tiempo casi abandonado, ha sido, por fortuna, objeto durante estos últimos años de alguna mayor atención. Se han publicado textos preciosos, algunas monografías penetrantes y hasta un estudio de conjunto de considerable importancia. Como consecuencia natural de estas contribuciones se ha abierto debate sobre el tema.

Las opiniones sobre el valor radical y último de la poesía arábigoandaluza aparecen sumamente divididas, sobre todo en torno al problema de las relaciones de esta poesía con la oriental. El profesor Henri Pérès, por ejemplo, aun reconociendo que la poesía andaluza en árabe clásico está empapada de tradiciones orientales, estima que en ella se revelan profundas reacciones de una sensibilidad puramente hispánica, mezcla de los elementos más dispares, que el autor enumera. En cambio, el

profesor E. Lévi-Provençal llega a escribir en un libro reciente: "Incluso creo, cada vez más, que esta poesía parece en ocasiones como un ejercicio, filológico por decirlo así, y sobresaliente, por otra parte, de un pueblo para el cual el árabe clásico no era la verdadera lengua materna; nos hace pensar en las buenas réplicas que en la baja latinidad se hacían de Ovidio, de Catulo o de Horacio" (1). Es probable que en un prudente término medio se esconda la verdad, que sólo encontraremos, en definitiva, cuando haya progresado, en proporciones considerablemente mayores, nuestro conocimiento, tanto de la poesía arábigo-andaluza como de la oriental, estudiada en este sentido concreto.

En España se ha despertado algún interés por la poesía arábigo-andaluza; no así por la oriental. Si repasamos, por ejemplo, la abundante literatura europea sobre Mutanabbi, el mayor poeta de los árabes, advertiremos la existencia de un hueco absoluto en la bibliografía española sobre el tema: ni un solo nombre hispánico, ni una sola página. Y, en realidad, Mutanabbi merece nuestra atención, no sólo por ser, como queda dicho, a juicio de los árabes —cuyo voto, naturalmente, es el de más calidad en la materia—, el más famoso de sus artistas literarios, sino porque, además, nos consta que su influencia en la España musulmana, como en el resto del mundo islámico, ha sido decisiva. Un análisis de su obra nos proporciona, por otra parte, un repertorio de los tópicos y problemas más esenciales de la poesía musulmana.

Al intento de cumplir ese doble propósito —o sea contribuir al estudio de la lírica arábigo-española y divulgar en España la mayor figura de las letras árabes y una de las más señaladas de la literatura universal— obedecen las páginas que si-

(1) E. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne. Vue générale* (Cairo, 1938), págs. 87-88.

guen. No hay que decir que en este primer ensayo, junto a puntos de vista personales, han de figurar por fuerza juicios, esclarecimientos y noticias que casi son ya lugares comunes en otras literaturas más familiarizadas con el asunto.

POSICIÓN POÉTICA DE MUTANABBI

Sobre la evolución de la poesía árabe oriental hasta la época de Mutanabbi existen en todas las lenguas europeas, incluso en español (2), páginas claras y suficientes. Será bueno, por tanto, limitarnos a no repetir más que las referencias indispensables.

Desde el año 500 de J. C. hasta la unificación de Arabia bajo el Islam se desarrolla la gran poesía anteislámica, el período del paganismo árabe, que en esta lengua se llama *chahiliyya*, o sea, en traducción literal, “tiempos de ignorancia”, sin dar a esta palabra su sentido peyorativo. La poesía anteislámica, que se conservó durante mucho tiempo casi exclusivamente por tradición oral, fué codificada y escrita bastante más tarde, en la época abbasí, seguramente con interpolaciones, rectificaciones, falsificaciones y remiendos, cuya investigación es uno de los más fascinadores problemas de la erudición orientalista. Tal como se nos ha conservado, esta poesía es una imponente construcción literaria. Ningún balbuceo formal: metro, rima, lenguaje son de una perfección acabada. La lengua árabe se ha modificado después más o menos, aunque, desde luego, muy poco; pero tal vez, en punto a riqueza y finura, no ha hecho sino retroceder. El mundo espiritual de esta poesía, arma política de primer orden, es reflejo exacto de la vida beduína: falta de preocupación religiosa; febril exaltación del honor, de la gue-

(2) Cf., por ejemplo, mis *Poemas arábigoandaluces*, 2.ª edición, Madrid-Buenos Aires, 1940 (“Colección Austral” de Espasa-Calpe, núm. 162), págs. 13-16 y 49-50.

rra y de la venganza; exhortaciones morales; cantos de placer entonados por guerreros feroces y disolutos; poemas de amor ya sujetos a tópicos inmutables. Y toda la vida cotidiana, terrible y áspera del desierto: los itinerarios, las aguadas, los campamentos, los robos, las algaras, los peligros, las hambres, las fieras, los camellos, los caballos veloces. Las metáforas son de una osadía desconcertante; la minuciosidad en algunas descripciones, increíble. Esta amalgama de un espíritu bárbaro y heroico con una forma perfecta; esta fusión de la vida real y más penosa con las más rígidas convenciones literarias, hacen de la poesía anteislámica un mundo aparte, admirable y cerrado, dentro de la literatura universal.

El triunfo de la revolución de Mahoma cierra este ciclo con llave definitiva, y la poesía se detiene. El Islam no sabe crear una poesía musulmana, y la antigua del paganismo sigue viviendo por inercia. Bajo los califas Omeyas, representantes y herederos de la aristocracia beduína, los poetas remedan la poesía anteislámica, anquilosada ya definitivamente en muchas de sus zonas más vitales. Pero la imponente construcción sigue en pie: en todas las almas poéticas pesa la conciencia de su perfección insuperable y el desmayo de poder introducir en ella ni un adarme de novedad.

La victoria abbasí y el traslado de la capitalidad del imperio a Bagdad crean, sin embargo, un nuevo clima dentro del Islam. Al calor de la cuenca mesopotámica resucitan los virus de los despotismos asiáticos, y los contactos con la sabiduría griega y helenística producen la creación de la ciencia musulmana. Los pueblos no árabes sometidos a la espada del Islam empiezan a vengarse de la superioridad militar de éste, negando su supremacía cultural (*suubiyya*). Las provincias lejanas se desenvuelven como pueden o se van desgajando del Imperio. La capital, sin embargo, recibe todavía dinero. Y el dinero produce lujo, y el lujo, los vicios. Es la época de *Las mil y una no-*

ches. ¿Quién se acuerda en Bagdad del desierto, ni es capaz de revivir las heroicas gestas de los beduínos sucios, desharrapados y hambrientos? ¿Por qué la poesía que estos beduínos crearon va a ser insuperable? Ya no hay que ser heroico, sino ingenioso; no hay que buscar lo fuerte, sino lo interesante. Y lo interesante —como ha notado agudamente Mez— es la ponzoña de la literatura. La vieja construcción de la poesía beduína sigue todavía en pie en el siglo IX, sobre todo cuando los gramáticos la adoran y la disecan en *corpus* definitivos; pero mil sutiles azaditas ingeniosas, mil pequeños picos refinados van trabajando las junturas de sus sillares y separándolos con mellas imperceptibles. Un poeta ironiza sobre la costumbre beduína de llorar sobre las ruinas abandonadas; éste canta el vino en unos cuantos versos, olvidándose de llenar los otros moldes temáticos de la *qasida* antigua; aquél hace lo mismo para dirigir a su alma exhortaciones ascéticas; el de más allá canta las flores de Persia en vez de los matojos desérticos, y los gatos caseros en vez de los camellos. Se desarrolla la agudeza metafórica más desenfrenada. Por fuera —metros, rimas, lenguaje— todo perdura casi idéntico, excepto la simplificación de los cuadros, que van perdiendo su prefijada complicación temática. Por dentro —mundo espiritual, clima moral, herramental metafórico—, los “poetas modernos” están a punto de trastornarlo todo.

Antes de que esta revolución se consume, a fines del siglo IX y comienzos del X, la antinomia se resuelve con una integración. El Califato de Bagdad empieza a declinar rápidamente; las provincias se separan; las luchas teológicas y políticas son virulentas y cada vez más agudas; la vida deja de ser tan cómoda. Los antiguos ideales, no muertos todavía, recobran en parte su imperio sobre las almas capaces de sentir el tirón de la aventura heroica. Los artistas del verso son más eruditos y se han desvelado sobre los viejos textos. Unos cuantos panegiristas oficiales y, más tarde, algún cantor filosófico y apartado,

conciben la empresa de restaurar las viejas arquitecturas literarias, incorporando a ellas algunas innovaciones de “los modernos”, que el curso del tiempo hacía fatales. Son “los neoclásicos” de las letras islámicas, los fautores de la última revolución de la poesía árabe, cuyos moldes quedan ya fijados para siempre. De un movimiento análogo europeo se afirmó que consistía en trasegar el vino viejo a nuevos odres. En árabe se dijo que era “vestirse el brocado de los modernos sobre la coraza de los árabes” (3).

El más genial de los poetas neoclásicos árabes es probablemente Mutanabbi.

EL MARCO BIOGRÁFICO (4)

Abu-l-Tayyib Ahmad ibn al-Husayn nació en el barrio de los Kindíes de Cufa, de una modestísima familia de origen yemení y de tendencia heterodoxa alí, el año 303 de la hégira (915-1916 de J. C.). Cufa —muy trastornada entonces por las revueltas de los vecinos qarmatas (5)— seguía siendo una ciudad cosmopolita, en buena parte cismática, febrilmente trabajada por inquietudes políticas y religiosas, y de una tradición literaria intensa. Abu-l-Tayyib, muy mimado por su abuela materna, lleva una infancia descuidada, asiste a una escuela de tendencia heterodoxa alí, frecuenta librerías y cursos de gramática y da pronto muestras de una memoria y una precocidad

(3) Cf. Ibn Bassam, *Dajira* (ed. Cairo, 1358 = 1939), I, pág. 203, l. 10.

(4) Este apartado, y los demás, deben mucho al excelente libro de R. Blachère *Un poète arabe du IV^e siècle de l'Hégire (X^e siècle de J. C.): Abou t-Tayyib al-Motanabbi (Essai d'histoire littéraire)*, París, Maisonneuve, 1935.—Del mismo autor es el artículo *Mutanabbi* en la *Encyclopédie de l'Islam*.—Cf. también Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Weimar, 1898-1902), I, 86-89, y *Erster Supplementband*, 138-142.—En todas estas obras pueden verse las referencias bibliográficas indispensables, sin olvidar los bellísimos artículos de Francesco Gabrieli.

(5) Sobre la heterodoxia qarmata, cf. *Encyclopédie de l'Islam*, II, 813-817.

prodigiosas. Sus primeros versos datan del año 924, cuando contaba nueve de edad. En esa misma fecha se retira con su familia al desierto de la Samawa, entre los Banu al-Sabi, donde se perfecciona en el conocimiento del árabe puro y probablemente se inficiona más de qarmatismo. En 927 retorna a Cufa transformado en un beduino y se pone bajo la protección de un tal Abu-l-Fadl, que, según es tradición, le enseña filosofía helenística. Al mismo tiempo estudia los poetas neoclásicos (Abu Tammam, Buhturi). A consecuencia de una campaña qarmata, en 928 se traslada con su padre a Bagdad.

Su estancia en la capital del Califato, muy turbada a la sazón, dura dos años (928 a 930), durante los cuales Abu-l-Tayyib aumenta su instrucción y concibe mayores ambiciones de riqueza y poder. En 930 parte para la provincia de Siria, que recorre casi lugar por lugar, tanto las ciudades como los campamentos árabes, cantando a burgueses ricos o a pequeños emires beduinos, que le protegen circunstancialmente. En Laodicea elogia, sobre todo, a la familia Tanuji. Por este tiempo pierde a su padre. El espectáculo diario de la anarquía política de aquellos territorios, la conciencia de su propio valer, la estrechez a que se ve reducido y que le obliga a procurarse mecenas insignificantes, crean en su alma unos fermentos de pesimismo y de ambición que se van manifestando en sus poemas con intensidad progresivamente más inquietante y cada vez más próxima al paroxismo.

Hemos llegado al año 933, en que se produce la aventura central de la vida del poeta de Cufa, que ha sido objeto de muchas versiones e interpretaciones contradictorias. Abu-l-Tayyib se dedica en Laodicea a una propaganda de sedición político-religiosa, de tipo más o menos qarmata, pero, en todo caso, calcada sobre los métodos, al par violentos en cuanto a la acción y sinuosos en punto al proselitismo, de la famosa secta. Sean cuales sean las deformaciones posteriores de los hechos, es casi

seguro que fingió la realización de milagros o hechos taumaturgicos e incluso emprendió la redacción de una especie de nuevo Alcorán en prosa rimada. En suma, se dió por un nuevo profeta. Animado por sus primeros prosélitos e inflamado por sus ansias de acción, se lanza al campo —a la Samawa, el desierto de su juventud—, donde —seguido, no sin resistencias ni vacilaciones, por algunos clanes beduínos— intenta algunos golpes de mano. El poder constituído no podía ya permanecer indiferente. Lulu al-Guri, gobernador de Emesa, tras un encuentro cerca de Salamiyya, lo vence y lo encierra en la prisión de su capital (933). Después de un proceso benévolo, fué libertado el año 936. De esta aventura le había de venir el sobrenombre o apodo de “Mutanabbi”, que significa “el que se las da de profeta”, cuyo sentido el propio Abu-l-Tayyib procuró paliar más tarde intentando diluirlo con varias explicaciones poco coherentes.

Después de la derrota había que volver a la poesía en condiciones no muy diferentes, pero para él personalmente harto más penosas que la vez anterior. De 936 a 939 recorre de nuevo la Siria, inquietada por las campañas de Muhammad al-Ijsid de Egipto, cantando, dentro de la mayor miseria, a personajes oscuros de Manbich, Tarsos y Antioquía. Poco después sube un escalón más al entrar al servicio de Badr al-Jarsani, lugarteniente de Ibn Raiq, “emir de los emires” de Bagdad (940). Pronto cae en desgracia, y por el Valle del Jordán se retira de nuevo al desierto. En 941 reaparece en Antioquía y se dedica a loar a los Ijsidíes: Musawir, Muhammad al-Ijsid, Unugur. Pasa luego a Ramla, en Palestina, al servicio del príncipe al-Hasan. De allí —por Trípoli y Damasco, después de no pocas peripecias— vuelve a Antioquía, dentro de las fronteras del nuevo reino hamdaní de Alepo. En noviembre del 948 logra, por fin, declamar una qasida en presencia del príncipe Sayf al-Dawla (6).

(6) La bibliografía europea sobre Sayf al-Dawla es muy abundante. La última

Sayf al-Dawla de Alepo, que tenía a la sazón treinta y cinco años, era el prototipo de un príncipe de *Las mil y una noches*: bello, arrogante, con todas las características favorables y desfavorables del caudillo beduino, de un carácter caprichoso y fluctuante entre la dureza y la magnanimidad, fiel y leal a los suyos, sensual, generoso y letrado. Su corte abundaba en hombres de ciencia, teólogos, filólogos y poetas. En paz con los estados musulmanes vecinos, sólo había de luchar contra las sublevaciones de los árabes del desierto y con los bizantinos, que con sus campañas presagiaban las futuras Cruzadas. Tal era el hombre a quien se entregaba Mutanabbi con un amor y una admiración que parecen sentidos y correspondidos. Durante nueve años (de 943 a 957) acompaña el poeta la corte de Sayf al-Dawla en las ciudades (Antioquía, Raqqa, Mayyafariqín, Alepo), en las campañas, en las fiestas, en los alardes, en los lutos, en las cacerías. Allí crece su fama y su riqueza, avaramente administrada. Allí compone una admirable serie de panegíricos —*Sayfiyyat*, del nombre de Sayf al-Dawla— que son para los árabes el paradigma perfecto de la unión —tan oriental— entre un príncipe y un poeta. Pero desde un comienzo Mutanabbi no dejó de tener enemigos dirigidos por un emir, primo de Sayf al-Dawla y también grandísimo poeta: Abu Firas. No faltaron crisis en las relaciones del vate de Cufa y de su mecenas. La definitiva se produjo el año 957. Mutanabbi, en fuga, atravesó la frontera, pasó a territorio ijsidí y se refugió en Damasco.

La fuerza de las circunstancias obligan al poeta a dirigirse a la capital ijsidí, Fostat (el Cairo Viejo), en Egipto. El monarca —el afeminado e inútil Unugur— había abandonado el gobierno en manos del regente, un esclavo negro, eunuco, nacido en Nubia, a quien por burla impusieron en su mala época el nom-

obra importante es la de M. Canard, *Sayf al-Dawla: Recueil de textes*, en la *Bibliotheca Arabica* de la Universidad de Argel, t. VIII, Paris-Argel, 1934.

bre de Kafur ("Alcanfor"), y que se había elevado, mitad por azar, mitad por sus brillantes prendas personales. ¡Qué humillación para Mutanabbi, tan orgulloso de su ascendencia árabe, la de cantar a un eunuco negro, después de haber loado a Sayf al-Dawla! La promesa de un gobierno —tal vez el de Sayda (Sidón)— le dicta panegíricos forzados, en los que ni siquiera se refleja la naturaleza egipcia ni los maravillosos panoramas del Nilo y las Pirámides, que parece hubieran debido impresionarle. Pero el prometido gobierno no llegaba nunca, y Fatik, otro esclavo liberto, convertido en riquísimo emir, muere cuando Mutanabbi piensa pasarse a su servicio. Otra vez ha de huir, lanzando contra Kafur los más enconados epigramas. En enero de 962 sale de Fostat, cruza el istmo de Suez, atraviesa el desierto por la ruta más derecha y peligrosa, y en abril llega a Cufa, su ciudad natal, que no había vuelto a ver desde su juventud.

Cufa, casi arruinada, pero llena para él de recuerdos, le retiene un año. De allí se traslada a Bagdad, donde, por razones complejas, se mantiene en una actitud expectante, de orgulloso aislamiento. El Sultán buyí Muizz al-Dawla, dueño de la ciudad (el califa Mutí no era más que una sombra encerrada en un palacio), y su visir Muhallabi le declaran una guerra sorda aprovechando la envidia de los literatos cortesanos. Mutanabbi permanece impasible; sueña tal vez la reconciliación con Sayf al-Dawla y se refugia en un círculo de discípulos y admiradores que leen y comentan su *Diwan*. Pero como Sayf al-Dawla estaba enfermo y vencido por los bizantinos, la reconciliación no es oportuna, y en el verano de 963 Mutanabbi vuelve a Cufa, donde recae más hondamente en su habitual pesimismo y toma parte en la defensa de la ciudad contra los qarmatas.

De pronto le viene una invitación para ir a Persia, al servicio de Ibn al-Amid, prosista famoso, visir del Sultán buyí de Rayy, Rukn al-Dawla. Mutanabbi acepta y parte de Cufa en

enero de 965. Arrachán, residencia de Ibn al-Amid, le decepciona, a pesar de la generosidad de su mecenas; se ahoga en aquella corte provinciana. En mayo del mismo año acepta otra invitación del Sultán buyí de Siraz, Adud al-Dawla, hombre joven, culto y generoso, entonces al comienzo de su carrera. También allí se cansa: siente una nostalgia invencible de su país natal y de sus mujeres, que han quedado en Cufa. La patria de las rosas no sabe retener a este hijo del desierto.

En septiembre de 965 Mutanabbi está de regreso en Wasit, donde se ha reunido con sus mujeres, que han venido a esperarle. La caravana se dirige a Bagdad. Por el camino, en el desierto, la asaltan unos beduinos de la tribu de Asad. Se ignoran los detalles exactos de la tragedia. Mutanabbi y su hijo Muhassad fueron asesinados. Sobre las arenas los bandidos se repartieron las mujeres, los caballos, las armas y las joyas. Allí quedaron también los preciosos manuscritos del poeta.

UN POETA SIN DIOS

La casi seguridad de una influencia garmata en su ideología, sus oscuras aventuras seudoproféticas en el desierto, nos hacen entrever, sin contar otros indicios, que el alma de Mutanabbi se hallaba bastante lejos de la pura ortodoxia musulmana. Vamos ahora a corroborar esta impresión sobre su mundo espiritual con datos tomados de su propia obra.

No hay en ella, desde luego, afirmaciones tajantes de ateísmo o incredulidad, como tampoco las hay de fe o religiosidad práctica; pero en todos sus poemas se respira un pesimismo trascendental que deja pocos resquicios a la duda en cuanto a la posición íntima del poeta.

El momento era crítico en el mundo islámico: es la época que ha estudiado Mez bajo el título *El Renacimiento del Is-*

lam (7). No era extraño que hubiese escritores escépticos. El caso del poeta ciego de Maarra, Abu-l-Ala (973-1057), será de los más significativos. Pero la irreligiosidad de Mutanabbi tiene un aspecto peculiar, casi nietzscheano, que acerca extrañamente este sector de su obra a algunas corrientes del pensamiento europeo contemporáneo.

Mutanabbi se siente a disgusto en su época. Quisiera haber vivido en otra más heroica:

He perdido mi edad y mi vida. ¡Ojalá ésta hubiera pasado
en otro pueblo diferente, de los ya extinguidos!
Esos pueblos fueron hijos de la juventud del Tiempo,
y el Tiempo los alegró. Nosotros ya lo hemos cogido decrépito (8).

Los hombres están llenos de maldad, y en vez de aminorar activan la labor destructora del Sino:

Cuando el Destino hace brotar contra nosotros un asta de lanza,
nunca falta un hombre que encaje en esa lanza un hierro agudo (9).

Por consiguiente, el hombre debe callar y soportar estoicamente su propio dolor sin lamentarse ante sus verdugos:

No te quejes a nadie, porque has de producirle alegría:
Es como si un herido en la lid se quejase a los cuervos
y a los buitres (10).

En medio de esta maldad universal, en este mundo eterna-

(7) Adam Mez, *El Renacimiento del Islam*, traducido del alemán por Salvador Vila (Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada. Madrid-Granada, 1936). Hay también traducciones al inglés y al árabe.

(8) Pieza núm. 167 de Blachère: metro *basit*, rima *mim*.—En las referencias siguientes, para abreviar, se indicará siempre primero el número dado a la pieza por Blachère, luego el metro y, por último, la rima.

(9) Núm. 146, *jafif*, *nun*.

(10) Núm. 167, *basit*, *mim*.

mente en lucha, donde toda precaución es poca, sólo valen la fuerza y los pocos años:

Los instrumentos de la vida son el vigor y la juventud:
cuando ambos abandonan al hombre, la vida se va (11).

No hay más leyes que la acción y el éxito:

Morir y sufrir son para mí preferibles a la inacción:
Anchísima es la tierra y el mundo es de quien vence (12).

Pero como, por otra parte, todo es efímero, la norma de conducta debe ser evitar lo desagradable:

Evita a tus ojos todo lo penoso de ver.
Al fin y al cabo, todo pasa, y lo que ven tus ojos despiertos
es como sueños (13).

Siempre, claro está, que quede a salvo el honor:

La miseria de mi vida sería perder mi honor,
pero no sería miseria perder la riqueza (14).

Porque la riqueza pasa, como todo lo humano, y por mucho que aferremos nuestras manos a la vida, la vida se nos escapa y la muerte nos aguarda inexorable. ¡Qué más da que el plazo fatal sea unos momentos más corto o más largo! Sólo el honor es nuestro y lo podemos guardar:

El mancebo noble debe aceptar el encuentro de la muerte sombría, pero no el encuentro de la vileza (15).

(11) Núm. 132, *jafif, lam.*

(12) Núm. 27, *basit, ba.*

(13) Núm. 167, *basit, mim.*

(14) Núm. 35, *tawil, lam.*

(15) Núm. 146, *jafif, nun.*

La obsesión de la muerte es continua en toda la obra de Mutanabbi. Nada escapa a su imperio, y, frente a ella, de nada sirve la ciencia. Por eso hay que afrontarla con sereno valor:

Somos hijos de los Muertos. ¿Por qué, entonces,
rechazamos la copa en que hay que beber?...
Muere el pastor en su ignorancia
lo mismo que Galeno con su medicina,
y hasta quizá vivirá más que Galeno
y por caminos más seguros...
No alcanza la inmunidad de la muerte el que la espera
con el corazón trémulo de espanto (16).

Y la muerte es un enigma helado, una incógnita sombría de la que no sabemos nada:

Goza, ahora que vives, de la vigilia y del sueño,
y no esperes dormir bajo la losa.
Este "tercer estado" tiene un sentido diferente
del que tienen nuestras palabras "dormir" y "estar despierto" (17).

UN POETA SIN AMOR

El que un poeta islámico sea incrédulo o irreligioso no es raro, como hemos dicho, sobre todo en esta época. Pero los poetas que se encuentran en esta situación de espíritu suelen crearse una religión supletoria: la del placer. Como la poesía árabe era en lo antiguo casi completamente profana, y como la tendencia general de las letras musulmanas arrastra fatalmente a sus cultivadores hacia la insinceridad y el convencionalismo (18),

(16) Núm. 179, *basit, ba*.

(17) Núm. 149, *wafir, mim*.

(18) Cf. mi estudio *Convencionalismo e insinceridad en la poesía árabe*, en *Al-Andalus*, V [1940], págs. 31-43.

incluso los espíritus religiosos ocultaban su recatado sentir y en la exterioridad retórica se fingían epicúreos. Más aún: los mismos místicos disfrazaban sus más íntimas experiencias y lucubraciones espirituales con símbolos eróticos y báquicos. De aquí que la poesía islámica se presente a los ojos occidentales como un desmayado regalarse en las delicias del serrallo, con lánguidas sombras humanas, copas de vino, pebeteros y montañas de flores. Gran parte de ella rezuma, en efecto, una lujuria inteligente, elegante y melancólica.

Nada parecido en el mayor poeta de los árabes: ninguna sensual blandura, ninguna resignada molicie, ningún escape hacia exaltadas voluptuosidades. Mutanabbi —literariamente— es un poeta sin amor. En una ocasión protesta contra la inveterada costumbre de anteponer a toda qasida ditirámica un *nasib* o prólogo amoroso:

No hay ditirambo sin que le preceda el *nasib*.

Pero, ¿es que todo poeta que compone ha de estar loco de amor? (19).

Ahora bien: ya hemos dicho que Mutanabbi, más que un poeta revolucionario que ensaya o tantea nuevas formas, es un genial neoclásico que restaura enérgicamente las viejas arquitecturas poéticas, integrándolas con los elementos posteriores que las ponían en trance de disgregación. Aunque en algunas ocasiones llega a prescindir del *nasib*, la mayoría de sus poemas se acomodan a la tradición y lo tienen. Pero, ¡qué extraordinario *nasib* el de Mutanabbi!

Es notorio que uno de los tópicos iniciales de las viejas qasidas beduínas es el llanto del poeta sobre las ruinas del campamento del desierto que ha abandonado la tribu de la mujer que corteja: las piedras ahumadas que han encuadrado la hoguera y sostenido la marmita, los orificios que abrieron las es-

(19) Núm. 101, *tawil*, *mim*.

tacas que sujetaban la tienda, las ruinas vacías y holladas, los vertederos. El poeta, llevado de su amor, apenas repara en estos ruines vestigios, y si los menciona es porque son el pedestal donde se alza la sombra de la amada huidiza, que ahora, mecida en el palanquín, a lomos del camello, busca otros rumbos en el desierto. Mutanabbi, empero, como no está loco de amor, al usar este tópico no se deja arrastrar inconscientemente por la sombra de la amada, sino que repara en las mismas ruinas, las compadece con exquisita ternura —¡pobres piedras insensibles!—, y así, comienza un *nasib* con estos versos de una punzante penetración que ha subrayado Massignon con tanta lucidez (20):

Laki ya manazilu...

Vosotras, moradas que amamos, tenéis morada en el corazón.

Os abandonaron, pero el corazón no os abandona.

Porque el corazón sabe y vosotras nada sabéis:

Al darse cuenta hay que llorar primero por vosotras (21).

“Porque el corazón sabe y vosotras nada sabéis...” ¡Admirable verso!

Las mujeres que aparecen en los *nasib* de Mutanabbi son sombras convencionales, espectros vaporosos, a los que ninguna gran pasión intenta corporeizar; sutiles motivos antropomorfos en que el cantor, fiel a la tradición de su raza, ensaya su inspiración antes de abordar el motivo central del poema; preludios vagos llenos de efectos musicales e impresiones plásticas:

El rebaño de gacelas abandonó la casa; pero en la retina del amante cada una dejó su imagen como una gacelita rezagada (22).

(20) Cf. L. Massignon, *Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam* (“Syria”, 1921). Este trabajo fué traducido por mí en la “Revista de Occidente”, diciembre de 1932.

(21) Núm. 66, *kamil, lam.*

(22) *Ibidem.*

La castidad de Mutanabbi y su misoginia —al menos literaria— podrían ya deducirse de estos *nasib* poco frecuentes en la lírica árabe; pero en uno de ellos el poeta se define con mayor claridad:

•
¡De cuánta mujer hermosa, de dientes brillantes y labios de miel, aparté mi boca, y tuvo que besarme en la frente!
¡Cuántos cuellos de gacela, bellos como el tuyo, se alargaron hacia mí, y yo no miraba siquiera si tenían collares o estaban desnudos! (23).

En una *qasida* publicada en Cufa en 963, en que cuenta su desesperanzado regreso de Egipto y su paso por Bagdad, parece aludir al poderoso, disoluto y elegantísimo Muhallabi y a su círculo de amigos cuando dice:

He hecho pasar a mis camellos entre ídolos, que yo contemplaba, aunque sin ver en ellos la castidad de los ídolos (24).

Y, en realidad, todo lo que sabemos, y no es poco, de la vida de Mutanabbi confirma la sinceridad de sus afirmaciones. No se daba a la embriaguez, ni tuvo amores adúlteros, ni mucho menos homosexuales, como era tan frecuente en aquel tiempo y en gentes de su condición. Su vida afectiva se movió normalmente en la esfera privada y no ha encontrado reflejo en su obra literaria. Podía pasar desdeñoso, montado en su camello, frente a los corrompidos ídolos de su época. Las mujeres, que buscaban provocadoras sus labios, acababan por besarle con reverencia en la frente. Cuando los cuellos de cisne de las bellas se cruzaban con el suyo, no podría decir si iban o no adornados con sartales de deslumbrantes piedras. Tenía los ojos cerrados para el amor. Le guiaban más altos designios.

(23) Núm. 115, *tawil*, *kaf*.

(24) Núm. 167, *basit*, *mim*.

Sería difícil encontrar en toda la literatura universal un poeta más orgulloso de su arte que Mutanabbi. Aun descontando la costumbre árabe, herencia beduína, bastante lejana, de nuestra sensibilidad, de entonar las propias alabanzas (*fajr*), siempre se nos aparecerá el cantor de Cufa elevado en pináculos de ardiente soberbia. Con cierta visión profética (que en este caso justificaría su apodo) ha previsto Mutanabbi la desmesurada extensión geográfica de su fama:

Mis versos irán al Oriente, hasta donde ya no hay más Oriente,
e irán al Occidente, hasta donde ya no hay más Occidente (25).

Y del mismo modo afirma —y casi acierta— que sus poemas han de oscurecer toda la poesía árabe anterior:

Ningún poeta de la *Chahiliyya* logró versos como los que yo hago,
ni en la Babel de los magos se han escuchado parecidos hechizos (26).

Con ocasión de la Fiesta de los Sacrificios del año 342 de He hégira (abril de 954) dice a Sayf al-Dawla:

Todos mis contemporáneos son recitadores de mis *qasidas*:
cuando compongo un poema, toda la época lo declama.
Lo lleva por los caminos el que nunca ha viajado;
lo canta entusiasmado el que nunca cantó.
Debes prescindir de toda voz que no sea la mía:
yo soy el pájaro que gorjea y los demás son el eco (27).

Antes, en 952, delante del mismo Sayf al-Dawla había expuesto más violentamente los mismos conceptos disparándolos

(25) Ed. Yazichi, pág. 508.

(26) Ed. Yazichi, pág. 184.

(27) Núm. 123, *tawil*, *dal*.

contra los detractores que tenía en la corte y que también estaban allí mismo escuchándole:

Todos los reunidos en esta asamblea saben
que soy el hombre mejor que pisa esta tierra.
Yo soy el que hace que los ciegos vean sus escritos,
y mis palabras hacen oír a los sordos.
Duermo a pierna suelta, sin cuidarme de mis versos maravillosos,
mientras todo el mundo vela disputando por ellos (28).

¿Cómo compaginar esta hipertrofia del orgullo con la condición de poeta asalariado, para quien son leyes la venalidad y el más descarado servilismo?

