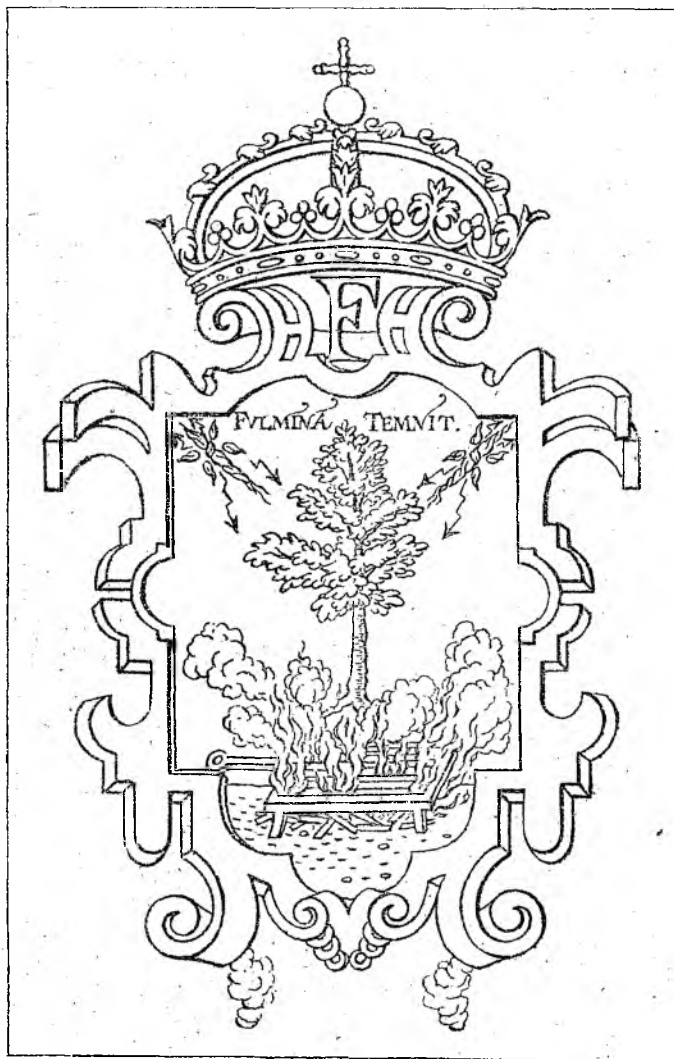


ESCORIAL



SUMARIO

	<u>Páginas</u>
Editorial.....	5
ESTUDIOS	
RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL: El estilo de Santa Teresa.....	13
PEDRO LAÍN ENTRALGO: Principio y fin de Sigmundo Freud. Reflexiones extemporáneas....	31
POESIA	
Poesías de Don Juan de Tassis, Conde de Villamediana (1582-1622). (Selección de Luis Rosales.).....	67
LA OBRA DEL ESPIRITU	
JUAN DEL ROSAL: En torno al problema de una Ciencia del Derecho penal.....	89
NOTAS	
Hechos de la Falange: En tierra de Rusia.....	113
Tiempos del espíritu: En el comienzo del año litúrgico, por G. Sanmiguel, O. S. B.....	115
Al margen del homenaje a Manuel de Falla, por Joaquín Rodrigo.....	120
Neologismos y arcaísmos: Americanismos que no lo son, por José D. Díaz-Caneja.....	124
Llamamiento a la unidad, por el P. Félix García.....	129
Historia y Poesía, por Emiliano Aguado.....	133
Concepto ibérico de la España de Julio Antonio, por Fernando Gutiérrez.....	138
Tres semanas de estudios religiosos, por Augusto A. Ortega, C. M. F.....	143
Vida cultural.....	145
LIBROS	
Un libro de Asín Palacios, por José Antonio Maravall.....	147
Un libro sobre Bastera, por G.....	150
La Navidad en la literatura nacional, de José Sanz y Díaz.....	153
El Estrechó de Gibraltar, España ante el mundo, de «Hispanus».....	154
Método práctico de lengua alemana, de Domingo Sánchez Hernández.....	157
La Internacional Comunista o Komintern y sus organismos auxiliares, de Nicolás Rodinevitch y Eduardo Gomín.....	157
Spagna Nationalsindacalista, de Luigi Incisa ...	158

ESCORIAL

REVISTA DE CULTURA Y LETRAS

TOMO V

MADRID, OCTUBRE 1941

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

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



Silverio Aguirre, impresor - Teléfono 30366 - Madrid

R.3092

U N A Ñ O

CON la aparición de este número cumple ESCORIAL el primer año de su vida. Cuando el pie descansa sobre suelo firme y constante, la mínima gloria de cumplir un año es pura vanagloria. Del elogio debe decirse entonces el clásico mandamiento ante el manuscrito: *nonum prematur in annum*. Mas cuando los caminos son “caminos sobre la mar”, y aun sobre una mar aborascada, no es ilícito un punto de complacido gozo en la luna duodécima. Tanto menos si al gozo va unida la alabanza a Dios, dispensador de toda vida, y una exigente inquisición de la breve andadura pasada.

De algo podemos alabarnos, a saber: de la firme fidelidad a la doctrina de José Antonio, máximo declarador de nuestra actitud generacional en la palabra y en el corazón. La decisión del Caudillo de situarle como modelo de españoles ha dado a nuestra convicta y entusiasmada secuacidad el plus de la leal disciplina. En todo instante hemos cuidado de atemperar nuestra voz a la que fué o hubiera podido ser suya; y así, la enseñanza de nuestras páginas habrá pecado tal vez de desmañada, impre-

cisa o corta, pero no ha dejado de ser insobornablemente fiel a “la eterna metafísica de España” y a su posible e inalcanzada óptima expresión de esta hora. No sólo nuestra voz, mas también la de nuestros colaboradores. Estamos seguros de que cada una de nuestras líneas ha servido a España, a la cultura española; cada una en su modo y medida, todas dentro del más severo límite que a una cultura inequívocamente española puede exigirse: el triple y sacro límite de la fidelidad a la Historia, a la Fe y a la grave tarea actual.

También con nuestra actitud hemos querido adivinar la de José Antonio: “Convocamos aquí —se decía en nuestro primer número—, bajo la norma segura y generosa de la nueva generación, a todos los valores españoles que no hayan dimitido por entero de tal condición... Los llamamos así a todos, porque a la hora de restablecerse una comunidad no nos parece posible que se restablezca con equívocos y despropósitos; y si nosotros queremos contribuir al restablecimiento de una comunidad intelectual, llamamos a todos los intelectuales y escritores en función de tales y para que ejerzan lo mejor que puedan su oficio, no para que tomen el mando del país ni tracen su camino en el orden de los sucesos diarios y de las empresas concretas.” Teníamos y tenemos por cierto que esa “segura y generosa” norma de la nueva generación es la que hubiese adoptado José Antonio y la que late en el alma de nuestro Caudillo. Segura, en cuanto sabe a qué sirve y en cuanto el servicio no se aparta una línea de su constante fidelidad; generosa, en cuanto para servirla se llama a todo el que pueda aportar algo auténtico, y se le llama con la anchura cordial de quien cree —todavía— que a los españoles puede unirles una común empresa. Sin aquella seguri-

dad, la generosidad no sería tal, sino blanda y desbordada bobería; sin generosidad, la aparente seguridad es sólo estéril, receloso e inepto estiramiento. Creemos haber vivido segura, eficaz y generosamente: esta es nuestra honra y acaso nuestro ejemplo. Más que indagar recónditos pasados o disimuladas intenciones, hemos procurado presentes y expresas aportaciones a la real consistencia de la cultura española.

Han colaborado en nuestras páginas todos los estamentos de lo que hoy es el cuerpo de la inteligencia y las letras españolas. Los viejos maestros de la investigación y del estilo, los escritores jóvenes, los eclesiásticos, los profesores; falangistas o no, pero todos dentro de la ancha y firme cordialidad de la Falange. Creciente unidad, este habría de ser el lema de una Falange fiel a sí misma; y si no hubiese unidad española y ésta no fuese en creciente, entonces la Falange sería infiel a su más entrañado mandamiento. Nosotros procuramos servirle convocando, como se dijo, "a todos los valores españoles". Si alguno no fué expresamente llamado, la culpa estuvo en nuestra deficiencia informativa, no en la cortedad de nuestro deseo. No se nos oculta la desigualdad de los trabajos publicados: junto al estudio o al endecasílabo magistrales, ha ido a veces el ensayo balbuciente o la estrofa bienintencionada y asmática. No nos duele; partimos de lo que la realidad española nos da y de ella tiramos hacia arriba, con terca voluntad escaladora. Lo importante es no sufrir en la visión de lo hecho el espejismo de lo por hacer, como a veces sucede entre nosotros, y convertir la advertida mediocridad en peldaño, no en logro. Así y todo, ahí está el honesto decoro español de estos doce números, ahí una gavilla de nombres inéditos, eficientes renuevos del viejo y fructuoso olivo hispánico.

No cumpliríamos nuestro canónico deber si en este hito de nuestra existencia no fuese, tras el examen, el propósito de conducta. Cuatro cosas quisiéramos lograr en el año incierto que se nos abre. La primera, ir sucesivamente extremando el rigor en el fiel contraste de nuestros trabajos. La segunda, agilitar nuestro comentario crítico y el deber de espejar normativamente la realidad cultural y literaria española. La tercera, expresar sistemáticamente la actitud creyente y polémica de nuestra generación ante los diversos órdenes de la cultura. La cuarta, en fin, incorporar con más frecuencia a nuestras páginas trabajos de ultrapuertos capaces de excitar y adoctrinar la obra española. Un año de regular aparición y nada escaso índice ha demostrado nuestra autónoma capacidad; si ahora menudean más las firmas extrañas, nadie podrá tildarnos de encubrir con relieves ajenos las deficiencias propias.

Después de todo, éstos son sólo caminos. Lo que de veras importa, ya antes lo hemos dicho, es saber adónde se va, y esto lo tenemos —como decía José Antonio— “claro en el alma”. Vamos a unir los españoles en una obra común, la de la Revolución Española, en la que cada peculiaridad sirva auténtica y eficazmente al nombre y al poderío de España en el mundo; y a la vez a esa otra, trascendida y purísima, que Unamuno llamaba “España celeste”. Ahí se dirige, con sedienta y tenaz ilusión, nuestro pensamiento y nuestra rabia, nuestra pluma y este anhelante no vivir que nos quema la entraña hasta que sea cumplido el estremecedor mandamiento de tantos y tan altos huesos insatisfechos.

¡Viva Franco! ¡Arriba España!

TODAVIA nos queda por cumplir otro deber. No sería cabal este número conmemorativo si en él no se recordasen dos nombres. El primero es el de Dionisio Ridruejo, director de ESCORIAL, combatiente en la División Azul. Su corazón, entre los más nobles de España, no dudó en arrostrar con entusiasmo a su menguado cuerpo hacia el sacrificio voluntario. Quiera Dios devolverlo a España,

nuevo y más venturoso Garcilaso,

como ha escrito el poeta Manuel Machado.

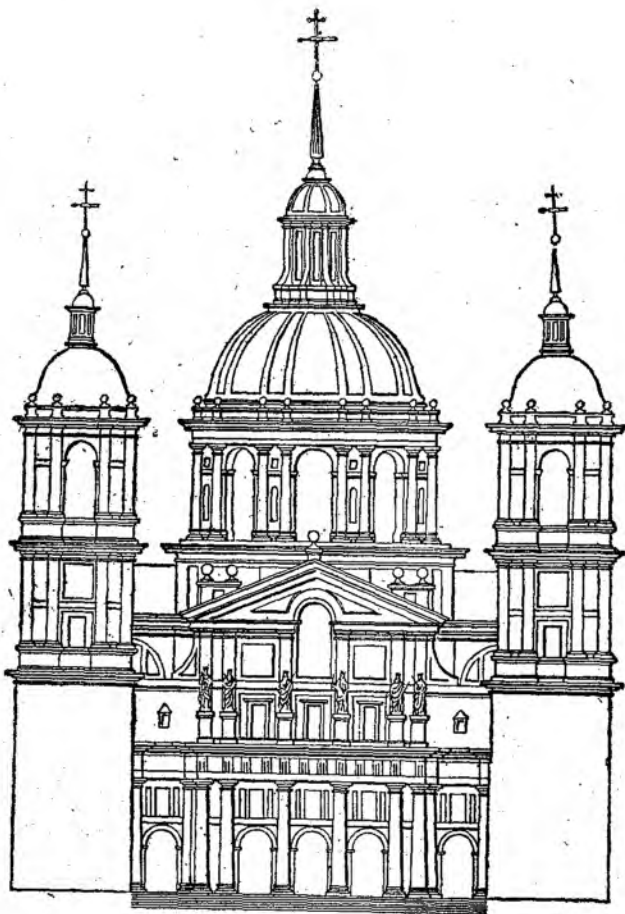
El segundo nombre es el de Carlos Alonso del Real, uno de los más firmes apoyos de la Revista desde su fundación, también combatiente voluntario en la División Azul. En él descansan esperanzas ciertas de la investigación filológica en España.

Su lejana y firme compañía nos conforta y ayuda en el diario quehacer. Su hazaña añade otra piedra a la edificación de este nuevo ESCORIAL, de esta nueva y porfiada España.



**TABLA DE LOS COLABORADORES
DE "ESCORIAL"
EN EL PRIMER AÑO DE SU PUBLICACION.**

Emiliano AGUADO · José María ALFARO · Dámaso ALONSO · Narciso ALONSO CORTES · José María ALONSO GAMO · Carlos ALONSO DEL REAL · Pedro ALVAREZ · Eduardo AUNOS · AZORIN · Rafael M. de BALBIN LUCAS · Pío BAROJA · P. Vicente BELTRAN DE HEREDIA, O. P. · Giovanni M. BERTINI · José CAMON AZNAR · Pedro CANTERO · Julio CARO BAROJA · Francisco Javier CONDE · Juan de CONTRERAS, Marqués de Lozoya · José CORTS GRAU · José M. de COSSIO · Pablo A. CUADRA · José DIAZ-CANEJA · Gerardo DIEGO · Luis DIEZ DEL CORRAL · Manuel DIEZ CRESPO · Melchor FERNANDEZ ALMAGRO · Darío FERNANDEZ FLOREZ · Octavio R. FOZ GAZULLA · P. Félix GARCIA, O. S. A. · Emilio GARCIA GOMEZ · Vicente GENOVES · P. Luis GETINO, O. P. · Enrique GOMEZ ARBOLEYA · Ricardo GULLON · Fernando GUTIERREZ · P. Bruno IBEAS, O. S. A. · Enrique LAFUENTE FERRARI · Pedro LAIN ENTRALGO · Juan J. LOPEZ IBOR · Santiago MAGARIÑOS · Gregorio MARAÑON · J. A. MARAVALL · Julián MARIAS · Antonio MARICHALAR · Ramón MENENDEZ PIDAL · Eugenio MONTES · Alfonso MORENO REDONDO · Nicola MOSCARDELLI · Manuel MUÑOZ CORTES · José Antonio MUÑOZ ROJAS · Emilio OROZCO DIAZ · Eugenio d'ORS · P. Augusto A. ORTEGA, C. M. F. · Leopoldo PANERO · Juan PANERO · Ciriaco PEREZ BUSTAMANTE · Fr. Justo PEREZ DE URBEL, O. S. B. · Carlos PEREYRA · Rafael PORLAN Y MERLO · P. M. G. QUIJANO · Dionisio RIDRUEJO · Martín de RIQUER · Joaquín RODRIGO · Hilario RODRIGUEZ SANZ · Félix ROS · Samuel ROS · Juan del ROSAL · Luis ROSALES · Xavier de SALAS · Alfredo SANCHEZ BELLA · P. Genadio SANMIGUEL, O. S. B. · Luys SANTA MARINA · Federico SOPEÑA · Giorgio SPINI · José SUAREZ CARREÑO · Gonzalo TORRENTE BALLESTER · Antonio TOVAR · Adriano del VALLE · Carmelo VIÑAS MEY · Luis Felipe VIVANCO · Karl VOSSLER · Juan ZARAGUETA · Xavier ZUBIRI · Ettore de ZUANI



Estudios

Ramón Menéndez Pidal: *El estilo de Santa Teresa.* — **Pedro Laín Entralgo:** *Principio y fin de Segismundo Freud. Reflexiones extemporáneas.*

EL ESTILO DE SANTA TERESA

POR

RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL

EN el siglo XVI, primero de nuestra edad de oro literaria, domina una norma de sencillez y naturalidad en el lenguaje, seguida por todos los principales escritores de entonces. Dentro de esta norma, Santa Teresa adopta una posición extrema, particularmente notable por su máxima espontaneidad. Fijar en qué consiste tal espontaneidad, a qué móviles obedece y qué grado de originalidad alcanza es cosa bastante difícil. Hace años traté incidentalmente este tema, sin espacio para exponer lo que acerca de él me ocurría, y ahora voy a desarrollarlo en algunos puntos sin la limitación de entonces.

Santa Teresa se instruyó y fué escritora gracias a que la reforma española del cardenal Cisneros había promovido el cultivo de la lengua vulgar en traducciones de varios libros místicos medievales, hechas generalmente por frailes franciscanos. Por iniciativa de Cisneros se traduce la *Vita Christi del Cartujano* (o sea el Ludolfo de Sajonia), publicada en cuatro volú-

menes en folio el año 1503; se traducen igualmente el *Tratado de la vida espiritual* de San Vicente Ferrer, en 1510; *La Vida de Santa Catalina de Siena*, en 1511, y varias obras más, leídas por Santa Teresa. Después, otros franciscanos, seguidores del pensamiento de Cisneros, compusieron en romance obras originales, también muy leídas por la Santa: fray Alonso de Madrid, el *Arte para servir a Dios* (1521); fray Francisco de Osuna, el *Tercer Abecedario espiritual* (1527), y fray Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión* (1535).

Estos y bastantes más libros frecuentaba Santa Teresa, que desde su niñez era ávida lectora, cuando he aquí que el gran inquisidor Valdés publicó en 1559 su *Indice* de libros prohibidos, incluyendo muchos en lengua vulgar, por el peligro que existía en entregar doctrinas difíciles de la religión a gente ruda incapaz de comprenderlos y expuesta al contagio de la reforma protestante. El criterio del arzobispo inquisidor era extremadamente hostil a los libros contemplativos en romance, que él decía "para mujeres de carpinteros", y hasta incluía en el *Indice* la *Guía de Pecadores* de fray Luis de Granada, cuyo autor tuvo que tomarse el trabajo de dar a su obra una nueva redacción para que pudiera seguir circulando. La Contrarreforma imponía decisiones como éstas. El peligro del libre examen en materias religiosas hacía que el Concilio de Trento, cuando siete años antes celebraba su segunda reunión, discutiese la conveniencia de prohibir la Biblia en lengua vulgar, prohibición que se llevó a cabo en el *Indice* decretado por el Concilio en su reunión tercera y última.

Con este riguroso criterio de Contrarreforma, el *Indice* del arzobispo Valdés privó de un golpe a Santa Teresa de muchos libros "que le daba recreación leerlos", como ella dice en el capítulo 26 de su *Vida*. Allí la autora nos encarece el gran sentimiento que tuvo por esta privación, ya que, ignorando el latín, no podía tener otras lecturas. Pero entonces la socorre el con-

suelo celeste, pues el Señor le dijo: *No tengas pena, que yo te daré libro vivo.* “Yo —continúa la Santa—, no podía entender por qué se me había dicho esto, porque aún no tenía visiones. Después, desde a bien pocos días, lo entendí muy bien, porque... ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros.” Con este favor del cielo le pareció a la Santa que ya le eran inútiles los libros no prohibidos que le quedaban, tocantes a la oración, y no los leía, limitándose a repasar las *Vidas de Santos*, lectura que tanto le había enfervorizado en su primera niñez.

Tenía a la sazón la santa carmelita cuarenta y cuatro años. Su formación doctrinal o de estudio estaba completa; pero aún no había empezado a escribir sus obras. Así Santa Teresa, cuyo espíritu se había formado al calor de las devotas lecturas franciscanas, fruto de la Reforma española de Cisneros, cuando aún el peligro de la Reforma protestante no se hacía sentir, viene a florecer bajo la llamada Contrarreforma, o Reforma católica de Trento, en un ambiente del todo contrario. Sólo tres años después de la prohibición empieza a redactar su propia *Vida*. Se ve entonces obligada a escribir en romance, cuando los libros contemplativos en romance sufrían una ruda guerra de descrédito; escribe privada de la lectura, atendida sólo a los recuerdos de lo leído mucho antes; esto explica en gran parte el estilo de espontaneidad que ella practica.

No eran suficientes los recuerdos, y desde el comienzo Santa Teresa se encontró con el recelo de muchos doctores hostiles a que las más arduas cuestiones teológicas fuesen tratadas en lengua vulgar, y además por una mujer sin estudios, que trastrocaba los vocablos usuales en las escuelas, “como es llamar *unión* a la éxtasis, *teología mística* al raptó, y cosas semejantes”.

La Santa asentía a estas censuras, y cuando el padre carmelita Jerónimo Gracián la instaba que escribiese *Las Moradas*, ella se resistía: “¿Para qué quieren que escriba? Escriban los letrados que han estudiado, que yo soy una tonta y no sabré lo que me digo; pondré un vocablo por otro, con que haré daño.” Pero fué preciso que esa “mujer inquieta y andariega”, como la motejaba el mismo Nuncio Apostólico, describiese las interioridades de su alma, para que los más arcanos procesos de la mística, tratados doctrinalmente por los teólogos en su latín, lograsen en una lengua vulgar más amplia y fecunda exposición, llena de lucidez, tanta que aquella pobre monja sin letras mereciese ser declarada por Pío X Doctora de la Iglesia. El P. Gracián, después de convencerla para que escribiese *Las Moradas*, justifica aquella imprecisión léxica censurada, aquellos sustitutos que la escritora da para un término técnico. ¿Qué importa el trueque de los vocablos? Como ellos expliquen bien el concepto, “todos son verdaderos, entendidos como se deben entender...; una *éxtasis* (entonces este nombre era femenino como en latín), una *éxtasis*, en cuanto en ella se junta nuestra voluntad con la de Dios, se llama *unión*; en cuanto eleva las potencias y las levanta, se llama *vuelo del alma*; en cuanto es altísimo conocimiento de Dios, se llama *mística teológica*, etc. Todos estos nombres son verdaderos y declaran algo deste espíritu”.

Pero aquí nos surge ya una duda. ¿Se trata sólo de una falta de estudios? No lo creo. En estas desviaciones del término propio consagrado no hemos de ver sólo, como el P. Gracián, una imprecisión disculpable, sino también una liberación que el espíritu de la Santa buscaba respecto del vocablo tópico de las escuelas, dentro del cual no cabía su experiencia íntima, y así halla: *embebecimiento*, *vuelo del alma*, *arrebataimiento*, *arrobamiento*. Pero además, a veces, la renuncia a la voz precisa hemos de explicarla como un acto de humildad. Si Santa Teresa, al nombrar la *mística teológica* añade “que *creo se llama así*”, es

para mostrarse olvidada de sus libros: le ruboriza emplear un tecnicismo; no piensen que quiere parecer una docta. La misma salvedad pudorosa hace por motivo distinto para la palabra *melindre*, voz muy familiar, pero demasiado llamativa; no vayan a creer que busca galanuras de lenguaje. La priora de un convento —escribe la Santa— debe “mirar en la manera del hablar que vaya con simplicidad y llaneza y relión; que lleve más estilo de ermitaños y gente retirada, que no ir tomando vocablos de novedades y *melindres*, *creo los llaman*, que se usan en el mundo...; préciense más de groseras que de curiosas en estos casos”.

Groseras más que curiosas. Aquí tenemos igualmente la explicación de la prosodia popularizante que Santa Teresa adopta en sus autógrafos, desviándose de la grafía corriente en los libros por ella leídos: *an* por aún, *unque* aunque, *cuantimás* cuanto más, *naide* (Carlos V usa la variante culta *nadi*), *ipróquita*, *proquesía* hipocresía, *catredático*, *primitir* permitir, *muestro* nuestro, *traurinario* extraordinario, *pusilámine*, *pusilaminidad*, *carrastollendas* carnestolendas, etc. Se suelen tomar estas formas, y yo mismo las he explicado así, como propias del habla hidalga de Avila, en la que Teresa se crió; pero aunque varias lo son, las más, demasiado bastas, pertenecen sin duda al habla rústica, que la Santa adoptaba por preciarse de estilo grosero y ermitaño.