Desde el advenimiento del Islam, y más particularmente después de la entronización de la dinastía abbasí, que se alejó definitivamente del desierto y se instaló en las hornacinas de los destronados despotismos asiáticos, la poesía musulmana se hace en gran parte ditirámica y panegírica, que para nosotros es casi decir mendaz y servil. Siempre quedan, claro está, algunos poetas que viven más o menos al margen de las cortes, o por su humildad, o por filosófica renunciación. No es posible negar, sin embargo, que la gran corriente central de la poesía islámica va por el otro camino. Y Mutanabbi no sería el más grande de los poetas árabes si no se hubiese arrojado a esta corriente. Hay que vencer las calamidades afrontándolas y no eludiéndolas. Sólo en la lid se prueban las espadas.

Fracasado en otras empresas, la poesía es para Mutanabbi un medio de vida, una escala —quizá no la más deseada por él— para ascender al poder y triunfar; escala que su ambición utiliza sin escrúpulo. Al comienzo de su carrera dice a un magante de Antioquía cuyo panegírico entona:

He venido derecho a ti, sin torcerme hacia ningún otro,
arreando mis dos monturas: la Miseria y el Arte (29).

(28) Núm. 112, *basit, mim.*

(29) Núm. 27, *basit, ba.*

Y cuando, al lado de Sayf al-Dawla, se encuentra en el cenit de su carrera puede afirmar con suficiencia:

Yo dejo tras de mí los vagabundeos para los míseros sin fortuna,
pues por tus beneficios hierro con oro mis corceles (30).

Además, no todo es servilismo en el ditirambo árabe, especialmente en la época de Mutanabbi. No son las loas plantas rastreras y parásitas que crecen entre las grietas de los cimientos de la majestad, sino laureles que se emparejan con las espadas, hojas escritas tan importantes como las leyes y los edictos de gobierno. Algunos poetas, no todos, las escriben tímidamente, sin ser solicitados, para mendigar una gracia compasiva. Otros, como Mutanabbi en sus días de gloria, son rogados, buscados con empeño, incluso mimados por las cortes. El príncipe necesitaba elogios, y el poeta, fortuna o poder: era un pacto bilateral. La poesía seguía conservando entre los árabes la importancia política de que nació revestida. El panegirista era un colaborador del poder, y sus escritos, verdaderas y eficaces armas políticas. ¡Cuánto más no debe Sayf al-Dawla a Mutanabbi —y a los demás poetas y hombres de letras de que se rodeó— de lo que debió Mutanabbi a Sayf al-Dawla! Sin sus panegiristas, el príncipe hamdaní hubiera quedado más en la sombra de la historia.

Es indudable que Mutanabbi se sentía perfectamente consciente de esta misión de la poesía, y que nuestras ideas corrientes sobre la pretendida abyección, por venalidad, de gran parte de la lírica musulmana, son exageradas. Quizá no guardan relación con nuestras opiniones sobre fenómenos análogos que se producen en otras zonas del arte. Cuando en las ciudades y museos europeos contemplamos los cuadros y estatuas de artistas egregios que representan majestades históricas, no todas lauda-

(30) Núm. 123, *tawil*, *dal*.

bles, admiramos los primores de la ejecución o la armonía de las masas o de los colores, sin fijarnos en la adulación del artista por su modelo, con una indulgencia que luego no tenemos para los ditirambos musulmanes. Y eso que los tales ditirambos suelen ser, por lo general y conforme a una tendencia innata del espíritu islámico, irreales, despersonalizados e imprecisos. Más que hacer resaltar las virtudes o disimular los defectos, entonan siempre la alabanza —sea cual sea el principillo que los paga— del principado *in genere*.

No olvidemos, por último, la dramática tensión, la íntima rebeldía con que Mutanabbi se entrega al ditirambo. Sólo en el caso de Sayf al-Dawla parecen brotarle las alabanzas con entera sinceridad. Ve, sin duda, realizado en el hermoso y bravo príncipe de Alepo lo que quizás él mismo hubiera querido ser: un caudillo árabe que en las mismas lindes del desierto rige un estado en empeñadas luchas con los bizantinos, y que, apenas terminada la batalla, reúne en su corte —la última corte islámica brillante, rival de Bagdad en sus buenos tiempos— un grupo de artistas selectísimo. Antes, Mutanabbi ha despreciado a todos sus mecenas de ocasión; cada uno es tan sólo un peldaño para ascender al siguiente. Después, ya en la cumbre de su carrera, el desprecio de Mutanabbi se acentúa, lo mismo en Egipto que en Persia. Acuciado por la nostalgia y la ambición, le guían móviles concretos; cuando no los logra, huye y pasa sobre las loas precedentes el ardiente cauterio de la sátira Pero tiene la suficiente grandeza de alma para entonar, por ejemplo, los elogios de Fatik cuando este frustrado mecenas suyo en Egipto había ya muerto, o para exteriorizar sus sensaciones e ideas personales sin esperanza alguna de recompensa.

De la prueba terrible del panegírico no sale ileso, pero sí victorioso, el orgullo poético de Mutanabbi.

No es, sin embargo, la simple gloria literaria la meta anhelada por nuestro poeta. Él aspira a trenzarla con la gloria guerrera conseguida por la fuerza de las armas. En ambos terrenos se reputa diestro:

Me conocen los caballeros, la noche y el desierto,
lo mismo la espada y la lanza que el papel y el cálamo (31).

Peró armas y letras no están para Mutanabbi en pie de igualdad. Las segundas deben ceder a las primeras. “Quítenseme delante —decía Don Quijote en su inmortal discurso— los que dijeren que las letras hacen ventaja a las armas, que les diré, y sean quien se fueren, que no saben lo que dicen” (32). En la eterna y siempre renaciente polémica, Mutanabbi pensaba, más de cinco siglos antes, lo mismo que el divino caballero manchego:

Cuando retorné, mis cálamos me dijeron:
“La gloria es de la espada; no es la gloria del cálamo.”
¡Oh cálamos! Ya sé vuestra opinión, y, en verdad, ése es mi remedio.
Si lo olvido, mi mal provendrá de mi poco juicio.
Al que intente lograr algo, si no va espada en mano,
cuando le pregunten, habrá de decir que no lo logró...
¡Nada de aproximaciones! ¡No más visitas que las de las manos
que blanden el acero pulido y cortante,
cuyo filo da con la muerte la solución decisiva
a toda querella entre oprimido y opresor! (33).

Porque, para Mutanabbi como para Don Quijote, el mundo está lleno de iniquidades que reparar y de entuertos por deshacer:

(31) Núm. 112, *basit, mim.*

(32) *Don Quijote*, I, 37.

(33) Núm. 167, *basit, mim.*

Yo era un monte de cumbres inmutables, y no dejé de serlo hasta que lo sacudieron los terremotos de la injusticia, y, entonces, el designio que removió mis entrañas, me hizo agitar camellas rápidas, todas ellas agitación (34).

Y contra la injusticia no hay otro instrumento que la fuerza ni más camino que la lucha:

¡Oh enemigos! Nada queremos sino vuestras vidas,
ni hay otro medio de llegar a vosotros que las espadas (35).

Por eso Mutanabbi hace profesión ideal de guerrero más que de letrado:

Si he de vivir, la guerra será mi madre;
la lanza, mi hermano; la espada, mi padre (36).

Ya hemos subrayado anteriormente el tono sorprendente-mente moderno de este oscuro mundo mutanabbiano. También hemos adelantado el fracaso del poeta y el terrible pesimismo al que este fracaso le entrega. Desde las altas cimas del orgullo, a las que se encarama con tanto ímpetu, la poesía de Mutanabbi se hunde en el vacío como un ángel rebelde que no encuentra asidero en su caída.

LOS BELFOS BLANCOS, LAS PEZUÑAS VERDES

En la qasida publicada en Cufa el año 963, Mutanabbi, al describir la rapidez con que salió huyendo de Egipto, inserta este verso admirable:

(34) Núm. 35, *tawil, lam.*

(35) *Ibidem.*

(36) Núm. 27, *basit, ba.*

Nos llevaban rápidas las monturas, con los belfos blancos y las pezuñas verdes de *rugl* y de *yanam* (37).

Quiere decir que para forzar la marcha no habían dejado pa-
cer a las camellas, y por eso éstas llevaban los belfos blancos;
pero, en cambio, tenían las pezuñas verdes por los muchos pas-
tos que habían pisado al cruzar las praderas.

Puede este verso ser símbolo de la poesía misma de Muta-
nabbi. Siempre impaciente y ansioso, el poeta ha atravesado
veloz todos los prados del mundo poético. No se ha detenido en
el de la religión ni en el del amor. Un momento se ha demo-
rado en el de la vanagloria poética para volar al punto en pos
de un triunfo por las armas, que se desvanece sumiéndolo en
el más desconsolador pesimismo. Su poesía llega, al cabo de la
jornada tremenda, con los belfos blancos. Mas lleva las pezu-
ñas verdes, porque en su desenfreno ha tronchado y arrollado
a sus pies las más sabrosas hierbas de la retórica.

Mutanabbi ha creado —en fragmentos— todo un universo
poético. Pero los occidentales apenas podemos entrar en él y,
mucho menos, transportarlo a nuestra sensibilidad. Es un finí-
simo tejido, de nerviosa musicalidad, donde la lengua árabe llega
a sus últimas delgadeces, y cuyas fibras son, de un lado, elemen-
tos que llamaríamos intelectuales (filosóficos, sentenciosos, in-
geniosos), y de otra parte, elementos plásticos o descriptivos.
El ritmo musical es intraducible: ¿quién podría con simples
palabras evocar una complicada melodía? Algo parecido suce-
de con la parte gnómica de su poesía (de la cual, sin embargo,
hemos ya dado alguna muestra): las sentencias, desprovistas de
la forma gramatical y del ritmo con que el poeta las acuñó, re-
sultan con frecuencia vulgares, cosa que a veces se le ha echa-
do en cara injustamente a Mutanabbi, pues otro tanto sucede
con la mayor parte de nuestra mejor poesía occidental cuando

(37) Núm. 167, *basit*, *mim*.—El *rugl* y el *yanam* son hierbas del desierto.

se la traduce a otra lengua, sobre todo no indoeuropea. Sólo podemos dar alguna muestra de la parte descriptiva o metafórica, pero sin olvidar que no ocupa en Mutanabbi, ni mucho menos, el lugar preponderante que en otros poetas árabes, y que no es sino uno de tantos elementos, que aquí en nuestro análisis destacamos ahora caprichosamente.

He aquí el lago de Tiberíades, tan lleno para nosotros los cristianos de divinos recuerdos. Lo agitan los vientos:

Pasan las olas, crestadas de espuma, como sementales
que relinchan sin furia al zambullirse.

Los pájaros, volando al ras de las estelas blanquiverdes,
son jinetes arrastrados por corceles tordos, indóciles a la brida.

Olas y pájaros, encizañados por los vientos,
dos ejércitos que en la lid se persiguen.

Luego, cuando se serena,

En pleno día parece una luna
ceñida por la verde oscuridad de los huertos...

Semeja un espejo enmarcado,
recién salido de su escriño de piel (38).

Un león, que aterrorizaba las riberas del Jordán, es muerto por el propio Badr al-Jarsani, gobernador de la Damascena. Veamos cómo lo describe Mutanabbi, en un elogio de dicho gobernador:

Va tinto en sangre de caballeros, y, en su selva,
se viste con la otra selva de sus melenas...

Vive en soledad como los anacoretas,
pero no conoce los vetos ni las permisiones divinas.

Va pisando la tierra, lleno de orgullo, con lentitud,
como un médico que palpa un enfermo (39).

(38) Núm. 25, *munsarih*, *mim*.

(39) Núm. 60, *kamil*, *lam*.

Durante la estancia de Sayf al-Dawla en Antioquía (noviembre de 948), el poeta contempla el pabellón real, formado por riquísimos paños de tapicería, con escenas guerreras y campestres:

Hay en él arriates que no tejieron las nubes,
y ramas de bosques cuyas palomas no cantan.
Sobre las orlas de los paños forrados hay puntos blancos bordados
de realce,
hilo de perlas que no tuvo que perforar el ensartador.

De pronto cambia el tiempo, y el extraño mundo del tapiz cobra una extraña movilidad:

Cuando lo agita el viento, ondea, y se diría
que corren sus corceles, y sus leones van a saltar sobre la presa.
La figura del coronado bizantino se humilla
ante el Emir resplandeciente que [como árabe puro] no lleva
más diadema que su turbante (40).

En abril de 950, Sayf al-Dawla se dirige a la necrópolis real de Mayyafariqin con motivo del aniversario de la muerte de su madre. El cortejo se pone en marcha:

Las tierras —ribazos y llanuras— se igualaban y desaparecían
bajo tu ejército,
que semejaba reunir las cumbres dispersas, para luego repartirlas
en orden (41).

El día de la separación de los amantes, cuando la tribu parte, las mujeres contemplan a sus galanes con ojos atónitos y anegados:

(40) Núm. 89, *tawil, mim.*

(41) Núm. 101, *tawil, mim.*

Hacían girar sus ojos perdidamente,
como si sus pupilas estuviesen montadas sobre inquieto azogue (42).

El “magister” bizantino Pablo Monómaco llega a Alepo, en junio de 954, para visitar a Sayf al-Dawla, al frente de una embajada bizantina:

Avanzó derecho hacia ti porque lo encorsetaban las dos filas
de tus soldados,
cuando sus angustias le hacían torcerse titubeante (43).

El *rahil* de la gasida en que describe su salida de Egipto está lleno de prodigiosos aciertos:

¿Hasta cuándo competiremos con los luceros en viajar de noche?
Pero los luceros viajan sin sandalias ni pies,
y no pesa en sus párpados el insomnio
que aflige al peregrino vigilante.
Luego, el sol ateza nuestros rostros blancos,
y, en cambio, no ateza nuestras barbas ni nuestras melenas ya canas,
aun cuando la sentencia debiera ser igual,
si ante un juez pudiéramos litigar con el mundo.
Nunca dejamos que el agua cese de caminar:
la que no camina en la nube, camina en nuestros odres... (44).

A su entrada en Persia, cuando se dirigía a su nuevo mecenaa, el Sultán de Siraz, Adud al-Dawla, describe el frondoso Valle de Bawwan, maravilla natural en la patria de las rosas:

Caminábamos de mañana. Los ramos sacudían
sobre las crines de nuestros caballos menudo aljófara,
y, mientras avanzábamos, me ocultaban el sol,
sin dejar filtrar más luz que la precisa.

(42) Núm. 115, *tawil*, *kaf*.

(43) Núm. 125, *tawil*, *lam*.

(44) Núm. 167, *basit*, *mim*.

La claridad naciente sembraba en mis vestidos
piezas de oro, fugitivas a mis dedos.
Había frutas tan apretadas y de piel tan fina,
que parecían licores prestos a ser ingeridos sin vaso,
y aguas corrientes donde resonaban las guijas
como las alhajas en las manos de las hermosas... (45).

Pero es inútil insistir en esta cruel disección. No se juzga un noble edificio por una cornisa, un capitel o una caracola de piedra.

LA "BEDUINIDAD" DE MUTANABBI

Hay, sin embargo, un rincón de la poesía mutanabbiana en el que conviene fijar todavía nuestra atención: lo que se ha llamado su "beduinidad" o "beduinismo".

En la biografía del poeta hemos hablado de su educación en el desierto, de las oscuras aventuras insurreccionales que le valieron prisión y sobrenombre, de su muerte violenta entre las arenas. En los versos suyos que hemos estudiado anteriormente habrá podido ya apreciarse cómo en su voz el tono del fino letrado, que conoce las cortes más elegantes y los círculos más selectos del mundo islámico de entonces, se superpone a un tono más fuerte y bronco que le viene en herencia de los viejos cantores del paganismo árabe. No es en Bagdad, ni en Alepo, ni en Egipto, ni en Persia, entre los salones y las callejuelas, donde Mutanabbi ha aprendido el culto de la guerra, el manejo de la lanza, el amor de la aventura y la pasión por los ámbitos despejados. Todo esto le viene de su doble entronque, de sangre y de cultura, con el antiguo mundo de la *Chahiliyya*. Él viste, efectivamente y sin simulación, "el brocado de los modernos

(45) Núm. 175, *wafir*, *nun*.

sobre la coraza de los árabes". Y por eso cabalmente ha podido realizar y consolidar su empresa de restauración definitiva de las viejas formas poéticas en trance de muerte.

La afición y el tono han quedado ya subrayados. Veamos ahora, muy brevemente, algunas descripciones particulares y algunas evocaciones que le salen del corazón.

Ama Mutanabbi a Sayf al-Dawla porque ve en él la pura encarnación del príncipe árabe, del caudillo beduino, "que no lleva más diadema que su turbante", como dice de él (46), comparándolo con los imperantes bizantinos cargados de complicadas coronas, que son para el poeta emblemas de barbarie. ¡Qué admirable figura la de Sayf al-Dawla revistando su ejército!:

Cuando hiciste alarde, tú mismo eras el esplendor de tus tropas;
tú mismo, que, al pasar a caballo, dejabas flotar el cabo
de tu turbante (47).

La misma admiración recae sobre los anónimos guerreros árabes del emir:

Árabes, como sus linajes, eran sus banderas y sus blasones,
y sus arneses y sus armas emponzoñadas (48).

Con donceles así le ha gustado vivir siempre. De antiguo ha pensado hacer la guerra

en compañía de guerreros de pelo crespo, que afrontan la muerte sonriendo,

como si el perecer fuese su único fin:

beduinos de pura sangre, que, cuando relinchan los caballos, casi saltan de la silla, impetuosos, llenos de brío y de placer (49).

(46) Cf. nota 40.

(47) Núm. 101, *tawil*, *mim*.

(48) *Ibidem*.

(49) Núm. 27, *basit*, *ba*.

Con ellos ha emprendido las largas jornadas del desierto:

Viajaba entre mancebos que ponían sus vidas en peligro,
contentos con su suerte, como el jugador con sus flechas.
Al quitarse los blancos turbantes, nos mostraban
los otros turbantes negros de su pelo, pero sin *litam* (50).
Tenían blancas las mejillas, perforaban a golpes de lanza
a los caballeros
que topaban, se llevaban por delante los ganados...
Parecían mancebos de la *Chahiliyya*, sólo que, del cariño que tenían
a sus lanzas,
diríase que estaban siempre en los meses sagrados (51).

¡Con qué nostalgia evoca Mutanabbi desde la corte de Persia los amplios horizontes de Siria, donde pasó su juventud, y las costumbres beduínas!:

Adoro la tierra de Emesa hasta Junasira (52),
como todos los hombres aman su patria.
Allí mis mejillas se frotaban con las manzanas
del Líbano, y bebía el vino delicioso.
Pasaba el verano en un campamento beduino,
y el invierno en al-Sahsahan (53), como los árabes.
Cuando verdeaba un prado, apacentábamos los camellos;
cuando se hablaba de una tribu acampada, la combatíamos.
Si aparecía un rebaño de onagros veloces, los cazábamos,
y nuestros últimos caballos alcanzaban a las primeras reses fugitivas.

(50) El *litam* es un velo que cubre y protege la parte inferior del rostro. El negro turbante del cabello no tenía *litam*; es decir, los guerreros eran todavía imberbes.

(51) En la *Chahiliyya* existían, como es sabido, unos meses sagrados o de tregua, en que cesaban los combates entre las tribus. El poeta quiere decir que estos guerreros estaban tan habituados a combatir, que estar en guerra era ya para ellos como estar en paz, o sea como si estuviesen siempre en los meses sagrados.—Número 167, *basit, mim*.

(52) Pequeña localidad en el desierto de Siria, al este de Alepo.

(53) Estepa entre Alepo y Palmira.

Si pasaba un tropel de camellos, desjarretábamos algunos
para que no se fueran, y degollarlos luego,
y los dejábamos pasear cojeando entre los mancebos bebedores.
Los caballeros jugaban: unos se perseguían a otros;
unos arrastraban lanzas largas, y, otros, cortas.
Les gustaba matar guerreros, pero el Destino
tampoco les alargaba mucho el plazo, después de sus víctimas (54).

Cuando perfora los maravillosos túneles verdes del Valle de
Bawwan, los ojos de Mutanabbi quedan presos en la maravilla
de la luz que finge fugitivas piezas de oro sobre sus ropas; pero
aun allí mismo su corazón vuela a la Siria lejana:

Si esto fuera Damasco, sujetaría mis riendas, para hospedarme,
un hombre diestro en preparar el *tarid* (55), poseedor de escudillas
de China,
que enciende en honor de su huésped fuegos
de sándalo, de aromática humareda;
a cuyo lado te detienes con el corazón valiente,
y de quien te separas con el corazón muelle y cobarde (56).

En julio de 965, el Sultán de Siraz, Adud al-Dawla, aprove-
chando una operación de policía contra unas hordas kurdas, or-
ganiza una gigantesca montería en Dast Arzin. El poeta asiste
a la cacería y escribe una *qasida* cinegética, llena de atavismos
beduínos, donde renacen el vigor satírico y hasta las sucias ex-
presiones de los viejos rapsodas del desierto:

Los ciervos iban presos en cuerdas,
sumisos a los lazos de los monteros.
Avanzaban al paso lento de los rebaños,
enturbantados de secos troncos.

(54) Núm. 174, *munsarih*, *ha*.

(55) Manjar predilecto de los *quraysies*, consistente en migas de pan empapadas
en caldo de carne.

(56) Por el dolor que produce alejarse de él.—Núm. 175, *wafir*, *nun*.

Nacieron bajo la más pesada de las cargas,
 que les impide despiojarse la cabeza...
 Los cuernos sólo nacieron para la humillación,
 y, además, para insultar a los maridos ignorantes...
 Venían luego los cabrones añosos,
 vestidos con cuernos como arcos de *dal*,
 que con sus puntas aguijoneaban las grupas
 después de casi atravesar los flancos.
 Tenían barbas negras, sin bigotes,
 que movían a risa, no a veneración,
 todas frondosas y malolientes...
 Si se las soltase en los carrillos de un astuto,
 serían jábegas para pescar dineros,
 como hacen los barbudos y malos *qadíes* con las herencias
 de los huérfanos (57).

Todas estas reminiscencias beduínas han sido juzgadas a veces como “pastiche” o zonas necróticas, puntos muertos de la estética de Mutanabbi. A mi entender, como he expuesto en otro lugar (58), constituyen cabalmente lo contrario, no sólo en Mutanabbi—en el que resultan más explicables por proximidad cronológica y geográfica, y hasta por experiencia personal—, sino en poetas posteriores, que llevaron vida cortesana en lugares muy apartados del desierto. Para mí son la región más viva de la obra mutanabbiana, el enlace más estrecho de ésta, como poesía eterna, al alma de su pueblo. El nervio, el orgullo y la gloria de los héroes beduinos son el *substratum* latente de la civilización islámica; los argumentos que vencieron a la *suubiyya* en la época abbasí; los remedios con que Ibn Jaldun quería medicar el lánguido cuerpo del Islam del siglo XIV; los ideales que sostienen hoy la fe nacionalista en los pueblos musulmanes sometidos al extranjero. Constituyen nada menos que la *mitolo-*

(57) Núm. 180, *sari mastur*, *lam*.

(58) Una obra importante sobre la poesía arábigoandaluza (*Reseña del libro del profesor H. Pérès*), en *Al-Andalus*, IV [1936-1939], pág. 297.

gía de los árabes. Y ¿cómo ha de extrañarnos que esta corriente profunda aflore con frecuencia a la superficie? No otra cosa ha sucedido entre nosotros: en el París de la Pléyade y de los Románticos, en el Madrid de Lope y de Rubén, en el Londres de Byron y en el Weimar de Goethe —¡a qué distancia de la Grecia antigua!—, toda Europa ha hablado durante siglos de dioses, musas, ninfas, centauros y amorcillos. No son los beduínos de la poesía árabe más artificiales que las Arcadias de Roma o las Bretañas de Amadís. Y mucho menos en Mutanabbi, que luchó y murió en el desierto, y que, como los antiguos árabes, sentía la inextinguible *ayma*, o “sed de leche de camella”. Por eso restauró la poesía de los árabes, aunque quizá la paralizara para siempre. Por eso ha sido el ídolo de su pueblo.

ADORACIÓN DE MUTANABBI

Aun en vida de Mutanabbi, cada ciudad, de las muchas por que pasó, veía nacer un círculo de letrados que estudiaban, coleccionaban y discutían las obras del poeta. Después de su muerte, estos círculos se fueron ampliando y comunicando hasta formar una apretada malla. ¡Qué diluvio de invectivas, defensas, ediciones, comentarios, parangones, juicios críticos! Todavía no ha cesado, ni lleva trazas de cesar, este constante fluir de la literatura mutanabbiana, que con tanta lucidez ha analizado Blachère (59), y que aquí, naturalmente, no nos interesa de momento.

Para los árabes, Mutanabbi es su mayor poeta. Por ello, además —frente a tanto versificador arqueológico, cuya obra, muerta en mayor o menor grado, se la puede disecar, estudiar, encerrar en vitrinas, comprender intelectual y estáticamente en su

(59) Obra citada, págs. 263-339.

medio histórico—, es un “clásico vivo”, es decir, una obra todavía palpitante y ágil; capaz, como todo verdadero texto clásico, de admitir que cada nueva generación la interprete a su manera, y que se resiste tenazmente a la aprehensión del arqueólogo literario, aunque, como la de nuestro genial Góngora, necesite de él para ser entendida. Todas estas razones justifican la atención que le hemos dedicado.

Pero, además, como dijimos al principio, la obra de nuestro poeta ha ejercido una verdadera influencia formativa sobre la poesía arábigoandaluza. La España musulmana no ha cedido a los demás países árabes en su adoración por Mutanabbi. Y eso desde muy temprano, incluso en la propia vida del poeta (60). Cuando leemos un *diwan* o una antología andaluza, nos damos cuenta en unos casos y en otros sospechamos que por debajo laten ideas o descripciones del gran artista de Cufa. Y, en efecto, si un erudito como Ibn Bassam, en su *Dajira*, analiza críticamente los poemas y señala sus precedentes, el nombre de Mutanabbi aparece con una frecuencia inaudita. Las alusiones al cantor de Sayf al-Dawla, las citas de sus sentencias, revelan la más rendida admiración. Así sucede hasta la agonía de la poesía árabe en España.

Hagamos constar que el homenaje no va dirigido sólo a la obra, sino también al hombre, a su carácter viril y entero, a su conducta de una dignidad insobornable.

Alrededor de cincuenta años después de la muerte de Mutanabbi (965), un esteta de Córdoba. Abu Amir ibn Suhayd (992-1035), componía una fantasía literaria titulada *Risalat al-tawabi wa-l-zawabi*, en la que finge —como Abu-l-Ala de Maarra en su *Risalat al-gufran*, y como Dante en la *Divina Comedia*— un viaje a las regiones de ultratumba en compañía de un genio con quien ha trabado amistad. Allí va buscando uno a

(60) Cf. Blachère, obra citada, págs. 293-300.

uno, y conversando con ellos, a los más célebres poetas árabes. Desfilan primero los famosos cantores del paganismo beduino. Pasan luego los poetas modernos. Muchos no merecen semblanza especial: se ve que el autor de la fábula estima sus obras, pero no sus caracteres, demasiado borrosos o sobremanera serviles. A alguno, como al delicioso Abu Nuwas, han de ir a buscarlo al convento cristiano de Dayr Hanna, donde duerme, hartado de vino y cansado de componer madrigales a los diáconos y a los acólitos. El último poeta a quien visitan es Mutanabbi. Lo ven de lejos. He aquí cómo lo describe Ibn Suhayd (61):

“Estaba enhiesto como una palma sobre la duna. Cubría su cabeza un turbante rojo del que pendía flotante un cabo amarillo. Llevaba la lanza apoyada en el hombro. Iba montado sobre una yegua blanca.”

(61) Apud Ibn Bassam, *Dajira* (ed. Cairo, 1358 = 1939), I, pág. 226, líneas 4-6.

NEOLOGISMOS Y NEOLOGISTAS DE NUESTROS DIAS

DIALOGOS ENTRE VARIOS AMIGOS DE DIFERENTES
PROFESIONES

POR EL

P. LUIS GETINO

Comienza el DIÁLOGO DE LA LENGUA, sobre la necesidad y conveniencia de algunos neologismos y sobre los inconvenientes de otros. Sostenido entre el maestro en Teología, Lorenzana, varón de muchos años, y el profesor de Filosofía y Letras Tascón, crítico de teatros y de pocos abriles.

I

TASCÓN.—¡Santos y buenos días, mi querido maestro! Dichosos ojos que le vuelven a ver recogido, como antes, en su cuarto, sano y salvo después de la borrasca de estos meses de agonía universal.

Cualquiera creerá, al contemplar su gesto patriarcal en el nuevo retiro, que esto fué un sueño, que aquí no pasó nada, sino que por los aires trasladaron los ángeles su casa de Madrid a Toledo, como dicen que trasladaron la de la Virgen desde Nazareth a Loreto (1).

(1) Este primer diálogo fué escrito en Toledo un año antes de la liberación de Madrid del yugo rojo.

LORENZANA.—Aunque el cuarto de ahora tenga sensiblemente las mismas proporciones que el antiguo, bien diferente está su contenido.

TASCÓN.—Ya lo voy advirtiendo, al contemplar tantos libros y periódicos modernos, donde antes sólo se veían libros clásicos, góticos, códices y yo no sé si raros e incunables y palimpsestos.

Estos de hoy no inspiran el respeto que inspiraban los otros. Se aproximaba uno a ellos como a un altar, como a una imagen, como a una joya, por lo menos. ¿A qué es debida semejante transformación?

LORENZANA.—A la guerra, que como es poderosa para cambiar los linderos de las naciones, es capaz de trocar las situaciones del espíritu, removiendo sus fondos, como una mina que estallase en el fondo del mar. Ayer era la vieja cultura religiosa, filosófica, literaria, histórica, crítica la rosa de mis vientos, que venían de lejanas tierras. Hoy es el huracán vecino y bramador de la muerte el que dobliga el árbol de la vida; es la reja potente de Marte la que abre ante nuestros desorbitados ojos un surco inmenso al que han de ir a parar las semillas vitalizadas de nuestras más entrañables concepciones. Ante los problemas de sangre, de una sangre que a chorros se nos va, los de la vieja erudición se quedan en suspenso. Esos periódicos del día, esas revistas y folletos y libros a medio abrir absorben mi atención tanto y más que los códices, raros e incunables, de mis añorados y envidiados plúteos.

Lo que antes afirmábamos de la ecuación personal fatalizada, de la cristalización de las ideas, de su enquistamiento en los cerebros especializados, que no les permiten derivar su actuación a inimaginadas especulaciones, se queda para circunstancias normales. En las trágicas que atravesamos se desdobra nuestra naturaleza. Se retuerce como uno de tantos flejes de hierro alcanzados por un obús.

TASCÓN.—Mal se trasplanta un árbol viejo y peor se sustituyen las perspectivas del espíritu en el atardecer de la vida. La guerra podrá forzarle a usted a abandonar acostumbradas investigaciones; mas no podrá llevarle a investigaciones nuevas sin una concienzuda preparación; esto es, sin instrumentos propios y sin tiempo para modificar la forzosa actuación del pasado. Yo no creo en improvisaciones buenas, sino en los bien preparados. En este estuario minimétrico de hojas del día algo acaricia usted relacionado con sus estudios favoritos; algo que la guerra sugiere, mas no da. A lo más, a lo más, lo descubre en el soterrado de nuestra formación.

LORENZANA.—Estoy para aplaudir su penetración, su alcance psicológico, esa rápida mirada de zahorí que adivina las cosas. Ha de saber usted que toda esa papelería —la guerra no me consiente otra más de mi inclinación— la paso yo por la alquitara de mis recuerdos clásicos para extraer de ella los neologismos, que, como una invasión, aparecen a centenares en los escritos de nuestros días. Jamás se desbordó de modo parecido, entre nosotros, el afán de superar, por no decir romper, los moldes corrientes del idioma. Esfuerzo tan enorme de superación bien merece estudiarse, recogiendo, clasificando, enjuiciando las novedades idiomáticas que los castizos y puristas rechazan de consuno, calificando el movimiento de snobismo o afán de última moda.

TASCÓN.—No extraño la actitud ni el calificativo; yo mismo, que no me precio de purista, no puedo contemplar sin espanto las turbias avenidas de neologismos que arrollan los lindos verjeles del habla castellana. Lo que no deja de maravillarme es que usted, a sus años, se resuelva a cultivar una especialidad capaz de gastar los aceros de un brioso mancebo.

LORENZANA.—Aunque obligada, en cierto modo, la determinación, por falta de materiales más apropiados para investigar, la derivación filológica tiene su explicación. Yo tuve de joven

un premio a una *Colección de palabras que no estuviesen y debiesen estar en el Diccionario de la Academia*. Aquel premio y, sobre todo, el saber que la docta Corporación había acordado incluir en el Diccionario muchas de las por mí acotadas palabrejitas, me animó a no dejar nunca enteramente de la mano las comenzadas notas. Difícilmente olvida uno las impresiones fuertes de la juventud, y pocas hay tan fuertes como los primeros escritos, sobre todo si fueron engalanados con algún premio.