Lo intencional, que era en Santa Teresa el apartarse del lenguaje común escrito, se evidencia en formas como *ilesia* y *relión*, discrepantes de *iglesia* y *religión*, que ella leía cada día en sus libros y oía de continuo a clérigos y gentes devotas; en casos como éstos, el apartarse de las formas correctas le costaba sin duda más trabajo que el seguirlas; es un trabajo de mortificación ascética.

Fuera de la humildad ermitaña, otra causa de la indomable espontaneidad teresiana es la improvisación, llevada a grado extremo. La reformadora carmelita redacta siempre arrastrada por la rápida afluencia del idear. “¡Ojalá pudiera yo escribir con muchas manos!” (*Camino de Perfección*, XXXIII). De ahí elipsis incesantes, concordancias trocadas, paréntesis enormes que hacen perder el hilo del discurso, razonamientos inacabados por desviación del pensamiento, oraciones sin verbo. Juan de Valdés y otros escritores del siglo XVI toman por lema estilístico: *escribo como hablo*; pero Santa Teresa propiamente ya no escribe, sino que habla por escrito; así que el hervor de la sintaxis emocional rebasa a cada momento los cauces gramaticales ordinarios. El lenguaje escrito se diferencia fundamentalmente del oral en que se ayuda de los ojos para compaginar lo que se va a decir con lo que se ha dicho. Santa Teresa no hace esta diferencia, porque nunca vuelve atrás para releer lo que queda sobre el papel; así lo afirma expresamente, lo mismo en el descuido epistolar que en sus obras de más empeño. A su hermano Lorenzo le escribe en 1577: “Tornar a leer... yo jamás lo hago; si faltaren letras, póngalas allá, que luego se entiende lo que quiere decir.” Y lo mismo en *Las Moradas*: “Como la cabeza no está para tornarlo a leer, todo debe ir desbaratado y por ventura dicho alguna cosa dos veces; como es para mis hermanas, poco va en ello.”

De palabra o por escrito, su habla era un hábito incoercible, rebelde a la menor presión externa. Ella nos cuenta que una vez le fué preciso negociar con una dama a quien debía tratar de *vuesa señoría*, y a pesar de que la aleccionaron cómo había de decir, no lo acertó bien, acostumbrada como estaba al trato de simples caballeros con *vuesa merced*, y así continuó la negociación, echando en risa su torpeza, porque no le pareciese mal a aquella gran señora que la tratase de *merced*.

Siempre así, concentrada intensamente en la propia subjetividad, prescinde por completo de todo uso estilístico, aunque

en alguna ocasión nos pudiera parecer lo contrario. Santa Teresa acude varias veces a grupos de palabras antitéticas, pero siempre lo hace por una necesidad psicológica que les quita el menor aspecto de rebuscamiento retórico. Aquel *no entender entendiendo*, con que describe un estado místico en el capítulo XVIII de su *Vida*, es frase de tal precisión, tan insustituible, que como algo técnico fué tomada por San Juan de la Cruz por estribillo temático de su poesía *Sobre un éxtasis de alta contemplación*. Cierta sombra de afectación podemos, sin embargo, ver en algunas figuras etimológicas, aunque son de gran sencillez: “Nuestra *flaqueza tan flaca...*, algunos *ingenios tan ingeniosos*” (*Camino de Perfección*, XXXIV), “*peligro tan peligroso* (*Vida*, capítulo XIX), “si un *alma* no fuese tan *desalmada*” (*Vida*, capítulo XXV). Pero, en suma, siempre el lenguaje teresiano muestra su atractivo fuera o en oposición de todo lo que se puede llamar “literatura”.

El lenguaje levantado o noble repugnó en todo tiempo el diminutivo. Lo condenaba a un olvido casi total el gran preceptista coetáneo de Santa Teresa, Fernando de Herrera; mas, por el contrario, toda esa antipatía encopetada la echa a un lado Santa Teresa, trayendo el diminutivo a los asuntos de mayor dignidad y empeño, para deslizar en ellos una conmoción de ternura: “esta *encarceladita* desta pobre alma” (*Vida*, XV), o buscando alguno de los otros matices semánticos, sobre todo el de humilde poquedad y el despectivo, *consideracioncillas* (*Vida*, capítulo XV), “unas *devocioncitas* de lágrimas y otros sentimientos pequeños, que al primer *airecito* de persecución se pierden estas *floremitas*” (*Vida*, XXV). Esa gran afición de la Santa al diminutivo es también irreprimible, sin que retroceda ante serias dificultades morfológicas que a veces surgen. Si hoy quisiéramos sacar un diminutivo de *agravio* no lo hallaríamos aceptable; pero el instinto castellano viejo de Santa Teresa lo halló: *agravuelos*, diminutivo que nadie escribió antes, ni nadie habrá

escrito después, y que, sin embargo, está perfectamente formado. Los sustantivos acabados en dos vocales tomaban el sufijo *-uelo* (latín *-olus*) desde los mismos orígenes del idioma, como lo muestra *abuela*, del latín *avia*; *plazuela*, del latín *platea*, *plaza*, o los viejos nombres de lugar: *Iglesuela*, diminutivo de iglesia; *Barruelo*, de barrio. ¡Tan ingénitamente poseía Santa Teresa la morfología patrimonial del idioma! Claro es que también, según esta morfología primitiva, el diptongo acentuado de los nombres desaparece al quedar inacentuado por adición del sufijo diminutivo: *estropicillos* es el diminutivo teresiano de *estropiezo* o tropiezo, forma pura, como *fontecica*, de fuente, que siempre es la empleada, con las demás de igual tipo.

Nos falta ahora saber si esa religiosa espontaneidad, que prescinde de los usos literarios y hasta contraría las formas de la lengua escrita, iba acompañada de igual espontaneidad de concepciones, y si éstas muestran alguna originalidad notable.

Los Carmelitas de París, al publicar en 1907, traducidas al francés, las obras de la Santa, decían: “Santa Teresa es el escritor más personal que ha producido el genio español y quizá el genio cristiano. En ella no hay cosas copiadas de otro, no hay estudios previos, ni laboriosas indagaciones, sino facultades brillantes, una sensibilidad exquisita, intuiciones filosóficas relevantes.”

Pero este modo de ver, que es el de la mayoría de los admiradores de la Santa, parece enteramente ilusorio a un malogrado teresiano, Gastón Etchegoyen, autor de un excelente Ensayo sobre las Fuentes de Santa Teresa, publicado en 1923, en el cual quiere mostrar que la carmelita “en realidad tuvo el genio de la asimilación y de la síntesis más que el de la invención”.

Etchegoyen estudia la cuestión en lo tocante al concepto del

Amor Divino. Yo aquí me ceñiré tan sólo a la expresión de ese concepto.

Etchegoyen llega a este resultado: si la gran carmelita expresa eminentemente la España católica es porque debe los más ricos elementos de su personalidad a su raza y a su siglo. Sin haber hecho estudios regulares, su curiosidad insaciable la llevó a leer y releer cuantos libros en lengua vulgar podían interesarle; la llevó a poner atención ávida en las pláticas y sermones, a conversar con cuantos teólogos pudo; “después, cuando escribe su experiencia de la vida interior, no olvida nada de cuanto aprendió, y así transmite al siglo clásico el testamento religioso de la España medieval. En el momento crítico en que la Reforma luterana se esfuerza por abolir el arte y la doctrina de la Edad Media, entonces, cuando el Concilio de Trento ensaya el transformar ese arte y esa doctrina a fin de reaccionar mejor contra el adversario, una carmelita española, aislada en su celda, escribe humildes manuscritos donde la tradición relegada se perpetúa fresca y fecunda”.

Yo asiento plenamente a esta manera de ver. El proceso y situación que Etchegoyen describe, refiriéndose al caso particular de Santa Teresa, conviene exactamente y en general a lo que en otro lugar he llamado *frutos tardíos* producidos por la España del siglo XVI, entre los cuales puse, no a la Santa carmelita sola, sino a toda nuestra literatura mística, al igual de otras actividades sociales, políticas y literarias de la España de aquella época. Pero a la vez que asiento, echo de menos que, al describir el papel de transmisora que representa Santa Teresa, no se haga resaltar más lo que ella pone de nuevo e incorpora a la tradición. Todos esos frutos tardíos que digo no se limitan a continuar direcciones viejas; no sólo repetían concepciones medievales, sino que las maduran y transforman dentro de las ideas y ambiente del renacimiento; son realizaciones de ideas viejas con espíritu nuevo, estimables como toda tardía madurez

y especialmente útiles y oportunas en la difícil crisis del tránsito entre la Edad Media y la Moderna, oportunas no sólo en España, sino fuera de ella, donde fueron admiradas e imitadas.

Todos esos frutos tardíos tienen fuentes medievales; pero al estudiar éstas, no debemos olvidar el objeto de tal estudio, que es precisamente apreciar lo que no está contenido en esas fuentes, aquello que el que las aprovecha pone de suyo.

Teresa, en su celda, no se limita a transmitir una tradición en crisis, no se limita a las tenaces reminiscencias que asaltan su memoria, sino que transforma, moderniza, hace completamente suyo cuanto recibió, y crea sobre ello un mundo, dando acabada expresión literaria al alma teresiana, un sol nuevo que aparece alejado de la nebulosa de la tradición.

Respecto a lo que aquí tratamos, la expresión de cuanto hereda y crea, Santa Teresa se aleja de todos los libros en que recibía el testamento religioso de la España antigua; se aleja en la forma misma de algunas palabras, se aparta en el tecnicismo y hasta en la manera general del escribir; recibió de esos libros doctrina, inspiraciones, metáforas expositivas, pero todo lo rehace mediante sus íntimas aportaciones e inventos.

Es muy legítima la reacción contra la antigua creencia de que Santa Teresa escribiese únicamente atendida a sus personales impresiones, que nada pide prestado a los que antes de ella trataron materias místicas. El autor más original, más subjetivo, debe a la tradición en que se ha formado, en la que vive y se expresa, mucho más que cuanto él puede crear de suyo. Sin embargo, el estudio de las fuentes se ciega y se esteriliza si no domina esos dos extremos: recepción y creación. Etchegoyen va descaminado cuando afirma que, aunque Santa Teresa interpreta inspiraciones de Dios y agradece las sugerencias que de Dios recibe, "ocurre, por contradictorio que ello parezca, que la expresión de esta inspiración no tiene nada de original; las ideas y las imágenes de la carmelita son, en su gran mayoría, re-

miniscencias más o menos inconscientes". Estas palabras dicen más de lo que el mismo escritor quiere y piensa.

Examinemos uno de los no abundantes casos en que es notorio que Santa Teresa copia literalmente a sus autores. Nos referimos a un pasaje del *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna que dice: "Un don es dar Dios alguna gracia y otro don es dar el conocimiento della, y a muchos da lo primero, que es hacer las mercedes, y no les da lo segundo, que es el conocimiento dellas". En el convento de San José, de Avila, se conserva como preciosa reliquia el ejemplar gótico de este *Tercer Abecedario*, leído, releído y anotado por la Santa, y el pasaje que hemos transcrito se halla subrayado, así como otro en que se expresa la misma idea. Indudablemente la Santa tomó la idea de allí, pero al copiar a Osuna le hace una adición muy significativa: "Una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, y otra es saber decirla y dar a entender cómo es" (*Vida*, XVII).

Modernamente hay muchos críticos que desprecian los estudios de las fuentes literarias, porque lo único que interesa en un autor es su personalidad, su subjetividad, su propia creación. Sin embargo, yo conservo la antigua estimación hacia el estudio de las fuentes porque es el mejor modo de apreciar lo que el autor inventa, es el único modo de situarle dentro del medio espiritual en que se formó y vivió. Pero es necesario, repetimos, que el estudio atienda a obtener estos dos resultados para no privarse de sus naturales frutos. Por esto, como provechosa discusión de método, es bueno que nos detengamos en la crítica del libro de Etchegoyen, aunque ya hace tantos años que se publicó, advirtiendo que hablamos de un libro póstumo, al cual el joven autor, de no sobrevenirle la muerte, hubiera dado ulteriores perfeccionamientos.

En este libro se señala la fuente del párrafo de Santa Teresa que acabamos de notar, y no se advierte nada sobre el tercer grado de la gracia divina añadido a los dos que anuncia fray Francisco de Osuna. Pues bien, ese tercer grado, el saber declarar en qué consiste la gracia recibida, es justamente lo que más puede interesar en el pasaje teresiano. Nos indica una fundamental preocupación de la reformadora carmelita por exponer las mercedes que el cielo le otorga, magnificando en ellas a Dios para provecho y guía de las almas afines. En esto se diferencia Teresa de los místicos por ella leídos. Ella varias veces separa en el curso de su vida el tiempo de los comienzos, en que “no se sabía entender”, y el tiempo posterior, en que Dios le concede, según ella escribe: “que sepa entender y decir las mercedes que Su Majestad me hace” (*Vida*, XXX, *Moradas* cuartas, 1.º). Es como un estribillo temático en los escritos de la Santa el pedir luz al cielo para saberse expresar y el dar gracias a Dios porque le inspiró el modo de exponer los estados místicos de su alma. En una de sus visiones el Señor le dice: “No dejes de escribirlo, porque aunque a ti no aproveche, podrá aprovechar a otros” (*Relaciones*, IX). De aquí que la nota distintiva de la mística teresiana es ser en todo momento una mística autobiográfica y una mística que se preocupa, se desvive, por hallar un lenguaje exacto y transparente.

No apreciando esto, Etchegoyen insiste mucho en que, si bien Santa Teresa agradece al cielo que le inspire el modo de expresar su alma, es preciso reconocer que sus escritos, sus visiones, sus palabras sobrenaturales, ofrecen una analogía de fondo y de forma con las lecturas varias que ella había hecho. “Explíquese esta contradicción aparente como uno de los casos más sugestivos de la subconsciencia de los místicos, o reconózcase, según los teólogos, en esta adaptación formal uno de los caracteres de la gracia divina que no desatiende ninguno de los re-

cursos de la personalidad, necesariamente hemos de afirmar que el hecho es indudable.”

Es indudable hasta cierto punto; es indudable en pocos casos como el que analizamos, y siempre en medida mucho menor de lo que Etchegoyen cree, por no tener en cuenta que lo único interesante en el estudio de las fuentes es lo que no está en las fuentes, norma que ya vimos no observó respecto al citado pasaje derivado de Osuna. Ahí, por tratarse de un préstamo casi literal que Teresa hace a sus lecturas, era más fácil que el crítico olvidase dicha norma, cegado por el brillo de la literalidad. Pero cuando la semejanza es muy escasa, ¿cómo no hace resaltar las diferencias? Y cuando la semejanza ya no es escasa, sino nula, ¿a qué gastar tiempo en cotejar pasajes cuya analogía pende sólo de cualquier exterioridad sin significación alguna?

Esto lo observamos en cada estudio de las metáforas del Amor divino. La de la madre y el niño, tomada así en toda su vaguedad, no es más que un tema capaz de multitud de desarrollos o, a todo más, un tópico de los miles de tópicos de que se compone la fraseología del lenguaje y sin los cuales no podríamos hablar. Lo que importa es ver cómo cada artista maneja ese tema o ese tópico. Fray Francisco de Osuna una vez dice cómo Dios acoge al afligido con el amor que la madre acoge al niño que viene a ella lloroso y le abre los brazos: “Abrele sus pechos y mátales su hambre”. Otra vez el don de lágrimas lo compara al llanto del niño, que recibe en pago “la leche de los pechos de su madre”. Fray Luis de Granada habla también de que el niño logra con lágrimas que la madre le de el pecho. ¿A qué citar estos y otros muchos textos, que ni en la presentación de la escena maternal ni en su motivación tienen relación con los textos teresianos? Sólo en un pasaje de los *Conceptos del amor de Dios*, IV, varias frases están inspiradas directamente en la *Subi-*

da del Monte Sión de fray Bernardino de Laredo, aunque Etchegoyen no hace notar la evidente dependencia, como no hace notar la independencia de los otros. Muy al contrario, da como una de tantas reminiscencias librescas de Santa Teresa una comparación que ella dice especialmente haberle sido sugerida por Dios mismo para explicar en el *Camino de Perfección*, LIII, cómo en la oración de quietud se ha de abandonar el alma al favor que de Dios recibe, cómo ha de ocupar la voluntad en amar, y sólo amar sin dejar que la inquieten el entendimiento o la imaginación con sus cavilaciones. La Santa se explica así: “Y advertir mucho a esta comparación que me puso el Señor estando en esta oración, y cuádrame mucho y me parece lo da a entender: Está el alma como un niño que aún mama cuando está a los pechos de su madre, y ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca para regalarle; así es acá, que sin trabajo del entendimiento está amando la voluntad, y quiere el Señor que, sin pensar, lo entienda que está con Él y que sólo trague la leche que Su Majestad le pone en la boca y goce de aquella suavidad..., mas no quiera entender cómo la goza...”, etc. Ahora bien, en esta página, llena toda de emoción poética, de lucidez plácida y sencilla, el niño que, ya satisfecho, recibe sin buscarla la leche que su madre le lanza en la boca para regalarle más, no existe en ninguna de las imágenes de lactancia que de Francisco de Osuna o Bernardino de Laredo copia Etchegoyen, y debemos concluir, no que es una reminiscencia, sino una comparación nueva, captada por la carmelita en su directa observación de la ternura maternal. En fin, por todas partes los árboles no dejan ver el bosque; la atención consagrada a las fuentes no deja ver la invención y la poesía a que las fuentes concurren.

La inspiración divina que para sus imágenes y su lenguaje sentía la Santa no es una ilusión engañosa que encubre simples reminiscencias de lecturas hechas. La inspiración de todo espíritu poético, hablando a lo humano, no faltaba a la carmelita.

Después de examinar con atención las fuentes que se indican para sus escritos, queda uno admirado de lo poco que Teresa imitó de sus predecesores. Las fuentes de cualquier otro autor, sea Garcilaso, Ariosto o Shakespeare, acusan muchísimo mayor número de préstamos literarios. En fin, la fórmula paradójica de Etchegoyen arriba copiada se funda en una idea inexacta de lo que es la originalidad (1).

Si en vez de las alegorías y metáforas tomadas de la maternidad tomáramos las que tienen por objeto el agua, la independencia de Santa Teresa respecto de sus lecturas resultaría mayor. La observación original sobre la gastada cotidianidad es también patente. Aquella monja andariega, al apagar la sed en sus fatigosos viajes, había meditado ante la varia manera de brotar los fontaneros. El borbotear del agua en los manantiales arenosos representa la inquieta solicitud del alma enamorada: "Es como unas fontecicas que yo he visto manar que nunca cesa de hacer movimiento el arena hacia arriba. Al natural me parece este ejemplo y comparación de las almas..., siempre está bullendo el amor y pensando qué hará; no cabe en sí como en la tierra parece no cabe aquel agua..., el alma no sosiega ni cabe en sí con el amor que tiene... ¡Oh que de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!" (*Vida*, XXX).

La imagen del manantial, aunque sin ornato ninguno, realza en sus pocas palabras la idea de inquietud y se hincha de simbolismo; concepción dinámica y espiritualizada que apreciamos

(1) Dicha fórmula se funda también, y acaso más principalmente, en el deseo de hacer resaltar la tradicionalidad de las imágenes más que su originalidad, con el fin de contradecir a los psicólogos materialistas que no ven en el amor místico otra cosa que reacciones sexuales. Tal intento aparece claro en las págs. 309-313 de Etchegoyen. Pero para nada se necesita hacer absoluta la tradicionalidad de los símbolos. Tan sin sensualidad están imaginadas las conceptuales expresiones eróticas de la mística, como sin belicidad están concebidas las comparaciones militares de que Santa Teresa también echa mano, o sin alcoholismo las metáforas de la embriaguez. Tiempo es de echar a un lado repulsivas preocupaciones freudianas.

mejor al cotejarla con la descripción de la cristalina fuente que hace Garcilaso en la Egloga Segunda y que va por otro camino, el del colorismo puro:

*El arena que de oro parecía,
de blancas pedrezuelas variada,
por do manaba el agua, se bullía.*

No queda inferior Santa Teresa a Lope de Vega, el gran maestro en hallar novedad y sentido simbólico con los símiles tomados de las vulgares ocurrencias de lo cotidiano.

Involuntariamente, la Santa, con su renuncia a lo libresco, hace de su “estilo de ermitaños” un estilo de arte muy personal, y aunque quiere evitar toda gala en el escribir, es una singular escritora de imágenes. Del poder sugestivo de su lenguaje, aun para lectores extranjeros, puede servir de ejemplo el modo en que la mística carmelita manifiesta cuánto perturba la imaginación al recogimiento; “la imaginación... no parece sino una de estas maripositas de las noches, importunas y desasosegadas..., *no se haga caso de ella más que de un loco*”; cuando “*acaeece estar el alma con grandísima quietud... en su casa*”, y la imaginación anda remontada, *no se haga caso de ella más que de un loco*. De estos pasajes surgió la denominación metafórica tan usual *la loca de la casa*; pero no surgió en España, sino entre los teresianos franceses, *la folle du logis*, frase atribuída a Malebranche en su exposición de *Las Moradas*, si bien no aparece en las obras conocidas de este filósofo francés (1).

(1) Voltaire, en el *Dictionnaire philosophique*, art. *Apparition*, escribe: «l'imagination que Malebranche appelait *la folle du logis*». En Ed. Fournier, *L'esprit des autres*, 3^{er} ed., París, 1857, pág. 60, se dice: «Malebranche résumant un chapitre de Sainte Thérèse, le Chateau de l'Áme, IV demeure, chapitre I, avait dit: l'imagination est la

En suma, Santa Teresa, muy lejos de dejar palidecer su expresión en meras reminiscencias de viejas lecturas, muestra un constante conato de originalidad, no para lucimiento literario, sino para lograr sinceridad y exactitud, ejercitando la tercera merced que recibe de Dios, o sea “el *saber decir* las demás mercedes y *dar a entender* cómo son”. Sea para informar a su confesor, sea para guiar a sus monjas y a otras almas contemplativas, se desvive con escrúpulo religioso, se *estruja* (acepción teresiana) por hallar palabras suyas propias que respondan con la mayor fidelidad a sus pensamientos o a sus estados místicos. Así el idioma del siglo xvi llega con Santa Teresa a poseer un estilo antípoda perfecto del estilo dominante en el xv con el Marqués de Santillana y Juan de Mena, quienes, por mostrarse doctos retóricos, sustituían las emociones propias con las que “los autores” antiguos escribieron. La carmelita, al contrario, quiere mostrarse ignorante, y sólo busca la expresión de los fenómenos de su alma en el fondo mismo del alma, en aquel *libro vivo* que Cristo le dió a leer para consolarle de haber perdido el recreo de los libros en romance. Una vez abierto ese gran libro, no gusta tomar de los otros ni siquiera la prosodia de las voces más frecuentemente escritas.

Nada podía tomar de ellos en capítulos de su vida, como el de la oración en tercer grado, el de la Cristofanía o el de la transverberación, desbordantes de pasión, locura divina y luci-

folle du logis. Voltaire trouva beaucoup d'originalité a cette expression, il la cita à la fin de l'article *Apparition* de son *Dictionnaire philosophique*, et dès lors la popularité lui fut acquise». También Othon Gerlac, *Les citations françaises*, París, 1933, dice que *la folle du logis* es de Malebranche en la *Recherche de la Vérité*, livre II, de l'Imagination. Pero es el caso que en este tratado de Malebranche no aparece la frase en cuestión. Sólo en los *Entretiens sur la Métaphisique* (1687), 1^{er} entretien, se halla: «l'imagination est une folle et qui se plait à faire la folle». Tampoco se halla la frase en la traducción al francés de las obras de Santa Teresa, por Arnauld d'Andilly. Sin embargo, en Bescherelle aine, *Dictionnaire National de la langue française*, París, 1867, s. v., se lee: «*L'imagination est la folle du logis*, mot de Sainte Thérèse qui signifie... etc.». (Debo estas averiguaciones a la bondad de mi amigo el profesor Jean Sacrailh.)

dez de éxtasis. La escritora se atormenta para declarar lo inexplicable de estados anímicos tan fuera de lo ordinario. Entre sus palabras desconcertadas hallaríamos frases antitéticas: “*muer-te tan sabrosa...*, la *suavidad* que me pone este *grandísimo dolor*”, semejantes a olvidadas efusiones amorosas de la lírica provenzal, donde también parecen asociadas suavidad y muerte: “*Ai las!, tan suavet m’aucis!*”, había escrito Cercamón. Y nadie pensará en reminiscencia libresca. Coinciden el trovador del siglo XII y la monja del XVI en la expresión apasionada de la sensibilidad afectiva, profana o religiosa, extraña al mundo grecorromano, nacida sólo con los pueblos modernos.

Reiteradas veces dice Santa Teresa: “El aprovechamiento del alma no está en pensar mucho, sino en amar mucho, y así lo que más os dispartare a amar, eso haced”. Su lenguaje es todo amor; es un lenguaje emocional que se deleita en todo lo que contempla, sean las más altas cosas divinas, sean las más pequeñas humanas; su estilo no es más que el abrirse la flor de su alma con el calor amoroso y derramar su perfume femenino de encanto incomparable.

Esa naturalidad de afecto y de pasión se halla admirablemente apreciada por el escritor de entonces más perfecto en su lenguaje y, por tanto, más contrario al desaliño habitual en la Santa. Fray Luis de León, que no conoció ni vió a la Madre Teresa mientras estaba en la tierra, se consuela viéndola y comunicando con ella en sus escritos; la lengua en que ella los redactó, pese a las anomalías gramaticales extrañadas por muchos, es “la misma elegancia”, envuelta en la cual recibe el alma fuego sublime; “que el ardor grande que en aquel pecho santo vivía, salió como pegado en sus palabras, de manera que levantan llama por donde quiera que pasan” (1).

(1) *Carta a las Carmelitas Descalzas de Madrid*, 1587. (En la Bibl. de Aut. Esp., LIII, pág. 19.)

PRINCIPIO Y FIN DE SEGISMUNDO FREUD

REFLEXIONES EXTEMPORANEAS

POR

PEDRO LAIN ENTRALGO

A Francisco Marco.

HACE algunos meses moría en el exilio, con terminal fidelidad a la diáspora de su raza, Segismundo Freud. Las urgencias de aquella hora española impidieron que muchos leyesen ese sólito balance necrológico que revistas y hojas cotidianas dedican en su muerte a cuantos tuvieron vida fecunda, escandalosa o, simplemente, sonada; y más cuando influjo, escándalo y son se unen por modo tan eminente como en el tránsito mundano del psiquiatra y psicólogo vienés se unieron. He pensado que acaso estemos ya en sazón de indagar el sentido histórico de la subversión freudiana, ahora que el estruendo inmenso de la Historia en marcha y su propia lejanía hacen mínimo u olvidado el ruido de la alharaca psicoanalítica. Esta es la presunción de oportunidad con que vienen a las páginas de ESCORIAL las siguientes reflexiones extemporáneas. Muévense deliberadamente dentro del área breve que dió inicial apoyo a la planta de Freud; esto es, en el ámbito del pensamiento médi-

co. Lo cual vale tanto como decir que no tomo en consideración la filisteo resonancia que la obra de Freud alcanzó en tantos recintos del pensamiento y de las letras. Después de todo, acaso sea éste el mejor modo de entender el freudismo. Aristóteles nos enseñó hace ya tiempo que "para conocer las cosas no hay como verlas desarrollarse". Es seguro que también esta vez conoceremos mejor la planta después de haber visto la germinal yezuela.

I

CORRE a lo largo de todo el siglo XIX una profunda vena vital e irracionalista, enemiga por esencia del empirismo seudorracional y de la aparente seguridad burguesa que dan su tono optimista y fácil a la ciencia del Ochocientos. El hontanar más remoto de esta corriente habría que buscarlo en un fundamental e irreductible modo de situarse el hombre ante Dios, ante sí mismo y ante el mundo, y de ahí que en todo tiempo pueda encontrarse muestra de su turbador caudal. Pero el remanso histórico de que inmediatamente nace es esa época de la cultura que llamamos genéricamente Romanticismo. No es difícil encontrar vestigios de tal actitud, por extraño que parezca, en el propio Hegel. Léase como muestra el siguiente fragmento de su prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*: "Lo verdadero es el torbellino de las bacantes, ese en el cual no hay miembro que no esté embriagado; y en cuanto cada uno se disuelve tan pronto como se singulariza, aquel torbellino es a la par sencillo y transparente reposo." Dionysos vela y late por debajo del "todo lo real es racional". El voluntarismo de Schopenhauer pertenece de lleno a esta corriente antirracional, y en ella están también las investigaciones histórico-mitológicas de Bachofen. La escondida vena alcanza estruendosa explosión en Nietzsche.

Prevalencia de lo instintivo y genial, desprecio del “hombre teórico, trabajador al servicio de la Ciencia”, fidelidad al polo telúrico y dionisiaco de la personalidad; he ahí los elementos cardinales del hombre zaratústrico. “Hermanos, yo os conjuro: sed fieles a la tierra”; esta es la más firme y clara consigna nietzscheana, y también la más concisa y radical expresión del antirracionalismo moderno. En la misma línea está el Bergson más conocido, y de ella es extremoso término Luis Klages. Llega con él a su máxima crudeza de expresión la hostilidad del alma vital-instintiva contra el espíritu y la inteligencia. Lo que todavía en Nietzsche y en Bergson era infravaloración de lo intelectual-racional, en Klages se hace apasionada contienda; el espíritu es ahora adversario del alma, máscara opresora sobre la libre espontaneidad de lo vital.

Esta corriente vitalista y antirracional es lo que irrumpió violentamente en Medicina por obra de Segismundo Freud. El mecanismo causal y empírico a que la ciencia burguesa había reducido al hombre, se ve anegado por la marea creciente de una vitalidad instintiva; quíebrase la primacía psicológica de la conciencia, atomizada en el siglo XIX por el pensamiento espacial de los psicólogos asociacionistas, y entre las fisuras brota, incoercible, la vena caliente y profunda de la fecunda pasión elemental. El hombre ya no va a ser una máquina de átomos y representaciones, sino un manojo de instintos mejor o peor domados; revive la vieja imagen dionisiaca entre una red de esquemas anatómicos y fisiológicos que la experimentación hizo creer suficientes. Esto es justamente la obra de Freud: suma heterogénea de un empirismo mecanicista con la pasión irracional; la cual, llevada por su mano, aparece otra vez en el escenario de la antropología científica y de la Medicina. Papini cree que los motivos conductores de la producción freudiana fueron literarios: el romanticismo, el naturalismo a lo Zola y el simbolismo a lo Mallarmé. Más escuetamente que literarios, fueron, gené-

ricamente, culturales. Es cierto que el romanticismo late en él bajo especies de irracionalismo vitalista. El resto es simbolismo; pero no el simbolismo poético de Mallarmé o Rimbaud —en esto se equivoca Papini de medio a medio—, sino el simbolismo nominalista de la ciencia natural mecánica. “Mecánica irracional” del hombre es, quizá, el rótulo más justo de toda la obra de Freud.

No es que los médicos hayan desconocido hasta Freud el ingrediente irracional o afectivo de la personalidad humana. Bastaría para demostrarlo el siguiente texto de Boerhaave: “Los afectos violentos del ánimo o los duraderos alteran, fijan y depravan eficazísimamente al cerebro, a los nervios, a los espíritus y a los músculos, por modo tan maravilloso, que por lo general alcanzan a producir y a fomentar diversas enfermedades, según su diversidad y duración.” Expresiones análogas, si no tan evidentes, pueden encontrarse en los escritos hipocráticos, en Célso, en Areteo y en Galeno, por lo que a médicos antiguos atañe, en Van Helmont, Hoffmann, Van Swieten, Sydenham y Haller, entre los modernos. En los años cimeros del Romanticismo, hasta mediado el Ochocientos, florece una copiosa literatura en torno a la acción patógena de las pasiones y a su influjo modificador de las enfermedades. La crisis europea de 1848 es también decisiva a este respecto. Con ella triunfa en el pensamiento científico un mecanicismo radicalmente material y reñido a la vez con la metafísica y con la vida. Lotze, Henle y Virchow reducen la enfermedad a pura alteración de un movimiento local o de una estructura visible; la vida afectiva desaparece del horizonte visual del médico teórico y cede la antigua preocupación por el sentimiento. Pues bien: lo más específico de la influencia freudiana en Medicina es, seguramente, haber reinstalado en el pensamiento médico, con el acento subversivo y cautivador del verdadero revolucionario, el mundo turbio y caliente, pero inexorablemente necesario, de lo instin-

tivo e irracional. Mas para comprender la obra de Freud es preciso situarle en su inicial circunstancia histórica; esto es, frente a la obra de Charcot, primitivo término polémico suyo.

Charcot se había educado médicamente en la escuela anatomo-clínica francesa del XIX, en el sobrio empirismo del lecho hospitalario y de la mesa de autopsias. Hallábase habituado a buscar la regularidad sucesiva de los síntomas y a establecer con ella “entidades morbosas” o “enfermedades”, o siquiera “formas clínicas” de una enfermedad. Una enfermedad —la tifoidea, la difteria o la neumonía— consiste en una peculiar serie de síntomas clínicos que se repiten con orden análogo en este o en el otro enfermo. Por otro lado, cada enfermedad se revela “espacialmente” por una serie de lesiones características que el ojo puede reconocer y distinguir en los órganos del cadáver. Había visto Charcot en la Salpêtrière que las enfermas de lo que se llamaba histerismo o histeria ostentaban un análogo ritmo en la presentación de sus síntomas: comenzaban por una convulsión frenética, pasaban luego por una fase de movimientos seudogimnásticos (cabriolas, saltos, posturas en arco, etc.), adoptaban más tarde una serie de diversas actitudes pasionales (eróticas, cólicas, de terror) y terminaban profiriendo frases inconexas y cargadas de afectividad. La formación médica de Charcot le condujo a admitir y a describir una “nueva” enfermedad, la histeria, cuya forma más relevante mostraría sucesiva y regularmente en todas las enfermas esa cuádruple tetrada sintomática: período epileptoide, “clownismo”, actitudes pasionales y delirio.

Hoy nos hallamos muy alejados de la concepción charcotiana, y a ello ha contribuido en eminente medida la misma obra de Freud. La histeria no es una “enfermedad” o un “proceso morbosos” regular, sino un “modo de reacción” a determinados estímulos, que, a su vez, asienta sobre un nativo y más o menos cultivado “modo de ser” de la persona. No se “está” histérico al modo como uno “está” acatarrado o febril; se “es” histérico

en mayor o menor medida. Tanto, que en la mínima cuantía de la normalidad, todos somos capaces de reacción histérica. Si un caso ofrece este o el otro síntoma visible, ello depende de una constelación de diversos factores, y entre éstos no es la imitación el menos importante. El mismo espectáculo que había observado Charcot no era ciertamente nuevo. La constante orgiástica de las religiones misteriosas —danzas orgiásticas diónisiacas, frenesí coribántico, bailes de los derviches, trances estremecidos de los cuáqueros y de los alumbrados, convulsivantes de San Medardo... (1)— renace en la Salpêtrière con el ropaje histórico adecuado al Ochocientos. La imitación sugestiva daba a los síntomas fingida regularidad “objetiva”, y la Salpêtrière vino a convertirse en un inmenso vivero artificial de los ataques histéricos que Charcot describía. El mismo, sin saberlo, por un divertido juego irónico de la Historia con el positivismo naturalista y antihistórico, venía a ser un Dionysos sabio, solemne, bondadoso y enlevitado en medio de aquellas infelices bacantes nosocomiales.

No es esta faz visible y aparatosa del problema de la histeria, sin embargo, lo que ahora me interesa, sino la concepción teórica que ante su realidad se hizo Charcot. ¿Cómo “explicar” esta curiosa “enfermedad” que no deja huella visible en los órganos? De poco sirve decir que es una *névrose*, como se decía entonces, o una enfermedad funcional. Aquí viene una valiosa y eficaz aportación teórica de Charcot. También en ello es hijo de su tiempo —¿quién no lo es, salvo el genio adelantado?—; pero, al menos, supo elegir entre los ingredientes culturales que su tiempo le ofrecía los que podían traer algo nuevo a una medicina absolutamente naturalizada. Charcot se explicaba la histeria admitiendo que una idea fija en el espíritu, reinando sin

(1) Hoy mismo puede verse algo análogo —al menos, podía verse hace pocos años— en la procesión de Santa Orosia, en Jaca, o de San Andrés de Teixido, en la costa galaica.

control —los *affectus animi violenti aut diu permanentes* de Boerhaave—, puede adquirir bastante “fuerza” para manifestarse objetivamente como parálisis, agitación o insensibilidad. Es seguro que la palabra “idea” valía para Charcot, como para la psicología asociacionista de la época, tanto como elemento o contenido de la conciencia; en último término, habría que buscar la raíz semántica en la *idea* del empirismo de Locke. Nada hay en la concepción de genial, es cierto; pero en ella se plantea a los médicos el problema de la histeria en una dimensión nueva, y de ella había de brotar lo más fecundo del pensamiento médico durante los últimos cuarenta años.

El gran neurólogo plantea implícitamente, según un punto de vista por entero médico y sobre argumentos de observación clínica, el problema cuerpo-alma, en cuanto admite que una *idea* puede producir síntomas patológicos somáticos. Convenimos en que esto no es poco para 1880. El mecanismo patogénico de esta acción está comprendido conforme a la postura intelectual del espiritualismo positivista, típica del siglo XIX francés y coronada un poco más tarde por la famosa tesis de las ideas-fuerzas de Fouillée. Benrubi, en su conocido libro sobre la filosofía francesa moderna, ha visto bien la tentativa de Fouillée como un entronque entre el positivismo —que con ello da su último coletazo— y el espiritualismo racionalista leibniziano. La idea-fuerza de Fouillée, en la que se unen el contenido de conciencia, el conato volitivo y el movimiento, equivale a la idea fija que en la mente del histérico determina el movimiento de un miembro convulso. Fouillée es enemigo del inconsciente, por Hartmann puesto sobre el paves, y del antiintelectualismo de Schopenhauer, Nietzsche o Bergson, aunque reconozca en todos ellos *une âme de vérité*. Charcot, por su parte, no acierta a ver fuera de la conciencia —*idée dans l'esprit*— el motor de la tempestad motora y pasional de sus histéricas. No es que Charcot se halle directamente influido por Fouillée —no podía estarlo, sien-

do sus ideas sobre la histeria anteriores a la obra de aquél—; pero, indudablemente, hállanse instalados ambos en idéntica actitud intelectual profunda. También es importante la actitud charcotiana ante lo afectivo e irracional. Charcot ve la pasión en el cuadro morbosos de la histeria; pero la ve como síntoma, como elemento formal del gran ataque histérico, en la fase de las “actitudes pasionales”, o como apetito en la conciencia (como “idea”, en último término). Todavía no aparece lo instintivo como ingrediente sustancial e interno de la neurosis histérica.

Desde este punto de mira puede comprenderse con total claridad, a mi juicio, la significación radical que hay oculta en la revolucionaria hazaña freudiana (1). Freud es discípulo favorecido de Charcot; pero éste no llega a interesarse por las incitaciones que el joven médico judío le hace, enderezadas a profundizar el conocimiento de la histeria. “Era fácil ver que él —nos cuenta Freud, refiriéndose a Charcot, en la exposición biográfica de su propio sistema— no tenía en el fondo ninguna preferencia por un más profundo conocimiento acerca de la psicología de las neurosis. Ciertamente, procedía de la Anatomía patológica.” Estas últimas palabras tocan el nervio mismo del problema. Es muy probable que toda la concepción patogenética charcotiana, asentada en un empirismo espiritualista y asociacionista, pueda reducirse —Bergson nos ayudaría eficazmente a demostrarlo, si tal fuese nuestro actual empeño— a un modo de pensar espacial, y lo espacial es en Medicina, evidentemente, lo anatómico. A esquemas espaciales puede ser referido el pensamiento médico dominante en el siglo XIX. Y no sólo en el caso de la patología celular, donde la equivalencia es clarísima (enfermedad como alteración de una estructura anatómica local), sino en la fisiopatología físico-química, fácilmente reductible a una

(1) No cuento lo que de precedente haya en P. Janet.

anatomía en movimiento: conjunto de elementos materiales moviéndose localmente en el tiempo.

Freud, en cambio, procede de la Fisiopatología. Ha trabajado en Viena con el fisiólogo Brücke y ha fracasado en su intento de hacer anatomía patológica del cerebro al lado de Meynert, del cual es bien conocida la actitud crudamente anatómica. No se aviene bien la mente de Freud con la reducción de la enfermedad a una simple textura espacial y visible; pero lo cierto es que, como hijo de su tiempo, tampoco puede prescindir de ella. Toda su joven docencia se mueve ambivalentemente —si vale emplear aquí su propio término— entre la dedicación al empirismo de lo anatómico y espacial y un incierto desvío hacia “otra cosa”. Con Brücke ha trabajado sobre la médula oblongada de la lamprea, con Meynert, muy fugazmente, sobre los núcleos grises y las fibras del bulbo raquídeo humano; él mismo se gloria de haber hecho localizaciones diagnósticas de síndromes bulbares a las que la necropsia no pudo añadir nada. “Yo fuí el primero en Viena —dice— que envió a la mesa de autopsias un caso con el diagnóstico de polineuritis aguda.” Por otro lado, le atrae lo oculto a la conciencia, lo misterioso. Cuando en 1889 visita la clínica de Bernheim, el hipnotista, en Nancy, queda con “la intensísima impresión de la posibilidad de poderosos procesos psíquicos que permanecen ocultos a la conciencia del hombre”. Le importa lo dinámico y lo profundo, de ello hace su problema.

Aquí comienza ya a señalarse la grave divergencia histórico-cultural entre Charcot y Freud que el conciso juicio de éste sobre aquél nos revela. De la histeria, Charcot ve el movimiento de los síntomas en el tiempo, la “anatomía en movimiento”; y si se ocupa del mecanismo de los síntomas, lo reduce a un juego de elementos también visible y espacial. A Freud le interesa, en cambio, la verdadera *dynamis* del trastorno histérico, la fuerza arcana que desde el fondo de la persona agita el miembro convulso o detiene al músculo intacto e inmóvil. ¿Qué es lo que

realmente engendra los síntomas histéricos, la profunda realidad humana que éstos expresan objetiva y visiblemente? ¿Cómo se verifica esta expresión? Tales son las dos preguntas que acompañan y urgen a Freud desde su estancia en la Salpêtrière. Son las que deciden el destino de aquel neurólogo localizador, a la vez insatisfecho y orgulloso de su temprana maestría en el diagnóstico espacial y mecánico.

Breuer le ha enseñado que el enfermo puede liberarse de los síntomas histéricos si durante el sueño hipnótico se le hace narrar la génesis del trastorno. Sobre esta experiencia liminar se instala y vive el genio tenaz y sistemático de Freud. En su análisis surgen ya los dos momentos de la obra freudiana: el afectivo-irracional, el dinámico-mecánico. Algo hay “retenido” en el enfermo, cuando su expresión verbal inconsciente le libra de la enfermedad. ¿Qué es lo retenido? “Un afecto arremansado”, nos dice literalmente Freud en aquel inicial instante. Lo irracional y afectivo es, pues, la fuerza primaria a que es necesario recurrir para explicar la histeria, la verdadera *dynamis* del trastorno neurótico. Aquí está lo verdaderamente renovador, subversivo y eficaz de la hazaña freudiana. Pero Freud es hijo de su tiempo, penetrado hasta el tuétano por el empirismo mecanicista de su fugaz docencia neuropatológica, y esto le lleva a formular un esquema mecánico y explicativo de la histeria. El científico se siente obligado a preguntarse: ¿cómo puede entenderse el síntoma neurótico? Ahora domina la mente espacial, hidráulica, del positivismo, y Freud termina pensando que se hallan obstruidos los conductos por los que aquel flúido afectivo se derrama en la vida “normal” y sana. Las ideas de la represión y del inconsciente se imponen de modo inmediato. “El esfuerzo exigido al médico (para “abrir vía” a lo retenido) —dice Freud, recordando su época primera— era distinto según los casos, y crecía en proporción directa con la gravedad de lo que el enfermo debía recordar (se refiere Freud al trauma pa-

tógeno inicial). Este empleo de fuerza por parte del médico era la medida de una *resistencia* en el enfermo. Basta traducir en palabras lo que uno mismo había observado para estar en posesión de la teoría de la *represión*." Más tarde intentará Freud construir la "mecánica irracional" de la vida psíquica humana estudiando cada proceso según un sistema de las tres coordenadas que él llama dinámica, tónica y economía: ímpetu instintivo, espacialidad y orden interno de la energía. No es necesario esfuerzo para percibir un estilo mecánico del pensamiento en todo lo que antecede, ni es un azar que la primera publicación de Freud sobre la histeria, en 1893 —todavía asociado a Breuer—, se titulase *Sobre el "mecanismo" psíquico de los fenómenos histéricos*.

Obsérvese que todavía no ha brotado el tema inquietante y polémico de la libido. El "afecto arremansado" no pasa de ser eso, una genérica pasión sin apellido determinado. Leyendo los *Estudios sobre la histeria* (1895), nos dice Freud, "a nadie le hubiese sido posible adivinar qué importancia tiene la sexualidad para la etiología de las neurosis." "Apenas habíamos tocado —cuenta otra vez— el problema de la etiología, la cuestión del fondo sobre el cual se engendra el proceso patógeno." También esta insistente preocupación por lo causal revela una inequívoca estirpe científico-natural en los hábitos intelectuales de Freud. Pero, cualquiera que sea el modo de tratar científicamente a la nueva realidad descubierta, algo había ya, a la vez prometedor y subversivo, en estos primeros pasos del gran agitador. Midámoslo precisando el giro cumplido desde Charcot a Freud. En la obra teórica de Charcot, la pasión es un componente sintomático, *formal*, del cuadro de la histeria; las "actitudes pasionales" no pasan de ser una fase expresiva de la gran explosión histérica. Por obra de Freud, lo instintivo e irracional viene a convertirse en elemento *material* del proceso morboso; se ha metido dentro del enfermo, si vale hablar así, trocándose

a la vez en causa y contenido del síntoma, en raíz y sustancia suya. De “manifestarse” pasionalmente, la histeria ha pasado a “consistir en” pasión encadenada e inarmónica. Nótese en un leve, pero decisivo trueque verbal. Lo que Charcot llamaba *idea* —elemento empírico-racional, al modo asociacionista— es ahora, con Freud, *afecto* y luego será *libido*; en fin de cuentas, fondo vital, instintivo. El juego de fuerzas —*Kräftepiel* es una expresión favorita de Freud— no acontece ya en esa superficie visible y luminosa del alma que llamamos conciencia, donde las cosas tienen contorno individual, figura, sino en los senos oscuros y calientes de la persona donde la “figura” se convierte en “fuerza”. Han comenzado a moverse las lentas aguas, turbias y fecundas, que empapan vitalmente el fondo de la personalidad humana. *Acheronta movebo*, escribiría luego Freud, y no en vano, en la portada de su libro sobre los sueños.

En la valoración histórica de este inicial empeño freudiano habría que distinguir tres momentos suyos claramente discernibles. Uno atañe a lo que ese empeño genéricamente representa, a saber: el descubrimiento del instinto por una antropología y una sociedad que cerraban los ojos a su existencia. Otro asienta en la ampliación de lo instintivo al total ámbito de la persona: todo el hombre es instinto, viene a decirnos Freud. El tercero se refiere a la cualificación exclusivamente erótica de ese instinto omnipotente y ubicuo: todo instinto es libido (1). En páginas ulteriores consideraré el costado estimativo de estos tres problemas que el arranque de Freud nos sugiere. Ahora, en el puro orden de la descripción y de la comprensión históricas, quiero indagar el tránsito de lo genéricamente afectivo a lo genéricamente libidinoso, cronológicamente cumplido entre los

(1) Ciertamente, en época más tardía añadirá Freud a la libido o *eros* un instinto tanático o de destrucción, polarmente opuesto a aquél. Esto no invalida la anterior expresión, si se la entiende referida al conjunto de instintos vitales: todo instinto vital es libido, sería la adecuada traducción del pensamiento freudiano.

Estudios sobre la histeria (1895) y *La interpretación de los sueños* (1900).

Freud pretende haber llegado a los dos principios anteriores —todo el hombre es instinto, todo instinto es libido— merced a la escueta experiencia clínica. “Una experiencia rápidamente creciente —escribe— me mostró que no eran cualesquiera movimientos afectivos los que actuaban tras los síntomas de la neurosis, sino, regularmente, los de naturaleza sexual... Yo no estaba preparado para tal resultado.” Siempre se glorió Freud de haber permanecido fiel al empirismo científico, incluso en sus construcciones especulativas antropológicas o culturales. “Incluso allí donde me separaba de la observación, he evitado cuidadosamente una aproximación a la filosofía propiamente dicha. Una incapacidad constitucional me ha facilitado tal abstención.” ¿Cómo se compadecen, entonces, esta pretendida fidelidad al empirismo y la pansexualidad de la psicología freudiana?