TASCÓN. — ¿Me querría usted mostrar la lista de palabras recogidas en ese moceril ensayo? ¿Las conserva usted, por ventura?

LORENZANA.—Las conservo, gracias a que se publicaron, pues de los infinitos apuntes tomados, de teología, de filosofía, de historia, de crítica, de filología, de bibliografía, durante cuarenta años y no publicados, esperando se completasen algo más, nada absolutamente encontré, al entrar en Madrid, después de los espolios rojos. Y eso que fueron avisados por eruditos tan insignes como el Sr. Paz y por americanistas tan renombrados como el Sr. Chacón y Calvo para que respetasen los manuscritos y los libros raros de la casa de General Oráa. Yo he tenido que empezar la vida de nuevo, como un niño; mucho peor todavía, pues el niño retiene fuertemente las impresiones, y yo me encuentro con una amnesia aterradora, que me borra de la memoria las palabras más corrientes, que quedan en la punta de la lengua; y hasta los recuerdos más halagadores.

TASCÓN.—¡Pérdida irreparable la de tantos apuntes y tantísimas investigaciones malogradas! Y quiera Dios que parezcan algunas en los rincones de viejas librerías, adonde irían a parar muchos tesoros que creemos perdidos... Ese desconsuelo, en cambio, me figuro que va a tener una compensación para usted y para los que seguimos sus estudios. Para nosotros ha de ser curioso el ver cómo se las arregla para escribir con esa amnesia. Un hombre maduro, un escritor veterano destituido de papeles,

de apuntes y de memoria y obligado a escribir, es un caso de estudio del mayor interés.

En cuanto a usted, la pena de ese derrumbe y de esos espolios ha de tener varias compensaciones. Por lo menos, la de merecer mucho perdonando y teniendo paciencia, y la de convertirse en admirador de sus propios escritos. Ahora se maravillará de la retentiva tan enorme de antaño; lo que antes le parecería imperfecto, siquiera por natural modestia, ¿no lo encuentra ahora extraordinario?

LORENZANA.—Desde luego admiro la retentiva que hoy no descubro; pero desestimo los valores humanos, inutilizados por una hoguera leve. ¿Qué vale todo el mundo si puede arder todo él? Una cerilla basta para inutilizar la labor de una vida.

TASCÓN.—¿Me querría usted dar una nota de ese trabajo suyo moceril, de palabras que no estaban en el Diccionario de la Academia, debiendo estar?

LORENZANA.—Siento cierto rubor por lo incompleto que es; pero echándome la cuenta de que todas las cosas del mundo adolecen de ese defecto, le voy a complacer. Así como así tiene su interés en la materia que hemos de desarrollar y hasta en la historia de nuestro Diccionario oficial, ya que algunas palabras fueron aceptadas como moneda de buena ley. Vaya la lista de palabras que no necesitan comentarios, para abreviar el texto:

Agoldar = parecerse.
Amanear = trabar las manos.
Amagostar = asar castañas.
Amolar = fastidiar.
Amurniado = entristecido.
Antruido = carnaval.
Ababullar = acoquinar.
Aprovecer = cansar.
Aprecanciar = acaparar.
Argollano = de Argüellos.
Arrecadas = pendientes.
Arreguilar = fijar la vista.

Aturullar = ensordecen.
Babayada = tontería.
Baldragas = flojo.
Barbián = francote.
Birrias = miserable.
Boleo = bofetón.
Bolinche = bolito.
Cacia = platos, fuentes, etc.
Calzadura = solera del forcado.
Carraquear = tocar la carraca.
Cataplera = esparcimiento.
Catar = despiojar.

- Cernada* = ceniza.
Cinta = lomo de cerdo.
Ciscapilas = disputador.
Chiquedades = niñerías.
Chirigata = música molesta.
Chivo = lloro mimoso.
Chola = inteligencia.
Descajillarse = deshacerse.
Descasillar = descomponer.
Desdedar = quitar los dedos.
Desgalgar = andar con prisa.
Desgargolado = desabrochado.
Desprestigiado = desacreditado.
Embrinar = tomar color encarnado.
Encamentar = inculcar.
Encetar = empezar.
Enchivar = emberrenchinar.
Enfocarse = enfadarse.
Entelar = hincharse.
Envizcar = azuzar.
Enzorrarse = simular.
Equilicual = exactamente.
Escabuque = azadoncillo.
Escachar = hacer pedazos.
Escaciplar = curiosear.
Escaldar = destemplan.
Escalecer = enfriarse.
Esclicar = encogerse.
Esguilarse = deslizarse.
Esguilo = pececillo.
Espaturrar = despachurrar.
Estandorio = altaricón.
Falapo = lampo de nieve.
Faricos = farrapos, farinas.
Forcado = horca de arrastre.
Fardela = saquillo.
Gafo = irritable.
Gafura = bicho venenoso.
Gargüelo = tráquea.
Galleta = bofetada.
Garucho = torcido.
Gazapo = vaso de madera.
Gijas = endeble.
Grillarse = escaparse.
Gri-gri = canto del grillo.
Guipar = advertir.
Golito = antojadizo.
Gorbizo = mata espinosa.
¡Hospe! = ¡fuera!
Juanear = molestar.
Jamuestra = lazo.
Ja, já = risa.
Kalendar = contar días.
Languiruto = largo.
Lapo = golpe.
Latoso = interminable.
Lorza = pliegue.
Llamuerga = cenagal.
Manea = lazo.
Maneje = habilidad.
Maniega = grandota.
Maridada = casada.
Mediana = región leonesa.
Medianero = de la Mediana.
Mención = visaje.
Mesacán = excremento de perro.
Moscar = correr.
Nación = vulva.
Nicio = principio.
Nones = no.
Ñiscar = aguantar.
Obispar = prosperar.
Papayada = simpleza.
Papayo = simple.
Parletería = charla.
Parletero = parlanchín.
Parolero = hablador.
Pavorecer = sentir pavor.
Plín plán = cis zás.
Pingar = gotear.
Pinganiño = colgante.
Paludismo = fiebre.
Plagado = cubierto.
Pítima = borrachera.
Raidero = golpetazo.
Raidero = palo de raer.
Rapitarrón = de raíz.
Repiqueteado = con picos, con adornos.
Repiquetear = repicar.
Resbalera = lugar resbaladizo.

Respetuoso = respetable.
Rin cataplín = aprisa.
Ringo rango = zigzagueando.
Sisar = freírse una cosa.
Solenguar = ansiar golosinas.
Sonsoñar = remedar.
Suco = surco.
Tarabica = lengua.
Tembleque = que tiembla.
Ten con tén = así, así.
Tirabeque = ruín.
Torba = torbellino de nieve.
Torga = cabeza.
Turullo = bocina de cuerno.

Trasga = muletilla.
Trecha = leña de urz preparada.
Trechar = disponer la trecha.
Urz = arbusto para hacer carbón vegetal.
Vidaya = sien.
Voyante = que flota.
Zamarrear = llover a jarros.
Zapica = vasija con asa.
Zarramplón = desaseado.
Zarria = vestido embarrado.
Zarrioso = enlodado.
Zurniar = estornudar.

Emparejados con aquellos vocablos de reminiscencias bables casi todos, rústicos en su mayoría y tomados de boca del pueblo, incluí otros urbanos y acaramelados del gran neologista del siglo xv fray Juan López de Salamanca, impugnador de Pedro de Osma. Copié más de un centenar; por lo que se puede comprender que en el siglo xv había quien neologizaba más que neologizaron en el xvii Góngora y Quevedo, y en nuestros días Giménez Caballero, Gabriel Miró, Federico G. Sanchiz, Concha Espina, Ortega y Gasset, Unamuno y tantos otros escritores como hemos de llamar a capítulo en los siguientes diálogos. Ahí le va ese centenar del precursor de los neologistas hispánicos, que le mostraré cómo yo, al dedicarme a estos estudios, no hago sino empalmar entretenimientos literarios de hoy con otros de mis primeros años:

“Dulzosa, acuciosa, maridada, atemorada, fadada, jarretada, tornada, pasionada, repalagada, literación, carillo, mirable, relumbroso, meritoso, elapso, festinado, usitado, insignido, légifer, raposinas, asininas, lupinas, restinga, remelle, almífico, rimonía, reluscencia, pavorescer, escuchadera, terceramente, trecenamente, bermegescer, amarillesc, ungüentario, medulato, magnalias, chiquedades, ancilar, florosa, guaya, gargantona, corricarnera, tragazona, sillos, mamantones, aguiamientos, regantíos, plasmación, placer, azconas, cliéntulo, irrenobilidad, diyudicar, pavorable, impulveración, superfluencia, parturi-

de a través de los esfuerzos lingüísticos como los botones de las rosas en días de ardiente primavera. ¿Se trata de un aficionado a las ciencias? El neologismo es para él un imperativo científico, cuando responde, como ocurre frecuentemente en nuestros días, al bautizo de un nuevo invento con todo el acompañamiento de voces subsidiarias. La radio, el cine, la aviación de hoy, al igual que la electricidad, el telégrafo y el teléfono de ayer, exigen en todas partes multitud de vocablos de nueva creación, de nuevo cuño.

¿Se trata de modas y deportes? La pasión es furor y la novedad sacramento.

¿Se trata de un apasionado del arte? El neologismo se presenta como verbo de una inquietud en que los artistas se abrasan. Es el aguijón de la expresividad. ¿Va a contenerse en los moldes de un gastado vocabulario la tumultuaria vibración de la familia hispánica, que es llama atizada por veinte naciones? La válvula de esa floración inmensa, lozana, tropical, bárbara, salvaje, si se quiere, es el neologismo, indicador, en todo caso, del tráfago moderno, que es lucha brava y complejísima, aportación constante de elementos nuevos, renovadores unos y de perfectibilidad, pegadizos otros, verdaderos quistes, que es necesario denunciar, sajar y extirpar sin misericordia.

TASCÓN.—Bajo siete estadios de tierra los metería yo todos...

LORENZANA.—¡Qué disparate! Cuando repare en los muchos que se le escapan a usted mismo, no los encontrará tan damnable.

TASCÓN.—¿Cuántos neologismos lleva ya coleccionados?

LORENZANA.—Voy perdiendo la cuenta desde que pasé de los mil.

TASCÓN.—¡No me diga! ¡Más de mil! Eso es brutal, enorme, bárbaro; es camino de brindarnos una lengua nueva. Estaba para felicitarle por tanto hallazgo, si no fuera mejor prevenirle contra la barbárica invasión.

LORENZANA.—Bueno; ya cuento con tres neologismos más —brutal, enorme, bárbaro— que agregar a la lista... si esos que acaba de soltar empalmados no estuvieran en el elenco. Porque ya que las palabras no sean nuevas, es bien nuevo el sentido. Líbrele Dios de no ser comprensivo. La neologización es función vital en lenguas que progresan. El maestro Menéndez Pelayo, severo cultivador del purismo, clásico de nuestros días, en su *Discurso contra los culteranos del siglo XVII*, termina asegurando que lo que no puede negárseles es “el haber añadido un rico caudal de voces al Diccionario de nuestra lengua”. En realidad, todos nuestros escritores de primer orden fueron neologistas, si no de voces inusitadas, de frases y construcciones expresivas. Los grandes forjadores del lenguaje ostentan de diversas maneras originalidad envidiable. Ya lo iremos notando poco a poco.

Los neologismos, tan volanderos y tan inevitables como las modas, son de diversas castas:

a) Unos se refieren al uso de las palabras olvidadas, más o menos arcaicas, pero no recogidas en el Diccionario de la Academia —o si registradas, no usadas durante muchos años—, que vuelven de nuevo a resonar, como los cantares de Mambrú, que nos enseñaron nuestros abuelos y dábamos por pasados de moda. Son, en puridad, arcaísmos redivivos.

b) Otros se refieren a inventos nuevos y a nuevas aplicaciones de ciencias, artes e industrias de carácter técnico universal. Ojee usted esos veintitantos tratados de ingeniería, arquitectura, arte, de tantos escritores eminentes, sintetizados en los conocidos volúmenes de Foerster-Terradas. Consulte usted el *Hütte*, vademécum de los ingenieros, o siquiera el *Mazzochi*, especie de recetario técnico de bolsillo, en todas las latitudes aceptado, y vea si no es menester recibir centenares de vocablos que han pasado a ser insustituibles en laboratorios, en observatorios, en fábricas, en construcciones, en museos y hasta en la vida fa-

miliar. Tan raros como hubo que aceptarlos en la generación pasada para las medidas eléctricas—*voltio, vatio, amperio, ohmio*—, hay que dar pase hoy a otros muchos inventos, tengan divisa española, como el *telequino* y el *autogiro*, o la tengan extranjera.

c) Otros responden—preciso es confesarlo— al ansia de expresar con nuevos bríos las concepciones personales, por temor de que a las manidas frases se les dé un sentido gastado y deformado. Las palabras y hasta las frases se degradan cuando se abusa de ellas, ya utilizándolas a roso y belloso, como un bordón, ya exagerando su sentido. Hoy oye usted llamar *ilustre* a un hombre público, *erudito* a un historiador, *sabio* a un publicista, *bella* a una señorita, y lo toma por mera cortesía y por calificativo obligado en buena sociedad. Nada más que por eso. El que aspire a perforar el sentido de las banalizadas expresiones las aporta esquinosas, no mondas y lirondas del continuo rodaje. Tal es el fenómeno universal con que hoy nos encontramos, fenómeno que es preciso estudiar, sacando a plaza y poniendo en el rollo, y más de cuatro veces en la picota, los esfuerzos realizados a este propósito por la gente de pluma.

II

TASCÓN.—¿No estará el agua demasiado turbia en estos días de pasión neologista, para servirla al público?

LORENZANA.—No metamos la cabeza bajo el ala para que no nos vean, como el pájaro aquel. Discutimos lo que ya está a nuestra vera y a la vista de todos. Servido está el banquete lingüístico de nuestros días por los que más bullen, por los que recogen los gritos del frente y de la retaguardia. Presentar la vida como es, no es inventarla, no es artificarla siquiera; más bien

equivaldría a denunciarla, por eso de que no nos introduzcan de sorpresa tan peligrosas novelerías.

TASCÓN.—El sacar a flote, el airear el neologismo, es algo así como entronizarlo, o, por lo menos, autorizarlo, levantarlo del suelo en que yace como polvo olvidado, como flor de un día, como alarde peligroso de futurismo, que se queda en empeño frustrado, impotente de suyo para desnaturalizar nuestra preciosa lengua castellana, desfigurándola, más bien que enriqueciéndola.

LORENZANA.—¡Qué manía de generalizar! No están tan por los suelos los neologismos. Tienen su estado y su prestigio desde el momento en que aparecen apadrinados en un libro, en una revista, en un periódico. El hecho de imprimirlos ya implica cierta categoría.

TASCÓN.—Mucho habrá que reparar en la firma que los avalla y en el órgano en que aparecen...

LORENZANA.—Mirarlo y valorarlo no le diré que no; exigir órganos de prestigio o firmas consagradas para conceder beligerancia a una novedad de lenguaje, sería ya demasiado. Cuando las preocupaciones se funden y acumulan, cuando unidas toman un cauce central y forman corriente arrolladora, es absurdo suponer se trate de simples modas, de puros caprichos, de vano afán de asentar la personalidad literaria, uniendo al nombre propio una palabra nueva y abrogándose el dictado de creador del idioma...

TASCÓN.—Siempre son sospechosos los celos de perfeccionar una obra tan perfecta, de levantar joya tan levantada como la incomparable lengua de Cervantes. Nuestros clásicos la encumbraron hasta las nubes. Tratar de levantarla más es pretender elevarla a la estratósfera, donde la vida es punto menos que imposible. Las lenguas, como los individuos, tienen un límite en el crecimiento, pasado el cual se deforman, en vez de engrandecerse. Al castellano, tan cultivado por ingenios de primer orden en

siglos de máxima expansión, le prestaron una cierta invariabilidad. Nuestros clásicos, magos en la expresión del genio nacional, construyeron la lengua castellana como una catedral de líneas acabadas, que no hay derecho a desfigurar con pegadizos de innecesarias y enrevesadas locuciones. Esas la afearán y descaracterizarán, como han descaracterizado a nuestros magníficos templos románicos, mudéjares, góticos los elementos barrocos que se les agregaron. Todas las épocas suele decirse que tienen alguna producción insuperable. Ahora bien; yo entiendo que una de las obras insuperables de nuestro Siglo de Oro es nuestra riquísima lengua. El ideal de nuestros escritores de hogaño es volver a la gracia de antaño, explotando los incomparables mineros y reverdeciendo los laureles conquistados por una flota de escritores patrios que serán perpetuamente la envidia de los extranjeros. ¿Me permite usted que le largue un centenar de nombres desde el Arcipreste a Quevedo? ¿Me consiente recordarle la *Introducción a los Nombres de Cristo*, el *Prólogo a la Magdalena*, a las obras de *Pérez de Oliva*, a la *Galatea*, donde teórica y prácticamente se demuestra la celsitud de nuestro idioma?...

LORENZANA.—¡Por Dios santo! Le dispenso de esos alardes de erudición. ¡Si hierva usted en contradicciones! Como que acaba de citar a Quevedo, el mayor neologista de España, tratando de cortar paso a las palabras nuevas y nuevas construcciones... Eso de comparar las catedrales con los idiomas es como comparar los cuerpos muertos con los vivos. Los muertos se caracterizan por la inmovilidad y los vivos por la renovación continua. Santo y bueno que hubiera parangonado las catedrales de gran estilo con las lenguas muertas, máxime siendo tan acabadas como el griego o el latín clásicos. El castellano no se encuentra en este caso de glorioso estatismo y como para ser embalsamado en ciencia, sino en el caso del francés, del inglés, del alemán, del italiano; en perpetuo y riguroso devenir. Y aun con mayor vi-

talidad, por ser hablado en mayor número de naciones que todos ellos juntos. En mayor número de naciones independientes, se entiende, no de colonias o de regiones mediatizadas y serviles, que en eso le llevan ventaja el inglés y el francés.

TASCÓN.—Mi temor estriba cabalmente en la perniciosa costumbre de trasegar palabras y giros de otras lenguas, en dejarnos impresionar de sus usos y de sus expresiones, teniendo nosotros superior numerario, que no ha menester semejante mendicidad. En el rincón más castizo de lengua castellana no se ha hablado estos años de deportes más que en inglés, ni se presentaron menús más que en francés, ni se cantaron más óperas que en italiano, ni trascendían nuestras fórmulas filosóficas más que a filosofía alemana.

Sobre tales achaques se nos echan encima las idiosincrasias de las naciones americanas, tocadas de snobismo... y no se necesita más para convertir en una Babel el territorio del habla castellana. Temo más estos contagios de hoy que el culteranismo de los tiempos de Góngora, en los cuales no había tren, ni telégrafo, ni aviación, ni radio, ni cine. Todo ello exige un cúmulo de palabras exóticas. Con que ayúdeme usted a sentir... El peligro de invasión extranjerizante es tan grande que yo a los que simplemente transporten o exhiban la peligrosa mercancía, les tendré por cooperadores de los neologistas de profesión. La simple exhibición es pecaminosa, como la de las modas inmorales. ¿Puede dudarle usted?

LORENZANA.—Tanto que lo dudo. Hasta me va usted a permitir que opine lo contrario. Si yo diese gato por liebre, como suele decirse, existiría el peligro. Anunciando con antelación que se trata de palabras sospechosas, no aceptadas o aceptadas a regañadientes, ya todo el mundo queda sobre aviso para examinar si responden a necesidades y si se adaptan al genio de la lengua. Aunque la gente propende a otorgar jerarquía a todo lo impreso,

yo estoy a cien leguas de pretender que toda palabra o frase novedosa se perpetúe, aun estando estampada muchas veces. Más bien supongo que al clavarlas en un libro como muestras sin salvoconducto oficial, el público, que es un jurado inapelable en eso de la lengua, rehusará dar su aprobación y mostrará desdén con las que no sean aceptables. En cambio, tomándolo todo por de buena ley, lejos de pensar en depuraciones, concederá hospitalidad a cuanto lea tasándolo por justo y santo. Hacen falta libros —y muchos libros— que sean como ejes centrales de referencia, como denunciadores del peligro.

TASCÓN.—De modo que usted no los acepta en el mero hecho de transcribirlos...

LORENZANA.—Ni mucho menos. Algunos los creo sencillamente detestables. Los publico como quien los denuncia, como quien coloca sobre su cabeza la chapa de “¡Peligro de muerte!” Por mi gusto no pasarían más palabras ni frases que las de verdadera necesidad o las de mayor gracia de expresión. En la realidad de la vida nunca debemos olvidar que los imperativos de la ciencia no siempre sintonizan con los del arte; que todos los oficios, artes e industrias tienen su argot propio y, hasta cierto punto, esotérico, que no puede presumirse, ni debe generalizarse; que nuestra lengua tiene un frente muy extenso para que se pueda defender de toda penetración hostil; finalmente, que es menester dejar algún margen de expansión a las imaginaciones ardientes que aspiran a crear formas de expresión inusitadas, como lo hicieron nuestros antepasados.

TASCÓN.—Eso es lo que a mí me fastidia; que se busque lo que se tiene; que se dé la gente a ensayos peligrosos, contando con resultados terminantes. Es como el que teniendo fincas magníficas, las abandona y se dedica a rozarlas nuevas. O como el que disponiendo para vivienda de un cómodo palacio, se da a burcarla incómoda, regodeándose en bautizarla con los nombres castizos de tabuco, zaquizamí, chamizo, chabola, choza,

cabaña, barraca, chirivital, pocilga, zahurda, garita; todo más propio de rancherías, aduares y tugurios, ranchos, arrabales, suburbios, que de ciudades bien urbanizadas.

LORENZANA.—No está mal el alarde; más no olvide que para bravear con tanto lujo de vocablos castizos fué menester irles dejando paso en los siglos pasados como mercancía neológica. Hace unos pocos años no se registraba en el Vocabulario oficial: *evolucionismo*, *asociacionismo*, *caciquil*, *abrileno*, *exceptivo*, *abocetado*, *prosificador*, *autorretrato*, y cien otros metidos en escena a diario, sin desdecir un punto del genio de la lengua española. Hace poco tiempo hubo también que dar carta de naturaleza a otras más necesarias, aunque de menos corte castellano, como *déficit* y *superávit*, tomadas del latín, y *monofásica*, *bifásica* y *trifásica*, compuestas del griego. Y en nuestros mismos días ¿qué remedio nos queda más que cargar con monoplanos y biplanos, bimotores y trimotores y hasta polimotores y hasta con el mismísimo aeródromo, pidiendo licencia a los helenos? Ya sabe usted que nuestra lengua no se presta, como el alemán, por ejemplo, para formar palabras compuestas, y que los abundantes prefijos con que constantemente gallardea son generalmente tomados de su padre el latín y de su abuelo el griego.

TASCÓN.—Lo que le viene de ahí parece que le viene de casta. Yo no lo encuentro extraño, aun prodigándose hasta el absurdo, como se hace en la medicina. Siempre que quede el vínculo de la solera noble, saldrá buen vino.

LORENZANA.—Para nosotros, en el orden lingüístico, la peor solera ha sido siempre la francesa, sin duda porque nuestras relaciones con Francia han sido más frecuentes, porque las obras francesas se leen más que las otras y porque el parentesco de lengua hermana neolatina hizo desde el origen muy fácil su absorción. Como que Menéndez Pidal encuentra ya en el *Mío Cid* una porción de galicismos, que bien pudieron inyectarnos los numerosos peregrinos franceses que venían a Santiago.

TASCÓN.—Tanto y más que a los galicismos temo yo a las fantocherías de los escritoruelos que por no formarse en nuestros clásicos, donde está pleno el vigor de la lengua, se dan a enriquecerla con extravagancias y con vocablos y giros tomados de otras lenguas. No haya compasión de tal linaje de personas. En la literatura ocurre lo propio que en la pintura. Es mucho más fácil que pasarse media docena de años copiando clásicos, como estilaban nuestros mayores, darse a inventar símbolos ininteligibles y, con pretexto de modernidad, salir pintor en unos pocos meses. A los clásicos, a los clásicos. A los silos de trigo candeal, a los tesoros, a los mineros. A no buscar en rotas cisternas lo que se tiene en claros manantiales.

Ahí está nuestro gran tesoro. Siendo tan asombroso que no hay quien cumplidamente lo explote, nuestra mayor preocupación ha de consistir en ponderar sus inmensos recursos y en arrastrar los escritores noveles al estudio de nuestros clásicos. Eso por una parte; y por la otra, resistir hasta el último la aceptación de novedades que no sean absolutamente necesarias. Imitar en esta parte a la Real Academia Española, siempre recelosa en conceder beligerancia a los neologistas, aunque últimamente más impresionable a las zalemas snobistas.

LORENZANA.—La Academia hace muy bien en ser tarda en entronizar neologismos. Después de autorizados por ella, no parece quede lugar a revisiones. Lo malo es que la Academia no tiene más remedio que registrar las voces aceptadas generalmente por el pueblo. A ella no le corresponde fraguar la lengua, sino levantar acta notarial de las voces usadas por el pueblo. Antes que tomen carta de naturaleza deben denunciarlas los celosos amantes de la pureza del idioma. Si estos no se adelantan y ponen en la picota del ridículo los vocablos absurdos, se irá el pueblo familiarizando con ellos y la Academia los tendrá que aceptar, como hecho general. Para ella es un módulo obligatorio el uso.

No hemos de hacer con la Academia en cuestiones de lengua

lo que suele hacerse en el orden civil con el Gobierno, que muchos todo lo esperan de él y a él achacan todo lo malo, sin tomar en cuenta la culpabilidad de las abstenciones personales, en las que el Gobierno se tiene que apoyar frecuentemente, enderezándolas, fomentándolas, mas no absorbiéndolas, que ese no es su papel.

La misión depuradora pende en gran parte de la profiláctica, y ésta precisa la denuncia de las divisas sospechosas. El paso lento de la Academia no puede estorbar que como yedras se enrosquen en el árbol sagrado de la lengua mil parásitos esterilizadores.

TASCÓN.—Si los neologismos se discuten, al presentarlos, ya no temeré yo que se presenten, porque de un juicio severo pocos saldrán bien.

LORENZANA.—¡Quite usted, por Dios! ¿Quién me ha constituido a mí en juez de tantísimas causas y de tantos y tan doctos varones como actuarán en ellas? El exponer unos ejemplares a par de otros será aquí, como en los públicos concursos, ofrecer preciosos elementos de juicio al gran público, que es, en definitiva, el supremo juez en estos pleitos. Con eso y con indicar la procedencia de muchos de ellos bastará para orientar al respetable público en la mayor parte de los casos.

TASCÓN.—Bien será, de todas suertes, que a esas exhibiciones neologistas acompañe, por vía de triaca, algún muestrario de los ricos veneros del lenguaje.

LORENZANA.—Que me place. Así lo haré con alguna frecuencia.

Por la copia,
LUIS GETINO

PATHOS ETICO DEL HOMBRE ESPAÑOL

POR

JUAN J. LOPEZ IBOR

I. "CUM IRA ET STUDIO".

ESTA tarea de escribir unas páginas sobre la interpretación del hombre español, por minúscula que sea, necesita un sentido, y una justificación. Sin estas dos notas no me sería permitido ponerme a ella en estos tiempos azarosos. Creo que nadie puede aspirar, ni aun en el campo de la cultura, a ser un mero espectador. No podemos contemplar con sosiego desde la orilla, la corriente turbulenta del río, porque nos hallamos metidos en ella. Si encontramos, pasajera y momentáneamente, un remanso, gozaremos paz, y si no, seguiremos arrastrados por sus turbulencias. Que este es el dolor y el gozo de nuestra generación.

Si decimos algo sobre lo español es porque nos apasiona y porque lo deseamos enaltecido, para que con su enaltecimiento aumente su rango histórico y su magnitud geográfica. Ni definimos

ni descubrimos nada nuevo, sino que tratamos de redescubrir valores para que los conozcan todos, propios y extraños. Los propios, para que los cultiven afanosamente; los extraños, para que los admiren y sientan su ejemplaridad.

No debemos caer, a fuerza de agresiones contra la razón, en aquel lujurioso vitalismo que cree que las tareas de cultura carecen de influjo sobre el desarrollo histórico del hombre. Esta postura pertenece, en el fondo, a un materialismo dialéctico. Recordemos el gran diálogo de Platón acerca de la enseñanza de la Geometría. El niño pinta un cuadrado y fracasa cuando trata de doblarlo; pero cuando intenta una solución falsa, lo sabe. Algo hay en su fondo que le dice que el camino es erróneo. La enseñanza llueve siempre sobre algo, o por mejor decir, es una tarea de redescubrimiento. Elevar a la conciencia los valores del español tiene, sin duda, un gran valor, idéntico a despertar el pueblo a su pasión y misión de ecumenidad.

Por ello estos estudios están impregnados de una cierta exaltación optimista. Incluso diría que de un cierto fanatismo por lo español. ¿Y qué? Sin pasión y sin dolor apenas se ha traído nada noble al mundo. Este es nuestro destino adánico, el de ganar el pan con sudor de la frente. La pasión exaltada, cuando es por algo que lo vale, es una virtud excelsa y no un demérito. Odiamos las notas medias, que a fuerza de estar desteñidas, acaban por no oírse en la sinfonía de los hombres y las cosas.

No creo que esta actitud haga perder a mi estudio rigor alguno. Antes al contrario: cuando se escribe o se piensa sobre un tema cálido, fuerza es que su ardor haga perder la frialdad al acto simple del pensar. Pero es que, además, nos hallamos ante una coyuntura magnífica que la historia ofrece a los valores esenciales del español, para que éste abra de par en par sus estancias y muestre al mundo, con orgullo y sin altanería, sus riquezas recónditas.

El mundo está ahora doblando un cabo que, en su angustia,

no sabe si será el de las Tormentas o el de la Buena Esperanza. Los tiempos brillantes de la “ilustración” han traído esta noche oscura. La primacía insensata y antivital de la razón ha destruído la ética, toda la ética. Ahora, entre esas ruinas, se siente la necesidad de crear una, nueva o vieja, que permita la ordenación cordial del mundo y del hombre.

Este desierto ético ha sido un espectáculo impresionante para las generaciones jóvenes. En un primer momento—años azarosos de la trasguerra del 14—pensaron que el nihilismo ético era el único rincón placentero que les habían legado los cañones y los armisticios. Las novelas de la postguerra ponen pavor en un alma sana. ¡Qué vida la de aquellas grandes ciudades de mujeres lésbicas y hombres amaronados! Anegaron su dolor y su desesperanza en goces y diversiones; pero tan pronto como se entregaron a tal desorden, empezaron a sentir por doquiera sus espinas y abrojos. Así, por este arcaduz de dolor, llegaron a convenirse de que no es sólo el espíritu, sino que *también la vida necesita su ética*. Una vitalidad alborotada, incontentida, caótica, acaba por perder su posibilidad de existir, ahogándose a sí misma. De este modo implacable fracasaba todo el eudemonismo de la Ilustración, hijo, a su vez, del otro del Renacimiento.

Se trataba de un eudemonismo peculiar, que jamás, hasta entonces, habíase mostrado con tanta desnudez en el mundo. El mayor bien para el hombre es ser feliz, venía a decir. Toda norma ética estaba, pues, prendida en las redes del propio egoísmo. Entonces fué cuando se inventó, o se rehabilitó, el altruísmo que debía sustituir, en las relaciones de los hombres, a aquel admirable *orden de la caridad* de que habla Pascal. La ética altruísta asienta sobre valores egoístas; se hace el bien a los otros porque, en definitiva, redundan en beneficio de sí mismo. Filantropía, libertad, fraternidad, voces cascadas, con sortilegio, en un tiempo, para los menesterosos que no sabían ser humildes. Eran, ¡quién les hubiera convencido de ello!, expresiones de una ética utili-

taria que le robaba al hombre toda su dignidad. El altruísmo es utilitarismo, porque eleva a norma ética, y lo dota de la gracia de ser un bien, sólo aquello que redunda en provecho de alguien, que acaba por ser de uno mismo. Así es como se ha destruído toda norma y el hombre ha perdido sus cualidades. La moral egoísta y altruísta es, en resumen, la moral del hombre plano, victoriano, ginebrino o manchesteriano, del que hemos hablado en otra parte (1). Ante la desolación de esta eudemonología, que paradójicamente se ha vuelto cruel, el hombre moderno siente otra vez el ansia de durezas y fríos redentores.

II. LA POSTURA ÉTICA Y LA ESTÉTICA.

Hay un grito angustioso en el título de la obra fundamental de Kierkegaard. "Entweder-Oder". *O esto o lo otro*. Es necesario decidirse. Hay dos posturas para el hombre que Kierkegaard designa con los nombres de ética y estética. La postura estética es la de aquel que vive en contacto inmediato con la realidad, sin preocuparse de su sentido ni de su más allá. El lector ya lo adivina: es el eterno espectador que sólo conoce las cosas por su superficie y su máscara, sin sus dimensiones profundas; aunque, a veces, aquel conocimiento superficial pueda ser amplio, complejo y variopinto.

"El individuo ético —dice Kierkegaard— es como el agua tranquila que tiene un fondo profundo". Hay para este autor una escisión radical, inconciliable, entre el hombre ético y el estético. No es la escisión entre el bien y el mal, sino entre plantear o no el problema del bien y del mal. El hombre moderno es un hombre estético, pero su ingravidez espiritual no le ha librado de la

(1) Esquema para una psicología de lo español. *Sol y Luna*. Buenos Aires, 1939.

melancolía y de la desesperación. Así paga su pecado de no querer ser profundo, de no apreciar sus propios e íntimos valores.

Si hemos traído aquí el testimonio de Kierkegaard ha sido por su influjo decisivo (¡más de lo que se piensa!) sobre un pensador español, Unamuno, que tan apasionadamente ha reflejado algunos aspectos del alma española. La disyunción angustiada de Kierkegaard es el *sentimiento trágico* de Unamuno. Uno y otro, ante la disyuntiva, abandonan la postura estética y se refugian con avidez en la ética. Pero entendida ésta a su modo, de suerte que tampoco allí es posible encontrar reposo. Descubren la fe en los valores profundos de la persona frente a los valores coruscantes y efímeros del mundo; piensan en un más allá, en una especie de Dios realizado en su intimidad personal. En suma, han descubierto la fe, con todo su vigor irracional, *pero han olvidado la gracia*. El cristianismo de Unamuno carece de los tonos optimistas, sosegados y fuertes del catolicismo. Por vía de la heterodoxia va a la angustia; ha olvidado a Trento y aquella su famosa proposición sobre la gracia que nació en mentes españolas. En Trento se define un concepto más total y generoso del hombre que, sobre todo, está dotado de un poder de salvación. *Sólo la gracia disuelve la angustia*. Porque esto es lo que necesita ahora el mundo: salvarse. Salvarse de esta hondonada oscura en que está metido y encontrar luz que sea camino y guía. El hombre moderno se ha despojado de sus valores éticos; pero, afortunadamente, en un rincón de Europa, que ésta muchas veces ha querido ignorar como si se tratase de algo ajeno a ella, se conservaban los máximos valores éticos de un modo misterioso, porque, barridos de todas las superficies, se habían cobijado en los oscuros pasadizos del alma española.

El hombre español es, esencialmente, un hombre ético. Su verticalidad estriba en ello. Siente lo ético como una pasión medida en sus más profundas entrañas. Cualquier mujeruca del último de nuestros pueblos castellanos ha guardado en su seno,

como reliquia fecunda, más valores éticos que la mayor parte de la masa europea. Maeztu repetía muchas veces que en España no se toleraba al político sin ética personal. Si pasajeraamente se encaramaba en el poder, jamás encontraba una anchurosa resonancia popular. Aquellos de nuestros políticos y hombres de izquierdas que más hayan podido pesar de un modo personal en el ambiente, han cultivado en su torno una cierta y falsa aureola de renunciamiento. Lo exigía así, aun en sus épocas menos auténticas, el alma española; de otro modo, hubieran durado todavía menos en el aprecio de las gentes.

En cambio, más allá de los Pirineos, en los países sajones sobre todo, el éxito lo justificaba todo. Hubieran derribado a Felipe II tras el desastre, tan sin culpa suya, de la Armada Invencible. En cambio, para nosotros, sigue siendo Felipe II una especie de arquetipo nacional que trató de dar a la historia de España rumbos claros, fuertes y decididos. Y nos estremecemos de gozo y honor cuando nos oímos llamar, como lo hacía no ha mucho Desclausais, hijos de Felipe II. “La invitación imperiosa y urgente—dice en su magnífica requisitoria contra Maritain—nos llega de España y no podemos dejar de contestar a esta llamada de los hijos de Felipe II”.

España, aristocracia del mundo, decía Barrés, y eso es nuestra patria. Legítima aristocracia la suya, que se retira a su casa hidalga, ni holgada ni rica, cuando Europa se siente alegre y feliz; que supo salir a ofrecer su sangre y elige su propia y áspera tierra para que, humedecida con su martirio, sea aquí donde se debata el más terrible problema de Occidente: el de si es posible seguir viviendo con dignidad de hombres católicos con libertad para ser buenos, o hay que convertirse en esclavos de cualquier Gengis-Kahn asiático y comunista.

III. SUJETO Y PERSONA.

Conviene que nos detengamos en la distinción terminológica entre sujeto y persona, porque tal distinción arrojará muy nítida luz sobre las interpretaciones posteriores. La detención será, sin embargo, breve, pues no es éste lugar para un más amplio comentario filosófico.

La noción de sujeto está muy bien analizada por la filosofía moderna, especialmente por el idealismo alemán. Toda la aguda delimitación del yo que le caracteriza aparece como muy oscura a la mente española. Oscura y tan desprovista, en ocasiones, del denso sabor de la realidad, que la estimaría como un mero juego de palabras (“el yo y el no-yo”) si no tuviese un respeto, casi mágico, por aquella maravillosa filosofía, que tanto ha influido en la mente del hombre contemporáneo.

Esta noción del yo es una noción límite, puesto que en cuanto descendemos del plano especulativo tenemos que imaginárnoslo actuando, dotado de intencionalidad. Tiene, pues, que referirse a algo. Y en esta referencia intencional amanece ya una nueva noción más cargada de sentido para nosotros que la del yo puro: la de *persona*. La persona se define en la fusión de actos esencialmente diferentes. Pero no hay que creer que se trata de una composición o asociación de tales actos, sino que hay un trazo esencial que los amalgama: se funden como los metales en el crisol y forman una unidad esencial.

El español tiene una visión del ser del hombre que le es propia. Sólo en un puro plano intelectual podrá comprender la existencia del yo. Pero mejor que comprender diríamos aprender, porque esta noción, como acabamos de decir, nació con su especial vigor de mentes germanas. Ya la noción de persona le es más propia, pero no es todavía su auténtica manera de ver al hombre. Hay, ciertamente, otros matices diferenciales. Veamos

que nociones nos trae la hermenéutica popular acerca del ser del hombre.

Es curioso que no exista en español la palabra *erlebnis*. Se “traduce” en nuestro castellano moderno por *vivencia*; pero si la traducción está ya adquiriendo carta de naturaleza, lo cierto es que en el lenguaje popular español no se habla de vivencias y sí en el lenguaje popular alemán. El español habla mejor de experiencias. Y este vocablo se halla ya cargado de dimensiones activas, de densidad intencional. Ni el “yo” ni el “mismo” se usan con independencia mutua en el lenguaje español. Para la importación filosófica ha habido necesidad de introducir neologismos que hasta ahora han tenido poca fortuna (“yoidad”, “mismidad”, “yoísmo”, “el sí-mismo”). En cambio, su uso en tronco común (“yo mismo”, “tú mismo”, etc.) es frecuentísimo. No tiene la mente española el hábito del uso agudo del poder anatómico del espíritu, disecando a la persona. Esta es más bien una característica fáustica.

La persona está bien provista de rasgos formales. Es un modo de existir más concreto y dibujado que el yo, el cual flota como un punto en el espacio, inaprehensible si no es por un acusado análisis. La persona revaloriza frente al yo lo formal. Persona, personalidad bien destacada se dice en el lenguaje corriente. En la psicología de los complejos (Jung), la persona resulta de la intersección del individuo con el mundo social e histórico. Viene a ser como la máscara individual, es decir, como la forma plástica que va modelando el juego de fuerzas que constituyen el individuo, con su intramundo por un lado y el medio histórico y cósmico por otro. En el alma española tal noción aparece con más claridad que en parte alguna. Hay “compostura” en el hombre español. Es decir, su centro de gravedad está en esa intersección que ilumina la máscara personal. De ahí deriva nuestra especial sensibilidad para el ridículo. Si nuestro centro de gravedad, si nuestra mayor densidad de ser estuviera en el yo, no

percibiríamos tan fácilmente esa especial vibración emotiva que percibimos cuando se quiebra la compostura y “caemos en el ridículo”. Y en la compostura van sumergidos, además, ciertos valores positivos. No se trata de una forma neutra, como la pretendida neutralidad psicofísica de la persona. Sino de una forma cargada de valor, dotada ya de pátina ética, que imprime el carácter de “ser formal”. Es indiscutible que esta cualidad de “ser formal” constituye un rasgo característico muy neto del hombre español.

IV. ENFASIS Y PERSONALIDAD.

Pathos ético del español quiere decir que el español es hombre en cuanto soporte de valores en general y de unos determinados valores en particular. Todo se agrupa en él alrededor de este eje, y por eso le cuesta trabajo la impersonalidad y la objetividad entendida al modo fáustico o estético. Está ahora el mundo llegando a las últimas consecuencias de una postura: así pasó de su postura estética al nihilismo de los valores. Unos buscan iniciar todo el proceso de revalorización partiendo de los valores biológicos más puros. No hay que creer que los puros valores biológicos son negativos. Al contrario, fácil sería demostrar que mediante ellos pueden crearse condiciones favorables a la aparición de excelsos valores, tales como los del heroísmo y el honor. Pero hay también una revalorización instintiva, harto peligrosa. Es la que deriva pura y simplemente de los plexos. Y el hombre es mucho más que plexo solar o plexo sacro. Ortega dijo en su mejor libro que el mundo había perdido la moral. Necesita una, y el español puede enseñar otra vez el viejo e inextinguible sabor de la norma ética. Que no todo el mundo del espíritu es coerción y destrucción de vida, como quiere L. Klages, sino que el espíritu, cuando se piensa *sustancialmente*, como lo

hace el hombre español (1), es la fuente más viva y perenne de valores que pueda haber sobre el haz del mundo.

La persona, en su acentuación enfática, se convierte en la personalidad. En ésta se hallan contenidos no sólo los valores generales del ser "persona", sino algunos más especiales de aquella determinada persona. Nuestro pueblo es aficionado a este cultivo enfático de las personas. Han existido en nuestra historia personalidades ricas que han tratado de imponer al mundo una escala peculiarísima de valores personales. De esta madera se han fabricado nuestros grandes conquistadores.

El español se siente especialmente vocado a aquellos menesteres que acentúan el resalte de su personalidad. Apetece la gloria militar, la gloria literaria. Desarrolla en este mundo personal sus más auténticas cualidades. La objetividad e impersonalidad de la ciencia natural, por ejemplo, no le atrae. En otra parte hemos insistido en la explicación del desinterés del español por la ciencia física y natural. No hay en ella valores humanos en el sentido en que él los busca. Es verdad que también en estas ciencias cabe la creación personal; pero la interpretación personal del mundo, tal como con sentido polémico la ha hecho el hombre del Renacimiento hasta aquí, conduce inexorablemente a la heterodoxia. Cuando el espíritu español ventea la heterodoxia, renuncia a ella, porque, de lo contrario, debería renunciar a su propia consideración de persona soportada de valores eternos.

Cuando coinciden los ejes del cultivo enfático de la personalidad con el propio eje español, surgen las grandes creaciones del alma española. Esto sólo ocurre en la plenitud histórica. Hernán Cortés lleva a cabo la conquista de Méjico en virtud de su genio personal: rebelándose contra el gobernador de Cuba que le manda detener en el mismo inicio de su hazaña, cuando

(1) Véase mi otro trabajo antes citado.

«días antes le había otorgado plenos poderes; enamorándose de una india, la bella Marina, que tantos servicios impagables debía prestarle en aquella astuta e inteligente penetración de las reacciones de los aztecas. Así, en una mezcla de diplomacia y audacia, de desalientos y decisiones, sin plan rígido, se fué incrementando un Imperio. Si Hernán Cortés hubiera surgido como preñado de virtudes victorianas, su gesta en aquel entonces hubiese sido imposible. Le valió su hirsuta personalidad, el énfasis de sus vicios y virtudes.

V. JERARQUÍA DE VALORES: HONOR Y DOLOR.

El famoso honor del español requeriría un estudio iluminativo de su esencia, que hasta ahora no se ha realizado y que no pretende ser sustituido por las líneas que siguen. Un largo hilo retórico lo viene envolviendo y arrojando, haciendo difícil, por consiguiente, la visión clara e ingenua del mismo.

Hay dos notas características del honor, que son la de lo noble y la de lo puro. Lo noble, como valor ético, es la señal más vehemente de que entre los valores debe haber escala y no nivelación: orden, jerarquía, preferencia entre ellos e impulso a seguir, siempre de abajo arriba, la vía ascendente. Es la actitud opuesta a la del hombre estético que busca los valores aquí y allá, donde le produzcan goce o, al menos, donde no le hieran con dolor; pero que no los selecciona jerárquicamente, para después *encarnarlos* y tornarlos norma de vida, convirtiéndolos en valores personales. Lo noble consiste precisamente en este aceptación de la selección, en este renunciamiento a los valores bajos y a ras de tierra. Lo noble es "distinguido" porque mantiene en actitud enhiesta. El hombre noble no se funde dionisíacamente con el mundo y los demás hombres. Si el Greco supo

expresar como nadie la tensión polar que existe entre el español instintivo y el español con sustancia espiritual, Velázquez nos ha dado la visión más auténtica de lo noble, precisamente porque en sus lienzos hay jerarquía de forma y jerarquía de color, y aun de aquélla sobre ésta.

Lo noble, radical primario del alma española, ahuyenta con su presencia lo que tiende a nivelar y a masificar el mundo. Aun el mismo liberalismo político, que parece cultivar la personalidad, no ha enraizado en nuestra tierra por su anulación de las jerarquías de valores personales. El liberalismo pertenece al rango de lo individual, no de lo personal. No es liberal el alma española si por ello se entiende el respeto a todas las posturas, buenas y malas, constructivas y disolventes. Sí lo es si se entiende por tal la actitud reverenciosa ante el fenómeno que más la sojuzga: el desarrollo de la persona y sus puros valores.

Es, pues, un error el decir que el español es el hombre más individual que existe. Ciertamente es que constituye el tipo humano más antípoda del hombre masa. Precisamente porque el hombre masa, inmoral y sometido a la técnica, es como una variedad distinta del hombre soporte de valores eternos. La nota del honor lleva consigo la de la pureza: el valor de lo inmaculado, como una aspiración, y la necesidad de que todos los valores se mantengan puros, en su prístina desnudez. Desprecio, por consiguiente, de lo híbrido, desnaturalizado: de los valores falsos, tantas veces ídolos de la mente humana. Aparece en nuestra historia, con reiteración, el tema de la pureza. No nos referimos al dogma de la Inmaculada, tan metida desde siempre en la religión española, sino al pasmo y respeto que siente el español por lo que se le ofrece en su pureza virginal. De esta nota de lo puro se halla esmaltada la literatura española. Si el honor en la ética militar es lo noble—entrega de los valores más bajos: vida, por los más altos: ideal—, en la ética sexual es lo puro. Y aquí podríamos anudar una serie de reflexiones que adivinará el lector.

sobre la valoración de la mujer en el mundo del hombre español.

El honor, lo noble y lo puro, la jerarquía de valores en ordenación aguda y acerada, como una flecha en alto, llenan de arrecifes y escollos la navegación por el mar del mundo cósmico. Cuando los valores humanos dominan en el mundo constituyen su más vital necesidad: es la hora del hombre español, su plenitud histórica. Cuando dominan los valores cósmicos y los ímpetus pánicos, este andar jerárquico y enhiesto, noble y compuesto, no logra mantenerse sin recibir el aguijón del dolor.

La lección del dolor se puede tomar o dejar. Dejarla es arrancarse en seguida las espinas, aun perdiendo altura de vuelo, desvertebrarse para poder andar ondulantes y viscosos por el mundo. Tomarla, en cambio, es superarla, adentrarla, hacer que sirva para purificar más los valores y establecer con mayor denuedo su escala jerárquica. Esto es lo que ha hecho el español. Pero es una postura aguda, difícil de mantener, que necesita de fuerzas sobrenaturales.

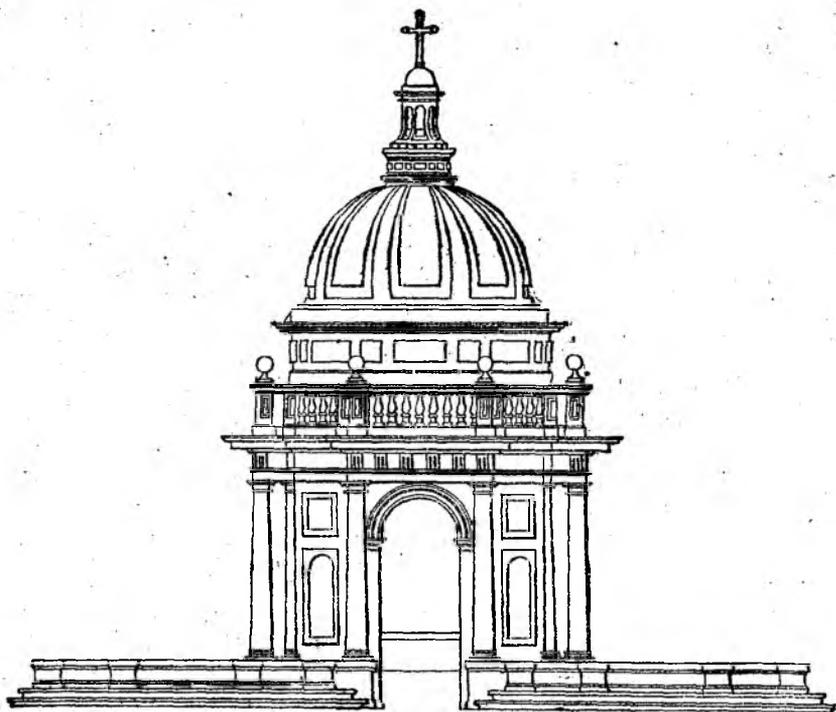
Cuando éstas faltan, cuando no se siente el dedo de Dios, la caída es inminente, y tras ella, el repliegue estólido en la inactividad. En este dormitar se ha pasado el español, por desgracia, largos años de su historia.

VI. DECISIÓN.

El hombre estético no se decide. El espectador siente miedo ante el torrente de la vida humana. Si alguna vez se acerca o sumerge en él, se retira rápidamente, tembloroso, a orillas de paz y sosiego. Entonces, su hacer se transforma en decir y la vida se reduce a un sermón o una conferencia.

El hombre ético, en cambio, es hombre de decisiones. Pero sólo de decisiones en cuestiones vitales: hay muchas cosas en la

vida ante las que se mantiene indiferente o indolente. Son ellas las que significan conquista cósmica, eudemonología decimonónica o cualquier otro ideal intrascendente de felicidad. Así es el español. Pero cuando ya parece que todo va a anegarse, que el río de la historia va a perderse definitivamente en el mar del nihilismo, surge entonces con un salto definitivo y se decide. Decisión definitiva, a veces de dudosos resultados, peligrosa siempre. "Il faut parier", decía Pascal. Sí, hay que decidirse cuando nos va en ello la salvación histórica y eterna. España se decidió en aquella crisis que trajo al mundo un monje turbulento, inteligente e impetuoso. Hubiera sido quizás más político pactar, entenderse, ¡quién sabe! Algunos así lo han pensado. Ahora vemos que de esta manera hubiéramos perdido nuestro derecho peculiar a existir como unidad frente al mundo europeo. Ha sido preferible andar cansinamente, vegetar durante décadas y décadas, para poder optar en este siglo veinte tan contracturado. Aquella decisión dura nos ha conquistado nuestra libertad de hoy. Y nuestra decisión de ahora nos conquistará la de mañana.



Poesia

José Suárez Carreño: *Poesías*.—Luys Santa Marina: *Terna de españoles*.

POESIAS

POR

JOSE SUAREZ CARREÑO

1

EL DOLOR

***E**STE dolor que tengo sepultado,
a mí nacido y con mi carne hecho;
esta torre de angustia de mi pecho
que se asoma hasta un cielo presagiado.*

*¡Qué tristeza sin freno! ¡Qué alocado
caballo que se agolpa aquí deshecho!
¡Qué losa en soledad! ¡Qué peso o techo
mi propio ser con musgo y arruinado!*

*Algo late, algo gime de mi vida,
allá dentro en lo tierno y lo profundo
con raro amor de piedra delicada.*

*Algo queda con carne malherida
y con dolor y soledad de mundo
en mi triste hombredad desengañada.*

2

A UNAS PEÑAS

*Qué tremendo alarido levantado
sois vosotras, adustas y desiertas;
enigma que no tiene luz ni puertas
para abrir su silencio sepultado.*

*¿De qué mundo ya extinto habéis brotado,
peñas de soledad, alturas yertas?
¿De qué materias desplomadas, muertas,
es vuestro horror en piedra reflejado?*

*¡Si subís hacia el aire con tormento
vuestro peso que muere o que reposa
tierra que es tierra y como tierra ajena,*

*dadme el grito de angustia que es el viento
o el poder de la nieve silenciosa
para llenar de soledad mi pena!*

3

ANSIA DE AMOR

*Con agudo metal, con ronca azada
los huesos de mi triste desventura
sacando están a tierra mi tortura,
mi ansia de amor, mi pena delicada.*

*Y es, ¡ay!, temblor de nieve desolada
que se muere en un fuego sin figura,
esta flor de furiosa calentura
que consume mi boca, marchitada.*

*Tengo sangre de amor, tengo tormento
como el hombre lo tiene, por su daño;
que otra ansiedad por dentro se despeña.*

*Hay algo que en mí mismo sólo siento
sin saber si es verdad o si es engaño;
otra voz que la sueño o que me sueña.*

4

CEMENTERIO

*Es tu tierra destino y desventura,
y ejemplo en calaveras bien poblado.
Y es gran pozo del tiempo torturado
donde el hombre sepulta su hermosura.*

*¿Quién sabe de la muerte la figura
y si es dolor o calma su cuidado?
¿Quién no siente su cuerpo arrebatado
y en los huesos la luz de otra dulzura?*

*Otra estancia inasible se me ofrece
como fuego sin ser, vértigo o vuelo
que en luz más delicada se corona.*

*El ciprés de tu paz silente crece
y el alto don y majestad del cielo
su calma ofrece, su descanso dona.*

5

FINAL

*Como perro que ladra está el lamento
mordiendo carne de mi angustia humana.
Está bebiendo lo que, triste, mana:
mi amarga sangre, cuya herida siento.*

*Y es como un árbol que arrebatada el viento
esta voz de madera con desgana;
es pena o peña que perdiendo gana,
pues corona con cielo mi tormento.*

*¡Que el rayo cegador que Dios envía
abra la carne y soledad del hueso
con su luz de metal incandescente!*

*¡Que baje al corazón la luna fría!
Y el mármol soberano de su peso,
¡que me cubra de calma eternamente!*

6

AMOR

*¡Ay! Soledad de ti deshabitada
es, y tristeza, la ternura mía.
Soledad sin tu amor, oscura y fría,
que busca y no la encuentra, tu mirada.*

*Qué ceguera de carne delicada
y qué lenta paloma de agonía
es buscarte, ¡ay, amor!, sólo en el día;
es buscar tu caricia desterrada.*

*La ausencia de tu amor ahora la siento.
Ahora siento la angustia que es quererte
y el clavel del delirio que me has hecho.*

*Ahora quiero tu voz que es mi tormento;
quiero sufrir el tiempo por tenerte
y cansarme de amor sobre tu pecho.*

7

TRISTEZA PARA UNA MUJER

*De tristeza de nieve delicada
o de luna que el agua hace más fría
era tu carne, amor donde latía
herida soledad desamparada.*

*Allí puse el calor de mi mirada
y puse el corazón de mi agonía,
puse de mi dolor lo que tenía,
esta ansiedad, de amarte acongojada.*

*Pero otro hielo te sembró su muerte
y lenta soledad sorbió la tuya
sin dolor y sin voz, sólo con frío.*

*¡Ay! Frío de otro mundo torpe, inerte,
que deja que la pena te destruya
y destierra tu pechō de este mío.*

8

DE NOCHE

*¡Qué resplandor, y helada, qué agonía
esta luna de invierno desvelada,
que a la polar quietud de la nevada
envuelve como un sueño en luz vacía!*

*Con terrestre dolor la Serranía
transparenta su piedra gris, pelada.
Piedra con luz de hielo, acongojada
en su torpe materia, muda y fría.*

*El aire de otros mundos, sin sonido,
por las rocas y el agua pasa o vuela;
mientras alto se extiende en sombra el viento.*

*¡Oh, mundo, así desierto, ensombrecido;
enigma de la tierra que se hiela
en la noche espectral del firmamento!*

9

ELEGIA A UN MOZO ESPAÑOL

*¡Ay, mozo, corazón de alta figura
como chopo de carne bien plantado!
Ya no le pesa al suelo tu estatura,*

*pues en tierra te quedas sepultado.
Me duele la ternura de tu hueso
y el poder de tu sangre derribado.*

*Me lastima la rosa de tu beso
que se dobla en un tallo de agonía
bajo el poder tremendo de este peso*

*que tiene en soledad tu tumba fría.
¡Qué silencio de muerte eres ahora
y qué helado desvelo bajo el día!*

*¿Dónde estará tu mano atronadora
que derribó en el bosque la madera?
¿Dónde tu piel morena, abrasadora?*

*¿Dónde será la risa como fuera
en tu rostro de amor, violento y fuerte?
—la boca dulce y la mirada fiera—.*

*Nunca pudo cortar mejor la muerte
un corazón y ahogar una ternura
que haciéndote morir y deshacerte.*

*Poder de la desgracia es tu hermosura
en un propio destino consumida
sin recoger amor de la tortura*

*de hombre que quiere con ardor la vida
Quedas en soledad y queda ajena
tu frente, con dolor descolorida.*

*Lejos están los bueyes de tu pena
y el perro del dolor que, lastimado,
su propio corazón de aullidos llena.*

*Lejos está el caballo calentado
con tu voz de trabajo madrugada
y tu mano de amor en su costado.*

*Lejos está tu madre atormentada,
buscando en su dolor tu nacimiento,
soñando con angustia en tu mirada.*

*¡Ay, dolor que es morir! Ancho tormento
de lluvia funeral oscura y fría
te asolará cual páramo sediento
hasta que el cielo te levante un día.*

TERNA DE ESPAÑOLES

POR

LUYS SANTA MARINA

UN VIZCAINO, UN CORDOBES Y UN VALENCIANO AL PAÑO

QUE Menoldo de Guerri era tozoludo de natura, no hay que dudarlo mucho: como buen vizcaíno tenía ya la mitad del camino andado, y además era viejo cuando aparece y desaparece en la historia, metido de hoz y coz en aquel pandemonio de la Italia de los Borjas. Por otra parte, sus hechos lo probaron con exceso. Todos también coinciden en que no era un dechado de virtudes; el cronista que menos, le llama “cosario cruel”, “tirano”, “monstruo”, “hombre muy cruel y mal cristiano”, y los demás—varones de reata en todos tiempos—extreman la nota contrapunteando sobre el mismo tema. Ya es sabido: “vizcaíno por mar, diablo tienes”. Pero ¿qué hacía Menoldo en Ostia, dándole rejalgares al lagartón de Alejandro VI—es decir, Rodrigo de Borja—y robando a mansalva todo lo que podía? Preguntádselo al rey Charles el Cabezudo y al vicecanciller del Colegio de los Cardenales, Ascanio Sforza—tan cuajaenredos como su hermano Ludovico el Moro, duque de Milán—, pues él urdió la trama mediante la cual los Colonna se apoderaron a traición de la plaza (18 de septiembre de 1494) y

*los estandartes despliegan
de flores de lis bordados,*

y el cristianísimo mandó en seguida sus galeras —y Menoldo— y el cardenal le puso por alcaide de la ciudadela y puerto. (Se trataba, sin duda, de una familia vascongada o vasco-navarra al servicio del rey Carlos, pues Mesire Gracián de Guerri fué jefe de todas las fuerzas francesas en el Abruzzo.)

Con una buena pandilla de galos e italianos metió al padrio río en un puño —a pesar de sus años y sus glorias—, y sabiendo palpablemente, y no por *semántica*, que *Ostia y puerta son la misma cosa*, cerrólo a las naves calabresas, sicilianas, ginovesas y españolas que traían bastimentos a Roma, y a las que no se ponían en sus manos caladas velas y alzados remos y se allanaban al saqueo, las hundía a cañonazos, que “bravos ingenios de artillería” —basiliscos y culebrinas, gerifaltes y serpinos— le dejó su rey y señor. No pararon ahí sus fechorías, y se atrevió hasta con las galeras papales que se pusieron incautamente a tiro ignorando sin duda sus mañas. En resumen: que tuvieron que salir en boga arrancada mar afuera con el alma en los dientes, y Menoldo siguió campando por sus respetos y atosigando a la Ciudad Eterna desde su ladronera, sita, por más señas, a manizquierda del brazo meridional del Tibre, sin que, al parecer, ni a él ni a su lechigada les molestasen cosa mayor los aires insalubres —la malaria— que venían de los manglares yuseros, pues estaban tan a gusto como sanguijuela en cogote de fray Alforjas.

A tanto llegaron las cosas, que hubo carestías y hambres en Roma y el Sumo Pontífice tomó sus medidas: les echó un ejército encima. Fracasaron, pues sabida es la mala fama bélica que de siempre gozaron los soldados del Papa; Guerri, además, no era manco, y entre bastidores seguían Fabricio y Próspero Colonna. Ni que decir tiene que le excomulgó una porción de veces; pero el vizcaíno hizo oídos de mercader, pensando cazarraamente con el refrán “que los descomulgados pan comen”. No se podía con él.

Borja no sabía qué hacer; los franceses se retiraban, pero podían volver en otra riada, y aunque el pío señor de Argenton atribuyese a Dios la marca arrolladora de los hombres del rey Carlos, él, mucho más avisado en cosas de tejas abajo, explicábasela por la flojedad y cobardía de sus contrarios: ¡Valientes soldados, más sueltos de pies que de manos!, “leones en la paz y ciervos en la guerra”, como decía Tertuliano en ardiente latín. Nada de milagrones —aunque los profetizara fra Girólamo— ni fazañas, sólo falta de arrestos en los otros, y

decía con dulceamargo gracejo, pues era, como todos saben, alegre de genio:

—Estos franceses nos han venido con sus espuelas de palo y almagre en la mano para señalar sus furrieres los cuarteles de su alojamiento sin pasar pena de otra cosa alguna.

Y aclara Comines: “Estas espuelas de madera son las que ahora usan en Francia cuando la gente ociosa anda de rúa, padeando por la ciudad, que llega un paje y pone la espuela aguda en el zapato o la chinela, yéndose los amos a su placer sobre sus hacas o machuelos batiendo los pies a espacio”.

Por eso temía Borja, por eso parpadeaban aún más que de costumbre sus vivos ojos negros. Y en la ciudad, aun en el propio Sacro Colegio, hormigueaban sus enemigos: Sforza, Colonna, Orsini, Savelli, Della Rovere..., todos tenían los ánimos infieles y venales. Sólo podía fiarse de los tres mil españoles de su guardia. Razón tenía: gracias a ellos pudo librarse de las garras francesas su persona apostólica. Sabía mucho de razón de Estado. Y sentía nacer la hierba; merced a su vista y entereza la nave de San Pedro dominó furibundas borrascas, que ahora nos hacen quizá sonreír, pero entonces maldita la gracia que tenían. Bien se decía en Roma: *Malus homo, bonus Pontifex*.

Por aquellos días—mediado febrero del 97—Gonzalo de Córdoba, después de haber ahuyentado los gabachos de Nápoles, quiso tomarse un descanso en Roma; bien ganado se le tenía, pues llevaba dos años largos de guerra guerreada, y

*militares ejercicios
honrando, gran señor, cansan.*

Ir a Roma y no ver al Papa—es decir, no besarle los pies—no se concibe. y menos en caballero tan cumplido y católico.

El Vice-Dios le contó sus cuitas y pidióle casi con lágrimas le librase de aquel endriago, diciéndole que si le hacía señor de Ostia otra vez le hacía Papa. El rey Fadrique quería lo mismo, para tranquilidad de Nápoles, y, sobre todo, dos años antes, en Valettri, los embajadores de sus reyes habían pedido a Carlos la devolución al Papa del disputado puerto; accedió, y fué a la Rocaguillerna, donde tenía su gente casi ociosa, sitiando, junto con los napolitanos, la única ciudad del bando anjoino aun en armas. Recogió mil quinientos in-

fantes —soldados los más de espada y rodela— y trescientos caballos con ligero fardaje, y en un vuelo se los encaró a Menoldo, quien no alteróse poco ni mucho, y siguió haciendo de las suyas, como si Gonzalo y compañía fuesen entes metafísicos y no guerreros de carne y hueso; de cuando en cuando les largaba algún zambombazo, y en paz.