Desde la altura de nuestra situación histórica, más ricos en experiencia que el propio Freud —partimos, desde luego, de la suya— e ilustrados por la luz de otros puntos de vista, he aquí cómo podríamos comprender la conclusión freudiana. Ante todo, reconociendo la existencia de muchas neurosis cuya génesis descansa *preponderantemente* sobre un trastorno en la economía de la pasión sexual. Sólo una beatería burguesa ante “lo indecente” puede cerrar los ojos a esta innegable realidad, y aquí el científico cinismo de Freud daba en el blanco. Junto a las neurosis de cuyo drama es la libido protagonista, existen otras en que la sexualidad tiene un papel accesorio. El análisis del médico la descubre en el seno de la trama psicológica; una actitud hermenéutica previa puede hipervalorar su hallazgo hasta convertirlo en central. Basta para ello el cómodo expediente de llamar sexualidad enmascarada a todo apetito que no tenga cariz erótico patente e inmediato. Es el caso, empero, que en el envés

de muchas neurosis no ostenta la sexualidad una relevancia superior a la habitual suya en la vida sana y normal de cada hombre. Ahora la violencia interpretativa ha de subir de punto; ahora es, pues, cuando el problema que acabo de plantearme adquiere precisa acuidad. Trátase de comprender históricamente esta total sexualización de las neurosis, y aun de toda la vida psíquica, que Freud propone desde los primeros años de su tarea analítica.

Un error científico puede ser de observación o de interpretación. Si en un trabajo cualquiera describo como verde un objeto realmente azul (por prisa, falta de luz, etc.), he cometido un error de observación; si por ignorancia geológica digo de una piedra que es un canto rodado, siendo realmente un fósil, mi error es interpretativo. El primer error es azaroso, y su explicación debe buscarse indagando las condiciones externas de la coyuntura en que aparece. El error interpretativo, en cambio, sólo puede entenderse mirando atentamente en el interior del que lo comete, o, si se quiere expresar lo mismo con otras palabras, conociendo y comprendiendo su modo de ser constitucional y su biografía. La falta de aprendizaje geológico sería la peculiaridad biográfica que explica el error interpretativo mencionado. Si la extensión hermenéutica de la libido que emprende Freud no puede en modo alguno atribuirse a un error de observación, ¿qué hay en la constitución y en la biografía de Segismundo Freud en cuya virtud podamos comprender su tenaz, sistemática actitud interpretativa? Este es el problema.

Freud confiesa que, al escribir en 1914 su *Historia del movimiento psicoanalítico*, surgió en su alma el recuerdo de conversaciones con Breuer, Charcot y Chrobak, en las que éstos le habrían puesto sobre la pista de la etiología sexual de las neurosis. No obstante —con razón, a mi juicio—, niega la prioridad de la idea al internista, al neuropatólogo y al ginecólogo. Tratábase de ocurrencias fugaces. “Los tres —escribe Freud— me habían

transmitido un conocimiento que, en rigor, no poseían. Dos de ellos negaron los hechos cuando más tarde quise recordárselos. El tercero (Charcot) hubiera seguido probablemente igual conducta si me hubiese sido dado verle de nuevo." Si estas conversaciones fugitivas contribuyeron en algo a la teoría de la libido, fué, sin duda, a guisa de tenue y remoto estímulo, como las tinciones argénticas de Simarro pudieran serlo respecto al método de Cajal. Puede creerse a Freud, pues, cuando dice que comenzó su vida médica autónoma, en lo que atañe a la intimidad de las neurosis, con "toda la inocencia y la ignorancia que pueden exigirse a un médico de formación académica".

He aquí cómo veo yo, en esquema, la génesis y el sentido biográfico del pansexualismo psicoanalítico. Freud descubre *de facto* en sus primeros análisis la real y directa motivación sexual de alguna neurosis. Este hallazgo, sorprendente y revolucionario, se amasa en los senos de su alma con la reminiscencia de viejos diálogos y aparece ante aquélla con el doble incentivo de lo prohibido y lo descubierto. La sexualidad histérica es una *terra incognita* con la que, insospechadamente, ha dado la proa del análisis psíquico freudiano; Freud adquiere el radioso continente del descubridor primerizo: "Mi sorprendente descubrimiento", escribirá luego, recordando aquellos días. Todavía no ha dado, empero, el segundo y decisivo paso; esto es, la generalización absoluta del hallazgo, primero a todas las neurosis, luego a la antropología teórica. Contribuye seguramente a ello ese énfasis de inventor que se apodera de Freud. Todos cuantos se han visto en su caso han sentido la tendencia invencible, tan humana y racional, a la generalización de lo encontrado, como Oken en el bosque ante el cráneo de corzo: "Lo alcé, lo volví, lo miré y ya había terminado todo. Como un relámpago me pasó por el cuerpo: es la vértebra. Y desde entonces el cráneo es una vértebra." Más o menos fulgurante la idea, más o menos román-

tica la vivencia, así ha sucedido siempre, en Newton o en Darwin, en Pasteur o en Cuvier.

Pero esto no es suficiente en el caso de Freud. La sexualización de muchas neurosis choca con la experiencia inmediata, despierta hostilidad en el medio más próximo, exige artificiosas interpretaciones. Es preciso un estímulo mayor, y éste hay que buscarlo ya en la peculiaridad personal del propio Freud; en su terco ánimo combativo y en un evidente resentimiento social, verosímilmente de raza. Cuando se leen con mirada atenta los párrafos que Freud dedica a narrar su descubrimiento (1) —lo cual no ha sido todavía hecho, que yo sepa—, se percibe con claridad este último poderoso resorte. Es sobremanera significativa la historia de su rompimiento con Breuer. Debía ser éste un práctico inteligente y activo, favorecido por el público y penetrado hasta el tuétano por un estilo amable y convencional —burgués, en una palabra— de la vida. Breuer conoce la idea de Freud y la rechaza con disgusto. Choca seguramente con la ética burguesa de la sociedad en la que y de la que vive; el burgués típico prefiere dar lo vitando por inexistente o, al menos, por desconocido, y el latido urgente de la pasión sexual está en la sociedad burguesa entre lo que debe “desconocerse”. No se le reconoce y se combate heroicamente su desorden —actitud cristiana auténtica—; antes se le satisface subrepticamente, en callado y escondido anónimo. El pensamiento freudiano hiere también un supuesto rusoniano de la cultura burguesa, la inocente pureza de lo “natural” primitivo o infantil. Aún hay más, sin embargo, en la repulsa de Breuer. Si juzgamos por la suficiente noticia que de ello nos da Freud, el *transfert* analítico entre Breuer y su primera paciente (aquella enferma que dió lugar al método catártico), vino a dar, por parte de ésta, en una expresa actitud erótica. Breuer cortó su tratamiento y no quiso

(1) En su *Selbstaarstellung* y en la *Historia del movimiento psicoanalítico*.

hablar más de ello. Es, pues, seguro que la noticia de los hallazgos y pensamientos de Freud avivó en él su enojosa vivencia y contribuyó decisivamente a situarle en actitud hostil. Freud, fiel a su idea, insiste obstinado en asegurar la verdad y la general validez de su descubrimiento. Poco más tarde rompen para siempre los dos amigos y colaboradores. “El desarrollo del psicoanálisis me ha costado su amistad —nos dice Freud—. No me fué fácil pagar este precio, pero era inescusable.”

No fué única esta amarga experiencia. Chrobak le niega también haber dicho algo sobre la motivación sexual de las neurosis. La oposición entre los médicos de su más inmediato entorno se hace general. “Aquellas actitudes de disgustada repulsa habían de hacerme familiares.” “No tuve ni un solo partidario; me hallaba totalmente aislado”, escribe otra vez. La sociedad burguesa defiende sus convenciones, no quiere saber nada de aquel terco mediquillo que se empeña en descubrir su podre soterraña. Un frente hostil se cierra ante Freud, subversor y judío. No es la primera vez que lo siente frente a sí. Recién llegado a la Universidad, su condición de judío le excluye de la normal ciudadanía. “Nunca he comprendido por qué debía avergonzarme de mi estirpe o, como empezaba a decirse, de mi raza.” Freud decide entonces buscar “un puestecito en el marco de la Humanidad”; se siente “trabajador celoso” y con derecho a ello (1). “Estas primeras impresiones tuvieron la importante consecuencia de familiarizarme tempranamente con el destino de vivir en la oposición, proscrito por la *compacta mayoría*.” No es difícil ver tormentas de acre y combativo resentimiento por debajo de estas palabras. Pero Freud es tenaz, y su ánimo crece ante la dificultad. “Mis padres fueron judíos; yo he seguido siempre judío”, dice con soberbia sencillez al comienzo

(1) Recuerdo aquí el conocido análisis de Scheler respecto al resentimiento radical en la génesis de la idea laica de la «Humanidad».

de su autobiografía. El acicate de la proscripción hiere esta vez en flanco recio, inflexible.

El descubrimiento de la sexualidad histórica le sitúa por segunda vez ante esa "compacta mayoría" de un medio filisteo, falsamente cristiano, burgués. Pero Freud es tenaz. Al *pathos* del inventor se une la espuela del resentimiento y un corazón frío, duro y constante. A la ruptura con Breuer, el buen amigo e iniciador, opone un escudo "era inesquivable". El motor inexorable y sistemático que es el alma de Freud está ya en marcha. No importa que la sexualidad no aparezca en ocasiones; Freud dirá que está oculta bajo inocente disfraz. Cinco lustros más tarde, hendido ya en sus muros el mundo burgués, no será ya filisteísmo sentir como burgués, sino hablar de la libido y la represión. La "compacta mayoría" había sido derrotada por Segismundo Freud, francotirador tenaz, inteligente y judío (1).

II

El desarrollo orgánico de la doctrina psicoanalítica es harto conocido, desde la libido y la represión hasta las últimas construcciones sociológicas y culturales. Sería ocioso, por tanto, repetirlo aquí. Prefiero reducirlo sinópticamente al sistema sucesivo de sus cinco distintas etapas (2).

(1) Al lado de la anterior interpretación biográfica, debería exponerse, en una visión completa del nacimiento del psicoanálisis, aquello que dentro del enfermo hace posible la versión freudiana de las neurosis; esto es, la influencia de la actitud del médico en el cuadro de estas que el enfermo vive, como consecuencia de la sugestibilidad y de lo que Adler ha llamado luego *ligazón de los instintos*. También Freud, como Charcot, ha «configurado» artificialmente a sus enfermos. Aquél en los síntomas visibles, éste en los vividos. Lo cual puede ocurrir, en último extremo, por la condición «histórica», no natural, de la neurosis.

(2) Una excelente exposición española y crítica del psicoanálisis puede verse en *Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis*, de López Ibor. ¿No sería deseable una segunda edición, ahora que la experiencia de nuestra guerra nos ha radicalizado tanto la visión del hombre y sus problemas?

1. Afirmación inicial y, según Freud, empírica, de que el contenido afectivo o pasional de la neurosis es *siempre* la libido. Teoría del trauma erótico como episodio causal del proceso neurótico. Análisis metódico, regresivo hasta la vida infantil del paciente. Descubrimiento del inconsciente.

2. Explicación genética y causal de la neurosis mediante una ontogénesis de la libido y el proceso fundamental de la represión. Evolución de la sexualidad infantil, complejo de Edipo. Descubrimiento del valor diagnóstico de los sueños y sistema de la interpretación onírico-sexual.

3. Elaboración de una doctrina antropológica estrictamente libidinosa. Los estratos de la personalidad: el yo, el ello y el super-yo, y su interpretación desde un punto de vista erótico, según la ortodoxia freudiana. El principio del placer. Ulterior necesaria admisión de un instinto tanático o de destrucción frente al *eros* o instinto conservador. "Metapsicología": dinámica, tópica y economía de la personalidad.

4. Ampliación de la tesis libidinosa establecida para las neurosis a una serie de enfermedades no reconocidas hasta entonces como neuróticas: interpretación psicoanalítica de la esquizofrenia y de la psicosis maniáco-depresiva, de los delirios en la parálisis general, etc.

5. Extensión extraempírica del horizonte psicoanalítico hasta hacer de la doctrina toda una cerrada concepción del mundo. A la teoría antropológica se unen otras que interpretan psicoanalíticamente la religión, el arte, la moral, la sociedad humana. En una palabra: la cultura entera.

No debe pensarse que esta tabla sistemática se haya realizado con exacta sucesión cronológica de sus partes. No obstante, la vida de Freud —y, por tanto, la vida del psicoanálisis— ha venido a cumplir con gran aproximación ese medro en el área de su pensamiento, desde lo concreto y empírico (teoría de la neurosis) hasta lo general y especulativo (teoría de la cultura).

Para mí es seguro que toda la dilatada construcción freudiana se hallaba ya contenida *in nuce* en la primitiva tesis de la libidinosis neurótica. Quiero con ello decir que, en contra de lo proclamado una y otra vez por los psicoanalistas, empezando en el propio Freud, el psicoanálisis no fué desde su nacimiento un puro método científico y una serie de hallazgos empíricos, sino una larvada e implícita concepción del mundo. En el método psicoanalítico debe distinguirse lo que en él hay de procedimiento —el diálogo, y aquí sí fué Freud genial y positivamente renovador— y lo que contiene de hermenéutica psicológica. Dilthey y Heidegger nos han enseñado que a la interpretación hermenéutica propia de las ciencias del hombre y del espíritu le es constitutiva una estructura en círculo (1), en cuya virtud encuentra el interpretador los presupuestos de que partió. Pues bien: toda la hermenéutica freudiana asienta sobre el presupuesto de la radical instintividad del hombre y su represión; ella es lo que Heidegger llama la pre-estructura de la interpretación. De otro modo: *la pansexualidad no es un mero hallazgo empírico, sino una creencia previa, cuyos praeambula fidei* asientan a la vez, como hemos visto, en una cierta experiencia y en la existencia personal del propio Freud.

No hubiera podido cumplirse la inmensa obra freudiana, desde su tenue comienzo hasta el insospechado triunfo final, sin una condición temperamental y caracterológica de su mismo creador. Con ello vuelvo a su maravillosa y sistemática tenacidad. Desde el primer momento, Freud se siente voluntario cumplidor de un destino sentido y querido: “mi inexorable destino”, como dice una vez. No importa la interposición de amigos, ni la conveniencia social, ni la propia familia, ni la hostilidad de un

(1) Sólo hay un modo de soslayarla: salirse del inmanentismo, supuesto radical del pensamiento moderno; admitir *bona fide* la trascendencia del hombre y de la Historia. Podrán verse más detalles acerca del tema en mi próximo libro *Introducción a la Historia*.

movida por su pasión de inventor, su ánimo polémico y su remedio adverso; la mente fría, pertinaz y sistemática de Freud, sentimiento social, vence como una máquina segura todo obstáculo interno y externo a la doctrina. Sabe que pertenece a las filas de aquellos que “han turbado el sueño del mundo” —él mismo se aplica esta expresión de Hebbel— y quiere cumplir “el destino enlazado a tales descubrimientos”. “Aquellos años solitarios se me aparecen como una bella época heroica.” Cuando llega la hora, no vacila en arrojar por la borda la amistad de Breuer. No le importa que Strümpell, uno de los santones de la neurología y aun de la medicina alemanas, rechace duramente los *Estudios* de 1895. Breuer se disgusta y desanima; Freud nos dice que “pudo reírse de aquella crítica incomprensiva”. Le importa llegar, y a ello va con implacable decisión. En 1884, a los veintiocho años, ha comenzado un trabajo experimental sobre la cocaína, apenas conocida entonces. En el curso de la investigación se le presenta ocasión de hacer un viaje a la lejana ciudad donde su novia reside. “A la vuelta de mi permiso —recuerda— encontré... que no de mis amigos, Carl Koller, al que antes dije algo acerca de la cocaína, había presentado ya al Congreso de Oftalmólogos de Heidelberg experimentos decisivos en el ojo del animal. Koller pasa, con razón, como el descubridor de la anestesia local por la cocaína.” Freud liquida su memoración del episodio con este brutal comentario: “Fué culpa de mi novia que yo no me hiciese famoso ya en aquellos años juveniles” (1). Así siempre. Lo importante es llegar en vida, no dejar inédita la gloria del psicoanálisis. Freud no quiere gloria póstuma. Este expreso deseo le acompaña durante toda su existencia; y así, cuando muere en avanzada senectud, su vida titánica ha consumado todas las etapas de la doctrina, todo su esplendor.

(1) Brutal e injusto, porque él mismo nos dice del viaje que fué «porque se me presentó ocasión de hacerlo», y no a instancias de la paciente prometida. No importa que luego trate Freud de entibiar la gélida expresión citada.

dor científico y social. El puro psicoanálisis ortodoxo es ya, a la muerte de su creador, un capítulo de historia, como el puro darwinismo o el puro marxismo. *Eppur...*

III

No pretendo aquí emprender una crítica fundamental de la doctrina psicoanalítica, y mucho menos pasar revista censoria a cada uno de sus elementos: el inconsciente, los sueños, la evolución de la libido, etc. Quiero, eso sí, señalar las líneas básicas de una posible revisión de los supuestos freudianos. Toda crítica de la obra freudiana debería distinguir previamente en ella tres momentos claramente discernibles: la obra metódica, la acción revolucionaria en Medicina y la construcción especulativa antropológica y filosófico-cultural. Todavía pudiera añadirse la eficacia del freudismo en las letras y en las artes, siquiere no perteneciese de modo inmediato al programa de Freud. Mis apuntes van a limitarse concisa y sucesivamente al tercero y al primer punto de los señalados.

1. La construcción psicoanalítica postula dos reducciones psicológicas absolutamente insostenibles: la reducción de lo genérico instintivo a lo libidinoso y la de lo psicológico a lo instintivo.

Frente a la primera aserción —todo lo afectivo es libidinoso, todo instinto es libido—, cabrá siempre una réplica descriptiva: la existencia de formas de expresión instintiva fenomenológicamente irreductibles a lo sexual. La pasión de poderío o de mando, por ejemplo, es descriptivamente inequivalente al instinto erótico. Puede objetarse que por debajo de las *formas* instintivas específicamente diferenciadas hay como contenido y savia comunes una energía vital genérica e indiferenciada, pronta siempre a su placentera satisfacción y equivalente a la libido freu-

diana. Que todos los instintos son *instinto* antes de ser apetito sexual, hambre o pasión de poderío, es cosa tan obvia que apenas requiere expresa afirmación; que la instintividad aparece confusamente indiferenciada en los momentos iniciales de la existencia, tampoco. Pero entonces es una arbitrariedad llamar libido—esto es, instinto erótico— a esa energía instintiva radical, a la cual convendría más propiamente la denominación de vitalidad, tono vital primario, tensión vital u otra análoga.

Igualmente insostenible es la reducción del hombre entero al ingrediente irracional-libidinoso de la personalidad. Es cierto que Freud, al paso que elabora sucesivamente su doctrina, va descubriendo nuevas estructuras descriptivas de la total personalidad humana: el yo y el super-yo o ideal del yo, por ejemplo. No obstante, un análisis ulterior los va reduciendo genéticamente a la radical y primaria libido, con evidentes violencia y artificio. *Verbi gratia*, cuando Freud convierte al ideal del yo en “heredero del complejo de Edipo”.

La verdad es que en la totalidad humana hay elementos constitutivos esencialmente distintos de lo instintivo e irracional, cuanto más de lo específicamente libidinoso. Todas las actividades de lo que llamamos “espíritu”—intimidad, contemplación, proposición de fines, abstención, etc.— no pueden ser atribuidas a lo instintivo, por mucho que éste se sutilice y disfrace. La incompatibilidad es formalmente irreductible. Aquella pregunta que Max Scheler hizo al psicoanálisis —“¿quién reprime, en el fenómeno de la represión psicoanalítica?”— no ha sido todavía contestada. Podrían formularse multitud de preguntas análogas.

2. Tal vez sea más importante la crítica del método psicoanalítico. Después de todo, el psicoanálisis comenzó su carrera como un método exploratorio de las reconditeces psicológicas, y el empirismo metódico ha sido siempre su más ostentado blason. Veamos, pues, lo que haya en la entraña del método freudiano.

Más arriba distinguí lo que en el método había de procedimiento de lo que en él hay de hermenéutica, e hice pasajero laude de aquél; esto es, del diálogo. No sé si fué Marco Aurelio quien dijo que el lenguaje ha sido dado a los hombres para que éstos oculten sus pensamientos. La frase es en algún modo cierta y tiene la gracia suficiente para quitar a Bernard Shaw toda vanidad de fraseador. Pero aún es más cierto que ella es posible porque, más radicalmente, el lenguaje les permite a los hombres expresar sus pensamientos, o sus sentires, o sus propósitos. Esto es, sus *intenciones*. Cada palabra nuestra expresa un salir de nosotros hacia algo real o ideal, una intención de nuestra alma, hasta cuando queremos ocultarla. De aquí que sea certísimo eso de que “hablando se entiende la gente”; con una certeza insospechadamente profunda. Quiera o no mi interlocutor, hablando conmigo me dice a la postre sus intenciones, aunque trate de ocultarlas. Todo consiste en seguir hablando y en aguzar ojos y oídos para oír lo que dice y ver cómo lo dice. Dime lo que hablas y cómo lo hablas y te diré quién eres. Esta es la antigua y honda verdad que Freud introduce metódicamente en la medicina de las neurosis y, de rechazo, en la medicina entera. No sólo el lenguaje verbal de sus enfermos es el que Freud entiende; también ese otro, mudo y expresivo, del brazo paralizado o del estómago inquieto; lo que Adler llamará más tarde “el dialecto de los órganos”. Todo el cuerpo es expresión; “el cuerpo es la expresión del alma”, como dice Klages.

No se piense que es empresa liviana esta de haber recuperado el diálogo. El positivismo había desterrado del mundo el conocimiento de las intenciones. Para él tenían valor los “hechos”, sobre todo los visibles, y los demás en cuanto pudieran reducirse a mensuración visible o espacial. Que un hombre diga “estoy fatigado”, no “dice” nada a una mente rigurosamente positivista; lo importante para ella sería la proporción de ácido láctico en su sangre y en sus músculos; la concentración en iones

hidrógeno, etc.; esto es, hechos susceptibles de ser reducidos a dimensiones "vistas". Otras veces he recordado aquello de Leube, un famoso médico alemán, el cual pensaba que todo interrogatorio clínico no sería sino tiempo perdido para establecer un buen diagnóstico. Le importaba lo que oía percutiendo el tórax o sentía palpando el vientre, no *lo que* el enfermo pudiera contarle. Charcot solía decir de sí: "No soy más que un *visual*". "*Ver* algo nuevo" era su permanente aspiración científica, según nos refieren los que le conocieron; y en sus conversaciones privadas declaraba envidiar a Adán, ante cuyos ojos aparecía cada hora un objeto nuevo y distinto. La cultura positivista había olvidado una vieja lección de los griegos: la diferencia específica del hombre es ser *zoon logón*, animal dotado de palabra y conversación, capaz de coloquio. Hasta llegó a inventarse el homenaje del minuto de silencio, en detrimento de toda "oración".

Freud, en cambio, es un auscultador de diálogos. Cada palabra llega a sus oídos como molde delgadísimo que contornea un sentimiento. El habla del enfermo se convierte así en un ominoso surtidor de burbujas afectivas que estallan en el alma del médico y vierten en ella su contenido de íntimas intenciones. No importa que el enfermo disfrace u oculte sus sentires abismales, porque la vida, aun la enferma, tiene siempre en su seno un incoercible ímpetu de manifestación, de abertura. Todo se reducirá a encontrar el arte interpretativo seguro y sutil que nos permita descubrir el truco de lo oído. Esto es lo que justamente pretende haber encontrado Freud: una clave de intenciones, un código de las señales que el instinto vital hace a través de la palabra al oído del que quiera escucharla con aguda cautela (1).