Mandóle el de Córdoba un corneta requiriéndole —pues quería “traerlo a su opinión sin lanzada ni sangre de sus soldados”, y más vale buena concordia que próspera guerra y victoria— para que entregase la plaza al Papa, cuya era, y que él trabajaría con Su Santidad le perdonase y absolviese, y que si no allí perdería el castillo, la vida y el alma juntamente; picóle además el amor propio diciéndole ser impropio de español ser tan mal cristiano y tan descomedido.

No solía el vizcaíno contestar a emisarios sino con boca de fuego, pues, ya arrogante y despreciador de suyo, parecióle aquello feriar el pellejo del lobo antes de cazarle. Habló, sin embargo, esta vez —Dios sabrá por qué—, pero con descuello y no de muy buen talante:

—Decid a Gonzalo Hernández que otros tan bravosos como él han venido con el mismo desinio que él viene y no les aprovechó nada; que le certifico que cuando hubiere fecho todo su poder, que no habrá fecho nada, y decilde que se acuerde que todos somos españoles y que no lo ha con franceses, sino con español, y no castellano, sino vizcaíno.

Comprendió Gonzalo que con tal peje no había diálogo posible: nones dice Juan y nones serán. La plaza era fuerte —su ciudadela la había construído, inexpugnable a su decir, el famoso Sangallo— y estaba bien guarnida de soldados y tormentaria, pues era el pie puesto sobre el cuello de Roma para la tornada del rey Carlos, que todos creían —Menoldo el primero— inmediata, y en cuanto el *ben vivere*, con las uñas del vizcaíno no podía faltar.

Plantó los pocos cañones que llevaba en una altura al sur de la ciudad y planeó serenamente el ataque,

*pues flemática ha de ser
la cólera de la guerra.*

Reunidos después sus hombres para explicarles la forma de la embestida, que se llevaría a cabo, Dios mediante, a la otra mañana, y estándole todos escuchando, dirigióse a un alférez poca-ropa, Londoño:

—montañés, cuando menos, de linaje: cerca de mi pueblo tienen la solariega—, y le dijo:

—Londoño, yo sé quién porná mañana primero la bandera en el muro del castillo.

Y luego volvió la plática a D. Alonso de Sotomayor—gallego, hijo de D. Pedro, conde de Camiñas—, que era hombre de armas:

—Señor don Alonso, yo sé quién prenderá mañana a Menoldo.

(Era este D. Alonso uno de los mejores soldados de Italia, “hombre sin ningún pavor” ni a vivos ni a muertos; a ruego del Papa Alexandre entró en una cueva, cerca de Roma, donde ninguno ni ningunos—ni aun seis hombres juntos—habían osado entrar; claro es que vió cosas muy monstruosas—según la crónica—; pero no se vino de vacío, y se trajo a la diosa Venus, en efígie, que algunos hiperbólicos creyeron era nada menos la que Eneas salvó de Troya. ¡Lástima fuese tan soberbio—tan dado a empinarse sobre los campanarios—y tan mal criado además! Esto le perdió. Corriendo el tiempo, por no dar “honesta satisfacción” al capitán francés Pedro Bayarte—le tuvo prisionero, sin conocerle ni extremarse en los cumplidos—, que le demandaba su mal trato después de rescatado, prefirió salir en desafío contra él—se lo exigió el Gran Capitán después de una filípica por su descortesía—ante la plaza de Trana, en la Pulla, pero sin hacerle el menor caso. Bayardo—a pocos lances—le metió la espada por la escotadura de la coraza, le atravesó la garganta y dieron fin así sus demasías y desgarros.)

No hubo más dilaciones; ruda y continuamente batió la artillería el muro, y el enemigo acudió presto allí, cayendo en la añagaza; pero entre tanto los más de la fuerza de Gonzalo arrimaron a la muralla las escalas y treparon como diablos, entrando de rota abatida con gran ímpetu y vocería:

“¡Santiago, Santiago! ¡España, España! ¡Cierra, cierra! ¡Carne, carne! ¡A sangre, a sangre! ¡A fuego, a fuego! ¡A saco, a saco!”

Despacharon en un periquete en las iras del asalto a los gascones e italianos que se les pusieron por delante y se hicieron los amos del castillo. Por cierto que les echó una mano Garcilaso de la Vega—primo del Gran Capitán—, quien, dejando su embajada de Roma, con un puñado de servidores y amigos, asaltó también a escala vista y pecho descubierto la cortina por otro costado, ejemplo no muy se-

guido por los listillos de la diplomacia, devotos siempre del *vita et dulcedo*.

Y así cayó el 9 de marzo Ostia la inexpugnable, como un castillo de naipes al empuje de unos españoles animosos que iban a buscar la victoria el *hic jacet*. Y por cierto que fué el alférez Londoño quien hincó en el muro la bandera tras campearla alegremente por los aires, y Sotomayor el primero que se juntó peleando con Menoldo. Salió profeta Gonzalo.

Mas volvamos al vizcaíno, que con el baquetazo de su fortuna quedó como quien ve visiones. Abatido, fuera de sí, sin arrogancia alguna, suplicó a Sotomayor le otorgase la vida y se dejó “atar vituperosamente” las manos cual un niño; nada, que perdió el abad el carear.

Llevado ante su vencedor—discreto vencedor—, le dijo, mandándole desatar:

—Muy espantado estoy de vos, señor Menoldo Guerri, que tantas cosas han pasado por vos querer defender una cosa tan errada y fuera de razón de hombre cristiano; fuera de todo buen juicio, sin temor de la sentencia del Vicario de Dios, cuya esta fortaleza es, ni temer la muerte del cuerpo ni del alma, que tan cierta os estaba, y perseverar en cosa tan fuera de capitán ni hombre de guerra, ni de cristiano, y más seyendo español, que nunca los de vuestra nación han sido traidores ni malos cristianos, y sobre todo ser tan confiado que ni temíades a los hombres ni a Dios, pues a su Vicario teníades en tan poco.

Menoldo, ya recobrado, le contestó viril y sobriamente:

—Señor Gonzalo Hernández: los hombres en esta vida sólo una opinión han de tener, y servir con fidelidad a su señor, como yo he hecho. Yo he hecho lo que debía, de cuya causa no soy vencido, pues hice todo mi poder.

Y tenía razón, pues ya el refrán dice que “el alcalde no da el castillo cuando por fuerza se lo quitan”, y él y los que con él estaban habían peleado como varones.

Hizo Gonzalo meter a saco las casas de los ciudadanos amigos de los coloneses y de Francia; mandó luego soltar a todos los prisioneros y que fuesen libres a donde quisieran sin que se les causase mal alguno, y escribió al Papa enviara a quien entregar el castillo. Alejandro mandóle un caballero español, y el Gran Capitán, a quien nada

le retenía allí, salió para Roma el 15 de marzo junto con el duque de Gandía.

Tres leguas largas —con la ufanía del triunfo— no se sienten, aunque sea por la desolada aridez de la campiña romana, salpicada de despojos cesáreos, donde melancolías y saturninas cavilaciones son fruta de la tierra.

Allí se iba el río, turbio y raudo, arrastrando espectros de grandezas, y aguas arriba, por la orilla cenagosa, el tropel de los vencedores, atronando el aire a cánticos:

*El Rey Charles cabezudo
que en las Italías pasó,
nuestra España le quebró
su poder, fuerzas e escudo.
Diga la Francia, ¿qué pudo?
—Par mon arme! Ye no sé (1).
—Pues yo te lo contaré...*

España, la vera España, iba invisible entre las lanzas que rasgaban viriles el tierno cielo zarco de la precoz romana primavera, casi sin flores, aun más austera con el seco sonar del viento entre los carriales.

Lejos, Roma; la veían crecer despacito, como una niña que se riza en mujer. No era la ciudad, Cabeza del Orbe, sino un abigarrado y arbitrario burgo del medievo, con largas murallas ruinosas y débiles, edificadas para lanza y escudo, que de puro viejas se cayeron en un largo de veinte brazas, dos años hacía, cuando vino el rey Carlo. Murallas que cercaban las famosas colinas, descampados ahora y aquí y allá ruinas ilustres. Rompíjalas en dos partes el Tíber, y a su orilla izquierda, una piña de viejos edificios y calles tortuosas. La Alma Ciudad descendió con los siglos de rango: cuarenta mil almas escasas, y ya Venecia pasaba las trescientas mil.

Allí iban los nuestros, orgullosos como caballeros de castillo; no les fué mal el saco, y los ducados ganados en buena guerra no durarían mucho entre sus manos horadadas en aquella Tierra de Pipiripao, donde todo era fácil, donde todo pasaba sin cargo de conciencia. Al

(1) *Par mon òme! je ne sais.*

menos, tal parecía en la sobrehaz, pero en el fondo conservaba intacta la invencible constancia de ciudad que ha vivido mucho y ha mandado mucho, taimada, alhagüeña, ducha en relajar exaltaciones—juveniles o visionarias—que perturbasen su paso de andadura: “Roma, la que a los locos doma...”

Entró el Gran Capitán por la puerta de Ostia, “a guisa de triunfante”, acompañado de las voces y alegría del pueblo, con muchos atambores y trompetas. Los romanos—siempre soñadores de glorias pretéritas—le comparaban con el triunfo de Pompeyo el Grande sobre Mitridates, rey de Ponto, y el de Escipión sobre la gran Cartago, sólo que éstos eran en reinos y provincias lejanas, y el de nuestro español en la propia Urbe Máter.

Llevaba como trofeos los cautivos de cuenta, y delante, Menoldo, atado en un caballo flaco y pasilento, “era su ver espantoso—dice la crónica—, así por la barba, blanca, crecida y revuelta, como por los ojos terribles y fieros, el cual, con un amargo y enfermo mirar, demostraba ser del todo abatido su ánimo, aunque no del todo domado”.

Seguía Gonzalo con la infantería y caballería españolas.

Cruzó la ciudad regocijada de verse al fin libre del tirano y sus secuaces. “Salieron todos los romanos por su orden y las mujeres mostrando la alegría que tenían en sus corazones.” Y, desde luego, las menos efusivas y entusiastas no fueron las seis mil cortesanas—*cortegiana, hoc est meretrix honesta*—, que, según Infesura, escribano del Senado, había en la ciudad. No faltaba ni una: desde las favoritas de nombres altisonantes, la Imperia, la Cesarina, la Flaminia, la Pantasilea, sabias y maduras, hasta la jovencilla que empezaba, sin más que cuatro pinchos sobre su hermosura y sus pocos años. Bendecían a coro y ensalzaban a España que tales hombres criaba, y a Rodriguillo español que los había traído a salvarlos.

Fueron derechos al palacio sacro, donde el Papa les esperaba sentado en una silla bajo dosel, con todo el Colegio de Cardenales. Levantóse Alejandro a recibir al Capitán, quien hincó la rodilla y le besó los pies; alzóle el Pontífice y le abrazó y le besó en un carrillo, y en larga plática loóle y dióle gracias por haber vencido al tirano y traído la abundancia a Roma. Al final le entregó la Rosa de Oro.

Gonzalo le respondió brevemente:

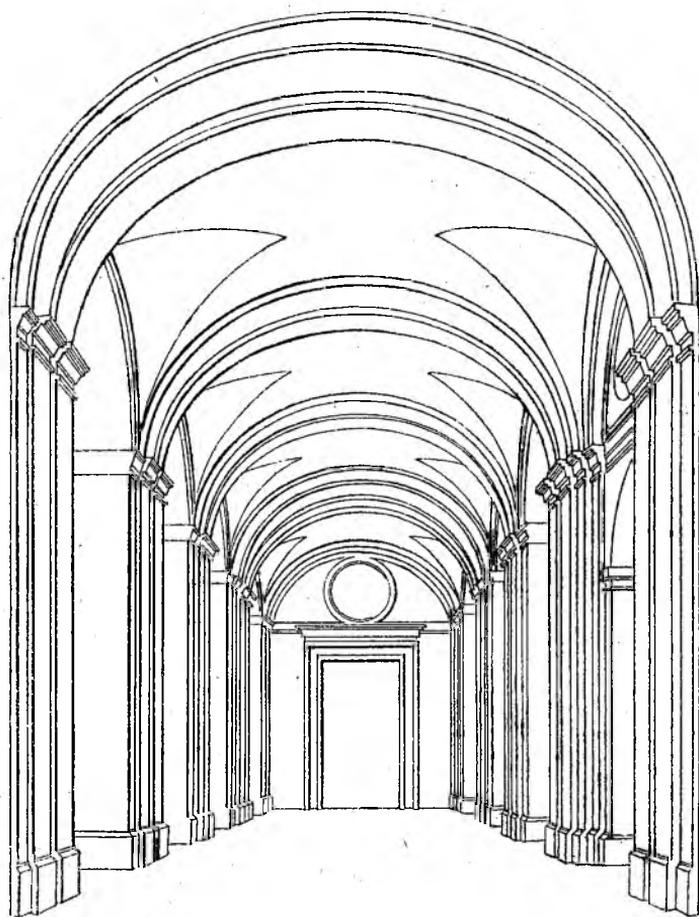
—Para tan pequeño servicio, muy grande es la satisfacción que Vuestra Santidad hace conmigo.

Le dió las joyas de más valor cogidas en Ostia, y pidióle el perdón del vizcaíno, que estaba arrodillado a sus pies, y diez años de exención de alcabalas y gabelas a los vecinos de Ostia por los sacos y violencias padecidos.

A todo aceptó Borja, que estaba para hacer mercedes, y más quiso darle, pero el Gran Capitán no aceptó. De su peculio —porque era liberal como un rey— dióle a Menoldo para que se fuese do quisiera; éste, antes de partir, le dijo entre agradecimientos:

—Sólo un consuelo llevo que alivia en alguna manera mi contraria fortuna: ser vencido por vuestra excelencia, que merece vencer a todo el mundo. Y no quiero decir más, porque no piense que quiero ganar con él gracias.

Y fuése —viejo y triste— hacia Francia, quizá hacia sus breñas nativas. Gonzalo, a los pocos días, llamado por el rey Fadrique, volvió a rematar el ya largo cerco de la Rocaguillerma.



La obra del espíritu

Enrique Gómez Arboleya: *Perfil y cifra del pensamiento jurídico y político español.*

PERFIL Y CIFRA DEL PENSAMIENTO JURIDICO Y POLITICO ESPAÑOL

POR

ENRIQUE GOMEZ ARBOLEYA

A Antonio de Luna.

LA especulación española clásica se desarrolla cronológicamente a partir del Renacimiento y en un peculiar enlace y contradicción con él. De un lado, no se podría sin la época nueva explicar una serie de motivos que encontramos en nuestro pensamiento; de otro, ninguno de ellos es aceptado sin más ni más, sino trascendido al entrar en un todo de mayor amplitud y riqueza. De una parte, todo lo que caracteriza a la época: afirmación del hombre, amor por lo individual y concreto, formación humanista, interés por los problemas políticos, se encuentra en nuestros autores; de otra, nada de esto ha dejado de modificarse al ponerse en contacto con el genio español. España transforma el caos del mundo moderno en cosmos de pensamiento y vida. Ahora bien, ¿cómo lo realiza?, ¿en virtud de qué clave fundamental va a llevar a cabo esta empresa?, ¿cuál es el nervio básico del siglo de oro español?

1. El nervio básico del siglo de oro español es la idea católica. En efecto, la gran idea del mundo como un todo creado es el horizonte

en que respira toda la filosofía y la vida española. Según es sabido, fué Francisco de Vitoria el primer gran maestro de la filosofía hispana de esta época. En un viernes 7 de septiembre de 1526 alcanza Vitoria la cátedra de *prima* de la Universidad de Salamanca. Europa se disgregaba en aquel momento en herejías infecundas. En Italia, la afirmación jubilosa del Renacimiento había degenerado en un ciego sensualismo, y el orden jerárquico de las esencias se destruía mediante una visión panteísta y niveladora a la que había de dar cuño y rigor Giordano Bruno. En París, el nominalismo convertía en logicismo infecundo el rico legado de sabiduría metafísica heredado de tiempos mejores, preparando así aquella revolución copernicana del espíritu moderno en que la gnoseología aspiraría a borrar toda ontología, en que el hombre querría ocupar el lugar de Dios. Lutero escindía, en Witemberg, el mundo natural y el sobrenatural, y alejaba la vida terrena de su meta y ordenación divina. Y, sobre todo ello, los Estados modernos, con su aspiración de dominio ilimitado, rompían la marcha unitaria de la historia en innumerables centros arbitrarios de poder, sin ley ni sentido trascendente.

Sólo unos pocos espíritus sagaces se dan cuenta de la gravedad del momento y de su exacto remedio. Entre ellos, Vitoria. Vitoria sabe que hay que poner en el centro de la especulación, como fiel y eje de toda ella, el dogma del mundo como un todo cerrado y armónico, que, creado por Dios, tiene también en El su referencia última, y que prescribe, con su estructura jerárquica de esencias y fines, normas constantes para toda actuación. Vitoria sabe que hay que renovar y clarificar la ciencia teológica, como única base de la ontología y de las disciplinas del hombre. Y acude para ello, con la penetrante agudeza de un hombre moderno, al clásico perfecto de esta materia: a Santo Tomás de Aquino. Su lema es volver, con los medios dialécticos renacentistas, a la ortodoxia de la Edad Media, y oponer roca viva de *Summas* a la corriente demoleadora. Conforme a él, y durante toda su vida, este gran Sócrates español vertebró los sueños y las ansias de España en aristas desnudas de filosofía tomista, expresión la más perfecta del equilibrio y la armonía. Basta, para convencerse de ello, leer sus maravillosas *Relecciones*, o ese bello comentario a la *Secunda secundae* que el Padre Beltrán de Heredia ha dado a la estampa.

Ahora bien, la dirección filosófica española que empieza con Vitoria, dominicano, va a rematar en los jesuitas Molina y Suárez. El pen-

samiento moderno volverá a alcanzar pocas veces una tal altura de rigor mental como la que representa la obra de estos dos españoles. La idea del orden divino sostiene y anima toda la especulación. Y en ella, y como su consecuencia, llega a expresión justa un principio cardinal de la época nueva: el valor de lo individual. Molina advierte que el individuo no es simplemente punto de intercesión de leyes generales, y, por tanto, sólo conocido por Dios en la determinación de esas leyes generales; sino que, inmediatamente y en sí, se halla delante de los ojos del Señor, y, por consiguiente, de la providencia divina. Suárez completa lo anterior con su teoría de lo individual como concreción del ser, es decir, dándole su pleno valor óntico; y con su afirmación de lo individual como objeto del pensamiento, esto es, otorgándole al par su plena importancia gnoseológica. Con ello, la unidad de la creación llega y se manifiesta hasta en sus seres más concretos. El *Ipsum Esse* ha creado este orbe en donde se concilian bellamente la unidad y la variedad.

Toda la vida española se estructura y levanta sobre esta idea. El pensamiento cardinal del orden se repite en innumerables variantes, descendiendo desde las alturas de la especulación a lugares más llanos y accesibles. En fray Luis de León oímos que la naturaleza está hecha “en números concordes”, y que Dios, el Gran Maestro, pulsando la inmensa cítara de los mundos, “produce el son sagrado con que este eterno templo es sustentado”. En la “Introducción al símbolo de la fe” de fray Luis de Granada también se expresa este sentimiento en forma de insuperable elegancia: “Se traban y dan la mano unos elementos con otros, y hacen una como danza de espadas, continuándose amigablemente por esta forma los unos con los otros”, y advierte que cabe ascender, por medio de la *analogia attributionis*, desde las criaturas al Creador. Las citas podrían multiplicarse, pues es toda España la que siente, se expresa y canta de tal forma.

Ahora bien, ¿qué posición ocupa el hombre en este todo cósmico? El hombre es cognoscente y volente, y por medio de la *intellectio* y de la *propensio* traza caminos paralelos y conformes para alcanzar la verdad.

En cuanto a la inteligencia, el hombre español la sigue viendo engarzada en la gran armonía metafísica del mundo. Mientras que en Europa se va a cometer el gran pecado moderno: que la afirmación del espíritu en el hombre no sea al par una afirmación teológica y

cósmica, España continúa el antiguo camino. Suárez habla de las tres *pasiones entis*: “unum, verum, bonum”, e inserta así la gnoseología en la ontología. Esta afirmación central, en la que Suárez expresa lo más profundo de la vida nacional, va a dar origen tanto al realismo como al idealismo como postura existencial española (y va a ser importantísima para la solución de una serie de problemas jurídicos). El hombre no puede negar las cosas exteriores, ni conformarlas arbitrariamente, porque ellas han sido creadas por Dios, y tienen un puesto en la gran melodía de los mundos. Mas al par, y por esto mismo, todo ser singular es sólo manifestación del espíritu, y hay que trascenderlo hacia lo alto, descubriendo sentidos inéditos a las presencias inmediatas.

En el terreno de la acción, toda la ciencia antropológica del Renacimiento se canaliza en nuestra patria hacia la dominación de las pasiones y hacia el levantamiento de la persona hacia Dios. La antropología es en España el preámbulo de la ascética. En este respecto lo más conseguido del Renacimiento español es el libro de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. El Renacimiento influye en él, pero el Santo español ha convertido en positivo lo que en la época nueva tenía signo negativo. Lo que allí era orgullo se ha transformado aquí en verdadera dignidad humana. Lo que allí era ciencia infecunda se pone aquí al servicio de una idea noble. Y la vida entera se coloca bajo el concepto de milicia. Milicia para ascender continuamente desde la naturaleza hacia Dios.

La idea del destino ético del hombre y de la vida como milicia va a alumbrar una visión grandiosa del problema de la libertad humana en relación con la gracia divina, importantísima para comprender nuestros clásicos políticos. También aquí son fundamentales los trabajos de Molina. Polemizando contra el protestantismo, que negaba la justificación por las obras y afirmaba la salvación como consecuencia sólo de la fe, levanta Molina su magnífica teoría de la concordancia entre la voluntad y la ayuda divina en un libro fundamental: “Concordia liberi arbitrii cum gratia donis, divina prescientia, providentiae, predestinatione et reprobatione”, que aparece en 1588 en Portugal, en 1595 en la edición de Amberes.

La providencia divina es, según advierte el sabio jesuíta, el fundamento de todas las cosas y, por tanto, de la acción humana, pero sólo, en este último supuesto, en forma de cooperación, *concursum divinum simultaneum*. Tanto la *gratia preveniens* como la *gratia gratum faciens*

(esta última entendida como la que crea en el hombre una situación de posibilidad íntima y constante) son compatibles con el arbitrio del hombre. La omnisciencia divina se enlaza y armoniza con la volición humana de la siguiente forma: en Dios existen tres clases de presciencia: Dios prevé todos los posibles (*prescientia mere naturalis*), prevé también lo que, según su voluntad, aparecerá o no (*prescientia mere libera*). Respecto a los seres dotados de libre arbitrio, prevé lo que harán bajo condiciones dadas, a pesar de que en sí también podrían hacer lo contrario (*prescientia media*). Así la voluntad humana se inserta en el proceso de salvación.

Suárez sostiene esta misma opinión, que en la historia de la teología se ha llamado congruismo, aunque mucho más templadamente. La diferencia de intensidad se comprende por las distintas circunstancias. Molina extrema su opinión para ir contra los protestantes. Suárez determina lo exacto, ya depurado en las discusiones muy vivas que produjo. Aquél es el iniciador de la teoría, éste el que la lleva a su acabamiento y plenitud. Pero tanto uno como otro salvan para la labor ascética e histórica todo el ímpetu de la época nueva. Y tanto en uno como en otro se destacan estos dos caracteres cardinales de la especulación metafísica española: orden y humanismo, providencia y libertad, presciencia divina y labor humana, que son el pórtico maravilloso que nos abre el ingreso en el pensamiento filosófico-jurídico y político de España.

2. Para éste, todo el mundo humano descansa en el orden eterno, toda ley humana en la ley eterna. Lo primero que hace el clásico español es tener una amplia visión metafísica de la ley universal del orden. Lo primero que hace es tratar de la ley eterna en donde se conciertan los seres y que rige los mundos. Toda la vieja sabiduría tomista confluye y se enriquece en estos autores.

Fray Domingo de Soto, aquel segoviano, profesor en Salamanca, que fué de la orden de los predicadores y confesor del César, ha dedicado gran parte del libro primero de su "De Iustitia et iure" a tratar el tema de la ley eterna. Es interesante que detallemos sus argumentos dialécticos, aunque muchas veces éstos sean sólo reproducción de los de Santo Tomás, porque a través de su obra pasan tales razonamientos a ser patrimonio común del pensamiento jurídico español.

La ley eterna es la regla y prescripción de la prudencia que existe

en Dios como regidor del mundo. "Primeramente Dios, Gobernador Universal, dice Soto, concibió en su mente, desde la eternidad, el orden, la administración y el gobierno de todas las cosas, conforme a cuyas ideas y prescripciones se han de regir todas las leyes." De esta manera se precisa ya la solución de Soto a la antigua cuestión entre intelectualismo y voluntarismo en la ley. Soto es intelectualista. La ley eterna es la razón suprema existente en Dios. Dios, como primer hacedor de todas las cosas, es también el supremo gobernador de todo; es así que en el artífice es necesario que exista primero la razón de las cosas que ha de hacer, y en el gobernador las que ha de mandar, luego en Dios preexistía el conocimiento de cuanto había de crear y hacer, y las reglas de todas las cosas gobernadas. "Y así dijo el Libro de la sabiduría: Dios me poseyó desde el principio de sus caminos; desde el principio, antes de que crease cosa alguna, desde la eternidad fuí ordenada."

A esta ley se sujetan todas las cosas: las necesarias tanto como las contingentes, las animadas igual que las inanimadas. Las primeras (con exclusión de Dios y de sus atributos), pues su necesidad no quiere decir que no precisen causa y norma, sino que las postulan necesarias, como las exigen, por ejemplo, los cielos y los ángeles, y aun las verdades inmutables, rayos de luz desprendidos de un único sol de verdad. Las perecederas y mutables, porque también todas las criaturas sensibles o insensibles, animadas o faltas de vida que en el continuo flujo de las mudanzas se originan y se acaban, están regidas por la ley eterna: esto es, dotadas por Dios de afectos e instintos, conforme a los cuales son arrastradas a sus fines particulares, y éstos prendidos en la malla armoniosa del mundo. La ley eterna no es, así, una norma separada del ser ni una norma particular de seres determinados, sino la misma ansia óptica de toda la creación de llevar a plenitud la posibilidad insita en su naturaleza. Es entequeia y es nomos, concertados y enlazados en una sola belleza.

Ambos conceptos se conciertan también en el campo de los seres racionales y libres. Cuando se admite la razón como instancia independiente del ser, la razón es la gran contradictoria del orden; cuando se le ve como remate de todo, como el logos en que se hace palabra el silencio admirado del ser universal, la razón está sujeta a la misma ley ontológica. Así Soto, siguiendo la buena tradición escolástica. Las acciones humanas, a saber, las libres, todas se sujetan a la ley eterna

y mucho mejor y más perfectamente caen bajo su regla que las otras cosas de orden inferior. Esta conclusión es patente. El hombre está enlazado con la marcha y el sentido del mundo de dos maneras: por sus afectos, que son como una corriente callada de verdad; por sus fines, que son como declaraciones de verdad. Respecto al primer punto, advierte Soto que "lo mismo que a los otros seres hacia sus fines, así al hombre y con más excelencia, infundió naturaleza, que es obra de Dios, cierta inclinación y gravedad hacia aquello que es conforme a la ley eterna". "Porque somos nacidos para la virtud diré que esto es natural a la criatura humana: que viva según la virtud." Pero, además, toda verdad es (según acabamos de decir) una cierta participación de la verdad divina, y por ella se mueve el ser racional: luego tanto respecto a la *propensio* como a la *intellectio*, las acciones humanas están sujetas a la ley eterna. Esta domina todo con su limpia exigencia. Es igual para todos. Sólo varía su manera de conocimiento en los seres destinados a conocerla. Y así, mientras los felices habitantes del cielo por la esencia la contemplan cara a cara, nosotros la contemplamos, "sólo por irradiación, como el sol se ve en una habitación, percibiendo más o menos de ella". De este modo, las viejas imágenes platónicas se llenan de sentido y profundidad.

También para Bartolomé de Medina, para Montesinos, Bañez y tantos otros hay una ley que gobierna el universo y que late en el fondo silencioso del cosmos, y en la cual tienen los hombres parte excelente para efectuar los actos y cumplir los fines que les son propios. La naturaleza se traduce así en razón, el reino de la necesidad se cruza con el de la libertad, la norma se imprime en el ser universal.

Para Francisco Suárez, en la ley eterna se conciertan inteligencia y voluntad divina. Pero en esta idea clásica Suárez acentúa, junto al momento de la razón, el de la libertad. La ley eterna, advierte, no dice un acto necesario en Dios, sino libre, por lo cual pide un decreto de la voluntad divina; porque la libertad, aun de Dios, está formalmente en la voluntad. Ninguna ley como tal es absolutamente necesaria. La ley eterna exige un momento de libertad; lo cual no repugna a su eternidad, porque también algo libre, dentro de Dios, puede ser eterno; ni a su inmutabilidad, porque también los decretos libres son inmutables. Esta ley eterna, en cierta manera libre, puede tener un doble estado. Uno, en la disposición interna del legislador, en cuanto está ya descrita en su mente, y hecha estable por decreto absoluto y firme

de voluntad; y otro, cuando está constituida exteriormente y propuesta a sus súbditos. La ley eterna, en el primer sentido, es un acto inmanente, y así puede ser eterna en Dios, aun cuando diga relación a efecto temporal, como la predestinación o la providencia; en el segundo, un acto trascendente respecto de Dios, y sólo es eterna en un sentido derivado. Sentido derivado en el que cabe distinguir, por los seres a que se aplica, dos acepciones: la que tiene respecto a las cosas irracionales, en las que obra como necesidad natural, seguida inexorablemente, sin que pueda hablarse, más que lata y metafóricamente, de obediencia, y la que tiene cuando, aplicada moral y políticamente a los seres racionales, cabe descubrir su propia razón de ley y responder a ella con la obediencia propia.

En este último supuesto se puede hablar de ley natural. *Participatio legis aeterna in rationalis creatura*, según la definición clásica. Respecto a ella, la escuela dominicana renueva, dándole todo el ímpetu y precisión que exigía la época, las antiguas verdades escolásticas. La ley natural es la ley del ser humano, y siendo éste una especie de microcosmos que refleja el orden del mundo, en la ley natural se advertirá la armonía jerárquica del universo. El hombre es viviente entre los vivientes, animal entre los animales, y, por fin, hombre; luego como viviente, como animal y como hombre le corresponderán reglas y preceptos. La ley general óptica le influye y determina: hay que permanecer en el ser en cuanto éste es el primer bien. Después, ascendiendo, síguense otros preceptos del hombre en cuanto animal: aquellos postulados antiguos del derecho romano: *quod natura omnia animalia docuit*. Y, en último grado, en cuanto racional, corresponden al hombre otro cúmulo de direcciones y postulados: la sociedad, la política y, además y sobre todo, el conocimiento de Dios, la apetencia de infinito. De este modo, por la escala óptica, sube el hombre hasta la inmarcesible bienaventuranza.

Fray Domingo de Soto añade a esto una serie de consideraciones para defender la universalidad de los supremos principios de la ley natural. La ley natural es la misma en todos los mortales. Y lo es, según dice el clásico, tanto en la verdad de su rectitud como en su conocimiento. *A priori* objetivo y subjetivo se enlazan así y ratifican. El conocimiento refleja, en su unánime concordia, la universalidad del principio. El género humano manifiesta, por este modo subordinado, la inexorabilidad de la ley. Universalidad que lleva consigo inmutabi-

lidad de los supremos postulados, pero que no excluye ya en Soto una flexible variación de sus consecuencias. Lo eterno se conjuga con lo vivo. Mas en este respecto la mayor y más fecunda aportación no vendrá de la escuela dominicana, sino del talento metafísico y humano de nuestro gran Suárez.

Para éste, la norma eterna que gobierna todo, cuando está impresa en el corazón del hombre constituye la ley natural. Su peculiar carácter no consiste en ser un juicio de razón ni una pura voluntad. Suárez rechaza aquí, como en su base metafísica, tanto el intelectualismo extremo como el voluntarismo. También aquí halla una vía intermedia (una *media vía*), y su sistema puede llamarse congruismo. La ley natural no es sólo un juicio de razón que manifieste puramente la conveniencia o disconformidad de una acción con la naturaleza. Ni tampoco un puro *velle*; como sostenía Occam. La ley natural reúne en sí ambos caracteres. Es un juicio de razón que presenta como mandado o prohibido por el autor de la naturaleza determinados actos. Este juicio de la *recta ratio* que el hombre se da naturalmente es, en sí mismo, un signo seguro de una voluntad divina que obliga y no necesita de más promulgación. La objetividad no excluye, por tanto, la imperatividad. El orden del mundo no elimina, sino postula a Dios. Detrás de la razón está la mano de la Providencia.

Todo lo anterior adquiere su remate y consecuencia en el reconocimiento del valor de lo individual. Igual que en el terreno metafísico, se acepta aquí la peculiaridad de lo concreto y la variedad de lo real, sin que se quiebre ni padezca la ley del orden, sino enriqueciéndola y amplificándola, como una melodía que abrazara, equilibrándolos, los más diversos motivos. El postulado ontológico de la peculiaridad del individuo se traduce éticamente en la peculiaridad del *casus*. En el casuismo. También en él una necesidad del tiempo se eleva, bajo el signo antiguo, a su más alta y noble expresión.

En la obra de Luis de Molina se establece ya, en principio, la tensión justa entre objetividad y variabilidad, entre lo eterno e histórico en el derecho natural, admitiendo las mutaciones, pero sólo *advenientes circumstantiae*. "*Variatio nanque eorum, quae sunt de iure naturali, non evenit propter variationem, aut mutationem, quae in lege naturali fiat, sed propter adventum circumstantiae, quae extrahit obiectum a numero eorum, quae lex comprehendebat.*" La ley natural no se abroga,

sino se determina y especifica. La historia se halla también bajo altos e inmutables principios.

En Suárez todo adviene a plenitud. Existen, dice Suárez, tres órdenes de preceptos naturales. “Unos son los universalísimos, como: se ha de evitar el mal y hacer el bien. Otros son las conclusiones inmediatas y totalmente unidas de modo intrínseco a tales principios, como los preceptos del decálogo. En el tercer orden hay otros preceptos que están mucho más separados de los principios.” Los primeros y más generales principios son inmutables; los otros pueden cambiar, no porque se modifique la razón, sino, porque siendo contingente y relativa la materia de que tratan, pueden cambiar las consecuencias mediatas de la ley. “Así como la medicina—dice Suárez, tomando el ejemplo agustiniano—da unos preceptos para los enfermos y otros para los sanos, y unos para los fuertes y otros para los débiles, y no obstante no varían por eso las reglas de la medicina, sino que se multiplican, y unas sirven ahora y otras después, así el derecho natural, permaneciendo el mismo, manda una cosa en tal ocasión y otra en otra, y obliga ahora y no antes o después.” “El precepto considerado en sí no padece excepción alguna, porque la misma razón natural dicta que esto se ha de hacer de tal o cual modo y no de otra manera, o concurriendo tales circunstancias y no sin ellas.” “Así, continúa Suárez, este modo de mudanza no repugna a la necesidad e inmutabilidad del derecho natural, y por otra parte es conveniente y muchas veces necesario a los hombres, según las varias mudanzas que en el estado de las circunstancias acontecen.” Mucho más teniendo en cuenta que las fórmulas verbales con que se suelen expresar los preceptos del derecho natural no coinciden siempre con el sentido propio de éste. “La ley natural, dice Suárez, no la dicta la mente de un modo simple y absoluto, sino con limitación y circunspección: pues la razón dicta, por ejemplo, que se debe devolver el depósito al que lo pide con derecho y racionalmente, si no se opone motivo de defensa, ya de la república, ya propia, ya de un inocente. Mas por lo común suele expresarse esa ley con estas solas palabras: se ha de devolver el depósito, porque todo lo demás se sobrentiende; ni en la forma de la ley presentada de modo humano pueden declararse todas estas cosas.”

Con ello se ha llegado a una visión profunda del problema de la unidad y variedad dentro del derecho natural. Suárez le da último cuño y definitivo carácter con su conocida distinción de derecho na-

tural preceptivo y dominativo. El primero manda o prohíbe absolutamente una acción; es decir, "contiene reglas y principios del bien obrar, las cuales encierran verdad necesaria y por tanto inmutable: pues se funda en la intrínseca rectitud o maldad de los objetos"; mientras que el segundo deja un ámbito a la voluntad para que determine el contenido y perfil de los derechos, mirando el concreto haz de circunstancias que les rodean, pues "todas las cosas creadas tienen muchas condiciones que son mudables y pueden ser suprimidas por otras causas".

Y así la misma dialéctica, profunda e interna, de la ley natural lleva a estos magnos pensadores a la ley positiva. La ley humana viene a cubrir una cierta necesidad dentro del orden del mundo. Aquí está su grandeza y su dependencia; su jerarquía y sus límites. Su función propia está descrita de modo suficiente por la escuela dominicana. Según Soto, de conformidad con Santo Tomás, dos son los órdenes de causas que motivan aquélla: "la variedad de cosas y negocios", y la "necesidad de penas estimulantes". "Versando nuestras acciones sobre cosas particulares, es necesario descender de los primeros principios a dichas cosas particulares, teniendo en cuenta las circunstancias de lugar y tiempo. Aquellas reglas constituidas de este modo llámense leyes humanas. Como, por ejemplo, son las leyes que se han dado sobre ventas y demás cambios de las cosas sin las cuales el género humano no podría pasar la vida." Pero además, "aunque la ley natural es regla universal de las costumbres, no usa, sin embargo, de penas estimulantes, de las cuales necesitan los hombres, dado el estado de la naturaleza caída; luego a más de la ley natural se necesita emplear también, leyes penales". Aquella virtud de las leyes se llama virtud directiva; ésta, virtud coercitiva.

Junto a su función, su limitación. Sólo la ley humana justa tiene autoridad y fuerza para obligar la conciencia de los súbditos, puesto que deriva de la eterna, por medio de la natural; siendo injusta, no. En este último supuesto hay que distinguir dos casos: que se opongan al bien del hombre o al bien divino. Ambas tienen consecuencias distintas. Pues mientras aquellas leyes que se opongan al bien humano, aunque en conciencia no obliguen de suyo, obligan muchas veces en razón de escándalo, las que se opongan impías contra el bien divino, nunca obligan, antes bien, hay que hacerles resistencia abiertamente.

Los argumentos se repiten en Suárez. El ilustre jesuíta advierte

que no pudiendo existir principios concretos de derecho natural en orden a todas las relaciones de la vida por su complejidad y plurales posibilidades, muchas de ellas indiferentes a criterios morales, es necesario un orden jurídico positivo que fije respecto a ellas lo conveniente. La función del derecho humano es determinar muchas cosas que por el derecho natural no están determinadas, es decir, la función directiva, y castigar los delitos, pues el castigo no ha propiamente lugar en el derecho natural. Y siempre, tanto en una como en otra tarea, el espacio dejado por el derecho natural es, al par, ámbito y límite, esfera de libertad bajo normas constantes, círculo de actividad bajo altas constelaciones seguras, campo abierto a la historia bajo el vuelo sereno de inmutables preceptos.

Con ello—y prescindiendo de miles y jugosos detalles dialécticos—se define la gloriosa unidad de mandatos que preside la acción del hombre. Rematadas así las líneas fundamentales del pensamiento jurídico español en su aspecto normativo, el conjunto nos aparece como una de las más conseguidas y perfectas construcciones filosófico-jurídicas de la historia. Los españoles han repensado agudamente todas las viejas cuestiones del iusnaturalismo y las han llevado hasta sus más finas y exactas aplicaciones. Fué el anciano Kohler, un neohegeliano, el que hace tiempo expresaba su admiración ante este flexible enlace entre normatividad ideal y aplicación concreta, entre eternidad y temporalidad. Nosotros, dotados ya de la sensibilidad histórica de la época, repetimos ese tributo a la encumbrada excelencia del pensar hispano. Lo mismo que en la metafísica llevaron sus consideraciones hasta reconocer el valor de lo individual, con lo cual dieron paso a la concepción y valoración de las ciencias históricas y todo ello sin perder de vista los dogmas capitales, en la filosofía jurídica llevaron su especulación hasta la varia mutabilidad que las circunstancias pueden imprimir en el sistema concreto de imperativos, sin quebrar la unidad de las supremas normas éticas, que es tanto como decir la unidad metafísica del hombre. Bajo el peso sereno de una exacta constelación de normas, quedó reconocida la peculiaridad del fenómeno histórico. Todo el juego del espíritu objetivo, o por lo menos de una parte de éste: de las naciones, de las épocas, de las generaciones; toda la singularidad del acaecer histórico, el concepto de destino concreto de un pueblo, caben aquí, en estas estancias que circundan, en estas circunstancias, que, siempre que sean lícitas y morales, pueden dar lugar

a normas concretas que determinen los primeros principios. Con ello el contenido del derecho natural, o por lo menos, de una parte del mismo, tiene una pulsación histórica. La ley del orden adquiere así una riqueza infinita en el tiempo.

3. Inserto el mundo político en estas supremas coordenadas, ya se tienen con ellas los hilos indicadores para la solución de los más delicados y sutiles problemas. Los teólogos y filósofos españoles hacen en este respecto una aportación fundamental a la historia de las ideas políticas. Su intento es solucionar todos los problemas modernos, que cada vez más agudamente se iban definiendo sobre el horizonte del tiempo, dentro del gran orbe, equilibrado y sereno, de la catolicidad. De dar respuesta armónica, dentro de la armonía de su visión del mundo, a las nuevas y amenazadoras cuestiones.

Desde el siglo XIV al XVII hay en Europa una progresiva independencia de la esfera política. Al par que la física iba borrando el sentido divino del mundo y creando una pura mecánica abstracta y racional, que, mediante sus leyes, mantenía enlazada, en viviente constelación de fuerzas, los átomos sensaciones; la política iba creando el arte de gobernar como tecnicidad pura, regida por la razón de Estado, ley abstracta, también limpia de sentido ético y teológico. Esta tecnicidad estaba desvinculada de la Iglesia, en cuanto el príncipe, titular máximo del poder, se hallaba sobre todas las confesiones y creencias; y de la moral, en cuanto se estimaba que, en última instancia, la política, como la mecánica, debía ser regida por un espíritu matemático, desvinculado de lo trascendente. En el cenit histórico se iba alzando, así, este absolutismo del Estado, desarraigado de la teología y del decálogo, un absolutismo, por tanto, que, como su parejo teórico el absolutismo racionalista, iba perdiendo humanidad y amenazaba convertir la organización estatal en una gran máquina que trabajara en el vacío.

Los autores españoles intentan detener esta progresiva ascensión racional en dos maneras. Por una, vinculando el poder a la comunidad política, esto es, dándole límite y contorno humano. Por otro, enlazando virtud política —la *virtù*— y virtud moral, esto es, uniendo los dictados de la providencia y la conducta del hombre. De este modo, equilibrado el poder, anclado en la humanidad, tanto en su origen como en su ejercicio, sabían certeramente los autores hispanos que

cabía darle sentido teológico, porque nunca se pensó el hombre hasta el final sin llegar hasta las fronteras eternas. También aquí, por lo tanto, como en la esfera metafísica, la idea del orden lleva a la idea de libertad; frente a la negación protestante y materialista, donde el dogma del desorden llevaba al determinismo y a la tiranía.

Donde está la mano de Dios no manda el arbitrio, donde impera la naturaleza no cabe torcer su curso. El hombre está destinado a la sociedad civil: necesita de ella ontológica y éticamente. Según la idea tomista, que ahora sostiene toda la especulación española, la dignidad suprema va unida en el hombre a la necesidad suprema; y esto de la siguiente manera: el hombre se diferencia de los animales porque estando destinado a lo máximo: al orbe de la libertad y de la gracia, no tiene en su naturaleza una determinación unívoca que, como el instinto, le defiende y orienta seguramente. El hombre es, dentro de la naturaleza, la mera posibilidad y, por tanto, la necesidad pura. Sólo, perecería; porque su ser, que todo lo puede, no es capaz *ab initio* de nada. Del hombre se predicaban, por tanto, dos órdenes jerárquicos: el orden de la naturaleza y el orden social; y éste es el que lo enlaza con aquél, pues a través de la sociedad su ser se desarrolla y se cumple su destino óntico y ético.

Pero ningún camino, sin la razón que lo marque, ninguna sociedad, sin autoridad. La autoridad es connatural al *corpus politicum*; pero ¿en qué manera?, ¿cuál es su origen y su titular?, ¿cuáles sus fueros y prerrogativas? Un doble camino se abría en este momento para los pensadores políticos. Desvincular la autoridad del cuerpo político atribuyéndosela natamente al príncipe, y dar un salto en el vacío, desde Dios a tal potestad; o enlazarla con la totalidad social y seguir el limpio cauce de la naturaleza. Lo primero era la versión política del dogma teológico luterano de la separación de la naturaleza y de la gracia, en cuanto escindía también el mundo social en dos órdenes: el de los que mandan y los que obedecen. El segundo era la consecuencia de la maravillosa visión católica de la armonía entre el orden de las causas primeras y de las causas segundas, y es el que siguen nuestros autores. A través de la comunidad quiere Dios la autoridad. *Qui dat speciem, dat speciem consequentia*, dice Vitoria.

Potestas secularis est in tota republica, est apud totam plebem, así lo afirma Vitoria en su relección "*De potestate civili*", uno de esos claros e impercederos monumentos que el genio español ha dado a

mundo. En esta afirmación va implícita una idea muy antigua y muy moderna, a saber, la idea de la unidad política como destino. La potestad va unida a la totalidad, según Vitoria, de un modo peculiar. La comunidad no puede disponer de ella arbitrariamente. Sino que tal facultad tiene una órbita segura que la delimita y orienta: la salud pública como límite externo, la autodeterminación histórica del pueblo como límite estricto.

Dentro de este orbe de gravitación segura tiene el jefe su potestad. La totalidad no puede ejercer por sí misma su función de mando. Es preciso un vértice de unidad en este campo de fuerzas, y el medio seguro para ello es la *translatio imperii*. El contrato social se ha despojado de su función creadora; sólo tiene un papel meramente técnico. A través de él se cumple la providencia divina, y la potestad constituida viene signada no por el arbitrio humano, sino por una más alta y poderosa voluntad. “Dios, que ha hecho todas las cosas en sabiduría y las lleva de cabo a cabo fuertemente, que todo lo dispone con suavidad y cuyas obras, como dice el Apóstol, son todas ordenadas, ha hecho al hombre de tal naturaleza y condición que no puede vivir sino en sociedad. Y si las repúblicas y sociedades son constituidas por el derecho divino o natural, también lo son las potestades, sin las cuales no pueden las repúblicas subsistir.” De este modo juegan dialécticamente en Vitoria estas dos ideas cardinales: la de la comunidad con destino y la de autoridad como supremo y único titular del poder, encajando ambos arbitrios—el de la multitud y el del príncipe—en el plan divino del mundo.

La idea anterior continúa en toda la escuela salmantina con algunas modificaciones accidentales que aquí no podemos precisar. En Soto leemos que Dios, como creador del derecho natural, ha dotado a los mortales con la facultad “*ut unaquaque res publica se ipsa regendi habeat arbitrium*”. Bartolomé de Medina advierte que las Sagradas Escrituras llaman a los príncipes y reyes servidores, no señores, de sus imperios, porque originariamente en éstos reside la potestad. Domingo Báñez indica que sólo mediante el pueblo recibe el señor su jerarquía. Igual Covarrubias, Montesinos y tantos otros.

La escuela jesuíta lleva a su perfección tal postulado. En Luis de Molina leemos que la potestad política reside en toda la república, en todo el cuerpo político, y se ejercita de allí sobre todas sus partes. Y para ello alega Molina un razonamiento preciso y sencillo: quien

está obligado a un fin tiene derecho a los medios necesarios para conseguirlo. El objeto del Estado es el bien común; la naturaleza misma se lo ha impuesto; el derecho natural se lo prescribe. Este fin se postula de toda la comunidad, no de este o aquel miembro, sino del conjunto de ellos. Por lo mismo a todo el conjunto se le ha dado el poder. Sólo por razones de conveniencia se transfiere a uno o a varios. "Pues, dice Molina, la comunidad no puede ejercer, como totalidad, este poder sobre sus partes, le advierte la misma luz de la razón natural que en su arbitrio está confiar a uno o a varios el poder de dirección sobre sí misma." Pero este arbitrio no supone que la comunidad pueda vivir sin jefe. Bien claro lo expresa Molina: "el derecho y la luz natural manda que se le dé el poder a alguien".

En Suárez va a llegar esta doctrina a sus más finas precisiones. El Estado es un *corpus misticum politicum* que persigue el *bonum commune*. Dentro de esta *causa finalis* se inserta el fundamento material de la comunidad política: junto a esta norma, el *consensus* o voluntad que la actualiza. También sigue aquí Suárez una *media vía*. Un conjunto de hombres, advierte, no es como tal agregado un cuerpo político, sino sólo en cuanto se enlaza por especial voluntad o común consentimiento para realizar un fin y para ayudarse mutuamente: sólo en este caso puede reputarse como un cuerpo místico que se ha de llamar uno. De este modo se conciertan idea y voluntad. Para aclarar tal enlace Suárez acude a la comparación clásica con el matrimonio. Así como la constitución de la familia se verifica por el libre consentimiento, sin que éste determine arbitrariamente el contenido de la institución familiar, que está fijado en gran parte por el derecho natural, así el pacto social no puede influir en el contenido objetivo del Estado, sino sólo, dentro de él, crea la unidad para realizarlo. Sobre tal pacto social, para completarlo, se alza el *pactum subiectionis*, para conferir a un órgano la soberanía. El órgano se mueve entre límites objetivos impuestos por el derecho natural. Soberano es el poder sólo "*in suo ordine et respectu sui finis*".

Pero no sólo tales exigencias, sino más concretos límites determinan y especifican el poder. En aquella polémica secular sobre si el titular del poder es libre o no respecto a sus concretos dictados, los españoles se inclinan resueltamente por la solución negativa. Vitoria ha dedicado a ello agudas consideraciones en sus relaciones "De potestate civilis" y "De potestate Papae et Concilii". Para el dominico español, si no estu-

viera sometido el titular del poder a las leyes, se injuriaría gravemente a la república. “Ese legislador injuria a la república y a los otros ciudadanos si, siendo él parte de tal república, no lleva parte en la carga, según, claro está, su persona, cualidad y dignidad.” Y la razón es obvia. La misma obligación tienen las leyes dadas por el Rey que si fueran dadas por la república toda, y como las leyes de la república obligan a todos, las dadas por el Rey obligan al mismo Rey. Afirmación que se confirma considerando que en los gobiernos aristocráticos los senadoconsultos obligan a los mismos senadores, autores de ellos, y en los regímenes populares los plebiscitos obligan al mismo pueblo; luego de modo semejante las leyes reales atan al mismo Rey, y aun cuando sea voluntario para el Rey dar la ley, no está en su arbitrio desligarse de ella. “Es lo mismo que sucede con los pactos: libremente se conciertan, pero los pactos obligan.” Este principio cardinal se repite en todas las obras de la escuela salmantina, y pasa a la escuela jesuítica, alcanzando su formulación más rigurosa y exacta en Suárez. Según el filósofo granadino, el príncipe debe guardar la ley por una razón substantiva. La ley positiva, dice nuestro autor, se caracteriza porque constituye su materia en una especie de virtud, y porque prescribe el medio necesario para la honestidad de tal virtud; de aquí que, dada la ley, se estima que el príncipe peca no guardándola, porque no guarda ni sigue un medio que conduce a la virtud. Con ello quiere Suárez dar una dignidad y superior potencia a la ley, siempre que no sea injusta. En sí misma toda regla, aun tratando de asuntos moralmente indiferentes, debe ser seguida. Pero esto lleva siempre matices más finos. Hay que suponer, advierte Suárez, que se trata de leyes que tienen materia y razón de suyo universal y común al príncipe, y no otras que no se aplican a la superior dignidad de éste. Dentro de la república, como dentro del cosmos, hay una jerarquía social y una correspondiente jerarquía normativa. Así como puede darse una ley para la plebe que no obligue a los nobles, así cabe dar una que en razón de materia sea aplicable a todo el cuerpo social y no al jerarca supremo. La idea de igualdad se matiza aquí mediante la visión corporativa que, desde la Edad Media, es guardada por estos autores españoles. El precepto recae en un orden y éste delimita su ámbito de vigencia.

4. De lo anterior se deduce cuál ha de ser la doctrina concreta sobre el príncipe dentro del pensamiento español. Junto a los tratados

sobre las leyes, sobre la justicia y el derecho, nace en este momento una abundante literatura adocrinadora del príncipe. Esta literatura, mucho menos rigurosa y profunda que la anterior, cumple un fin parejo a ella, y en la misma se reflejan las dos ideas polares que determinan todo el rico universo mental hispano: el orden y la humanidad, el equilibrio y el valor, la providencia y la libertad.

Europa había roto, por mano de Maquiavelo, la gravitación trascendente de la acción del príncipe. El príncipe se encontraba inserto en un mundo de necesidades inapelables, en donde los hombres eran regidos por sus pasiones. Animalidad, instintos, afectos desatados es el centro impulsor de la humanidad, y si se quería dominar la dinámica de este orbe devenido sin sentido, había que emplear—alejado Dios del escenario de la historia—un sagaz, sutil y cruel instrumento de poder, más allá de toda moralidad y religión: la virtud política, la razón de Estado.

España reacciona contra ello. Es Pedro de Rivadeneira, el biógrafo de San Ignacio de Loyola y de San Francisco de Borja, uno de los primeros hispanos que responden polémicamente al florentino. “La peor y más abominable secta que Satanás ha inventado, advierte Rivadeneira, es una de los que llaman políticos (aunque ellos son indignos de tal nombre), salidos del infierno para abrasar de una vez todo lo que es piedad y temor de Dios, y arrancar todas las virtudes que son propias de los príncipes cristianos. Porque tomando la máscara y dulce nombre de razón de Estado (cuya conservación y acrecentamiento es el blanco en que los príncipes tienen puesta la mira), todo lo que conciertan, tratan y determinan, miden con esta medida y nivelan con este nivel. Y como si la religión cristiana y el Estado fuesen contrarios y pudiese haber otra razón para conservar el Estado mejor que la que el Señor de todos los Estados nos ha enseñado para la conservación de ellos, así estos hombres políticos e impíos apartan la razón de Estado de la razón de Dios.”

Rivadeneira se da cuenta justamente del peligro que esto lleva consigo, y no duda en denigrar más a los “políticos” que a los herejes. “Los herejes, dice, con ser centellas del infierno y enemigos de la religión, profesan alguna religión, y entre los muchos errores que enseñan, mezclan algunas verdades. Los políticos y discípulos de Maquiavelo no tienen religión alguna, ni hacen diferencia que la religión sea

falsa o verdadera, sino si es a propósito para su razón de Estado. Y así los herejes quitan parte de la religión, los políticos toda la religión. Los herejes son enemigos descubiertos de la Iglesia Católica, y como de tales nos podemos guardar; mas los políticos son amigos fingidos y enemigos verdaderos y domésticos, que con besos de falsa paz matan como Judas, y vestidos de piel de oveja despedazan como lobos el ganado del Señor. La voz es voz de Jacob, y las manos son manos de Esaú.” Con esta belleza y fuerza previene ya un español el peligro moderno. El peligro de la vida política neutra sin Dios ni moral, la gran catástrofe de convertir el mundo humano en mundo natural, regido por fuerzas puramente físicas.

Contra ello levanta España tres tesis cardinales: primera, la importancia de la religión verdadera para la conservación de los Estados; segunda y conexas con la anterior, la providencia divina como regidora de la historia del mundo; tercera, la virtud cristiana como suprema virtud heroica.

Arias Montano ya advirtió en su obra “De Varia Republica sive commentaria in Librum Judicum”, escrita en 1592, que la mejor república es la que tiene temor de Dios. Vano será confiar en otros medios. Si el Señor no guardare la ciudad, inútilmente se afana el que la guarda. “Oh reyes y príncipes cristianos, ojalá alguna vez consultéis con madurez mejor y más sabiamente vuestras razones; ojalá no deis oídos a aquellos que os auguran todas las cosas como faustas y dichosas; ojalá comencéis a temer el peligro donde verdaderamente ha de ser temido”: el camino más seguro es el de la religión. El pueblo instruido con las armas de ella es superior a sus enemigos. En Rivadeneira tal argumento se amplía y alcanza su perfección. Es tan grande la majestad de Dios, y tan natural y tan arraigada en el ánimo de los hombres la reverencia y el acatamiento que se le debe, advierte nuestro autor, que en todas las repúblicas, provincias y naciones del mundo, por bárbaras y ciegas que hayan sido, siempre se tuvo por el primero y principal y más necesario negocio el de la religión. Antes se podrá fundar una ciudad en el aire y sin suelo que sin religión. Así lo declaran los autores clásicos. Así lo muestra la historia. Luego, si esto dijeron los autores paganos e hicieron los gentiles, ¿qué no deben hacer los cristianos? Estos no han aprendido su religión por testimonio de la razón ni creándola con la fantasía, sino que nuestra religión nos ha

venido del cielo. Porque, como dijo San Hilario de Dios, a Dios sólo se debe creer, y como no hay quien sepa lo que hay en el corazón del hombre, sino el hombre, así no hay quien sepa lo que hay en Dios sino Dios y aquel a quien El quiera enseñarlo. Y así, siendo la religión verdadera, será la religión fecunda.

Y esto tiene aún otra consecuencia: sólo la unidad puede conservar la unidad; sólo la unidad religiosa es capaz de conservar la vida indivisible del Estado. El filósofo de la historia que es Rivadeneira se aterroriza ante las consecuencias que la guerra de los hugonotes produjo en Francia, y por ello proclama, implícitamente, como su norma: "Un Dios, un Rey, una fe, una ley". Más tarde, el político Saavedra Fajardo ve enlazada la suerte de España y la religión católica: "San Isidoro, advierte, pronosticó en su muerte a la nación española que si se apartaba de la verdadera religión sería oprimida, pero si la observaba vería levantada su grandeza sobre las demás naciones". De este modo ambos, y en una perspectiva grandiosa, ven la historia de España vinculada a la historia de la religión.

Con ello hemos llegado a la otra clave del pensamiento político español: a la doctrina de la providencia. Dios rige el mundo y gobierna los pueblos. No existe hado ni tampoco mera determinación humana. Ya lo advirtió Arias Montano: "Ninguna fuerza o poder existe en los astros, sino en un solo Dios que gobierna justísimamente todas las cosas, y cuya providencia y virtud se encuentra constante y presente en todos los tiempos y lugares. A ella se ha de someter la acción de los hombres, pues sin El "es insensata la prudencia del mísero mundo".

En Rivadeneira todo esto va a rematar grandiosamente. Rivadeneira ve la providencia divina abrazando la historia del mundo y manifestándose en ella. La hermenéutica histórica se coloca aquí al servicio de la idea católica. Lo que se trata de demostrar es el congruismo: la concordancia entre los dictados de Dios y la historia del hombre. Y nuevamente la genialidad hispana halla soluciones grandiosas. La prosa de Rivadeneira alcanza su más perfecta belleza. Dios es causa eficiente de las cosas, no sólo para darles el ser que tienen, sino para conservarles el que una vez les dió, con tan gran dependencia que si un punto cesare de este oficio, todas las cosas se volverían a la nada de que fueron creadas. Dios tiene providencia no sólo de los cielos, sino también de la tierra; no sólo de las cosas altas, sino también de las bajas;

de los ángeles y de los gusanos, de los hombres y de las bestias. Rige todo el orbe natural y también el orbe histórico. Nuestro autor prueba esta idea genialmente en una serie de ejemplos. Es el discípulo inmediato de San Ignacio el que aquí, siguiendo a su maestro, escudriña el hecho histórico, para, descifrado su sentido, engarzarlo en la totalidad ética que sostiene el discurrir temporal.

Moviéndose el príncipe en este mundo en que se concilian bellamente el ser y el sentido, la realidad y la eticidad, la obra humana y la voluntad divina, debe potenciar su humanidad transida de sentido eterno, para crear obra fecunda y duradera. Ser verdadero en este orbe de verdad. El príncipe, dice Arias Montano en su obra "Dictatum Cristianum", ha de tener temor de Dios, penitencia y caridad, pues fué puesto no para mirar por sí, sino para lograr el aumento de la virtud, la paz, quietud y justicia de la república. Sobre el recto haz de la virtud cristiana se alza la historia.

Rivadeneira polemiza fina y certeramente con Maquiavelo. El centro de su polémica es respecto a la virtud heroica y creadora del catolicismo que el florentino había negado. Frente a la concepción materialista de éste levanta una clara idea espiritualista. No da más heroísmo a los hombres el mero poder físico ni el poder contemplar, imperturbable, hechos espantosos, como creía Maquiavelo, sino más bien una cierta disposición y virtud interior, mediante la cual valore justamente los acasos, y mantenga firme su ímpetu, en línea recta y certera, a través de la adversidad. La verdadera fortaleza es un predominio del espíritu sobre la materia, del vuelo del alma sobre el peso de la realidad. Descansa en la virtud y, como ésta, en el desprecio de lo inmediato. Es un escapar de la malla inmediata de las sollicitaciones sensibles al orden de verdad establecido por Dios. Quien enseña esto da lección y cifra de heroísmo. Rivadeneira muestra perfiles y ansias de héroes cristianos, que niegan, en forma innumerable, la afirmación del autor del *Príncipe*. Mucho más tarde, el padre Márquez, al reproducir en sustancia las afirmaciones de Rivadeneira, ha de encontrar una fórmula feliz para toda esta teoría: "De manera, advierte en su obra "El Gobernador cristiano", que no se ha de decir que la religión cristiana desarmó el mundo, sino que le mejoró de armas el día que le trocó el blanco del deseo, y le mandó militar a mayor sueldo, y en esperanza de más honrada remuneración".

Alrededor de este pensamiento, que se repite en todos los autores y que es el nervio del humanismo español, desarrollan nuestros tratadistas una serie de finas y sagaces reglas para la actividad del príncipe. La prudencia, el sentido de la realidad, la observación certera de los hechos se concilian aquí con la más alta exigencia ideal. Nuevamente nos encontramos con aquella tendencia que ya marcamos anteriormente: con el equilibrio justo entre idea y realidad, a través del concepto de orden; con la justa ponderación entre la vida concreta y las exigencias eternas.

En Rivadeneira este acervo de normas concretas está sacado de la vida histórica. Pero aun caben otras posibilidades. Al final del XVII, cuando ya el barroco anuncia sobre Europa su vocación alegórica, Saavedra Fajardo y Quevedo llevan a culminación dos maneras de adoctrinamientos que ya existían en épocas anteriores. Saavedra extrae todo, o casi todo, del emblema. Quevedo, en una de sus obras, de la realidad divina de Jesucristo. El emblema es el resumen y cifra del orden natural, y en este sentido representa como la metáfora o enigma que, bien descifrada, nos revela la ley del mundo. Jesús es el logos hecho carne, y en este sentido, la razón escrita de la creación. Ambos pueden ser norte y guía de la actividad política.

Todavía es central la idea madre del orden, pero ya se ha iniciado su decadencia. El optimismo metafísico que sostenía la especulación española ha empezado a decaer. La utopía, ese gran instrumento del descontento, se hace en *Los Sueños* de Quevedo amarga caricatura social y política. Se empieza a desconfiar de la naturaleza humana. El tacitismo, y algo de maquiavelismo, ganan terreno.

En Baltasar Gracián están hábilmente enlazados todos los motivos en una visión profunda, pero amarga, de la existencia humana. Hay dos maneras de vivir: fuera de sí, en la feria abigarrada del mundo, y en sí mismo, y según un riguroso proyecto de existencia, en que el hombre "empieza el conocer, conociéndose". Aquella es la vida social, en que triunfa el vulgo y en que los hombres pierden algo de su humanidad; y así son figurados por Gracián en el grado óntico inferior: como animales. De otro lado, está el reino del individuo que, meditando sobre la muerte, se abre el camino de la verdadera vida, y que huye hazañoso desde la apariencia a la arquitectura estable del va-

lor. El político ocupa una posición especial, porque en esta desvalorización de lo social se le ha privado de base de ostentación. Degradado el mundo humano, se degrada la acción histórica. El bello mundo de ideas españolas comienza a decaer. Por la prosa de Gracián, entre las fuertes resonancias senequistas, se escuchan ya, muy claros, ecos de Tácito y aun de Maquiavelo. Lo que estaba dominado adviene a primer plano. Con ello pierden su límite y cuño verdades antiguas.

Entre ellas, esa clara conciencia de repulsa que tuvo España para el tirano. El contrapolo antropológico del príncipe es siempre esta torva figura del tirano. Con él, como grado opuesto, adquiere todo su relieve y exigencia la acción política. El mundo humano es un orbe que escinden luces y sombras, bien y mal, imitación de Cristo y figura de Satanás, justos e inicuos. El príncipe está empeñado en una labor que tiene que perfilar cada día, y el principado es una función objetiva en un reino de fines, y destaca sobre un sombrío círculo de condenados. Nuevamente el congruismo entre validez y ser, determinación objetiva y voluntad humana, jerarquía y mérito, ahora más acusado en el contraste.