Aquí asienta, pues, la fecundidad de la obra freudiana —cual-

(1) Considero aquí sólo el costado hermenéutico del habla, no su acción catártica —otro de los descubrimientos metódicos de Freud.

quiera que hayan sido sus errores hermenéuticos—, pero también su limitación. La cual puede acontecer por triple frente. Hay grave mengua en nuestro entendimiento del hombre si, como hizo el positivismo, nos empeñamos en ser sordos a las intenciones expresivas. Un mundo de escuetos hechos visibles es una ficción árida y mineral de lo humano, como un campo gravitatorio en el que ni siquiera nos fuese lícito preguntarnos por la fuerza de atracción. Un mundo de nudas intenciones sería, empero, otra temible e informe ficción, donde todo se trocaría en significación sin figura, ímpetu sin cauce o acción sin concepto. La tendencia operativa de la sabiduría brahmánica, en cuya virtud el sabio oriental tiende a fundirse con el Absoluto, procede, en última instancia, de que el hombre oriental no ha sabido o no ha querido enfrentarse contemplativa, visivamente, ante la realidad que le circunda. Esto es: *figurativamente* (1).

Toda palabra tiene un elemento figurativo, por obra del cual delinea un concepto intelectual. Luego vendrá la cuestión de si estos conceptos son *reales* o *nominales*; pero antes que ella está en los dos casos el reconocimiento de ese ingrediente figurativo, impersonal y perimétrico de cada enunciado vocal. Cuando, por ejemplo, digo “caballo”, esta palabra expresa, en primer término, un concepto genérico y definible. Pero no debe olvidarse que la palabra posee siempre en su entraña sonora otro esencial elemento: un ímpetu, una pura acción, un sentimiento, del cual el vocablo, por imposibilidad de otra cosa, debe resignarse a ser símbolo (2). A veces domina casi exclusivamente el compo-

(1) Véase Zubiri: *Sócrates y la sabiduría griega*, en los números 2 y 3 de ESCORIAL.

(2) Tal vez pudiera distinguirse entre un elemento lógico y otro existencial del habla. El primero configurado en categorías, el segundo en existenciales, según la terminología heideggeriana. Cada palabra, además de un concepto, expresa un determinado temple existencial (una *Befindlichkeit*). Evidentemente, la función de la palabra en este segundo caso es puramente simbólica, como expresiva de algo por entero singular. *Individuum est ineffabile*. O, con la copla: «Dijo a la lengua el suspiro: — échate a buscar palabras — que digan lo que yo digo».

nente activo y sentimental de la expresión; por ejemplo, cuando uno dice *¡ay!*; otras, el conceptual, como cuando se dice *mesa* o *sustancia*; otras, en fin, se equilibran uno y otro, así en *comer* o en *pensar*. El habla corriente del hombre es una delicada y cambiante mixtura de uno y otro elemento. Lo importante, para que sea humana, es que se completen entre sí la figura y la intención. Sólo podrá decirse totalmente humana una actitud del hombre cuando una en sí la *fides ex auditu* de San Pablo con el *Domine, ut videam!* del Evangelio; es decir, la vista y el oído. Esta es el ansia del poeta y del filósofo:

*Que mi palabra sea
la cosa misma,
creada por mi alma nuevamente.*

La cosa misma y, por lo tanto, la misma cosa para todo hombre, eterna. Creada por mi alma nuevamente; inédita, virginal, con la huella inefable de esta íntima y fugaz existencia mía.

El problema es ahora que casen entre sí figura e intención, límite y sentimiento. La diferencia entre un buen poema y un párrafo esquizofrénico radica justamente ahí, y confesemos que no es siempre tan acusada. En la adecuación de este sutil engarce está el tercer linaje de limitación a que más arriba me referí, y en él incurre la obra freudiana. Por un lado —lo vimos—, ha reducido lo intencional a lo puramente instintivo-libidinoso; por otro, maneja este material con esquemas “visivos” tomados del positivismo mecánico, con evidente ilicitud gnoseológica. Para operar científicamente con lo irracional —lo inconsciente, la libido o el “ello”, como quiera decirse—, Freud emplea los métodos empírico-rationales, causales y atomísticos que le ofrecía la psicología asociacionista de su tiempo. Es evidente, pues, que el psicoanálisis apela a un método inadecuado

al material instintivo e irreductible a esquema mecánico, por Freud reincorporado a la medicina y a la antropología. La conducta de Freud es la típica del hombre de transición: ha descubierto un dominio nuevo, pero lo explora y domina con sus instrumentos antiguos. Tanto valdría pretender gobernar un pueblo primitivo con los métodos del Estado liberal-parlamentario o los del totalitario, instrumentos de mando al servicio de una realidad histórica y humana cualitativamente distinta de la primitiva.

Todos los conceptos freudianos: causalidad psicológica, complejos, condensación, desplazamiento, represión, etc., sólo son comprensibles desde una mente asociacionista-atomística, mecánica y "visiva", y sólo por ella utilizables. Obsérvese la antinomia: Freud se gloria con acento cuasi satánico de haber movilizad las aguas terribles y profundas del Aqueronte humano, y al mismo tiempo emplea, para remar sobre ellas, los métodos científicos creados por una mentalidad positiva y burguesa, que por principio renuncia a todo lo misterioso y siniestro, a todo lo que el ojo observador, la *ratio particularis* y la mano técnica no pueden abarcar.

Es verdad que cabe preguntar: ¿qué métodos son, pues, los aplicables al estudio científico de lo irracional? He aquí una hispida cuestión, centralísima en el pensamiento moderno, que ahora no puede ser discutida. Baste una somera mención de tales posibles métodos. Por un lado, como rigurosa e inicial prope déutica, la fenomenología, la cual precisará con la máxima finura intelectual *los límites del misterio*, el confín de lo racionalmente inefable. Así ha operado Scheler, por ejemplo, describiendo fenomenológicamente las formas de la simpatía. Viene luego el auténtico problema, el de dar expresión a ese *contenido* irracional o misterioso que el método fenomenológico ha cercado intelectualmente. O, de otro modo, *la conversión de la vivencia en expresión*. Sólo dos caminos hay, en mi entender,

abiertos: la metáfora y el dogma. “La poesía es metáfora; la ciencia usa de ella nada más”, escribía hace años Ortega. En cuanto atañe a este uso “científico” de la metáfora, puede considerarse la historia del pensamiento humano como un permanente y tornadizo combate entre la metáfora y el dogma. La metáfora es el expediente resignado cuando el hombre *Cree* que la realidad es inefable. Entonces todo el valor de la palabra es puramente simbólico, y su componente figurativo e intelectual se torna *flatus vocis* nominalista. Todo el pensamiento científico moderno podría reducirse, en última instancia, a un sistema de metáforas más o menos bellas. A la metáfora pueden ser referidos también, por otro costado, buena parte de Bergson y casi todo Klages, así como el más íntimo sentido de la “comprensión” diltheyana. El “hambre de inmortalidad” del antilógico Unamuno es metáfora soberbia de una entrañada condición existencial del hombre.

El dogma (1) es la forma del misterio en cuya unívoca idoneidad se *Cree* (2). El realismo extremo de Escoto Eriúgena o Guillermo de Champeaux y el hegeliano “todo lo real es racional” serían contrapuestas muestras de un dogmatismo a ultranza, rayano en el panteísmo o incurso en él. Cree el dogmático, pues, que toda la realidad puede configurarse en fórmulas racionales segura, unívoca y directamente adaptadas al contenido mismo que expresan. Tengo por cierto que sin formulaciones dogmáticamente aceptadas no puede intentarse en serio cualquier estudio científico de la psicología profunda; y que todo psicólogo, toda forma de cultura y aun todo pensamiento tienen su sistema de “supuestos dogmáticos”, su haz de creencias. Pero

(1) Es evidente que con el vocablo dogma no me refiero aquí por modo directo a los religiosos. No obstante, lo que digo puede ser aplicado a lo que en la fe religiosa sucede.

(2) Obsérvese que tanto la metáfora como el dogma suponen una creencia, positiva ésta, negativa aquélla; o, si se quiere, una creencia y una anticreencia.

el tema debe quedar aquí. Una psicología de la vida instintiva se halla todavía por hacer; a pesar de cuantos sondeos han sido intentados, y sería necio tratar tan de pasada un tema cardinal.

Me he ocupado hasta ahora —en tanto una y otra vertiente del método pueden deslindarse— de cuanto hay de procedimiento en el psicoanálisis. Queda ahora por completar la revisión de lo que hay en él de hermenéutica. Antes señalé que la sexualidad, por obra de la coyuntura biográfica descrita, constituye la estructura previa del círculo hermenéutico freudiano. La inicial prestidigitación mental de Freud consiste, pues, en operar con los supuestos de una determinada visión del mundo y del hombre, afirmando no hacer otra cosa que ciencia natural inductiva y empírica. El supuesto inicial se convierte así, falazmente, en conclusión necesaria. Puede verse con claridad lo indicado en Bernfeld, uno de los expositores de la ortodoxia psicoanalítica. Afirma taxativamente que el psicoanálisis no es otra cosa que empirismo científico-natural; es —dice— “el primer jalón para una Física exacta del suceder psíquico”. Mas al mismo tiempo le proclama “destructor de todas las ideologías”; lo cual sólo puede decirse de un método que proclama ser desapasionado, exacto y empírico cuando éste sirve apasionada y larvadamente a otra *ideología* o a una *antiideología*, que para el caso es igual. Esta misma actitud puede descubrirse muchas veces en el proceder de la ciencia que a sí misma se llama empírica, positiva o carente de prejuicios. Recuérdese, por vía de nuevo ejemplo, el caso de la ley biogenética fundamental de Haeckel y Fritz Müller. No es infrecuente verla interpretada como expresión directa de unos *hechos* de observación. Estos existen, sin duda alguna; el embrión humano *se parece*, en un determinado momento de su evolución morfológica, al embrión del pez o del reptil; pero ello no indica que el hombre, en su evolución ontogenética, *sea* sucesivamente pez, reptil, ave, mamífero, etc., como la ley de Haeckel —nacida de una “ideología” evolucionista, que se

admite con anterioridad a los hechos de observación— nos viene en sustancia a decir.

¿Cuál es, en el caso del psicoanálisis, la concepción del mundo que está detrás de los hechos de observación, dando a éstos su peculiar sentido? Evidentemente, el irracionalismo vitalista a que se aludió en el comienzo. Ya sabemos cuál es su última tesis: la negación de la primacía del espíritu postulada por el pensamiento helénico-cristiano; del *logos*, al que se atribuyen la conciencia lúcida, el saber intelectual, el amor espiritual y la ley moral. Freud convierte a la palabra, al *logos*, como hemos visto, en pura metáfora o símbolo de lo instintivo. No ha sabido encontrarle figura idónea. Frente al espíritu se ensalza a la vida: lo inconsciente-instintivo, lo sentido, el “eros cosmogónico” —así dirá luego Klages— y el principio del placer. No es ya fin humano la felicidad, sino el placer. Tal vez fuera necesaria tan desmesurada reacción vitalista frente a una cultura que hizo de la conciencia un mosaico de representaciones; del saber, un mero andamiaje de hechos empíricos; del amor, un instinto socialmente coartado, y de la ley moral, una consigna utilitaria. En todo caso, lo cierto es que la reacción se produjo, y en sus consecuencias vivimos todavía. No será ocioso establecer un claro contraste táctico entre Nietzsche y Freud. El primero pregona cínica y orgullosamente la *Wille zur Macht*, la prevalencia voluntarista de lo vital-instintivo. *Llama soy, sin duda*, dice una vez con jactancia casi histriónica, en fuerza de sincera, y otra; *Soy dinamita*. Freud, en cambio, disfraza de ciencia empírica y burguesa la misma actitud antiintelectual —anticientífica, a la postre— de Nietzsche. Su afirmación de lo instintivo, o mejor, su negación del espíritu, es táctica, larvada. Si se quiere —sin ningún acento melodramático en la observación—, tal vez judía.

Debería hacerse un paralelo riguroso y pormenorizado entre Nietzsche y Freud. Aquí me contento con señalar una anécdota

y una probable correlación profunda. La primera la trae Freud en su esbozo de autobiografía. “Me he privado largo tiempo, deliberadamente —dice Freud—, del alto placer de leer a Nietzsche, sólo por evitar toda idea preconcebida en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas.” Suele pensarse que la relación entre Nietzsche y el movimiento psicoanalítico tiene lugar a través de Adler y el instinto de valimiento. No se considera lo que el propio Freud escribe: “Sus anticipaciones e intuiciones —las de Nietzsche— coinciden por maravilloso modo con los trabajosos resultados del psicoanálisis.” Freud lo sabe y rehuye su lectura; quiere dar exacta apariencia de empirismo a su sentida “fidelidad a la tierra”. Otra seña más para comprender su potente y cautelosa personalidad.

La correspondencia entre los supuestos de Freud y Nietzsche aparece a nuestros ojos cuando se estudia la idea freudiana del instinto. Freud lo concibe como “el impulso ingénito de lo orgánico a retornar hacia un estado anterior”. Entre las formas elementales de presentarse lo vivo habría una radical tendencia a la repetición, un permanente conato por volver a una situación primitiva. La vida posee una suerte de elasticidad y pugna por retornar a un estado inicial, del cual fué desviada por “una perturbación exterior”. Este agente perturbador —repárese la conexión con Klages— no puede ser otro que “el espíritu”. Ya Aristóteles nos enseñó que el *nous apathés* le viene al alma “desde fuera”, *θόραθεν*; y el Génesis señala su fuente en un divino *spiraculum vitae*, esencialmente “exterior” a la corpórea tierra. Al conato por retornar a la prístina situación le llama Freud “impulso u obsesión de repetición”. Creo que podría verse aquí un entronque con el “eterno retorno” nietzscheano, última exigencia de la vida cuando se la concibe de espaldas al espíritu, y, llevando las cosas a su origen, con la “circulación eterna” del cosmos, central en la filosofía heraclíteo-estoica. Troeltsch ha demostrado la necesidad de esta hipótesis cuando

se admite la eternidad del mundo, como en el pensamiento griego ocurría, y lo mismo podría decirse si se postula la inmanencia inexorable de la vida, como Nietzsche y Freud hacen. A ella se oponen dos ideas cardinales del pensamiento cristiano: la creación del mundo de la nada y la primacía del espíritu, centro de acción y contemplación trascendido de lo puramente instintivo y vital. Esta dogmática negación de toda creencia en perdurables retornos explica con transparencia el sentido y el ademán polémicos patentes en *La voluntad de poderío* y en *El porvenir de una ilusión*.

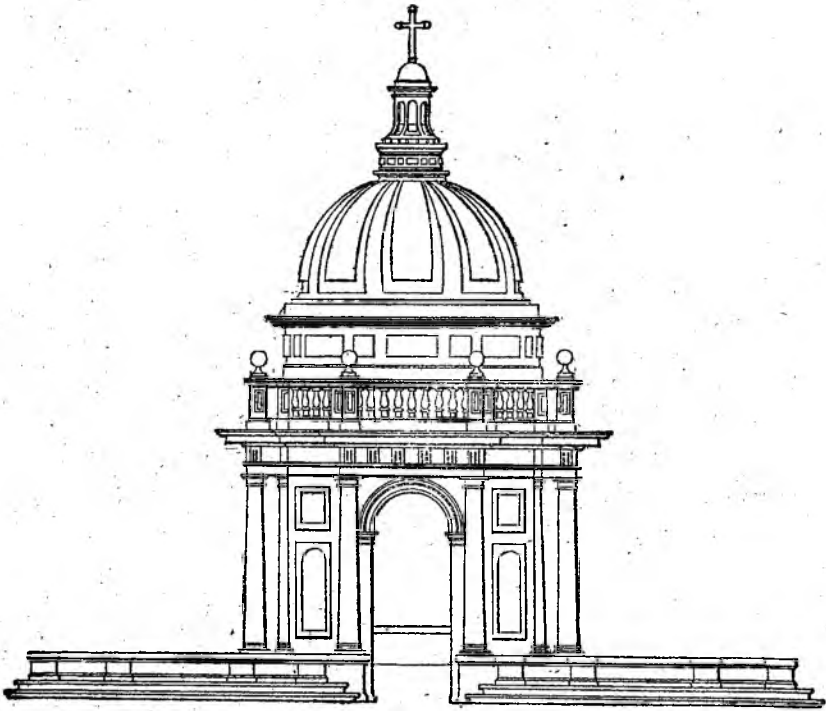
IV

¿Qué queda, entonces, de la obra freudiana? La pregunta tiene el mismo sentido que sus análogas frente a cualquier subversión histórica o intelectual. ¿Qué queda del marxismo? ¿Qué de la Revolución Francesa o de la filosofía cartesiana? Las mentes maniqueas tenderían a extirpar radicalmente de la Historia todo lo que juzgan “malo” o “perturbador” de un orden perfecto e inmutable, teológicamente necesario, pero irrealizable en este mundo histórico por nuestra existencia temporal, caída y falible; la cual debe conformarse con aspirar hacia aquél a través de formas de vida mudables y transitorias, a la vez libremente decididas y dependientes de todo el pretérito. No puede considerarse al freudismo como un quiste histórico, inoperante tan pronto como pasado. Se puede y aún se debe ser antifreudiano, al menos en no pocos sectores del frente psicoanalítico; lo que no puede hacerse es olvidar que nuestra situación intelectual no sería comprensible sin la existencia y la obra de Freud.

Del freudismo queda en pie su definitivo injerto de la pa-

sión y el instinto en todo esquema antropológico, en todo sistema pedagógico, en toda literatura sincera. ¿Serían inteligibles, sin Freud, O'Neil o García Lorca? Queda, por otro lado, su revulsión vitalizadora, en el más específico sentido del vocablo, sobre el pensamiento y sobre la acción del médico. Pero la peripezia de esta diversa operación del subversivo Freud no puede ser discutida ahora. Como decía Kipling, es ya otro cuento.

*(Fragmento, con leves modificaciones, del trabajo
«Cien años de pensamiento médico. 1840-1940».)*



Poesia

Poesías de D. Juan de Tassis, Conde de Villamediana. (Selección de Luis Rosales.)

POESIAS DE DON JUAN DE TASSIS,
CONDE DE VILLAMEDIANA

(1582 - 1622)

1

A LOS PRESAGIOS DEL DIA DEL JUICIO

CENIZAS que aguardáis aquella trompa
para unir las especies desatadas
con que al juicio final serán llamadas
las almas puras con gloriosa pompa.

Cuando la voz de Dios abriendo rompa
los mármoles y losas más pesadas,
porque salgáis unidas y apuradas
en forma a quien el tiempo no corrompa.

No puede estar ya lejos, pues es cierta
aquella confusión, cuya agonía
los dormidos espíritus despierta.

Antes en este caso juzgaría
que ver cosa inmortal sin tiempo muerta
es ya de los prodigios de aquel día.

2

AL UNIVERSAL JUICIO

*Enfrenó el curso, y sin ocaso el día
los campos de Anfitrite no rodea
el gran pastor de Admeto, ni Febea
menguada o llena forma descubría.*

*Sobre cándidas rosas se reía
la primer causa en soberana idea,
y con ángeles mil la bella Astrea
himnos en su alabanza repetía.*

*Cuando a la horrible voz las esparcidas
reliquias de las almas fueron velo
destinadas al bien o mal eterno.*

*Y en un punto las causas definidas
fueron los justos como a centro al cielo
y de precitos se ocupó el infierno.*

3

A LA INESTABILIDAD DE LA FORTUNA

*De los aplausos que miró triunfales
la gran ciudad latina vencedora
tras de aquel tiempo, que aún Italia llora,
dan apenas señal de las señales.*

*¿Cuántas líricas glorias y murales
cantó la fama que la fama ignora?
¿Cuántos, tumba de olvido, cubre agora
vencimientos terrestres y navales?*

*Los trofeos del tiempo son trofeo,
y materia a la suerte, la osadía
ofrece a veces del mejor caudillo.*

*Dígalo César, dígalo Pompeo
a quienes de fortuna, un mismo día,
mano da injusta el cetro y el cuchillo.*

4

A LA VIDA CORTESANA

*Debe tan poco al tiempo el que ha nacido
en la estéril región de nuestros años,
que premiada la culpa y los engaños
el mérito se encoge escarnecido.*

*Ser un inútil anhelar perdido
y natural remedio a los extraños,
avisar las ofensas con los daños,
y haber de agradecer el ofendido.*

*Máquina de ambición, aplausos de ira
donde sólo es verdad el justo miedo
del que percibe el daño y se retira.*

*Violenta adulación, mañoso enredo
en fe violada han puesto a la mentira
fuerza de ley y sombra de denuedo.*

5

EL AGRAVIO PREVENIDO

*¿Cuándo en tu obstinación y tu osadía
fortuna mediremos nuestro intento?
¿Cuándo no le dará mi rendimiento
fuerza sino blasón a tu porfía?*

*¿Cuándo no adularán la tiranía
más mis ofensas que mi sufrimiento?
¿Cuándo a mil siglos del mayor tormento
le dará el hado intermisión de un día?*

*Mas ya que el esperar es desengaño
y al desengaño aviso no le pido
más que noticia al tiempo de mi daño;*

*cogeráme el agravio prevenido,
como quien echa menos el engaño
entre desesperado y advertido.*

6

*Silencio en tu sepulcro deposito
ronca voz, pluma ciega, y triste mano,
para que mi dolor no cante en vano
al viento dado y en la arena escrito.*

*Tumba y muerte de olvido solicito,
aunque de avisos más que de años cano,
donde hoy no más que a la razón me allano
y al tiempo le daré cuanto me quito.*

*Limitaré deseos y esperanzas,
y en el orbe de un claro desengaño
márgenes pondré breves a mi vida,*

*para que no me venzan asechanzas
de quien intenta procurar mi daño
y ocasionó tan próspera huída.*

7

A LA MUERTE DE LA REINA NUESTRA SEÑORA DOÑA MARGARITA

*De este eclipsado velo en tomo oscuro,
en sordas sombras de tristeza envuelto,
lo que fué corruptible está resuelto,
y lo puro ha buscado a lo más puro.*

*Donde pisando el cristalino muro
de mortal peso ufanamente suelto
a su causa primera sólo vuelto
sumo y eterno bien goza seguro.*

*¡Oh espíritu feliz que cuando imperios
mortales deja, alcanza eterno asiento
ante el fin verdadero de los fines!*

*Adonde aprende en parte los misterios
con intérprete voz, con dulce acento
de incesable cantar de Serafines.*

8

A LA MUERTE DEL REY NUESTRO SEÑOR FELIPE SEGUNDO

*No de extingüible luz comunes ceras
ardan en tus exequias funerales,
sino el vivo esplendor de los fanales
presos con estandartes y banderas.*

*Por despojos tus armas y cimera
sirvan de suspensión a los mortales,
y escríbase el honor de tus navales
con sangre de naciones extranjeras.*

*Pues te queda la fama por trofeo
del blasón por las armas adquirido,
o clarísimo honor de las Españas.*

*No admitas urna breve, que debido
siendo a tu nombre el mar, por mausoleo
viene angosto teatro a tus hazañas.*

PROLIJA DESCONFIANZA

*Erija hoy Coliseos
al adulator poder,
que el tiempo los ha de ver
del mismo tiempo trofeos.*

*¿Qué es de los dorados bronce
de Octaviano y de Nerón?,
que hoy apenas polvo son,
en lo que escriben de entonces.*

*Los arcos y las triunfales
pompas, pompa hoy funeral,
son lacrimosa señal,
de que aún no quedan señales.*

*Iguala muerte y fortuna,
la más alta y baja suerte;
cupó en la cuna la muerte,
quepa la tumba en la cuna.*

*¿Quién vió de grande caudillo
romano, con gloria tanta,
la generosa garganta
expuesta al duro cuchillo?*

*España no busque ajena
historia, donde el rey halla,
que el poder y una batalla
le dejó sin una almena.*

*Y tú, gran Enrique, en vano
de valor y armas cubierto,
al hado te diste muerto
por la traición de una mano.*

*De Marte el honor vestido
en tus bélicos blasones,
te vieron tus escuadrones
armado y no defendido.*

*En todo lo humano falta
prevención, discurso y traza;
con lo que el mundo amenaza,
nos premia mente más alta.*

*Viva en los dorados techos
la ambición del mayor daño,
que al más noble desengaño
le parecerán estrechos.*

*Suelte la rienda el deseo
y dé las velas al viento
quien surca y está contento
donde a tantos perder veo.*

*Deme el tiempo a mí lugar;
no tarde, pues no soy muerto,
para mirar desde el puerto
los peligros de ese mar.*

*Si no me vuelve la cara,
mi esperanza por ser mía,
podrá al más oscuro día
seguir la noche más clara.*

*Ningún alivio divierte,
entre mil dudas, al que
fía sólo de su fe
lo que duda de su suerte.*

*Y aunque futuro temor
ha hecho presente daño,
cualquier largo desengaño
es breve plazo de amor.*

*De esta duda escrupulosa
procede mayor violencia,
y de quejosa paciencia
désesperación forzosa.*