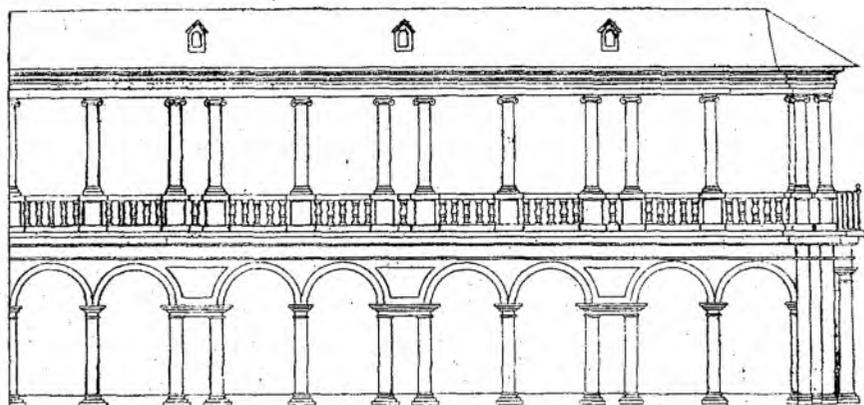
Por todos los autores pasan, como una voz menor, las calificaciones del tirano. "En el momento, escribe Márquez, en que el príncipe intenta fuerzas y tiranías, no obra como señor, y las leyes civiles le cuentan por hombre privado." Y Rivadeneira y Mariana nos han dejado un retrato maravilloso de tales tiranos, y han disparado su bronca voz apocalíptica contra ellos. A partir de aquí, desarrollan los autores la distinción entre las clases de tiranos y su castigo, siguiendo en parte la tradición medieval.

5. Así como el Estado en su totalidad está sometido a normas supremas, también lo están la comunidad de los Estados. Hay un *bonum orbis* que el Estado debe respetar en su actuación exterior. A este "bonum orbis" sirve el derecho internacional. "Totus orbis habet potestatem legis ferendi. Ius gentium vim non habet ex pacto hominum." La comunidad de los Estados es así un concepto que ya aparece en Vitoria, se precisa en Molina y termina en Suárez. En éste concluye una evolución fecundísima (parte quizá la más estudiada de todo el pensamiento español). Suárez saca las consecuencias del "ius gentium" para el derecho internacional privado y para lo que llamamos hoy concretamente de-

recho internacional: "ius gentium propiissime dictum". Y habla ya de una distinción, dentro de él, entre el contenido puramente ético, el "usus" y el "consensus".

De este modo, lo que comenzó con una afirmación del orden cósmico termina con una instauración del orden histórico. La armonía jerárquica sostiene el mundo del ser y el orbe del devenir. Sobre el hombre, como individualidad ética, se alza el Estado, como totalidad moral; sobre éste, todo el orbe histórico, como unidad de destino humano. Y el conjunto: orden cósmico y humano, tiene una sola meta trascendente y valiosa, unitaria y constante: la mayor gloria de Dios.

Y esta es la lección insigne que la sabiduría española brinda al mundo moderno.



Notas y Libros

NOTAS: *Hechos de la Falange; Glosa al momento intelectual de España*, por Carmelo Viñas Mey; *El poeta de «Adelfos»*, por Luis Felipe Vivanco; *Juliano el reaccionario*, por C. A. del Real; *De la vida cultural*.—**LIBROS:** *Recuerdos de Fernando Villalón*, de Manuel Halcón; *Crónica y gesto de la libertad*, de G. Marañón; *Alejandro Magno*, de M. Bertolotti; *Los vivos y los muertos*, de Samuel Ros; *Las cien mejores obras de la pintura española*, de José María Santa Marina; *La Santa Misa. Iniciación litúrgica*, de Rafael Alcocer; *Historia de la Cruzada; Amor cada día*.

A partir de este número nuestra sección de Notas irá dividida bajo los epígrafes de «Notas» y de «Libros». La segunda de ellas comprenderá las notas críticas que tengan una referencia bibliográfica concreta y única.

NOTAS

HECHOS DE LA FALANGE

AL SALVAMENTO DE LA ARTESANÍA.

LA sección de Hechos de la Falange, que figura como habitual en nuestra publicación, no constituye un intento de comentario a la vida política nacional ampliamente considerada, ni pretende, por lo mismo, traer a nuestras páginas la nota más aguda y trascendental de esa actualidad. Otros son los encargados de esta tarea. Nosotros queremos más bien hacer seguir a nuestros lectores el ritmo del obrar falangista—a veces casi silencioso—en lo que tiene de creador y normativo y aun de experimental y tal como se produce en la precisa órbita de la disciplina del Movimiento más que en su extensión a la vida del Estado. Por eso a veces podrá parecer desproporcionadamente modesta la actualidad íntima y laboriosa que registramos en comparación con otros totales y más profundos sucesos; pero es justamente este secreto y tenaz hacer, generalmente poco comentado por la prensa, el que deseamos desentrañar y airear en conexión con la línea permanente de una doctrina política.

Hemos de reconocer—por otra parte—la falta de vigor, la lentitud y parquedad con que esta obra que nos interesa se ejerce últimamente—y quizá diríamos hasta ahora—ante nosotros; desazones y obstáculos internos, asechanzas, desafecciones y frialdades ajenas y preocupaciones e inminencias exteriores detienen y enervan el obrar falangista, mal encarnado en una situación de provisionalidad y crisis insuperada e incesantemente implicado en obras, tendencias u organismos que ni son los suyos ni pueden ilusionarla por su positivo aspecto de falsificaciones. No obstante, en aquellos lugares y planos de la actividad—quizá menores—en donde un cierto olvido o una cierta confianza desembaraza las operaciones, la creación sigue tenazmente sugiriéndonos el cálculo esperanzado de lo que pudiera lograrse en una plenitud de autenticidad y poder. Así hemos podido y podríamos registrar tareas eficaces y tenaces de las Secciones Femeninas—quizá

más liberadas y auxiliadas que otros organismos por la creencia en su mayor inofensividad—; así también el arranque hacia su mayor rendimiento o la heroica constancia en la obra habitual—contra vientos de desamparos—de los fragmentos aun inexplicablemente inconexos y a la intemperie del Frente de Juventudes, sobre el que se ensaña especialmente la vigilancia enemiga; así el angustioso perseverar de algunas provincias bien mandadas, y, por último—y por no citar más—, la obra — no menos desasistida que la de Juventudes de reales instrumentos de coacción y acción revolucionaria— de los Sindicatos Nacionales y las C. N. S. A éstos pertenece—en repliegue a lo fecundamente modesto— la nota de actualidad más significada de este mes al presentar por diversas manifestaciones algunas muestras de su obra de recreación y coordinación en el campo de la artesanía.

La Exposición-Mercado abierta en Madrid no tiene, sin duda, precedente, ni aun remoto, en las obras españolas anteriores—limitadas generalmente a un cierto *snobismo* de lo popular y folklórico—en este aspecto. La pequeña Exposición del Cabo de Hornos añade a esta primera experiencia una intención más lejana: ambas concurren en atacar de frente el problema fundamental del artesanado español: abrir mercados a los productos de la artesanía, suprimiendo intermediarios y sosteniendo—por ello—precios a un tiempo remuneradores y de posible competencia con los sucedáneos industriales.

No sería difícil traer a cuento una copiosa y brillante antología que nos diese idea de lo profunda y claramente que este problema de la artesanía ha preocupado y ocupado a José Antonio y a sus compañeros en la fundación y elaboración de la doctrina nacional-sindicalista. Para la Falange—según ellos—, la forma de producción artesana, anterior a la revolución industrial y al capitalismo, es la preferente, la arquetípica forma de producción noble y dignificadora. El trabajo se acerca en ella al arte, la propiedad no se desvincula del trabajo y el sello humano pervive en su producto sin el despojo y la impersonalización del trabajo proletario. El taller, con sus jerarquías, es un arquetipo de célula social rígida por un sentimiento de comunidad familiar llena de justicia.

La revolución industrial y el capitalismo, que se adueña de ella, rompen esta armonía: entre el trabajo del hombre y las cosas objeto de ese trabajo o las cosas fruto—hijas—de ese matrimonio se interpone—lo mismo para producir que para comerciar—el instrumen-

to mismo por el que la fecunda relación se produce: el capital, del cual vienen a ser titulares gentes ajenas a la función misma de la producción y beneficiarias preeminentes—casi exclusivas—de la misma, por ese solo título. Ya han quedado, a un lado, el hombre solo; al otro, la tierra o las materias, entre ambos—con título de mando—el dinero, la máquina, la herramienta; a un lado, el proletario—ya no el hombre—, al otro—sin proyección humana posible—la materia fecunda, fría y alejada.

No es tarea del nacional-sindicalismo desandar reaccionariamente lo andado. La revolución industrial aportó ventajas de las que el hombre moderno no podía prescindir y de las que una patria contemporánea—de cara al peligro—podría prescindir menos aún. Sus formas consecuentes de trabajo son esencialmente irrevocables. Pero algo sí puede hacerse—clave de la revolución—y es rehacer de otro modo la comunidad familiar de trabajo—en toda su dimensión beneficiaria—y reducir otra vez al instrumento a aquella su simple y casi inerte condición de instrumento. No podremos volver a una entera producción artesana, pero sí a trasplantar la moral de la vida artesana a las formas contemporáneas de trabajo. Y para ello es eficaz—en el sentido de ejemplar—la salvación y revitalización de los restos de una vieja artesanía.

Pero hay otra razón: la del valor y extensión en sí de esa artesanía en España y la de su peligro de asfixia o esclavización en el seno de una moral productora distinta. Nada podría reemplazar, si perciese, esta buena tradición de las sabias y elegantes labores personales, directamente manuales, teñidas de espíritu: las telas, los hierros, las maderas, vidrios y cerámicas, en los que la materia se hace expresiva y útil bajo el sudor del hombre. Y bien amenazadas estaban esas vidas y esas tradiciones; por una parte, la competencia industrial; por otra, la desaprensiva red de industrializadores—económicamente hablando—de la artesanía.

Sólo una enérgica intervención puede salvarlas: sindicalizar—cooperativizar—la artesanía es la fórmula única, dando al conjunto, al cuerpo, la resistencia y los medios económicos que no tiene el individuo; asegurando su libertad por la solidaridad económica y comercial. No es muy distinta—este juego de la individual propiedad y libertad con un cierto colectivismo de fines muy limitados y calculados con rigor—la solución que José Antonio preveía incluso para resol-

ver ciertos problemas de "latifundio necesario" en el campo. Nos encontramos aquí también con un cierto problema de "industrialización necesaria", pero justamente para salvar a la artesanía de la verdadera industrialización igualitaria, confusa y agostadora de las formas individuales, libres y —diríamos— cristianas del trabajo.

Tal es el empeño de las Centrales Nacional-Sindicalistas. Saludemos con alegría sus buenos y ya ambiciosos inicios.

GLOSA AL MOMENTO INTELECTUAL DE ESPAÑA

LA Fiesta del Libro invita, una vez transcurrida —y "cuando ya esté tranquilo"—, a meditar sobre nuestras actividades intelectuales, tal como se reflejan en la producción editorial de la postguerra. Cuatro direcciones principales cabe señalar en ella: obras y manuales de vulgarización, libros docentes, libros nacidos de la vibración política y espiritual de la guerra, producción antológica y exegética (ediciones, trabajos eruditos, versiones, comentarios, trabajos críticos, antologías, biografías).

Salta a la vista la escasez, por no decir casi total inexistencia, del libro creador, de originalidad substantiva: investigaciones, resultados obtenidos, métodos nuevos, nuevas tesis, toda la policroma variedad del genio creador de una cultura. A ninguna le es lícito vivir de lo adjetivo o anecdótico, de manuales y comentarios, céfiro leve, arroyo, en lugar de manantial o de corriente.

Hay culturas receptivas y exegéticas, de acarreo, centón, erudición y glosa, de espléndido brillo ornamental, que, rostro atrás, viven estereotipadas, agotando su propia substancia; culturas *cansadas*, milenarias, la india, china, egipcia, bizantina. Hay culturas transmisoras, de depósito y tránsito; culturas fugaces, que cumplida su misión de vínculo y de cauce se extinguen, como la alejandrina y la islámica. Y hay culturas creadoras, en perenne fecundación y génesis, señoras de las alas y las horas, emparentadas con el ave fénix: Grecia, Roma, España. La cultura hispánica mantuvo la vena creadora aun en sus tiempos de mayor ocaso. Un Gundisalvo, precursor y maestro de grandes sistemas filosóficos, en la oscuridad de nuestro siglo XII, en la penuria intelectual del XVII; un Caramuel o un fray Juan de Santo

Tomás. Y en el siglo XVIII, cuando todo es versión, calco, barniz y epigonismo galos, Arteaga y Eximeno inician nuevas teorías estéticas; Hervás, la gramática comparada. Nunca como ahora necesita nuestra cultura *descubrir* y *alumbrar*, forjarse el empeño ambicioso de labrar *obra nueva*. “No parar hasta conquistar”, el lema de Ramiro Ledesma, debe serlo también de nuestra actividad intelectual. Los caminos para ello exigen obstruir vías muertas y abrir otras directas y eficaces.

En aquéllas están situados la mayoría de nuestros libros docentes, atacados de antiguo en España por dos plagas más temibles que la filoxera: el espíritu industrial y la falta de “vis” pedagógica. En el libro docente hay dos aspectos fundamentales: el contenido y la forma, y al hablar de forma no me refiero al sentido adjetivo del término, sino a las “formas sustanciales”. Debe el libro docente condensar el contenido virtual y total de temas y problemas, de nexos e influencias, de consecuencias y corrientes, en la disciplina de que se trate; describir los rasgos primarios de su fisonomía pretérita y actual, y los presuntos de la futura, o sea la vida del tema o disciplina, estudiados en su plenitud. El libro escolar deberá trazar la biografía de aquéllos, objetivándola, en forma análoga a como se biografía una personalidad. Sus medios operantes deberán ser la síntesis que forje y trabe los bloques macizos de arquitectura unitaria, la intuición para captar los latidos vitales y la agilidad panorámica, en que juega papel señalado la “forma”. El estilo, música interior, apolínea, don privilegiado de las altas mentes, es esencial en el libro escolar, que lo pide grato y asequible y, sobre todo, con la suficiente dosis de atracción para captar expositivamente al lector. De esto depende el pequeño —decisivo— milagro de que lo dificultoso y hostil de todo aprendizaje se convierta en mágico entusiasmo e intelecto “de amor”. Una breve ojeada a la mayoría de nuestros manuales muestra que el estilo no es gran amigo del autor, y mucho menos de los forzados lectores-víctimas, y quien no posea el mínimo exigible de dotes expositivas, por más competencia y categoría profesional que tenga, no debe publicar obras docentes, menos todavía quien no logre dominar la síntesis. Porque la síntesis, la parte más genial del método, suele confundirse en los manuales con la yuxtaposición, que es su caricatura. Así, los manuales de Historia, en lugar de los procesos histórico-culturales, exponen informe centón de datos, sucesos y fechas

sin vida, y en lugar de la vida y los procesos biológicos, amontonan descripciones de fenómenos, reacciones, rasgos anatómicos, etc., los manuales científicos.

Otra necesidad que acucia al investigador y al estudioso es la de disponer de instrumental abundante y, sobre todo, expeditivo y rápido. Organizadas las tareas intelectuales en la estructura del Consejo de Investigaciones, el instrumental debe responder a la tensión y solidez de aquélla, porque lo esencial no es que exista la organización, sino que funcione a pleno rendimiento. Aludo a los medios instrumentales y a los organismos en su servicio, oficiales o no. Por ejemplo: los Archivos históricos. Pocos países los poseen de tan imponente riqueza como el Histórico Nacional, el de Simancas, etc. Pero esta riqueza necesita ordenación y *publicación de catálogos*. En la biblioteca de El Escorial, otro piélagos inmenso, bastó el esfuerzo individual de los PP. Antolín, Miguélez, Zarco, etc., para publicar espléndidos catálogos, gracias a los cuales es aquélla fácilmente manejable. El entusiasmo de Gallardo ordenó en catálogos magníficos el caos de la futura sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional. Y lo que hizo el esfuerzo individual, ¿no podrá realizarlo con más éxito el esfuerzo colectivo del Cuerpo de Archiveros, como ocurre en Alemania y otros países, donde el archivero tiene como específica obligación del cargo *catalogar* constantemente los fondos que custodia? ¿Qué ocasión se ofrece al Consejo de Investigaciones para enlazar su acción con el Cuerpo de Archivos e iniciar la tarea sin dejarla de mano!

Y la política de divisas debería dar un *trato* especial al libro extranjero, en que pesaran más los móviles culturales que los puramente financieros, ya que es indispensable mantener el contacto con el libro y la revista de fuera.

Al mismo tiempo que de lo que falta, hemos de hablar de lo que sobra en nuestra vida intelectual, de ciertas floraciones adventicias que la van matizando de brillos un poco bizantinos. Me refiero a la racha de conferencias que la asfixian. La conferencia, como planteamiento elevado de un problema científico o literario central o de los nuevos rumbos descubiertos o iniciados por altos prestigios, es plausible y necesaria; pero las conferencias en uso, episódicas, aisladas, de tema ocasional y estandarizadas como producto en serie, son un resabio en

el campo intelectual del verbalismo retórico de lo parlamentario; feria de vanidad en que los más "discretos" suelen ser los que no las frecuentan, y, desde luego, son totalmente infecundas en cuanto a resultados de cultura. Su auditorio lo integra un grupo de amigos o subordinados del conferenciante, que allá acuden sujetos por la amistad o dependencia, como se concurre a un entierro o a un pésame; otro grupo de desocupados, ganosos de espectáculos gratuitos, y tres o cuatro personas de esas atraídas por el tema. Ante aquel auditorio, en unos sesenta minutos el conferenciante exprime el jugo de su peroración, y como en el rito convencional de una religión osificada, tras el aplauso de ritual, la concurrencia se despidе. Y no hablemos de los casos trágicos, las pequeñas tragedias de bastidores: la busca y captura de amigos, empleados o subalternos, para "sentarlos" ante el conferenciante, en vista de la ausencia de público; las conferencias sólo celebradas en el papel de la reseña periodística para dar sensación de actividad o preocupación intelectual.

Las conferencias al uso son el sistema antípoda de las formas más nobles y fecundas de elaboración y transmisión colectiva de la cultura, las formas sociológicas del saber a que aluden Scheler y Landsberg, que van desde el jardín de Academos al escriptorium, al gremio de artífices medieval y a la Universitas. Formas de círculo o *cenáculo*, a lo jardín de Epicuro o Academia platónica, grupo de devotos de una disciplina o sistema de ideas, consagrados a su culto y cultivo bajo la advocación enfervorecida de una gran figura. Formas de *comunidad*: el cenobio medieval como sede de espiritualidad, de cultura y de arte, en que alma y espíritu se funden en la tarea intelectual —lo santo— a la sombra de la cruz, como seductoramente nos describe Romano Guardini en *El Espíritu de la liturgia*, o Wauters en *Señorío y Servicio*; la Universidad, cuando el saber se seculariza y el sabio profano, el profesor, sucede al santo en la tipología histórica de las formas de cultura; las Academias literarias del Renacimiento o las del Barroco español, que de España irradiaron a Méjico, a Lima, como a Nápoles, Palermo y Milán.

Estas formas comunitarias de cultura, actualizadas, tienen alto papel en la vida intelectual de nuestro tiempo. En lugar de la conferencia —monólogo triste ante auditorio mudo—, cambio de ideas y contraste de espíritus, obra conjunta y solidaria de investigación y siembra de inquietudes, cursos y cursillos. Para aquélla, los Institutos

del Consejo de Investigación; para esta nueva siembra y laboreo, la obra de cenáculo—como ha iniciado ESCORIAL—con su portavoz, las revistas y las series. En ambas habría que ensayar formas nuevas. Las clásicas silvas, misceláneas, centones, de irisada variedad de temas, engastados bajo inspiración unitaria, podrían transformarse en el tipo de monografía colectiva que participe del carácter del libro y la revista, eludiendo sus deficiencias: la obligada dispersión de asunto y autores en ésta, y la natural limitación del autor individual en el libro. Bajo unidad de dirección, autores varios abordararán el estudio de las facetas múltiples de cuestiones y temas esenciales. Así, en la monografía colectiva resplandecería con todo su vigor la obra intelectual de grupo y de cenáculo.—CARMELO VIÑAS MEY.

EL POETA DE “ADELFOS” (1)

¡Ay, qué anciano soy, Dios santo!

clamó Rubén frente al mar latino en un poema memorable por la humana verdad de su doctrina, increíblemente confiada a la virgen y alegre claridad expresiva de una estrofa tan pequeña, tan quebrada y sonora y rigurosamente agotada en su límite formal. Qué misterio más claro el de la palabra poética en Rubén. Tan anciano, tan viejo como el mar más viejo del mundo se sentía nuestro poeta—y era tal vez la contemplación cercana y amiga de ese mismo mar la que le hizo tan nuestro—, y sentía su antigüedad, su más noble y condensada ancianidad humana—Adán recién nacido a la muerte a las puertas del Paraíso—en roca, en aceite, en vino.

En roca: la piedra al sol de la montaña en su materia aérea y trascendida y la piedra castigada y soñadora del acantilado. En aceite: los glaucos, unánimes, vastos y pingües olivares y el tronco partido de cada olivo, con su cigarra cantora en el día y su triste coruja durante la noche. En vino: la cepa achaparrada y sarmentosa, pegada a la tierra, los verdes pámpanos primaverales y los racimos con áureas y rosadas transparencias del otoño, el lagar con canciones y la

(1) Manuel Machado: *Poesía*. Editora Nacional, Madrid, 1940.

fresca bodega en penumbra. Y en todas estas cosas, la vejez más segura, virginal y sencilla de la voz creadora del hombre.

También nosotros podemos decir hoy de la poesía de Manuel Machado: ¡Ay, Dios santo, pero qué vieja, qué viejísima es la poesía del más joven de nuestros poetas líricos—viejísima por lírica—y cómo su antigüedad se siente—¡gracias, Señor!— en vino, en aceite, en roca también más de lo que a primera vista parece. Pero sobre todo en vino; en el vino más espiritual—espiritoso—y añejo, que es donde está la verdad. Poesía de estirpe verlainiana, de la misma solera—¿sevillana o parisiense?— que la de aquel que fué, al par que el más grato y más leve, el primer lírico religioso—por su *sagesse*, y también por su celeste epitalamio, por su *bonne chanson*—de su tiempo.

Sentir la propia vejez personal, la de la obra, verdadera ya y no sólo sincera, en vino. Y en aceite. Y en roca. Tres ejemplos tan distintos, tan distantes entre sí, pero tan misteriosos y evidentes todos tres. Tres ejemplos tan ejemplares para la poesía. Y, sobre todo, el vino, por alado y ligero. Todo lo que tiene alas pertenece a una raza superior. Por eso, la intensidad lírica, eliminando los contenidos penosos, como quería Keats, le dará alas al verso para la transparencia en el vuelo de la materia trascendida, de la carne que se hace—y es su mayor encanto—habitación pasajera de la gracia, de esa gracia que, según reciente declaración—medio en serio, medio en broma, y más en broma cuanto más en serio—de Manuel Machado, es, en todos sentidos, la inspiración para el poeta. *La Muse qui est la Grace*, había dicho Claudel, más rotundamente y con mayúscula, al escribir sobre ella una de sus cinco grandes Odas. El vino, que es la verdad de la obra inspirada, personal y tradicional a un tiempo, podemos decir nosotros, con minúscula nada más. Y esto, no sólo para el andaluz Manuel Machado, sino para el danés Sören Kierkegaard, que no podía contentarse con el desvitalizado idealismo racionalista de su tiempo, al que debemos, sin embargo, algunos bienes, y también algunos males, en el orden de la cultura. (Entre paréntesis, podemos añadir, ya que hemos mencionado a Kierkegaard, que en el terreno religioso el protestantismo, frente al catolicismo, es una religión sin vino, es decir, para el buen catador de caldos espirituosos—espirituales—no es una religión.)

Sentimos la poesía de Machado, los que la sentimos, vieja y antigua como el vino, como el mar más viejo del mundo. Poesía que na-

ció, a pesar de su breve y airosa presencia, cuando no precisamente por ella, cargada más bien de siglos que de años, popular y cultísima, siempre fina y aristocrática, con blasón y elegancia heredados, como dijo el hermano—el dei mirar tan profundo que apenas se podía ver— de la suya propia.

Y este es el secreto de la verdadera poesía: la de Verlaine como la de Rubén, como la de Antonio o la de Manuel Machado: que en el momento de nacer sea tan vieja, que más allá o más acá de todas las modas, de todas las escuelas y todas las novelorías, diga *de nuevo lo que ya se dijo*, como quería Unamuno, y no sea sólo nueva—la de Verlaine y la de Rubén lo fueron como escuelas y aun como modas—, sino su más profunda, ya que no su única novedad, resida en su ancianidad, en su manera de expresar virginalmente las cosas, diciéndolas de nuevo. Esta virginidad de lo viejo no quita personalidad, al contrario, la da. Porque la personalidad es tanto más fuerte cuanto más hondamente está arraigada en ese cielo de la carne que es la tierra del espíritu, según la enmienda que hace el mismo Unamuno de los dos famosos versos de Lope:

Lope de Vega, claro, de improviso:
*si el cuerpo quiere ser tierra en la tierra,
el alma quiere ser cielo en el cielo.*
Pero debe enmendársele el inciso:
*si el cuerpo quiere ser cielo en la tierra,
el alma quiere ser tierra en el cielo.*

Cuando Manuel Machado empieza a publicar sus versos está en auge la influencia en la poesía española, a través de Rubén Darío, y bien pronto, aun a pesar de él, del simbolismo francés, ese movimiento artístico-literario que a estas alturas aun no sabemos bien lo que ha sido. No lo sabemos bien, críticamente bien; pero ¡qué gran lección poética la del simbolismo y qué últimos aciertos espirituales del poeta están contenidos en su lección! Porque ha afinado y agilitado hasta la pura delicia musical el instrumento lírico sin olvidar lo más humano. Empleando el lenguaje *rococó*, podríamos decir que el simbolismo, siempre a la zaga de sus grandes predecesores, y en parte iniciadores, va sustituyendo todo lo que en el romanticismo y después en el parnasianismo había de poética *oratoria* por verdadera substan-

cia y aun verdaderos accidentes líricos. Tanto es así, que a sus incondicionales y a sus exégetas se les ha reprochado con frecuencia el que al defenderle defendieran la esencia misma de lo lírico más que a una escuela determinada. Dicho de otra manera: el simbolismo ha sustituido una retórica del sentimiento como contenido vital más sincero por una retórica de la imagen como contenido espiritual más verdadero. Pero siempre queda —a pesar del famoso verso de Verlaine en su arte poética— una retórica, que si no la poesía no sería en última instancia, como lo es, una cuestión de palabras en el lenguaje. Así el simbolismo mantiene al hombre, como viva presencia ordenadora, frente al símbolo, y reduce la poesía, que ya en Baudelaire, pero sobre todo en Rimbaud y en Mallarmé, quería ser una norma suprema de conducta, cuando no un método de conocimiento, a los límites de la mera literatura. Por eso, en el umbral de sus creaciones literarias, más que a ninguno de los tres grandes poetas citados —poetas del orgullo, cada cual a su manera, es decir, según la exigencia supraliteraria de su obra poética—, debemos colocar, como una confirmadora excepción, la humildad de Verlaine; de ese cristiano, pecador y humanísimo Verlaine, con el que nuestro Machado ha tenido voluntariamente en sus comienzos tantos puntos de contacto, más o menos superficiales o profundos.

¿Ha sido Manuel Machado simbolista? ¿Ha sido al menos, según nuestra versión española del simbolismo, modernista? En general, la crítica literaria ha contestado afirmativamente a esta pregunta; pero, al contestar que sí, no se ha dicho toda la verdad. Más verdadero sería decir que, por lo pronto, Manuel Machado ha sido desde su juventud lo suficientemente viejo por naturaleza, y también por gracia, para poder albergar en su verso la más noble ancianidad del simbolismo al par que su novedad más urgente. Por eso, porque fué un día tan viejo en su juventud, se mantiene hoy tan joven en su vejez. Y a lo largo de sus libros, de toda su reducida pero suficiente obra lírica, ha venido prevaleciendo lo antiguo sobre lo nuevo. Hasta que esto, lo nuevo, desaparece casi por completo —siempre conviene que haya una dulce reminiscencia del primer amor literario— y queda entonces su poesía depurada, diciendo nada más lo que ya se dijo, y hasta diciéndolo con las mismas formas métricas, populares o cultas, empleadas también por el pueblo andaluz y por los demás poetas del momento.

Aunque hay muchas cosas de la mujer, del placer y de la pena,

de la vida y de la muerte, del vino, como es lógico, y hasta de la misma poesía, que *parece* que nunca habían sido dichas en español —ni, por lo tanto, en ningún otro idioma— hasta que Manuel Machado las dijo con sus versos, que no solamente en ellos. Y en este *parecer* —que se funda en el dicho y no sólo en la expresión— está el secreto de su personalidad, tan señera e ingente que para sí la quisieran otros poetas de obra más extensa, original y ambiciosa. Porque su poesía es tan personalmente creadora como la de su hermano Antonio, que ya es decir, y es precisamente la diferencia tan acusada de personas la que origina la diferencia radical, de intención y de logro, que hay entre ellas. Aunque, a veces, se oigan acentos de las voces de cada uno de los dos hermanos en la voz, personalísima, del otro.

Ambas poesías, la de Manuel y la de Antonio, se mantienen en su arranque fieles a cierto subjetivismo melancólico —pero no elegíaco, como el de Villaespesa y el de Juan Ramón Jiménez por esta misma fecha— y a cierta soberana actitud de reserva ante el mundo, que provienen, inmediatamente, a pesar de su más remota ascendencia becqueriana, de los poemas contemporáneos de Rubén. Y ya en su arranque, ambas poesías nos han hecho patentes dos personalidades humanas bien distintas; pero es sobre todo en el momento ineludible de la salida a la realidad del mundo exterior —momento que les llega casi a la par a los dos hermanos con la madurez del corazón— cuando sus voces poéticas definitivamente se separan, para coincidir, al cabo de los años, en esa heredada vejez de fondo y de forma —verdadera poesía gnómica española— de sus cortas sentencias en octosílabos.

Porque Antonio sale de sus *Galerías* y de sus *Soledades*, de sus bellos caminos interiores en sombra, donde ya está sentido, de una vez para siempre, el paisaje castellano, a la revelación intensa y delicada, concretamente metafísica y trascendentalmente geográfica y minuciosa de ese mismo paisaje, ahora ya con sus hombres, en sus *Campos de Castilla*. Y la salida de Manuel, desde su *Alma* y sus *Caprichos*, no es única. Por una parte sale, en *Museo* y *Apolo*, a una interpretación pictórica de temas de nuestra historia y de nuestra literatura, corroborada por una visión literaria de temas de la pintura universal europea. Estos dos libros, en los que todo posible didactismo queda sometido al imperio suave de una sutil emoción estética nada más, son los más modernistas, seguramente, de toda su obra lírica. Por la

misma época, otro poeta, cuyo nombre está unido al de los dos hermanos, más aun que por vínculos literarios, por los de una duradera y ejemplar amistad, Antonio de Zayas, luego Duque de Amalfi, dará en otros dos libros suyos—*Retratos antiguos* y *Leyenda*—la versión española de los mismos temas con arreglo a la más pura ortodoxia parnasiana.

Pero, por otra parte, ha salido Manuel Machado, en su *Cante hondo* y algunos años después en *Sevilla*, a la copla popular andaluza, desnuda y libre, escuetamente imaginativa, sin imaginería superpuesta; es decir, a la recreación personal de lo popular y anónimo poético andaluz, en la que va a ser un precursor de otras voces más jóvenes y cercanas, pero va a quedar impar—ya que los que con tanta fortuna y tanto acierto vinieron después no resultaron demasiado aficionados a ello—como cantor de la mujer que, bajo el cielo de Andalucía, sólo se concibe—niña aún, mocita en agraz, mujer hermosa, *muy hermosa y muy mujer*, que dijo el poeta, o ya vieja como Santa Ana—en su relación amorosa directa con el hombre.

¡Qué lejos está ahora Manuel Machado, en su poesía popular andaluza, de toda poesía pura, pero también de todo romanticismo sentimental y estéril! ¡Qué cerca, en cambio, el poeta de “Adelfos” de sí mismo y sus trovos por soleares de sus “Cantares” y de su “Antifona”! En este feliz ayuntamiento de lo popular y lo culto es donde se ve bien claro que lo popular era mucho más culto todavía, y que la voz inicial del poeta era tan vieja, en medio de los refinamientos del simbolismo, porque estaba llamada, irremediabilmente, a cantar por soleares. ¡La soleá! ¡La soledad! El cantar favorito del pueblo de Andalucía, como dice Bécquer en el prólogo que le puso al libro de cantares de Augusto Ferrán; esa especie de *hai-kai* a la andaluza, es decir, con alma y con hombría frente a la mujer, con todo lo que hay que tener, humanamente, y que al otro, al que es una especie de *soleá* a la europea, aunque nos haya venido del Japón, le falta. Su voz, desde los henchidos cuartetos en alejandrinos de “Adelfos”, estaba llamada a cantar y su pensamiento a pensar cordialmente por soleares también, que es una manera muy española de pensar en la que coinciden los dos hermanos.

Y esta voz popular, llena de gracia y, al par, de seriedad, que aspira al anónimo, no le abandonará ya nunca. Aunque quiera él—*Los hombres son los hombres, Y hay cosas en la vida...*—abando-

nar, de vez en cuando, a ella..., para volver después más enamorado a sus brazos. Pero tampoco nos explica ella sola la producción posterior del poeta. Porque ya antes de su *Cante hondo* había escrito Manuel Machado un libro excepcional—*El mal poema*—, un libro que es una desviación en doble sentido, y hasta, si queréis, un mal paso, pero en el que nos revela, unida a una actitud humana más sincera que verdadera, la esencia misma de su personalidad lírica. Sí, primero en *El mal poema* y después en *Ars moriendi*, es donde hay que buscar las cosas dichas por Manuel Machado de una manera más definitivamente suya. Y en el primero de esos dos libros las dice, sobre todo, con esos octosílabos de pie quebrado que fluyen como un arroyuelo del agua remansada en las coplas cerradas y graves de Manrique. También en el empleo de este metro, tan castellano viejo, anterior al Siglo de Oro, han coincidido las voces de los dos hermanos, y lo mismo Antonio que Manuel nos han dejado escritos en él algunos de sus mejores poemas.

En *El mal poema* se ha sentido Manuel Machado demasiado cerca de la nada, o, diciéndolo a la española, de la falta de ganas de hacer nada, ni siquiera versos ni poesía, que ya prelude en "Adelfos". Y, sin embargo, con esa falta de ganas ha hecho uno de sus mejores libros. No está, en ese momento de desgana, ni siquiera desengañado. Porque lo fugitivo—*lo importante es el instante que se va*— no tiene la pretensión de permanecer dolorosamente en él. Y es, tal vez, ese dolor de la imposible permanencia del encanto más fugaz, el que le falta al poeta, y esta falta la que le hace calificar de malo—en realidad no lo es tanto— a su poema. (Hay, por otra parte, una evidente preferencia por los poetas malditos.) Y en el *Ars moriendi* ¿no falta también en la memoria del corazón el dolor de haber vivido? Quisiera el poeta no haber vivido, por lo menos no haber vivido tanto, y se siente morir donde mismo no ha dejado de vivir, en la mujer, y su arte es el mismo *ars amandi* de toda su vida: el arte de amar un poco y dejarse amar mucho para, al final, encontrarse con que todo lo que no se ha dado se ha perdido. Pero la pérdida no le duele demasiado y no necesita más consuelo que la galantería del más bello madrigal. Aunque, eso sí, después de tan galante preparación a la muerte, y habiendo quedado lleno solamente de sospechas de verdades, no volverá a escribir más versos durante mucho tiempo.

Así, sentidos y dichos por el renunciamiento voluntario más que por la aceptación del sacrificio, sus versos más profundos, aunque como en *Ars moriendi* hayan renunciado al sin querer divino, pueden parecer tan superficiales. Pero también sucede lo contrario: que sus versos más superficiales, los llamados versos de circunstancias, le resulten, por la nativa ancianidad que persiste en su voz, tan profundos. Muchos versos de circunstancias ha escrito Manuel Machado, y hasta podemos decir que, a partir de su despedida prematura de la vida que no quería vivir, ha sido sobre todo un generoso, elegante y afortunado poeta de circunstancias, de elogios y dedicatorias, de álbum y de abanico. Y en todos estos versos, la estrofa más alada, la rima más feble, sirven para decir la sentencia más honda. Versos de circunstancia, sí, y hasta toda una poesía de circunstancia que sabe poner el encanto de su prestigio lírico en la alusión penosa del compromiso o del encargo. Recogidos a lo largo de los años, estos versos, con el título de *Dedicatorias*, llenan un libro entero del tomo de sus poesías y, además, con el mismo título, una parte del libro *Phoenix*, el que viene inmediatamente después, al cabo de catorce años, del *Ars moriendi*, y que, como indica su nombre, contiene la voz nueva del poeta, renacida de sus cenizas.

Sin embargo, esta voz, en su nueva juventud, sigue siendo tan vieja, tan verdaderamente poética y personal como antes. La misma agua sigue corriendo por el mismo cauce. La misma poesía por los mismos versos. No se trata de ninguna audaz aventura de última hora, de ninguna desdichada adaptación a corrientes más actuales. Hay asombro reiterado, pero no sorpresa. Manuel Machado sucede a Manuel Machado. Y entre los poemas de *Phoenix* hay uno que, al reunir en sus tres breves estrofas los temas del parque, del niño y de la fuente cantora que le canta la pena sin contarle la historia, que es sólo voz de leyenda soñada en su romanza sin palabras, nos hace tal vez más evidente que ningún otro ese misterio de antes de nacer—tan cierto pero tan arcano como el de después de morir—, que hay en la mejor poesía de Manuel Machado:

*Esto es sumamente serio
y encierra un sentido grave.
La fuente tiene un misterio:
dice... lo que el niño sabe.*

*Porque él lo sabe, y atento
a la parlera corriente,
tiene lleno el pensamiento
del discurso de la fuente.*

*... Pero tú no entenderás
la voz demasiado oída.
Eso no se sabe más
que al principio de la vida.*

Sí, el poeta, renacido en el tiempo, es, al llegar aquí, más él mismo que nunca, de tal modo que su renacimiento no ha consistido en una renovación literaria, sino en algo tal vez más importante para la verdad de su poesía, de esa poesía que sigue sabiendo las cosas que no se saben más que al principio de la vida: en volver a regalarnos los inmaculados acentos de su más joven ancianidad humana.

Su renovación, no estética ni literaria, sino espiritual, está contenida en su último libro, publicado durante nuestra propia guerra y a ella dedicado. Son poemas nacionales de ayer y de hoy, que vienen a confirmar su "Castilla" y su soneto de los Conquistadores—recordemos su ágil y levantado "Presente" a Mola—, y poemas religiosos, versos del pecador, como los de la mejor y más española poesía religiosa de Lope. Y es en estos últimos donde Manuel Machado, renacido en *Phoenix* como poeta por su fidelidad a sí mismo, nos ha dejado las primicias de un corazón de hombre renovado.

Y ahora, volvamos a abrir el libro por su primera página, por aquella en que está escrito el primer poema de *Alma*, su primer libro:

"Adelfos".

Que aquí está la vejez en roca, en aceite, en vino sobre todo; la que, hoy día, le hace a él tan joven como poeta y tan verdaderamente lírica y humana a su poesía.

LUIS FELIPE VIVANCO.

JULIANO EL REACCIONARIO

EN 1930 se publicó la primera edición francesa de este libro y en 1940 apareció la alemana (1). Como —que yo sepa— el lector español de tipo no especialista no tuvo una información oportuna sobre él a su debido tiempo, y como —además— esta edición alemana tiene notas y correcciones nuevas del autor, bibliografía más reciente y un breve pero interesante prólogo de Dölger —el conocido investigador de *Antigüedad y Cristianismo*—, creo que vale la pena de ocuparse de él.

Juliano, en efecto, es una de las personas que el hombre no dedicado particularmente a ciertos estudios suele desconocer más. No digo no conocer, sino desconocer, lo que es mucho más grave. (Salto sobre el enorme problema de qué es lo que en historia solemos desconocer o conocer, que se enlaza con el más tremendo aún de la necesidad de saber —de verdad— historia.) Sería curiosa una encuesta entre nuestros universitarios acerca de esta figura. Un terror —explicable y absolutamente justo en su tiempo, pero hoy perfectamente anacrónico— y una vaga simpatía anticlerical se repartirían las opiniones —siendo muy optimistas— del sesenta por ciento. Y conste que no me invento nada. Recuerdo, simplemente, una experiencia mía de hace unos años en una clase de Filosofía de la Universidad de Madrid.

No voy a ponerme yo ahora —claro está— a inventar maniqueos. Primero, porque este es un feo vicio, y segundo, porque en estas cosas yo no soy ni párroco rural, cuando menos teólogo. Pero sí he de alzar mi voz contra la pésima “educación” histórica que nos han dado a los españoles del tiempo presente, y cuyos catastróficos resultados rebasan ampliamente el ámbito de lo estrictamente científico.

Porque desconocer al emperador apóstata es desconocer uno de los casos más ejemplares de un fenómeno que constituye uno de los problemas más graves de toda actuación política: el deslinde entre tradición y reacción. (Ahora se verá bien claro mi aparentemente exagerado lamento frente a nuestra habitual ignorancia histórica.)

(1) J. Bidez: *Julian der Abtrünnige*. Munich (Callwey), 1940; ed. francesa, *Vie de l'empereur Julien*. 1930.

Las interpretaciones de Juliano son muchas (1), y —reduciendo las cosas a su último ser— creo que pueden delimitarse así. Hay primero una contemporánea versión polémica —repito que absolutamente justificada— por parte de la Iglesia. Esta versión se perpetúa en la tradición vulgar de los pueblos cristianos y —al menos en España— es aún algo que goza de gran vigencia. Frente a ella hubo en la época del mismo César y en la inmediatamente posterior una opinión favorable. Pero en la Edad Media (recuérdese Dante) la tradición eclesiástica —como era natural, y entonces, aunque no tan justificado, aún lleno de sentido— predomina. (Me gustaría conocer cuál fué, por ejemplo, la opinión del círculo del Emperador Federico o del judaísmo e islamismo español, tan cristianizados; pero como no sé nada de la Edad Media me limitaré a preguntar.) Viene luego la interpretación renacentista, que, en parte racionalistamente, va a parar a Voltaire (de ahí a nuestros anticuados anticlericales de mi experiencia antes citada), que —dicho sea de paso— ha sido quien menos lo ha entendido, y en parte entusiásticamente, al romanticismo, que en realidad lo ha entendido mucho más finamente, aunque de un modo incompleto. (Ve sólo la nostalgia del pasado, que es, sin duda, el momento más fuerte de la personalidad del apóstata, pero no el único.) Recuérdese su neoplatonismo y su vinculación con determinadas formas religiosas orientales no anteriores —o en todo caso no entradas en el mundo romano anteriormente— al cristianismo.

Ahora bien; después de leer dos veces seguidas el libro —cosa en mí nada frecuente— he llegado a la insobornable convicción —no digo que no sea errónea, pero en este momento no me cabe en ella resquicio alguno de duda— de que el epíteto más adecuado para Juliano es nuestra calificación política de “reaccionario”.

Dos pequeñas digresiones: La primera, que no doy a esta palabra, aquí y ahora, ningún matiz de valor. La segunda, que al aplicarle un calificativo político lo hago trasponiéndolo al plano religioso. Pero en el fondo —en este caso al menos— viene a ser lo mismo: falta de sentido histórico. (Dejo de lado hasta qué punto el “antiguo” tuvo sentido histórico, pero con una valoración mínimamente inteligente de

(1) Empiezo por no explicarme—ni justificarme—por qué empleamos el nombre erudito y arcaizante «Juliano» en vez del español usual «Julián». Pero, en esto del lenguaje, el uso es el mejor maestro.

las cosas; es claro que, por ejemplo, las reformas religiosas de Pisitrato estuvieron llenas de sentido histórico.)

De dos formas puede fallar el sentido histórico: la una se llama utopismo futurista; la otra, reacción. Dejando por ahora la primera, es evidente que quien cree exageradamente en el pasado, quien da a cierto momento del pasado un valor absoluto, es el reaccionario. El reaccionario viene a ser—pese a superficiales apariencias—lo contrario del tradicionalista. Por no extender esto demasiado diré esquemáticamente que entiendo—por poner egregias mentes españolas como ejemplo—a Donoso Cortés como un reaccionario y a Vázquez de Mella como un tradicionalista.

Pero como la Historia es inexorable, se venga del reaccionario con una graciosa y a menudo sangrienta burla, que consiste en el viaje de Colón. Se embarca uno para lo más viejo—la India—y descubre lo nuevo—las Indias—. Por contraernos a lo religioso, Mahoma y Lutero son dos ejemplos bien claros. (En un terreno mucho más amplio, algo de eso sucedió al humanismo renacentista.) Y en ese torso informe que la Providencia dejó ser a la actuación religiosa de Juliano vemos iniciarse un proceso parecido. (De la cuestión de hasta qué punto una religión tan compuesta y descompuesta como la del tiempo de Juliano podía dar de sí algo nuevo, mejor será no hablar ahora. Pero la tendencia—inconsciente sólo a medias, en el fondo nadie es reaccionario en absoluto—existía.)

En religión, lo reaccionario se reduce a esta frase, capaz de helar la sangre al más templado: “la fe de los mayores”. Es decir, una fe que no es nuestra y que no nos importa más que en tanto que bien cultural y no por su valor absoluto. En un pagano esto acaso sea admisible; pero en un cristiano, no, no y no. Y todo el círculo pagano reaccionario del siglo iv quería eso, la fe de los mayores. Lo quería—y en esto tienen razón los románticos—por motivos sentimentales, patrióticos, estéticos, que nada tenían que ver con lo íntimamente religioso. (Me atrevo a aventurar, con harto temor, que en esto fué Juliano una excepción, y por eso sus mismos compañeros de lucha parecen no haberle comprendido más que a medias.)

Pero como esa fe no era satisfactoria, por muchas vueltas que la demos, para mentes del tipo y del tiempo de Juliano, se apeló a los apoyos más remotos e inesperados. Y frente a la Iglesia cristiana se intentó alzar una Iglesia pagana, con dogma, rito y jerarquía unita-

rias. El contrasentido es, a poco que se reflexione, tan enorme —¡Dioses inmortales, querer salvar la fe de los griegos a fuerza de pastorales!— que el fracaso, tarde o pronto, habría venido.

Juliano —claro— no murió gritando que el Galileo le había vencido. En realidad, quien le había vencido no era lo que él se figuraba que era el Galileo —un reformador más—, sino quien realmente era aquel Galileo. El paso inexorable de la Historia, la razón última de lo que es y de lo que no es. En una palabra: Dios.

Y frente a esta espléndida victoria de lo providencial la figura de Juliano cobra una trágica grandeza que nos pone en la pista de cuál es el secreto del fracaso último de toda posición antihistórica —en este caso, reaccionaria; en otro, más ilustre aún, Luzbel, utopista futurista—. Ejemplo tan gigantesco que hay que tomarse el trabajo de reflexionar sobre su perenne validez y dedicarle algo más que terrores —en el fondo justos, pero torpe y arcaicamente formulados—, respetables sentimentalismos románticos, o nada respetables antiguallas volterianas.—C. A. DEL REAL.

DE LA VIDA CULTURAL

PROSIGUEN las conferencias, entre las que merecen ser señaladas una del doctor Schulten, en el Museo Arqueológico, acerca de su tema predilecto “los Tartessos”, y en las sesiones de ESCORIAL, de Eugenio d’Ors, el R. P. Elorduy y Francisco Javier Conde, y un recital de poesías de Manuel Machado, Leopoldo Panero, Luis Felipe Vivanco, Luis Rosales, Manuel Díez Crespo y Dionisio Ridruejo, por sus autores respectivos, seguido de concierto al piano por el maestro Rodrigo. La sección literaria del Instituto Antonio de Nebrija conmemoró el aniversario de Rubén Darío con un recital de sus poesías.

En el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, conferencias del general Aranda y del doctor Artigas, y en el cursillo organizado por la Delegación de Educación Nacional y la del S. E. U., otra del Marqués de Lozoya, acerca del Imperio español.

LIBROS

Recuerdos de Fernando de Villalón, por Manuel Halcón. Madrid, Talleres de Rivadeneyra, 1941. Un vol. en 8.º de 204 páginas.

Conocía diversas fotografías de Fernando de Villalón, pero ninguna de ellas me había parecido tan auténtica como esta en que se le ve en pie junto al caballo, zahones, chaquetilla corta y sombrero ancho, la garrocha al brazo y detrás la marisma de sus romances, un invisible toro adivinándose cercano. Esta era la imagen que yo prefería, tal vez porque me costaba trabajo situar a Villalón sobre el asfalto de la calle de Alcalá y, más aún, pensarlo haciendo por Madrid "vida literaria".

Quizás ha sido por eso por lo que el libro de Manuel Halcón *Recuerdos de Fernando Villalón* se me antoja sobrevenido en el momento preciso. Pues aun las leyendas es conveniente muestren algún plausible indicio por donde puedan ser contrastadas con la realidad.

Villalón era, efectivamente, un hombre del campo, y gracias a ello su poesía adquirió inconfundible acento, profunda verdad, características indelebles. Importa su poesía, pero también importa el hombre, y a su conocimiento contribuyen en gran manera estas páginas de Halcón, escritas con lúcido fervor, con apasionada intención de aportar el posible esclarecimiento al caso referido. Y su Villalón se mantiene en pie, coherente, consistente, tal como lo deseábamos, poeta y ganadero, con la misma capacidad para el ensueño que para la vida.

Quedaba el riesgo de que la obra se diluyera en anécdotas, y este riesgo ha sido soslayado, mejor diría, superado, tras de afrontarlo cuando conviene, sin escamotear aquellas que son en verdad significativas y reveladoras del carácter. Por lo demás, el libro ordénase armónicamente alrededor de cuatro temas esenciales: casa y familia, campo, ciudad, poesía y misión. No en trámite de pura información biográfica, sino de otra manera, sin el atadero de ineficientes cronologías—salvo en cuanto necesarias—, sin detenerse en los aspectos y en los días que carecen de interés, sintetizando y reduciendo los

temas a unos pocos acordes fundamentales, que, a modo de línea melódica, van apuntándose en el momento preciso y luego vuelven a sumergirse, pero transparentándose aún, insinuándose cada vez que vuelve a ser justo.

Pertenece a una familia de aristócratas andaluces—Conde de Miraflores de los Angeles—, arraigados en su tierra de Morón, y del contacto con la naturaleza, con las fuerzas que es necesario batir y domeñar, le nació tal fortaleza que parecía “una torre en movimiento”. Cuando pisaba los salones de su casa, nos dice Halcón, “todo entraba en vibración”, y uno se imagina la zozobra de la madre ante “aquel hijo intrépido a quien había dado en sus entrañas doble ración de vida”.

Nació en Sevilla, el 31 de mayo de 1881. Su apego a la tierra era un fenómeno natural. Y su físico iba bien con sus aficiones. “Pesaba generalmente noventa kilos. Su pelo era negro cetrino, con brillo y abundoso como el de los gitanos”. “Las facciones eran bastas y los ademanes bruscos”. “Se abuñolaba levemente el pelo en el arranque de la frente”, nos informa su primo y cronista, que añade un dato definitivo: “Andaba como los picadores”. Esta página de Halcón, ¿no vale por media docena de retratos?

De Villalón en el campo se nos cuentan cosas interesantes, de cómo conoció al *Pernales* y hasta quiso tomarle a su servicio. Por cierto que a este propósito nos da Manuel Halcón un excelente apunte del último bandolero andaluz. Vemos a Villalón en su avatar de teósofo, luego escéptico cazador de duendes, para, finalmente, después de su fracasada experiencia de ganadero, desembocar, con el peso de sus bien vividos cuarenta años, en una poesía viril, graciosa y peculiarísima. En los años 26 al 29 publica sus tres libros de poemas: *Andalucía la Baja*, *La Toriada* y *Romances del 800*. Por la misma época mantuvo en Huelva una hoja poética—*Papel de Aleluyas*— en la línea de las revistas que entonces solían llamarse “jóvenes” o de “vanguardia”. Poco después cesaban, con su vida, sus actividades: falleció en Madrid el 8 de marzo de 1930, después de serle practicada una intervención quirúrgica. Pocas veces podrá emplearse con más verdad el término “malogrado”, porque con él desapareció un genio poético del que podían esperarse obras en plena sazón.

Los *Recuerdos* de Halcón están escritos con la sencillez que el tema imponía, repartidos en breves capítulos de gran densidad de conte-

nido. Forman un libro ameno, fácil y agradable, que se lee con deleite, porque a lo sabroso de la materia se une la facilidad de mano y adecuada naturalidad del escritor. Un libro como se escriben pocos en España, donde, no sé si por indolencia o por desinterés, la gente gusta de guardar sus recuerdos para sí. ¡Ojalá que las páginas de Halcón sean ejemplo, si no modelo, para otros escritores, sirviendo de acicate a la publicación de memorias de quienes no hayan perdido enteramente las suyas, ni el gusto por contarlas! — RICARDO GULLÓN.

Crónica y gesto de la libertad, por G. Marañón. Buenos Aires, Hachette, 1938. Un vol. en 8.º de 208 págs.

Viene a España con algún retraso este pequeño volumen, apéndice del "Tiberio" del mismo autor. Ahora, al modo de Gundolf en su conocido libro sobre la fama de César, nos expone Marañón la historia de la fama que Tiberio y Tácito han tenido desde su tiempo hasta el nuestro. La documentación es abundante, la reflexión muchas veces aguda y el estilo, como siempre el de su autor, transparente, fino y sencillo. Sin embargo, incurre aquí Marañón en los tres errores que con frecuencia se revelan a lo largo de su excelente currículum historiográfico. Uno consiste en tratar ocasionalmente la Historia y sus figuras con método naturalista: de "biólogo", como él gusta llamarse. (Reconozcamos gustosos que en esta obrita apenas peca por ese lado.) Otro radica en interpretar toda una biografía histórica—ardua empresa par el auténtico historiador, lo sabemos desde Dilthey y Misch—, partiendo de una cualidad psicológica aislada: el resentimiento, la pasión de mandar o la libidine. Aquí apunta incluso algo más grave: considerar toda la historia política como un juego dialéctico de resentimiento y pasión de poderío. Nietzsche, Adler y Scheler nos han enseñado la enorme fuerza social de uno y otra; pero el hombre y la historia son realidades demasiado complejas para reducirlas a tan escasos ingredientes. El error tercero, con mucho el más visible en este libro, es el desconocer la singularidad temporal del suceso histórico dentro de la trama dinámica en que se halla inscrito. Con otras palabras: el de olvidar que la Historia pasa sólo una vez. Dos modos de pecar hay en la tarea historiográfica: reducir el acontecer histórico a hechos intemporalmente válidos, como la ley física, o a invariables tipos ideales (pseudoobjetivismo

positivista o racionalista); o, por el opuesto costado, trasponer a cualquier época los supuestos estimativos de aquella en la que se vive o desde la que se juzga: llamar a Platón, como aquel diario *de izquierdas*, “el conocido filósofo antifascista” (subjetivismo estimativo). Marañón se desliza con frecuencia hacia esta pendiente. “Tácito, pues, era un liberal; uno de los primeros liberales que han existido en el sentido moderno” (pág. 35). “Si antes he dicho que el espíritu renacentista es: Tiberio más Tácito, ahora podemos decir que Tiberio más Tácito es igual a Maquiavelo” (pág. 83). “No hay que decir que para su opinión de liberal ortodoxo —se habla del P. Feijóo— Tiberio era un monstruo” (pág. 98). Y así otros pasajes. Si es cierto que existe la posibilidad de establecer tipos ideales en la Historia (ahí está Max Weber), no es, indudablemente, por ese camino tan andadero. Es lástima que el ancho y delicado talento de Marañón, tan vocado ahora a la historiografía, no ahonde en el tentador terreno del conocimiento histórico y su método.

La “Psicología del gesto”, segundo de los tratados que contiene el libro reseñado, es un bello ensayo sobre la sociología de la expresión humana, lleno de sugestivas observaciones, unas certeras y discutibles otras. A los comentarios psicológicos —después de Darwin, Carus, Piderit, Klages, G. H. Fischer, etc.— les falta, debajo de su patente *esprit de finesse*, verdadera profundidad científica.

Alejandro Magno, por M. Bertolotti. Traducción del italiano. Espasa-Calpe. Madrid, 1940. 297 págs., 15 láms. (29 figs.), 1 mapa.

Se trata, en realidad, de un estudio de la fisiología y de la patología del gran macedonio. El título podría hacer pensar en una biografía, y la calidad de médico del autor en un intento de explicación —a base de una profunda interpretación de lo psicofísico— más aguda que las usuales “biografías” literarias. Por desgracia, sólo en la primera parte —el biotipo— se trata de algo remotamente parecido a ello. La segunda —las heridas— y la tercera —las enfermedades— son mera anécdota patológica. No carecen de interés y, en algunos puntos —por ejemplo, el estudio de la enfermedad final, la comparación patológica entre Alejandro y Byron— de mérito sus intentos, aventurados, de reconstrucción de los procesos y de sus repercusiones. Pero, una vez más, resalta

lo desproporcionado de todo intento de entender una persona desde un punto de vista tan lateral. Ciertamente que el autor no pretende más que dar "alguna luz". Pero el titular al libro "Alejandro" en vez de, por ejemplo, "Algunas notas médicas sobre Alejandro", da a la obra un aire de ambición desmedido.

El libro es un puro anacronismo. No ya porque —aun desde el punto de vista de la medicina misma— resultan hoy desplazadas posiciones tan parciales, sino, incluso, por el tono positivista y por el ingenuo progresismo provinciano que llena toda la atmósfera de la obra. Aparte de la imperdonable ligereza con que se dan por resueltos problemas tan graves y difíciles como el del origen "índico" del pitagorismo, la relación entre magia y astrología, etc.

La utilidad del libro reside en haber reunido datos dispersos y en haber tratado de interpretarlos. El trabajo sobre los textos está hecho de primera mano (se transcriben los más importantes) y el estudio de la iconografía parece también directo y honrado. Lástima que los supuestos ideológicos —inexplicablemente arcaicos— y lo equívoco de la intención hagan, en parte, inútil este inteligente y minucioso trabajo.

En cuanto a la traducción, hay que hacer notar el inexplicable y sin embargo tan repetido hábito de dejar en la lengua de que se traduce nombres propios que tienen forma distinta en castellano. Así, la capital de Baviera se llama "Mónaco"; Herculano, "Ercolano"; el dios Ammón, "Ammone", etc.

Los vivos y los muertos, por Samuel Ros. Ediciones Patria. (Segunda edición.)

Escribió Samuel Ros este libro en 1935 y se publicó en 1937 en Santiago de Chile, llegando sólo al lector español unos pocos ejemplares. Es, pues, rigurosamente, la primera edición española ésta que con lujosa pulcritud presentan las Ediciones Patria.

La personalidad literaria de Samuel Ros adquiere una fisonomía —y, sobre todo, revela una entraña— totalmente diversa de la creada por sus obras anteriores. Aquella vena humana, de humildad románticamente conmovida, que se filtraba a través de un humorismo predominantemente ingenioso, se presenta ahora, caudalosamente, en primer plano, y del humorista ingenioso no quedan sino los residuos ne-

cesarios para crear una cierta realidad arbitraria, a veces intencionada y tiernamente grotesca, en la que se asienta la profunda y sincera emoción poética. El libro es una marcha creciente hacia la elegía amorosa, que se expresa con elevación y gravedad en la "Carta de amor a una amada muerta", que es lo más puro y hermoso del libro, y a cuyo servicio se crea todo el artificio dramático de la obra, que, en rigor —libro sin género definido—, podemos considerar como un poema.

Preceden a la obra un soneto de Dionisio Ridruejo y algunas citas concurrentes a la intención elegíaca, al modo de aquellos pensamientos afines que acompañaron a la *Amada Inmóvil* de Neruo.

Las cien mejores obras de la pintura española, por José María Santa Marina. Ediciones Selectas. Barcelona, 1941.

Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis..., hasta ciento. Ni uno más ni uno menos. Sí; algunos más. Mejor dicho: antes del centenar de láminas que forman el texto de la obra, nos asaltan aquí y allá, intercaladas por entre la prosa, buen número de ilustraciones que no por andar sueltas son menos admirables. Son quizás el coeficiente de rectificación —legítimo— que el autor, tácitamente, aporta. No hay justificación de criterio. Ni hace falta; que es bueno. O es que los cuadros son tan excelentes que la selección siempre ha de resultar óptima. En todo caso, no hay aquí ocasión para la socorrida evasiva del "ni están todos los que son ni son todos los que están" con que la crítica reacciona invariablemente ante toda antología. Hablan los cuadros por sí, y al hacerlo, hablan bien y alto de esa Escuela Española de Pintura que tan reciamente impone la presencia de su belleza plena.

Las reproducciones son dignas de los cuadros, como lo es la prosa que las acompaña. Santa Marina ha tenido el acierto de evitar el fácil comentario y sustituirlo por una hermosa serie de Vidas de Pintores, dentro de la mejor tradición y el mejor estilo. Y si éste, a veces, puede perder en eficacia lo que ha ganado en corrección y galanura, es porque el escritor pinta con tiento.

Una obra, en suma, que por su contenido y su presentación constituye hoy un testimonio optimista respecto a la producción librera española. Bienvenida sea. Y vengan pronto las cien mejores obras de la

escultura y las de la arquitectura española que anuncia esta colección "Laus Artis Hispaniae".

La Santa Misa. Iniciación litúrgica, por Rafael Alcocer, O. S. B. Editorial Lumen. Barcelona, 1941.

En España se presta cada vez mayor atención a los estudios de liturgia. Se han distinguido en otros países autores como Wesseling, Guardini, Lefebvre, Schuster, Mioni, Callevaert, Cabrol, etc.

España incorpora los prestigiosos de Gomá, Antoñana, Rojo del Pozo, Coll, Alonso Zaldívar, Seco, Ilundáin, Pérez de Urbel, etc. Hoy debemos añadir otro: el del notable erudito arabista R. P. Alcocer, ya conocido por sus excelentes trabajos. El libro es—por desgracia—póstumo. El padre Alcocer, asesinado por los rojos, vino a acrecer el número de mártires. Las ciencias ha perdido un colaborador eminente.

En su explicación de la Misa no cae, a pesar de su sólida sabiduría, en el engolamiento que caracteriza, por ejemplo, al reciente libro de M. Zundel. Su interpretación es fácil y accesible: el dato erudito llega barajado con la anécdota amena y el arrebató fervoroso. Sus lectores pueden—y deben—seguir en él el significado de la Santa Misa. Que la liturgia no es únicamente estético esplendor—capaz de conmover corazones como el de Huysmans, por ejemplo. Es, una vez explicada a conciencia, conocimiento inteligente. Es participación de los fieles en el Sacrificio. La liturgia transforma lo humano por la comunicación con lo divino. Y el R. P. Alcocer cierra su librito invocando al hombre que puede exclamar, como San Pablo: "Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí".

Historia de la Cruzada. Ediciones Españolas. Madrid.

Siguen llegando a nuestras manos cuadernos y más cuadernos de esta ambiciosa publicación, de la que—a su anuncio—esperábamos obra definitiva—por el documento y el juicio—para la valoración histórica de nuestra guerra.

Independientemente del peligroso error del título—hay que cui-

dar lo que cada cosa significa, y en rigor creemos que no es el de "Cruzada" el nombre de nuestra guerra, aunque en tan buena parte fuera librada por razones religiosas—, la obra de que tratamos no pasa de ser un estimable almacén de datos y anécdotas entramados con frívola provisionalidad periodística, sin pulcritud científica y con muy vacilante sentido político.

Es, sin duda, estimable el esfuerzo, y los cuadernos gozan justamente de aceptación popular. Pero tanto esfuerzo acumulado, tantos medios y materiales puestos en juego, nos daban derecho a esperar un resultado más grave y más definitivo. Y, evidentemente, Ediciones Españolas—a pesar de su buen servicio—no conseguirá evitar que sea preciso pasar de nuevo—con el rigor debido—sobre el tema.

Amor cada día. Editorial Emporion. Madrid.

Por dos razones hojeamos con interés este libro: primero, por su bellísima forma, por su pulcritud—casi dulzura—de formato, de tipografía y de ilustración; segundo, porque la idea de ofrecer en antologías 365 poemas de amor—uno para cada día—es—dentro de lo amable—muy grata y llena de posibilidades.

Pero mal haremos en fiarnos de las apariencias: la selección es ligera, arbitraria, perezosa. Nada de adecuación del tema a la fecha, nada—siquiera—de trabajo por encontrar lo mejor ni aun lo bueno. Predominan, entre lo auténtico—tampoco elegido rigurosamente ni con tino—, cosas poco estimables: poemas de señoritas tan sensibles como inocuas, contrastes violentos. La que pudo ser esmerada colección para uso muy humano no pasa de ser bien editado taco de calendario. Y un ejemplo más de la interesada negligencia con que nuestros editores van echándose al surco del puro "refrito" sin rigor intelectual alguno y sin la menor imaginación.