*Tanto advertir, no es querer;
tanto temor, no es amar;
los ojos, para cegar,
ceguedad son para ver.*

*Prolija desconfianza
de hoy a mañana me lleva,
y costosamente prueba
mi paciencia, su tardanza.*

*Quiera amor, que hoy amor vea
más piadoso que cruel,
en plazo puesto por él,
alivio que él mismo crea.*

*A luz misteriosa di
fe, si fortuna dispone
que cuando a todos se pone
el sol salga para mí.*

*Y por si amor, ya no ciego,
permitiese este milagro,
toda esta noche consagro
a sus aras dulce fuego.*

SONETOS AMOROSOS

1

*El que fuere dichoso será amado,
y yo en amor no quiero ser dichoso
teniendo mi desvelo generoso
a dicha, ser por vos tan desdichado.*

*Sólo es servir, servir sin ser premiado,
cerca está de grosero el venturoso,
seguir el bien a todos es forzoso,
yo sólo sigo el bien sin ser forzado.*

*No he menester ventura para amaros,
amo de vos lo que de vos entiendo,
no lo que espero, porque nada espero.*

*Llévame el conoceros a adoraros,
servir más por servir sólo pretendo,
de vos no quiero más que lo que os quiero.*

2

*Tan peligroso y nuevo es el camino
por donde lleva amor mi pensamiento,
que en sólo los discursos de mi intento
aprueba la razón su desatino.*

*Efecto nunca visto y peregrino
enloquecer de puro entendimiento
un sujeto incapaz del escarmiento,
ciego por voluntad y por destino.*

*Amor no guarda ley, que la hermosura
es lícita violencia y tiranía
que obliga con lo mismo que maltrata.*

*Su fin es fuerza y esperar locura;
pues es tal por su causa el ansia mía
que de mí que la tengo se recata.*

3

*¡Oh cuánto dice en su favor quien calla;
porque de amar sufrir es cierto indicio,
y el silencio el más puro sacrificio,
y adonde siempre amor mérito halla!*

*Morir en su pasión sin declaralla
es de quien ama el verdadero oficio,
que un callado llorar por ejercicio
da más razón por sí no osando dalla.*

*Quien calla amando sólo amando muere,
que el que acierta a decirse no es cuidado,
menos dice y más dñma quien más quiere.*

*porque si mi silencio no os ha hablado,
no sé deciros más, que si muriere
otro os ha dicho lo que yo he callado.*

4

*Después amor que mis cansados años
dieron materia a lástima y a risa,
cuando debiera ser cosa precisa
el costoso escarmiento en tus engaños,*

*y de los verdaderos desengaños
el padre volador también me avisa,
que aunque todo lo muda tan a prisa
su costumbre común niega a mis daños.*

*Cuando ya las razones y el instinto
pudieran de mí mismo defenderme,
y con causa fundada en escarmiento,*

*en otro peligroso laberinto
me pone amor, y ayudan a perderme
memoria, voluntad y entendimiento.*

5

*Tarde es amor, ya tarde, y peligroso
para emprender ahora que mis quejas
hallen justa piedad en las orejas,
que concluyó el desdén más riguroso.*

*Porque a tantos avisos, no es forzoso
idolstrar los hierros de unas rejas,
ni juntar así nueva a penas viejas,
permite el tiempo a un ánimo dudoso.*

*Tus cadenas, amor, tus yerros duros
mejor ya en mí parecen forcejados
que peligrosamente obedecidos.*

*Bienes dudosos, males son seguros,
y los desdenes más solicitados,
avisos con escrúpulo admitidos.*

6

*Cesen mis ansias ya desengañadas
del prolijo anhelar de mis porfías;
cesen aquí las esperanzas mías,
desmentidas primero de formadas.*

*No escarnecidas ya, sino avisadas
mil voces lograrán orejas pías,
un sol verán mis ojos y unos días
que consten de horas nunca adulteradas.*

*De estas ondas el claro movimiento
espejo es que me muestra en el más puro
cristal de sus orillas mi escarmiento.*

*Quedándole ya sólo por seguro
a mi querella el tribunal del viento,
a mi fortuna un esperar oscuro.*

7

*Tal vez la más sublime esfera toco
de los orbes de amor, do pruebo y siento
un infeliz cobarde encogimiento
con que imperfecta lástima provoco.*

*A mucho se dispone, y vuela poco
mi osado y no rendido pensamiento,
muy temeroso para atrevimiento
y para no atrevido ya muy loco.*

*¡Oh laberinto, oh confusión, oh engaño!
en que estoy, la que sufro y el que sigo,
sin fe el remedio y sin aviso el daño.*

*Donde el hado infelizmente enemigo
es oráculo ya de un desengaño
que quiso ser remedio y fué castigo.*

8

*¿Dónde me lleva el áspero camino
por pasos de costoso advertimiento,
a dejar derramadas por el viento
justas quejas del tiempo, y del destino?*

*Si miro atrás mi error y desatino,
no es poco galardón el escarmiento:
¡mas cómo tiraniza el sentimiento
cuando el mismo entender saca de tino!*

*Salga la voluntad de cautiverio,
que no ha de idolatrar el albedrío
la más sensible parte de los daños:*

*Descifrarán los hados el misterio,
y quedará de ajeno desvarío
librada mi advertencia en desengaños.*

9

*Cuando me trato más, menos me entiendo;
hallo razones que perder conmigo,
lo que procuro más, más contradigo
con porfiar, y no ofender sirviendo.*

*La fe jamás con la esperanza ofendo,
desconfiando más menos obligo,
el padecer no puede ser castigo,
pues sólo es padecer lo que pretendo.*

*De un agravio, Señora, merecido
siempre será remedio aquel tormento,
que cuanto mayor es, más se procura.*

*Porque para morir agradecido,
basta de vos aquel conocimiento
con que nunca eché manos la ventura.*

10

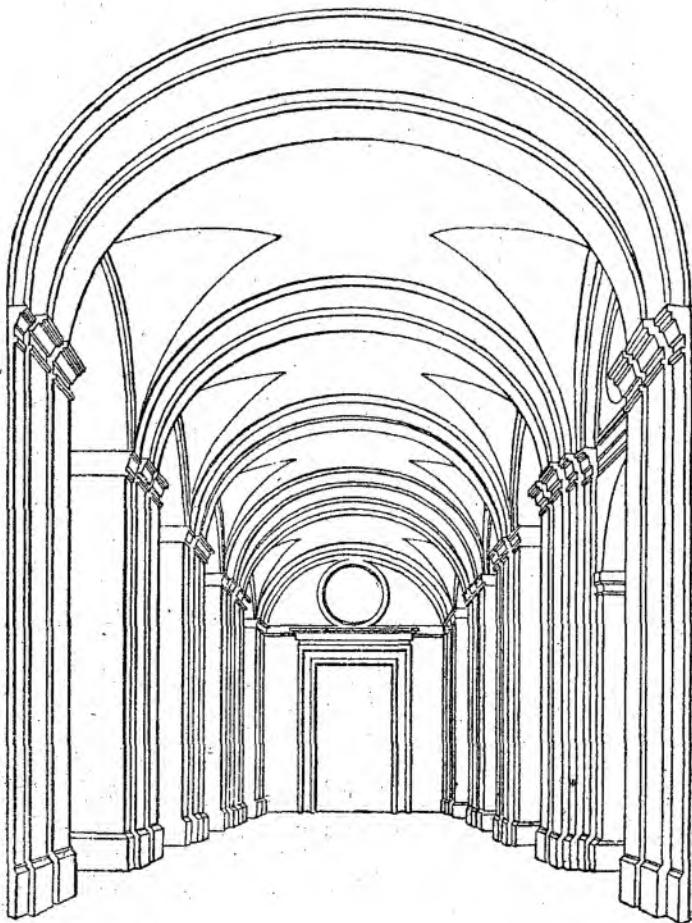
*Arbitro amor entre esperanza, y miedo,
sigue natural fe de una porfía,
yo entre razón, y voluntad, debía
decidir solo, y más ambiguo quedo.*

*Piso ya el laberinto en cuyo enredo,
si luz me ciega, ceguedad me guía,
puedo conmigo y no lo que querría,
quiero de mí, y de vos lo que no puedo.*

*Si debiera poder, mas no asegura
razón Amor, que ahora ingratamente
agravios da a beber a fe tan pura.*

*Sospechoso rigor cuyo accidente
ha hecho desdichada la ventura,
la fe culpa, y la queja conveniente.*

Selección de Luis Rosales.



La obra del espíritu

Juan del Rosal: *En torno al problema de una Ciencia del Derecho penal.*

EN TORNO AL PROBLEMA DE UNA CIENCIA DEL DERECHO PENAL ⁽¹⁾

POR

JUAN DEL ROSAL

... no importa el saber, sino lo que se sabe,
el cómo y el cuánto. Por eso cabe discutir
acerca del saber, porque se deja rectificar,
ampliar y estrechar.

(GOETHE.)

Dedicado a Alfonso García Valdecasas.

1. ANTECEDENTES DEL PROBLEMA.

COMO todo problema que apasiona, tampoco éste es nuevo en ninguna de sus dimensiones peculiares; pero, sin embargo, una vez más el tiempo se ha encargado de brindarnos nuevas maneras de perforarlo, y lo que tiene un mayor encanto: de replanteárnoslo. La primera coyuntura que se nos brinda de existencia de una Ciencia del Derecho penal, como disciplina independiente de la Filosofía, florece en la incipiente consciencia de un método propiamente jurídico. Tittmann, en el

(1) De propósito queremos que este menudo trabajo sea, lo que en realidad es, una breve nota. Nota que en su día exigirá una meditación sosegada. Para que no perdiera ese sencillo carácter, apenas si le colgamos un par de citas.

año 1882, atrévese a decir: "La Ciencia del Derecho penal es una ciencia puramente filosófica." Coincide la validez de un conocimiento científico de nuestra materia con el apogeo de los problemas metodológicos en el pasado siglo y en los primeros años del actual. Desde entonces acá puede decirse, sin temor a ninguna ligereza, que el Derecho penal pisa sobre seguro las bases que han de proporcionarle la solidez de una construcción sistemática. Y es claro que un conocimiento científico, para serlo verdaderamente, requiere que, ante todo y sobre todo, sea sistemático. Esto despunta en Alemania, con la figura de Anselmo Feuerbach, el penalista de más alto relieve, puesto que los anteriores movimientos jurídico-penales hallarán su culminación, o bien en un descarado individualismo o en un enteco humanitarismo. El uno, representado por Puffendorf; y el otro, por Beccaria.

Abre Kant la marcha de una nueva fase filosófica en nuestro Derecho; era que tiene su conspicuo mandatario en Feuerbach, creador de la moderna dogmática jurídico-penal. Tanto el mentado penalista como su amigo y adversario Grolmann fueron, en efecto, los primeros buscadores de un método de naturaleza jurídica y con visos de suficiente capacidad para la formación de los conceptos jurídico-penales. Esta característica ejemplar de juridicidad pierde colorido y tono al contacto con el compacto y cada vez más complicado ramaje de las escuelas filosóficas alemanas, pujantes en el siglo anterior. Jarcke, Rosshirt y Von Wächter engarzan sus elaboraciones a la escuela histórica; Abegg, Köstlin y otros, a la hegeliana. La situación metódica del Derecho penal sufre una acusada mutación en gracias a la constitución del Estado moderno europeo, el cual promueve un largo período de codificación. Por aquel entonces, Berner puede hallar una diferencia conceptual entre una "construcción filosófica" y "una conexión constructiva del Código". Es decir, entre un método especulativo-deductivo y un método sistemático-

jurídico. Binding pretende superar la postura, bien afincada en el ánimo del jurista, de una supervigencia de un Derecho natural a costa de una irrevocable contemplación del angosto y del solo Derecho positivo. El penalista cree que *lo dado*, lo establecido en los Códigos, es el tejido sobre el que va a poner mano, y su sola interpretación técnica, la meta de sus persistentes forcejeos.

La exposición del problema que nos ocupa la verifica nuestro querido maestro Erik Wolf, de la Universidad de Friburgo, que remacha una y otra vez la típica dualidad que presenta la materia del trabajo criminalístico. La una, la ley; la otra, el sistema. Y sobre ellas emprende la Dogmática jurídico-penal su penosa y lenta faena de desentrañar el contenido material de los preceptos de los Códigos.

El elemento histórico de esta Ciencia del Derecho penal se manifiesta a través del proceso del pensamiento jurídico-penal, encajado él en grandes ciclos de tiempo históricamente determinado. Pero por encima de este elemento transparenta su vida un elemento superhistórico que vierte su savia en la busca de una orientación de los fundamentos del Derecho positivo, encaminada hacia un sistema de perfeccionamiento de la *idea* de Derecho. Y este elemento constituye, a las claras, el elemento metafísico de la Ciencia del Derecho penal y de toda la Jurisprudencia dogmática en general. Y el broche que anuda a estos dos elementos —dice E. Wolf— es la vida misma, que orea y vivifica las elaboraciones dogmáticas. Claro que E. Wolf transporta a su concepción del problema el pensamiento de Rickert y de su discípulo Lask. Distingue, por tanto, entre un Derecho penal y una Ciencia del Derecho penal e inserta a la propia vez a la Ciencia del Derecho dentro del cuadro general de las Ciencias.

Bien distante hállase actualmente E. Wolf de una tal concepción. Escribía por el año 1928. Hoy, superada la Filosofía

de los valores en toda su pugna axiológica, rectifica en algunos trabajos su antigua opinión por la atracción que ejerce Hegel con su logicismo de la sustancia de la cosa y Martín Heidegger con su fenomenología existencial. Acaso de toda aquella Filosofía sólo nos quede lo que dice nuestro Ortega y Gasset: "... Descubre en el concepto de valor un territorio cuya exploración y conquista será tal vez una de las glorias epónimas del siglo XIX".

Una síntesis breve y clara de la postura de Wolf es casi punto menos que imposible, por la sencilla razón de que toda concisión en esta parcela dificulta su comprensión. A esto se debe la preocupación que embaraza la presente tentativa de esbozo. El deseo de lograr un acabado concepto de la Ciencia del Derecho penal es un problema teñido de coloración filosófica. Porque es menester, en la íntima y estructurada coherencia de este sistema jurídico-penal, hacer posible la vida del concepto de ciencia. Como el saber, para Rickert, es un acto que descompone la unidad vital, nosotros queremos —dice Wolf— alcanzar un concepto de ciencia dirigiéndonos hacia un cosmos teórico, entendido como totalidad, el cual recibirá el apelativo de ciencia. Así logramos un primer saber de la ciencia, que es el que surge de su carácter genuinamente teórico. Pero un conocimiento de esta clase no sólo es forma, sino contenido al propio tiempo. Algo más todavía: relación estrecha y delimitación tajante y absoluta entre lo real y lo no-real. Por ende, Rickert considera la existencia de dos grandes zonas en el mundo, las que se contraponen la una a la otra. Ambas tienen sus expresiones en los conceptos de realidad y valor. Presunción ineludible del más elemental principio de división de las ciencias: Ciencias de realidad o del ser y Ciencias del valor o de la significación. Ahora se deduce que la determinación para el concepto de ciencia no puede aparecer más que del concepto de valor.

Luego nos aclara que el valor, en la terminología de Rickert,

tradúcese por lo no-existente, aunque siempre siendo *lo que es*. Así, pues, ya no son las categorías del ser y del deber ser las que van a servirnos de criterio de división y que tan cacareadas habían sido por los más de los juristas, sino que el punto de toque será *lo que es*. En suma: que el criterio habría que buscarlo en si el tal valor pertenece a lo existente o a lo no-existente. En una palabra, a la realidad o al valor propiamente, aunque no olvidando nunca que en su origen todos los valores revisten idéntica validez.

En el sistema rickerniano sobresalen tres singulares características: idealidad, generalidad y validez, las que estarán presentes en todo instante para hacernos cargo de una exacta comprensión del valor. Y, por otra parte, lo que él ha venido llamando el dualismo de las apariciones del valor. Esto es, los valores reales del sujeto; y del otro lado, los objetos reales valorados. Y si los bienes objetivos son valores, y si el conjunto de estos valores constituyen la cultura, indiscutiblemente ésta forma el espinazo material de las ciencias valorativas. Inmerso ya en este sistema, trasluce la ciencia determinada por el bien, cuyo valor es la verdad, a la que llegamos a través de una conducta de juicio subjetivo. Esto le lleva a Rickert a la distinción entre Ciencias naturales y Ciencias culturales. El Derecho, como ciencia cultural que es, descansa en la significación. Con ello no agota E. Wolf su proceso inquisitivo empalmado en Rickert, sino que enlaza su investigación a las aportaciones de Lask e introduce así un nuevo término pleno de ambición y de sentido. Nos referimos al vocablo *transformación*, que proyecta su influjo en el proceso de formación de los conceptos jurídicos-penales. Con él nos explicamos aquella afirmación de que el Derecho no es tan sólo una ciencia cultural, sino también y al mismo tiempo una ciencia empírica. Lo es por su forma aparicente, la cual no puede ser objeto, desde luego, de una teoría pura de los valores. Y si una teoría de esta índole es inadecuada para una

explicación convincente de cómo aparece el Derecho, tendremos que agarrarnos al clavo ardiendo de la palabra *transformación* para ver la manera de cómo este conocimiento de la *transformación* facilita la vía de una mutación de las relaciones de la realidad empírica en relaciones de valores jurídicos. El Derecho, por tanto, se nos evidencia, desde un primer golpe de vista, como un hecho real-histórico, y más de cerca, como un contenido inmaculado de normas. Asimismo escíndese, a consecuencia de lo dicho anteriormente, en dos amplios mundos: el del valor y el del ser, ambos finamente entrelazados por sus fines.

Ahora bien, que estas realidades psíquicas y hasta incluso físicas y psicológicas pueden trastocarse, en virtud de un método teleológico de Derecho, en conceptos jurídicos. Más concretamente, que la Ciencia del Derecho comparece como ciencia empírico-cultural y en la forma de un complejo metódico. Su hechura teleológica radica en una actuación sobre la realidad histórica con su método, que no es ni descriptivo, ni teórico, ni empírico, sino de relación valorativa. A la vista de la anterior consideración se nos cae de las manos la pregunta: ¿Qué posición especial ocupará la Ciencia del Derecho penal en el marco del pensamiento jurídico? Porque precisamente a la Ciencia del Derecho penal le entra un mayor caudal de material extrajurídico debe guardar una perseverante vigilia para que este material no siembre la sequía en sus cosechas. Una ciencia necesita apreciar los contenidos de sus conceptos y reconocer en todo momento la procedencia de tales conceptos, pues, de lo contrario, puede dar al traste con su propia metódica. Y para conjurar este peligro la Ciencia del Derecho penal acudirá forzosamente a los preceptos de la ley, para asegurarse de esta manera el material de sus conceptos. Pero otra cosa muy diferente ocurre con las formas de ellos, porque ésta es determinada por el método, y la explicación de este método la retiene el sistema.

Por sistema entiende esta filosofía una coherencia de sentido de los conceptos. El carácter privadamente teórico de los conceptos, mérito apuntable a la filosofía de los valores, nos pone a punto para comprender los abultados errores en que incurrieron tanto un empirismo naturalista-sociológico cuanto un puro logicismo y un historicismo trasnochado.

La consecuencia de un método lógico-cultural en el Derecho penal es la de que no hay, por así decirlo, un solo sistema, sino varios. Añádase a ello la existencia, demostrada con este método, de una Ciencia del Derecho penal, comprendida como totalidad. También logramos un resultado de amplia envergadura: el de que la Ciencia del Derecho penal es una ciencia empírico-cultural, que no implica, de ninguna manera, significaciones absolutas valorativas, pero ni tampoco de hechos naturales del ser, sino que es un complejo estructural típico del material que suministran ambas zonas anteriormente mencionadas.

2. CUESTIÓN PREVIA.

Cuando algún que otro penalista extranjero, bien intencionado por supuesto, tropieza con alguno de los problemas que suscita la posibilidad de existencia de una Ciencia del Derecho penal, le ha dado de lado de la manera más simplista y menos edificante que quepa imaginar. Bien es verdad que para nada se tuvo en cuenta un planteamiento inicial de cuestiones, porque o se dijo que la Ciencia del Derecho penal era una acepción expresiva de un conjunto de disciplinas jurídicas y extrajurídicas afines, en parte, por la similitud de sus objetos, lo que embocaba, en realidad, en una verdadera enciclopedia jurídico-penal, con la funesta manía de un confusionismo proveniente de la falta de demarcación de sus objetos, o bien salióse del apuro encajando la forma y contenido de esta ciencia en una de las

direcciones filosóficas a la sazón dominantes. Con ninguna de las dos soluciones el penalista había salido del paso airoso y contento, no ya sólo por lo que respecta a la dificultad de hacerse de una idea del conocimiento de una Ciencia del Derecho penal, sino que era de todo punto imposible llegar a él, puesto que la apoyatura de la cuestión había quedado obliterada en su misma gestación.

El primero de los juicios parte del enciclopedismo del diecinueve, del cual no se destutela ningún dominio del saber; el segundo fué aceptado de muy buena gana por el penalista, que, sobrecogido y, más que todo, admirado por la privanza de una escuela filosófica, no tuvo la gallardía de replantearse frente a esa concepción la pregunta de si esta concepción colmaba sobradamente la intención y la situación históricas de este Derecho.

Parece lógico que cualquier trabajo que aspire en rigor y seriedad a preguntarse de si es posible la existencia de una Ciencia del Derecho penal separada del Derecho mismo, pero a la vez coexistente con este Derecho, tuviera que esclarecernos, en primer lugar, qué es lo que entiende por ciencia. Debido a que de la significación de ella va a partir la radical clave de la independencia y sustantividad de una tal Ciencia del Derecho penal. Para un aficionado de nuestro Derecho la cosa ofrece más serios contratiempos de los que pudiera pensarse a primera vista, porque excede con mucho de nuestro empeño y de nuestro peculiar objetivo y hasta de las propias armas de que disponemos. Nosotros, sobremanera parcos en la tarea, vamos a recoger un ala del problema, intentando perfilar la diferencia específica entre un Derecho penal y una Ciencia del Derecho penal, en razón a la manera de estudiar y trabajar sobre los objetos de sus pertenencias.

3. INSUFICIENCIA DEL PRINCIPIO CAUSAL.

El pensamiento científico del siglo XIX poseía una innata capacidad de deslinde para este quehacer a causa de que únicamente le interesa *el por qué* de los fenómenos físicos, en fuerza a la tremenda mecanización que hizo del cosmos. Por ello, el hombre de este tiempo tiene un desmedido deseo de relacionar los acontecimientos a través de su producción causal. Con la conquista del dogma de la causación cree ingenuamente que ha apurado el saber humano. De ahora en adelante este dogma causal va a considerarse como el más indeleble de los hallazgos científicos. Poco le importó trasladar esta relación causal, producto de la manera de operar en las ciencias naturales, a las ciencias del espíritu, pues todavía no hace su entrada en el mundo científico la tesis de Dilthey, y ni mucho menos aún la escuela que arranca de la famosa lección rectoral de Windelband. Sin tropiezo de ninguna clase este *por qué* de los fenómenos físicos traspone al estadio jurídico, pero con tal apremio y empaque de seguridad, que cuando quiera saber la razón de esta o aquella institución, el jurista acudirá casi ineluctablemente a él. Pero lo peliagudo del caso no es que el penalista sienta el desasosiego del *por qué* de sus problemas, pues, al fin y al cabo, es un hombre de ciencia, sino que estos *por qué*s, de raigambre mecanicista, acarrearón a su mente una tremenda dispersión.

De nuevo hay que volver a los maestros. Sócrates nos enseñaba a preguntar por *el por qué* de las cosas, pero este *por qué* se escurre por entre un plano de pura abstracción. Cuán distinto es el *por qué* de los positivistas, que ambicionan relacionar en él *el quién* de ese *por qué*. Y se da la paradoja que es precisamente el positivista, el *minus* penalista de los penalistas, quien quería poner el dedo en la llaga del problema; de un problema que preocupa y preocupará mientras viva el hombre: saber quién es el autor del *por qué* de un acto delictivo. Con sobrada

razón nos decía en una ocasión nuestro eximio Xavier Zubiri que todo el pensamiento europeo ha tenido presente ese abstracto pensamiento socrático, cristalizado más tarde en Aristóteles, aunque de resultas de lo dicho la filosofía griega resbala sin angustia sobre *el quién de los por qué* y no aprehende ni la persona ni su destino.

Algo sorprendente va a producirse en nuestra disciplina con la violenta irrupción del positivismo. Algo que va a llamarnos la atención más de lo corriente. El positivista, hombre que dislocó y empobreció al Derecho penal, no va a preguntar: ¿por qué se ha realizado este delito?, sino por otra cosa bien distinta: ¿quién ha cometido este delito? Si hasta ahora la escuela toscana y la después clásica consideraban al delito como un auténtico *ente jurídico*, y la mirada del penalista de estas escuelas tendía hacia ese blanco y en él halló la resonancia apetecida, los positivistas desvían la puntería, apuntando hacia el sujeto del delito. Pero fué ésta una manera de apuntar de muy diferente linaje de la que, andando el tiempo, iba a decir del sujeto del delito que era un tipo de hombre activo. Así nos habló Max Scheler del delincuente. Lo malo del caso es que, en realidad, los positivistas sólo hacían la puesta en solfa de lo que circulaba por el mundo en *re*: la especulación en torno a los problemas antropológicos.

Y, sin embargo, ellos nos descubren clara y limpiamente en aquella su pregunta la causa del señorío en el Derecho penal del pensamiento naturalista. Ya no nos pesa que hayamos escrito en un tiempo que este enfoque metodológico-naturalista no se verifica tan sólo en el Derecho penal como en las demás esferas del saber humano. La principalísima consecuencia de este des-
acertado golpe repercute en el particular terreno sociológico con la frase de F. von Liszt: *Nicht die Tat, sondern der Täter ist zu bestrafen* (1). En una palabra, al Derecho penal de esta época de

(1) Debe castigarse, no el hecho, sino al que lo realiza.

finales del siglo pasado le embriaga por completo la personalidad del delincuente, aunque con el *pero* de ser la buscada por él una personalidad natural. Parece lógico que el objeto acuciante de este Derecho es la persona natural —individuo— del criminal. Y como genuina contrapartida, la de desentenderse del juicio valorativo que recae sobre la antijuridicidad objetiva del hecho, puesto que ya ha entrado por las mallas del Derecho penal la mina fulminante de la subjetivización del objeto de esta disciplina.

Cuando en nuestros días el Derecho penal, haciéndose cargo de los imperativos inapelables de la situación histórica, dirija su atención hacia la persona humana del delincuente, va a depararnos la suerte de hallar a esta persona —no al individuo— en su peculiar y singular mundo; en su mundo histórico-social. Más todavía, en su orden espiritual de persona humana.

Lombroso y Ferri son los fautores de un *sin fin de dislates*; no paramos mientes aquí en las buenas aportaciones, que no tuvieron cuenta en nuestro Derecho. Desde la perturbación que introdujo su galileano método hasta dejar exhausta su sistemática. Y pese a la cantilena de esta caja de Pandora de los positivistas, sin embargo, aún continúan perviviendo más de cuatro ideas de ellos, embalsamadas por la miopia de algún que otro descarriado. Lo que sí es cierto es que, a pesar de esta desastrosa exploración positivista en nuestro Derecho, que hasta tuvo la desgracia de hechizarlo, la constelación de los problemas inmanentes del Derecho penal continuó en pie de combate. Es que, a la postre, las cosas fueron sacadas de quicio por ellos, pero no tuvieron la virtud de eliminarlas. De aquí que resulte instructivo que el penalista de nuestro tiempo tenga ante sí los mismos y fundamentales problemas que en la hora del lombrosionismo, pues aun cuando anduvieron un tanto escamoteados, al retornar a su prístino estado se les ha apreciado su cuño jurídico. Sirva de ejemplo: la situación social del delincuente, estudiada

actualmente desde un ángulo visual distinto al de un naturalismo sociológico de aquel tiempo. A resolver estos problemas, dentro y con la dialéctica del jurista, endereza su *gnosis* el penalista.

También el Derecho penal libra una de las batallas que más ha apasionado la mente humana: la que rebota del choque inevitable entre un pensamiento abstracto y un pensamiento concreto. El primero va a concentrar sus fuerzas en el delito; el segundo, en el causante de este hecho. Ni uno ni otro, por sí solos, iluminan el estado de la cuestión. Y es que un Derecho penal atenido pura y exclusivamente a la acción delictiva recae, a la larga, en el reproche de su falta de base antropológica; y un Derecho penal que atienda a esto último, sin más, no puede satisfacer las sentidas aspiraciones del jurista a causa de no justipreciar la acción de la persona humana, miembro de una comunidad jurídica. La falla que traen adheridas estriba en la sencilla creencia de que el dogma de la causación reviste idéntica validez en el Derecho que en las ciencias físicas, porque suponen de antemano que la realidad espiritual es equipolente a la física. Afortunadamente, el Derecho penal de nuestros más recientes días purga gustosamente este pecado y cada vez arremete con más brío contra el citado dogma, hasta el punto de que, después de la aguzada argumentación que emplea H. Mayer, uno de los penalistas más originales de esta hora, el principio de la relación causal sale tan mal parado del paso que apenas si nos deja duda de su inmediato derrumbamiento. La igualdad de las estructuras de ambas realidades se desecha con sólo pensar, como dice Zubiri, que la realidad física está hecha *de algo*, mientras que la del espíritu no se halla determinada por el *de* de ese genitivo que va condicionado por la materia.

4. LA NATURALEZA DE UNA CIENCIA DEL DERECHO PENAL.

Cabe ya preguntarse, a la vista de las anteriores consideraciones: ¿Qué cosa va a ser la Ciencia del Derecho penal? O, dicho de mejor modo: ¿Cuál va a ser la esencia que la diferencie radicalmente de las otras ciencias jurídicas? Porque no se trata —por fortuna, el pensamiento del joven penalista debe hallarse raído de influencias perniciosas— de saber *para qué* sirve esta ciencia. En todo caso, este *para qué*, de raíz aristotélica, como dice Ortega y Gasset, nos daría la comprensión de la misión de esta ciencia. A más que de este *para qué* se quiso hacer, hasta bien entrados nuestros días, la varita de virtudes de nuestro Derecho, porque se taparon los ojos para no ver la perspicacia que descubre que una marcada orientación teleológica de nuestro Derecho penal resulta inexpresiva e inadecuada en la presente realidad histórica y política. Algo de esto se atrevió a decir ya, con el auxilio de Max Scheler, un joven penalista germano, Tierfelder, allá por el año 34.

Por otra parte, la respuesta cabal y exacta de ese *para qué* se infiere fácilmente del *telos* de los conceptos jurídicos. De lo que ya se encargaron los penalistas de primeros de siglo. Por ejemplo: la escuela de F. von Liszt. No; lo que nosotros deseamos muy modestamente es buscar la significación y el sentido de la esencia —*eidós*— de esta ciencia, es decir, de si la cosa objeto de la investigación de esta ciencia posee una esencia que típicamente la confiera una sustantividad propia y real.

Para nada nos vale que bajo el título de Ciencia del Derecho penal se estudie un conjunto de disciplinas conexas, en parte, por la semejanza de sus objetos, pues con esto no llegamos al concepto de una Ciencia del Derecho penal, sino que, antes al contrario, tal diversidad de materias produce las más de las veces una verdadera *extracción* del pensamiento jurídico-penal,

que es tanto como decir una fragmentación de la realidad jurídico-penal.

En una palabra, ¿qué es lo que constituye esta Ciencia del Derecho penal? ¿Constituye su naturaleza un nuevo modo de saber? ¿Difiere esta realidad integradora de este modo de saber de la correspondiente al Derecho penal? Estas son, a nuestro breve juicio, las preguntas que despiertan y festonean las finas posibilidades de problemática de una Ciencia del Derecho penal. Llevar a feliz término tales preguntas sobrepasa la recogida frontera de estas rápidas notas y también la insegura e ingenua formación del principiante. Nuestra espera, hecha de esperanzas humanas, verá no dilatarse el día en que los estudiosos de nuestra especialidad pongan en buen aprieto a este planteamiento del problema. Señalamos, con esta nota, un campo rico de promesas para los apasionados de nuestro Derecho.

Y, sin embargo, queremos proseguir el hilo de nuestra digresión. ¿De dónde dimana, cabe decir, lo que va a ser nuestra Ciencia del Derecho penal? Sencillamente, de un fenómeno. Mejor todavía, de un fenómeno no de los llamados físicos por aquello de que la Física arranca del fenómeno y del movimiento. No; no hay que pensar todavía mal. Aquí se trata de un fenómeno que viene a ser más claramente una esencia, de la que va a hacer cuestión nuestra Ciencia del Derecho penal. La cosa, vista de lejos, parece un poco turbia y, sin embargo, no es así. Porque el fenómeno, mejor, la esencia de que hablamos y que no sabemos cómo es, nos la confiere el propio objeto de nuestro Derecho. Si, dicho sea muy de prisa, nuestro Derecho no aprehende un sólo objeto, sino que antes bien, el delito, la pena y la persona del delincuente constituyen sus objetos, dicho se está que ellos serán los que contendrán las esencias en cuestión. Naturalmente que no hemos resuelto mucho con lo sentado, pues a seguida cabe preguntar: ¿cuáles son las esencias de estos ob-

jetos? Lo que supone una investigación a fondo de estos objetos, pero que no es del caso traer a colación.

Ahora que ¿cómo es posible una diferencia sustantiva y radical entre la Ciencia del Derecho penal, que nosotros propugnamos, y un Derecho penal a secas? ¿No le convienen, en verdad, a ambos los mismos objetos de investigación? Con esto nos damos de cara con el filo de nuestra consideración. Ya no podemos recelar y guardar para más adelante lo que ahora hemos de expresar. Al Derecho penal le es constitutivo las objetividades o entes, delito, pena y persona del delincuente, como objetos inmanentes y trascendentes a la vez. Es decir, como objetos que *están ahí*, como cosas dadas, pero también como cosas de su pertenencia, a las cuales el Derecho penal ha de aprehender si quiere ser lo que es, una disciplina jurídica. Y para ello emplea su especial método, adecuado a la naturaleza de sus objetos.

En tanto que la Ciencia del Derecho penal, propugnada, le pregunta a estos objetos la razón de su estancia—empleando la terminología heideggeriana—. Mejor todavía, hace cuestión la existencia de estas objetividades. Apurando más aún: investiga las razones de las esencias de tales objetos en sus causas últimas consideradas filosóficamente.

Así venimos a parar casi al punto de partida de la formulación que alrededor de una Ciencia del Derecho penal habían hecho algunos penalistas: la del carácter eminentemente filosófico de la Ciencia del Derecho penal por oposición al meramente legal del Derecho penal. Pero que vengamos a tangenciar una solución ya rozada por otros, con mucho mejor tino, desde luego, que nosotros, no quiere decir, empero, que compartamos la tal afirmación de arriba abajo. Pues inmediatamente nos sale al paso la actitud filosófica que adoptemos, la cual en este caso es radical y sustantivamente diferente a la de aquéllos. Precisamente lo que importa, antes que nada, es esta actitud con que el hombre entra en comercio con las cosas del mundo, porque lo de-

más son hojarascas de los sabihondos. Todo lo que no sea apropiarse, lo de que la ciencia es una segunda conformación de la naturaleza humana, un *bios*, como nos apuntaba Zubiri con la *Metafísica* de Aristóteles en las manos, que resuelva de un salto el destino de nuestra propia vocación, no cuenta para nada.

Desde los lejanos tiempos de Galileo viene especulándose sobre una ciencia de traslación. El mayor de los descubrimientos que aporta Galileo posa sus plantas en la delimitación conceptual entre causa y fuerza. En nuestros días, se nos dijo una vez que la crisis del determinismo no significa la crisis de la causalidad, que dijimos anteriormente. Por ello se impone como un hecho inconcuso que el penalista habrá de explicarse los fenómenos jurídico-penales de la teoría jurídica del delito recurriendo a una causalidad sin parentesco alguno con la Física. No nos espanta, por tanto, la sola idea de insinuar que este pensamiento de la causalidad resulta inadecuado a la naturaleza del Derecho penal, si, desde luego, no queremos hacer de este desafortunado Derecho un vivero de estériles discusiones, abierto de par en par a los irreductibles diletantes. Como que casi está uno por decir que más de una de las quiebras que presenta la teoría jurídica del delito se debe al retroceso que ha experimentado nuestro Derecho por la detención lenta y fatigosa que hicieron los penalistas en el particular problema de la relación de causalidad.

Desde el año 36 viene postulando H. Mayer, y en el año 40 H. Welzel, la prescripción de este principio, que tanta jaqueca nos trajo, como si de él dependiera la suerte entera de nuestro Derecho, y que tantas energías desplazó, cuando, por ejemplo, la teoría de la culpabilidad sostiene aún un pensamiento de responsabilidad por el resultado negador de nuestra manera de comportarnos como personas humanas. Hubiera valido más que esta inteligencia se hubiese empleado en apuntalar estos huecos, que tanto repugnan a la conciencia jurídica actual. Quizá la claridad que deseamos nos venga el día de ma-

ñana por el lado de la Ciencia del Derecho penal. Porque cabría preguntarse, en otro orden de cosas, que es a la ciencia y no al Derecho penal simple a la que le corresponde el descubrimiento no del *por qué* acontece —para hablar con la terminología histórica—, ni *por qué* ha realizado la persona humana tal o cual acción libre y espontánea, sino *cómo* han sucedido tales cosas. En este *cómo* sucede el delito, *cómo* se aplicará la pena y, finalmente, *cómo* hay que recoger a la persona en su existencia social, adquiere la Ciencia del Derecho penal, a veces, su realidad científica (1). La ciencia del Derecho penal es, a saber, una ciencia del ser de las personas y de las cosas, y, por ello, ha de interrogar y hacer cuestión de estas preguntas.

Es, pues, así como cruzan ante nosotros las siguientes interrogantes: ¿Cómo sucede el delito? ¿Cómo se aplica la pena? ¿Cómo se descubre la realidad existencial y personal del autor del delito? Con ellas venimos a situarnos al borde de la maravillosa tragedia de nuestro mundo; de un mundo que circunda todo el dintorno del penalista. En último extremo, lo decisivo y lo ejemplar es inquirir *cómo* transcurren las cosas en nuestro mundo jurídico-penal, pero teniendo mucho cuidado de no incidir en un mecanismo, y *cómo* están ellas en la realidad jurídico-penal. Esto nos conduce a que si originariamente partíamos de un *por qué*, ahora recae el acento en un *cómo*, que a la vez envuelve un *qué*. Lo que, aplicado a nuestra ciencia, querrá decir que tenemos que calibrar *qué son* nuestros objetos. Pero un conocimiento jurídico-penal no se agota aquí, sino que, como la ciencia va al mundo de las personas y nace de un hacer humano, tendrá que perseverar y ahondar no ya solamente en las anteriores preguntas, sino también *de dónde y cuándo* se presentan tales objetos. Esto es: las dimensiones imprescindibles de espacio

(1) Nos decía Goethe: «En nosotros reside el *fué*; el *cómo* depende raras veces de nosotros; por el *por qué* no podemos preguntar, y por eso se nos envía con razón al *guía*». *Poesía y Verdad*. Madrid, 1922. Col. Univ., t. III, pág. 42.

y tiempo como inherentes a la situación espacial-temporal de todo conocimiento científico. Si decíamos un poco más arriba que la ciencia tiene su fontana de creación en el hacer humano, este hacer ha de comprenderse como un hacer inter-individuos, primera trama del conocimiento científico; la segunda implica la de que es un hacer temporal-histórico.

En resumen: Nuestra ciencia del Derecho penal estudia los objetos citados, haciendo cuestión de ellos; y, segundo, adquiere en virtud de la cuestión que hace de estos objetos, un nuevo saber. El Derecho penal estudia los mismos objetos, delito, pena y delincuente, pero sin preocuparle la interna problemática de ellos, obteniendo así un saber distinto de la ciencia del mismo nombre. El primero de los saberes es filosófico en sentido estricto; el segundo, de carácter jurídico.

La nueva era del pensamiento humano surge con Galileo y con Descartes. No es ni más ni menos que una visión matemática del Universo. El que esta primera contemplación del Universo sea mecánica encuentra su explicación en que el hombre de aquel entonces halla su contento íntimo en saber cómo andan las cosas, en este caso, el Universo. Esta mirada primera, amorosamente infantil y a la par grandiosa, resalta en la teoría cinética con suficiente claridad. Pero este cómo es cuán diferente al que hemos empleado anteriormente, porque no nos dice nada, absolutamente nada, del *qué* de las cosas, cuando es precisamente éste el que va a conducirnos al reinado de la verdad de las mismas cosas. La verdad, en efecto, es la sola idea, tras la que se dispara todo conocimiento científico; así se explica que todo el problema del pensamiento humano converja a la *seguridad*, como dijo Xavier Zubiri, que da la posesión de la verdad de la cosa (1).

(1) Cada día acrece más nuestro cariñoso testimonio de reconocimiento a Xavier Zubiri por las maravillosas lecciones que le escuchamos en la Universidad de Barcelona.

Las tareas también van a diversificarse; de una parte, el penalista no aspira, ni mucho menos, a un saber adquirido en la propia verdad de los objetos de este Derecho; mientras que el penalista científico intenta develar la verdad de estos objetos. El Derecho penal aclara, interpreta y extrae la significación del material que le suministra la ley y, a lo sumo, sistematiza estos conocimientos en una sistemática; la Ciencia del Derecho penal apela al *qué* son estas objetividades.

En todo caso, la mirada mental del penalista científico va a clavarse, derecha como una vela, en las cosas del mundo jurídico-penal para dar con la esencia de ellas que las diferencia de las otras cosas del mundo jurídico. Más concretamente: la actitud mental del penalista científico tendrá en su horizonte lo que es el delito, la pena y el delincuente; la del penalista a secas, la posibilidad de dominio técnico de estos objetos, ganada su seguridad en los artículos y párrafos de los códigos.

Una ciencia del Derecho penal así inferida será, en efecto, una ciencia de los principios y fundamentos del mundo jurídico-penal, coincidente en todo instante, como nos dijo San Ignacio en sus *Ejercicios*. Del lado de allá cae la pregunta: ¿en qué consisten estos principios y fundamentos? Porque esto implica a la larga una penetración en el campo de la especulación metafísica. Claro que será particularmente interesante no olvidar que la concepción metafísica del Derecho penal es, sin duda de ningún género, el punto de partida del desarrollo del Derecho penal, como nos dijo E. Mezger. Con especial relieve se ofrece esto en un famoso libro de Gerland, *Die Entstehung der Strafe*, 1925. Pensamiento que halla su medio de expresión en la sustancia de la culpabilidad del Derecho penal. Aunque también el Derecho penal de la Edad Media, al igual que el de otros países, sufre la influencia de una concepción metafísica de clara estirpe religiosa. Esta patencia religiosa se disipa en el siglo XIX, cuando el hombre acude a las armas de la razón y pretende destutelarse de

la proyección de los estudios teológicos para caer en el nefasto período del mal llamado iluminismo. El fin de utilidad absorbe, por este tiempo, el entusiasmo del penalista, y, a seguida, prende su preocupación en el difícil equilibrio de un pensamiento de prevención general o de prevención especial como aspiración y meta prácticas. Bien es verdad que todo el problema de general prevención o de prevención especial no es, a la postre, más que una peripecia política, porque se trae a colación desde punto y hora que se pregunta por la política que hace un determinado Estado. De la estructura de él depende que la oscilación caiga de uno o de otro lado. La ya apuntada concepción metafísica del Derecho penal experimenta, en virtud de la prepotencia de la filosofía idealista, especialmente del idealismo objetivo de la filosofía hegeliana, un asombroso auge. Las teorías absolutas del Derecho penal dominan, pese a todos los pesares, todavía a finales del año 1870 (Binding, Hälschner); pero ya fluye una nueva savia que va a alborotar el sereno cauce de éstas, la que trae Jhering, con su dirección teleológica, que modela en nuestro Derecho F. von Liszt con su pena finalista.

Pasa el tiempo, y la dogmática jurídico-penal, siguiendo su perseverante línea, refleja las continuas vacilaciones de las escuelas filosóficas en boga. Es así como llega hasta hoy nuestro Derecho penal después de haber sufrido y estar sufriendo los ataques de los más variados pensamientos filosóficos. A la hora del presente agoniza la filosofía de los valores en nuestra dogmática y recibe ésta un nuevo rocío de promesas halagüeñas, que viene de la fenomenología y del idealismo. Claro que estas corrientes circulan por Alemania.

5. EL SABER DE ESTA CIENCIA DEL DERECHO PENAL.

El que la Ciencia del Derecho penal aparezca diferenciada del mismo Derecho penal, en virtud de la particular manera

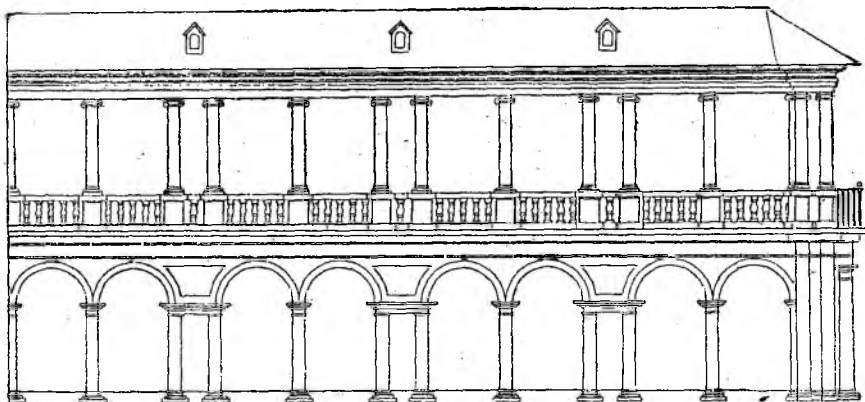
de estudiar a los objetos en cuestión, o sea que el conocimiento ganado por una y por otro son de calibre diverso, nos pone en situación de palpar también la diferencia de los conocimientos de ellos. Pues para que en la Ciencia del Derecho penal sea el conocimiento verdadero tendrá que buscar la vinculación a la causa originaria de este conocimiento. En tanto que al Derecho penal le interesa, más que el saber, que su conocimiento sea verdadero, el que este conocimiento revista una enorme utilidad práctica. Y esta tendencia práctica del conocimiento jurídico-penal no necesita de ningún modo inquirir teóricamente por las causas de este conocimiento; cosa que a la sazón le conviene a la ciencia del mismo nombre. Mientras que el penalista científico busca por todas las escahuellas las esencias de delito, pena y delincuente, bastándole con la aprehensión de ellas, sin importarle para nada la mayor o menor cantidad de practicidad de tales esencias. Esto es, que el penalista científico presiente que una posesión seria y rigurosa de las esencias de estos objetos constituye lo estrictamente científico. Por lo mismo, que al mero penalista le conviene por naturaleza un saber práctico de estos objetos a causa de que todo Derecho, inclusive el penal en su más alto grado, ha de ser práctico para que ordene a la vida humana. Para nada tiene en cuenta el jurista las razones últimas o, si cabe decir, las ultimidades de los institutos jurídico-penales, pues le sobra y basta con conocer las razones legales de ellos; y, sin embargo, esta muda explicación no satisface al penalista científico, porque su saber es eminentemente teórico.

Sabido ya que esta Ciencia del Derecho penal no cobija una variedad de disciplinas jurídicas o extra-jurídicas, sino que es una ciencia con todo su aparato formal y material, nos conviene aquí apurar un poco más de cerca el mundo del saber de esta ciencia. Decía una vez Santo Tomás que la ciencia estudia *lo*

que son las cosas (1), y en verdad que una Ciencia del Derecho penal forzosamente estudia lo que son el delito, la pena y el delincuente en la pura y radical realidad de sus existencias. Porque al penalista científico le desazona la penetración que ha de efectuar en el horizonte que tiene ante sí, puesto que lanza su pregunta contra estos objetos por encima de lo caduco y lo perecedero de una interpretación técnico-jurídica.

Desea preguntarle a los objetos de manera que pueda arrancarles *lo que son*, independientemente de toda conexión político-jurídica pasajera, y así encamina su investigación a la busca de la realidad plena y última de tales objetos. Una Ciencia del Derecho penal así concebida por fuerza nos deparará, en última instancia, algo más que un mero conocimiento de sus objetos, porque arde en su intención la llama ambiciosa de un saber último de los objetos del Derecho penal. Un saber con el que no pueden jugar los hombres, que, estañado en nuestra pasión humana de hombre, nos plante en la íntima y recogida realidad de las cosas, adonde no puede penetrar sin echarle el alto, el matute que arrastran los hombres sin pálpito vital en sus corazones.

(1) «El pensamiento indio es la realidad de lo que hubiera sido Grecia y, por tanto, Europa entera sin Parménides ni Heráclito: en términos aristotélicos, una especulación sobre las cosas por entero, sin llegar jamás a hacer intervenir el *son*». X. Zubiri, «Sócrates y la Sabiduría griega», en *Escorial*, Madrid, dic. 1940, 2, pág. 214.



Notas y Libros

NOTAS: *Hechos de la Falange; Tiempos del espíritu*, por G. Sanmiguel, O. S. B.; *Al margen del homenaje a Manuel de Falla*, por Joaquín Rodrigo; *Neologismos y arcaísmos*, por José D. y Díaz-Caneja; *Llamamiento a la unidad*, por el P. Félix García; *Historia y Poesía*, por Emiliano Aguado; *Concepto ibérico de la España de Julio Antonio*, por Fernando Gutiérrez; *Tres semanas de estudios religiosos*, por Augusto A. Ortega, C. M. F.; *Vida cultural.*—**LIBROS:** *Un libro de Asín Palacios*, por José Antonio Maravall; *Un libro sobre Basteria*, por G.; *La Navidad en la literatura nacional*, de José Sanz y Díaz; *El Estrecho de Gibraltar. España ante el mundo*, de «Hispanus»; *Método práctico de lengua alemana*, de Domingo Sánchez Hernández; *La Internacional Comunista o Komintern y sus organizaciones auxiliares*, de Nicolás Rodinevitch y Eduardo Comín; *Spagna Nazionalsindacalista*, de Luigi Incisa.

NOTAS

HECHOS DE LA FALANGE

EN TIERRA DE RUSIA

LAS tierras y los cielos de Rusia nos llegaban siempre envueltos en esa bruma impalpable que teje la distancia y en esa bruma, aún más honda y penetrante, que a lo largo de medio siglo ha urdido una imaginación desbordada que dió alma y cuño a la literatura más tremenda de nuestros días. El mapa ruso nos aparecía como algo impreciso en que se intentara reflejar la existencia de un país de maravillas y terrores, de misticismo y de barbarie; un país de ensueño, que en ningún caso tenía semejanza con el resto de los pueblos del mundo, ni siquiera con los más alejados. Rusia era el pueblo elegido de los nuevos tiempos, el que había de derramar por los ámbitos del planeta el caos y la destrucción, el ensueño y el fuego mesiánicos de una redención humana sin cielo ni oraciones. Rusia no se parecía a ningún otro pueblo del orbe y, como un poder diabólico, los amenazaba a todos a la vez.

Pero he aquí que empiezan a llegar noticias de nuestros camaradas de la División Azul; poco a poco van perfilándose las cosas, y la geografía, esa extraña geografía que aprendimos, penetrada del hechizo de lo imaginario, cobra formas precisas y se convierte en campo de batalla en que al propio tiempo se oyen los estampidos de nuestras armas y las canciones que oímos por todas partes en la vida de cada día como rezos y promesas. Nuestros camaradas están en aquel pueblo, han pasado por esta ciudad y han cruzado un río casi helado bajo una nube de explosiones. La voz y el denuedo de los soldados españoles llenan parajes que hasta ahora se nos antojaban creaciones de una imaginación desenfrenada.

La realidad de tantas vesanias está allí, amenazando a Europa y dando alientos con su mera presencia a los que aguardan la ocasión para desfogar el rencor que arde en sus entrañas. El comunismo, que ha sido la manera tangible de vivir de tanto ensueño y crueldad, ha

tenido que abrir sus puertas a la invasión del mundo; ya no es aquel régimen legendario que jamás ofrecía a las masas hambrientas más que promesas y remedios contra su sed de venganza. Las noticias que nos llegan de nuestros camaradas son cada vez más concretas; se dan nombres de ciudades y de ríos y se dice hasta el camino que les aguarda en la marcha que han emprendido a la luz de la victoria. Y resulta que el comunismo ruso, con todo ese atuendo místico que lleva por delante, es lo mismo que el comunismo español, lo mismo que ese régimen de barbarie que nuestros pueblos han padecido a lo largo de dos años inacabables.

La División Azul, que tal vez fuera animada de ese vago hechizo que nos infundía el mundo ruso por su lejanía y su hermetismo, se encuentra con que sus enemigos están hechos de la misma pasta que los comunistas españoles, con que las cosas que ha de defender son las que aquí en nuestro suelo suscitaron su santa ira y, por si todo esto no fuera bastante, con que a nuestros camaradas se les insulta en su propia lengua. Ahora creerán, con razón, los soldados españoles, que combaten en el frente ruso que los jefes de aquel país son los que intentan hacer lo que no consiguieron los españoles, y hasta llegarán a sospechar que Rusia es la continuación política e inhumana de la España contra la que lucharon los que hoy luchan contra Rusia.

Los camaradas que han caído en la batalla son héroes que añadir a los de nuestra guerra, como el empeño es continuación del que nos ha dado la victoria. Unos millares de españoles, con la sangre de su juventud, de su fe y de su entusiasmo, están escribiendo páginas indelebles en la historia de esta guerra, una de las más decisivas que ha librado el mundo desde que fué inundado por la luz del recuerdo. Esas páginas van también salpicadas con sangre corporal, con esa santa muerte que se ofrece en plena juventud y en un país lejano y enemigo, donde, sin saber apenas de qué manera ocurren las cosas, se presentía desde hace unos años la gran batalla y la gran victoria de nuestro tiempo.

Los camaradas que han caído en la lucha, como los que cayeron en el suelo de España, pasarán a la historia como los creadores de este mundo ancho y bueno que soñamos y que, si no hubiera fuerzas más poderosas, bastaría la sangre nobilísima que se está derramando para que cobrase un día perfiles netos de realidad entrañable. Lejos de su suelo, sin la tibieza del hogar ni el consuelo de los suyos, van cayendo

día a día nuestros camaradas en aquellas duras tierras llenas de frío y de tinieblas; como una canción sagrada que brotase de las entrañas de la tierra se ofrecen día y noche vidas españolas que se derraman entre entusiasmos y proezas. Pero la lejanía del hogar se amengua con la imponente intimidad en que todos los españoles dignos de llamarse así reciben, gozan o padecen las noticias en que se nos habla de las peripecias de nuestros hermanos que allá en la lejanía combaten y mueren por nosotros. Todo este pueblo generoso está penetrado de santo temblor desde que supo la entrada en fuego de nuestros voluntarios, y los nombres de los primeros caídos infunden al par tristeza y esperanza en funerales y partes encomiásticos del alto mando alemán.

En ese país casi legendario, perdido en la bruma de la distancia y de un misticismo diabólico, los camaradas de la División Azul combaten por Dios y por España, como antes aquí; combaten también por la paz del mundo y por la salvación de Europa, como hicieron en nuestra Cruzada, preludio de esta lucha imponente que ha emprendido el mundo no resignado a sucumbir.

Nuestros caídos evocan aquella imagen patética de los tiempos antiguos, cuando un adivino ordenó a Agamenón el sacrificio de Ifigenia. Los vientos no serían propicios mientras la sangre de la hija del caudillo de los griegos no aplacara la cólera de los dioses. Consumado el sacrificio, las naves se hicieron a la mar y empezó luego la conquista de Troya.

¡Qué Dios conceda a nuestros hermanos caídos en Rusia y en España la gracia de que su sangre, su entusiasmo y su arrojo nos propicien la aurora de ese porvenir ancho y hondo que habían adivinado en lontananza sus corazones transidos de luz!

TIEMPOS DEL ESPÍRITU

EN EL COMIENZO DEL AÑO LITÚRGICO

CON el otoño llegamos al término del Año litúrgico. En breve oiremos nuevamente los gritos anhelantes del Adviento y con voz de clamor nos vaciaremos en ansias redentoras. Otra vez iniciamos el círculo giratorio en torno a Cristo y empezamos la subida hacia ese

monte santo que es su persona y su obra salvadora. Esto es, en efecto, este año sobrenatural: un ascenso continuo, un trepar por montañas de otros mundos, y en él existen también soles y noches estrelladas y ritmos y cambiantes de estaciones y de tiempos. Porque, al igual que la vida natural posee su año, que es el período que la tierra tarda en trazar su órbita alrededor del Sol, del mismo modo posee la Iglesia el suyo, que no es más que un itinerario en torno a Cristo, su Esposo. Es éste un itinerario grandioso, de realidades mucho más sorprendentes que las del solar, en el que nosotros nos vamos asimilando paulatinamente el "misterio de Cristo" y trocando su imagen en nuestra propia vida. Los antiguos lo apellidaban con palabra saturada de sentido *circulus*, rueda, círculo, que representaba para ellos el más acabado trasunto de lo eterno y divino, por carecer de punto de partida y de término. *Circulus* significa también anillo. Y el Año litúrgico es, en realidad, el anillo nupcial que liga indisolublemente a Cristo con su Esposa. El fué el primero que vivió sus grandes realidades, que día tras día nos vamos nosotros asimilando a lo largo de nuestra existencia. De este modo podemos decir que el Ciclo litúrgico es el retorno periódico de Cristo, su actuación constante, con su misterio de muerte y vida, en nosotros a lo largo del año. Es algo así como la redención actuando a través de los tiempos. Con él llegamos a ser, en cierta manera, sus contemporáneos y nos asimilamos su doctrina de un modo vivo y directo y participamos de aquel vigor "que procedía de El y todo lo renovaba".

Su origen, como el de todas las obras divinas, se parece al grani- llo evangélico de mostaza, que se presenta con apariencia mermada, microscópica, al germinar, y luego crece y se ensancha y se torna árbol frondoso y corpulento. Su germen está en las palabras que el Divino Maestro pronuncia después de transformar el pan ázimo en su cuerpo y en su propia sangre el vino: *Haced esto en memoria mía*. Así quedaba instituido el Sacrificio del Cuerpo del Señor y se echaban los cimientos del Año litúrgico, que no es otra cosa, en su sentido más hondo, que un desdoblamiento de ese Sacrificio y su encaje en las diversas fases del círculo anual. La Misa es, ante todo, una *anámnesis*, un recuerdo, pero no puramente psicológico, sino objetivo y real, que contiene y realiza en los que en él participan cuanto conmemora. Por su medio nos ponemos nosotros en contacto íntimo y directo con la obra redentora, que en ella se reproduce en toda su plenitud. Pero

nuestra inteligencia es limitada y carecemos de un poder receptivo para asimilarnos la totalidad de las cosas. De ahí que sea menester que esa misma obra redentora se nos vaya presentando por partes y desde diversos puntos de vista en la larga cadena de un año, para que poco a poco y en pequeñas dosis la vayamos asimilando y convirtiendo en nuestra propia sustancia. De este modo quedaban perpetuadas a través de los siglos, por medio de la fiesta litúrgica, las acciones del Redentor; y todos sus hechos, desde la cuna hasta la cima del Calvario, y su vida de resucitado permanecían asequibles a todas las futuras generaciones.

Pascua es el primer astro que en el ciclo aparece. Era ya una fiesta judía a la que sólo era preciso imprimir nueva realidad y nueva vida. Recordaba a los hebreos el paso del Angel exterminador por las puertas de sus casas y su tránsito por el Mar Rojo, y era como su renovación anual como pueblo de Dios. En el nuevo pacto no es ya un simple recuerdo histórico, sino una perenne realidad del punto culminante de la vida del Maestro: su pasión y muerte y su resurrección. Lo que en un momento determinado de la Historia se verificó en el Calvario y en el huerto de José de Arimatea, torna a reproducirse por modo místico en todos los cristianos. Por eso será Pascua la fiesta bautismal por excelencia, y hasta exclusiva en un principio, y año tras año el cortejo florido de neófitos con sus níveas túnicas serán la gráfica expresión de la muerte y resurrección con Cristo de toda la familia cristiana. Como fiesta bautismal, exige un período más o menos largo de preparación, en el que los catecúmenos puedan ser instruídos para ese rito. Así surge la Cuaresma, en la que, años adelante, predominará la idea de lucha y ascesis, como recuerdo de la cuarentena del Salvador en el desierto. Y no sólo origina Pascua los días cuaresmales, sino que va ligada con ella, como lógica consecuencia y su coronación, la fiesta de Pentecostés. Si en aquélla nace la Iglesia, en ésta, al descender sobre ella el Espíritu Consolador, queda definitivamente constituida y adquiere su plena personalidad. Pascua y Pentecostés se celebran por ese hecho desde los primeros días.

La fiesta de Pascua no sólo se celebraba una vez al año. El Sacrificio eucarístico, que congregaba cada domingo a los fieles en una casa privada o en el *cubiculum* de una de las Catacumbas, era su repetición semanal. Por eso el domingo es llamado día del Señor, y es el día litúrgico por excelencia en torno del cual se desarrolla toda la semana.

Es un recuerdo perenne de nuestro bautismo, que nos proporcionó a todos la dicha de incorporarnos al Cuerpo místico de Cristo y nos trasladó de las tinieblas a la luz, como nos dice San Pablo. Del domingo brotan, como reacción contra el judaísmo, las dos sinaxis eucarísticas del miércoles y viernes. Conservaban ambos roces especiales con la vida del Divino Maestro, y eran, por eso, días de estación, es decir, de ayuno y oración litúrgica. A esto se reducía el Año litúrgico en los tres primeros siglos. En sí se concretaba todo a la resurrección del Salvador y a su pasión y muerte, íntimamente entrelazados ya entre sí y partes integrantes del "misterio de Cristo", sobre que tanto se complace en recalcar San Pablo.

Con la paz de la Iglesia sale la liturgia de las Catacumbas, y sus fórmulas comienzan a vivificar la vida pública. El cristianismo adquiere derecho de ciudadanía en el Estado, el número de sus adeptos se multiplica y auras de paz y de tranquilidad refrigeran al viejo imperio. Los espíritus se inquietan y nacen las primeras herejías cristológicas. De ellas, y como su condenación auténtica, brotan algunas fiestas más o menos relacionadas con la persona del Salvador. Epifanía en Oriente y Navidad en Occidente celebran su nacimiento, aunque desde un punto de vista algún tanto diverso. En Occidente se veía en ella, sobre todo, la aparición temporal de Jesús, el comienzo de su tránsito sobre la tierra; en Oriente, en cambio, más espiritual siempre que nosotros, más que el nacimiento del Verbo en carne mortal, es la manifestación de su divinidad, una verdadera teofanía; por eso entrelaza con ella su bautismo y las bodas de Caná, convirtiéndola así en una fiesta nupcial, "en la que la Iglesia se una a Cristo, su celestial Esposo", como una de sus antífonas bellamente canta. Si no en Navidad, al menos en Epifanía se hizo con los años bastante general la administración del bautismo. Con esto se le dió, al igual que a Pascua, un período preparatorio, el Adviento, con el que, a partir del siglo X, se inicia el Año litúrgico. Así quedaba establecida la trabazón del círculo, y la rueda anual era embalsamada, elevada a un orden superior, al quedar consagrada toda ella por medio de la liturgia. A fines del siglo IV está el Ciclo perfectamente trazado. En los siglos posteriores ha ido la Iglesia entretejiendo con esas fiestas del Señor otras muchas, sobre todo, de la Santísima Virgen y de los Santos, que son a manera de satélites que giran en torno de las de Cristo, y para nosotros rayos luminosos que nos muestran el camino, ejemplos prácti-

cos de cómo seres de nuestra propia textura vivieron el “misterio de Cristo” y plasmaron en su persona sus enseñanzas y su vida.

Por esto se ve que el Año litúrgico es obra de largas centurias, y son muchas las generaciones cuyo latido y anhelo han dejado en él sus ecos. El alma siente una muy especial alegría al pronunciar sus fórmulas y seguir paso a paso sus fiestas y ritos, sabiendo que marcha con la misma senda que siguieron nuestros padres, y recita textos sellados con sangre de mártires, y se orea con el polvillo de oro de aquellos siglos de una vida cristiana tan fuerte y vigorosa. Pero no estriba aquí sólo ni principalmente su importancia, sino en ser el cauce auténtico legado por el mismo Cristo, para entrar nosotros en contacto con su ser. Ya vimos que la liturgia es la perpetuadora de sus obras, y logra que sus acciones no fueran patrimonio exclusivo de la generación que con el Salvador convivió, tornándolas asequibles a nosotros. En ella seguimos uno tras otro los grandes misterios de nuestra Redención y nos vamos penetrando de su hondo sentido y modelando en ellos nuestra vida. Suspiramos en Adviento por un Redentor, uniendo nuestras voces a los ecos del Viejo Pacto, y preparamos nuestros corazones para recibirle en Navidades y para unirmos con El en íntimo desposorio en Epifanía. Le acompañamos después en sus andanzas por Galilea y admiramos sus prodigios y nos penetramos de su doctrina. Las semanas cuaresmales son días de purificación y de ascesis, y nosotros las aprovechamos para prepararnos para la Pascua, en la que le acompañamos en su muerte y en su resurrección, despojándonos de nuestro viejo ser y recobrando una nueva vida pujante y vigorosa y totalmente transformada en luz. En Pentecostés recibimos el Espíritu, adquiriendo así madurez de ser que se va robusteciendo y ensanchando en las largas semanas que median después hasta el Adviento. Y así un año y otro año, hasta que nos transformemos en el *varón perfecto*, hasta que adquiramos la plenitud de la edad de Cristo, de su vida y de su espíritu.

Pero aquí conviene deshacer un equívoco. No es el fin del Año litúrgico seguir paso a paso la vida terrestre de Jesús, ser un simple recuerdo de hechos históricos, sino que esos mismos hechos, transfigurados ya en la persona del Salvador, desligados enteramente de las contingencias de tiempo y lugar, se van realizando por modo misterioso y divino en nosotros, es decir, se han convertido en vida, y esa vida se nos comunica y actúa en nuestro corazón. De este modo es el Año li-

túrgico la escuela por excelencia y hasta única para imitar plenamente a Cristo, entendiendo aquí la imitación, como hasta bien entrada la Edad Media se entendía, más que como ejercicio ascético siguiendo uno tras otro los pasos del Salvador sobre la tierra, sacramentalmente, por la vía del *misterio*. Debemos tener siempre presente que Cristo es algo más que un simple santo, cuyos actos sean para nosotros asunto único de meditación y de imitación; es la vida misma, el sendero único que a nuestra santificación puede conducirnos. A Cristo se le imita viéndolo, asimilándonoslo, trocando su vida en vida nuestra. Y el medio por excelencia para realizar esto son los Sacramentos, el vivir litúrgico de la Iglesia.

Por eso, si anhelamos vivir de nuevo y plenamente esa vida, y sólo viviéndola somos verdaderamente cristianos—de Cristo—, no tenemos más que un camino único, y es seguirla día tras día al compás del Ciclo litúrgico.

Sin duda que nuestro espíritu subjetivo y egocéntrico, acostumbrado a otra piedad más individualista y sentimental, se resistirá algún tanto en los primeros momentos; pero no debemos vacilar lo más mínimo, en la seguridad plena de que si acertamos a plegarnos a su ritmo experimentaremos muy pronto en nosotros ese espíritu objetivo y social de que rebosaba la Iglesia antigua. — G. SANMIGUEL, O. S. B.

AL MARGEN DEL HOMENAJE A MANUEL DE FALLA

DECIAMOS hace unos días, con motivo de lo que podríamos llamar *el reestreno del Retablo de Maese Pedro*, que el hecho de que la que consideramos la obra más genial y mejor lograda de la música española fuera para toda una generación poco menos que desconocida, casi veinte años después de haber sido escrita, denotaba de manera inequívoca la atonía y la desarticulación de la pasada vida musical española, su carencia de contenido y sentido verdaderamente nacionales.

Antonio Tovar ampliaba esta consideración en un artículo publicado en *Pueblo* el 17 de octubre, en el que se exponía con clara vi-

sión el problema con el que tendrán que enfrentarse—nos enfrentamos ya—los músicos españoles.

Es evidente la falta de interés, cuando no la indiferencia o el menosprecio, en que se tenía la música en España y que nos valió la frase, para todo aquello que se creía hipotético, utópico o incomprendible, de “eso es música celestial”, sin pensar que esa pretendida *música celestial* implica un término algo más trascendental de lo que a primera vista podría parecer, y olvidando que de una música, si no celestial, celeste, nos hablaron los pitagóricos; idea que alimenta toda la Edad Media y cuyo concepto no debemos olvidar si queremos comprender y llegar hasta los últimos sustratos de la inspiración de los maestros del Medioevo y si queremos explicarnos la pureza de una música y de un estilo de tan sutil malla que se quiebra al solo roce de un intento de análisis.

Propugnamos, pues, por la puesta en marcha de—permítasenos la frase ambiciosa—*una política musical*, y es precisamente la Comisaría General de la Música la llamada a ponerla en práctica. A ella debemos esta decorosa representación del *Retablo de Maese Pedro*; le debemos otras muchas cosas; pero ¿quiere esto decir que la vida musical española ha salido de su atonía, que se ha articulado? Evidentemente que no. No obstante, prueba que se está en camino de realizarla, que para ello, aunque pequeños, se dispone de medios para formar el núcleo motor de la futura vida musical, de donde podrán llegar las normas y directrices necesarias.

“EL RETABLO DE MAESE PEDRO”.

Naturalmente que no vamos a intentar aquí un análisis de *El Retablo*, que, por otra parte, urge hacer; nos limitaremos por hoy a poner al margen de su audición unas breves notas.

A primera vista, la obra, que supone el cenit de la música de Falla, pudo desconcertar, y pudo desconcertar especialmente en España. Es éste un caso muy curioso y significativo que se produce siempre en España, con sincronización perfecta a cada composición verdaderamente nueva entre obra y efecto. (Algún día volveremos sobre este caso.)

Pudo no encontrarse con facilidad la relación de *El Retablo* con

la obra precedente del maestro. Y, sin embargo, algunos acentos, incluso de obras muy distantes de *El Retablo*, adquieren significación, para nosotros, de presagio. Dos de sus últimas producciones, la *Fantasia bética* y *Psyché*, indican ya que algo extraño pasa por la obra total de Falla.

Para nosotros, la *Fantasia bética* anuncia que la trayectoria de la inspiración de Falla a través del campo andaluz ha terminado; muestra esta obra demasiado al desnudo la lucha, la angustia que casi toda creación lleva escondida.

Psyché es otra cosa; no es un alto, es una transición. Verdad que todavía es un concierto en la Alhambra, pero es un concierto de cámara y —nótese bien— un concierto ante una princesa de Borbón. Una música, pues, con oídos abiertos a lo muy lejano y que se dirige también a algo que viene de lejos.

Otras muchas causas explican la eclosión de *El Retablo de Maese Pedro*; una de ellas es sin duda que se va agudizando la inclinación ascética de Falla, musical y religiosamente hablando, si cabe hacer distinción. Manuel de Falla ha de acudir, pues, en peregrinación a Castilla, y para llegar a Castilla, saliendo de Andalucía, hay que pasar por la Mancha, y en la Mancha, un hombre de la generación de Falla ha de toparse con Don Quijote.

No era, claro está, la primera vez que la obra de Cervantes servía de vehículo a la inspiración de un músico. Ya en la segunda mitad del siglo XVII Purcel escribía un *Don Quijote*, y la lista se hace luego larga.

No se comprende fácilmente la razón de que Don Quijote se eleve a tema musical. Lo justifica, en parte, su enorme expansión literaria, la fuerza, la grandeza de su figura; pero es posible que pudiéramos encontrar otras causas.

Falla va a escoger el capítulo en que el pícaro Maese Pedro monta su retablillo; va a poner en música una de las hazañas más generosas del caballero andante: la defensa de la sin par Melisendra y su esposo Don Gaiferos, a quienes persigue de cerca la morisca.

El músico tendrá, pues, que enfrentarse con grandes dificultades, ya que el capítulo en cuestión es complejo.

LA MÚSICA DEL "RETABLO".

Musicalmente, *El Retablo de Maese Pedro* se resuelve en una forma difícil de catalogar. Tiene tanto de ópera como de *ballet*, como de oratorio profano o, incluso, de poema sinfónico. Su música se destila en un triple concentrado de las más auténticas esencias musicales nuestras; pero recoge también elementos del acervo común de la música occidental, inflexiones de músicas de la "tabla redonda", y una influencia evidente ejerce sobre ella el canto gregoriano.

De un lado, la evocación certera, acabada y definitiva de una Edad Media imaginada e idealizada; de otro lado, la fusión lograda en dos estilos, perfectamente adecuados, de dos épocas diferentes, vistas a través de un tercer estilo, que es el de 1920, que viene a resumirlos, y, finalmente, la caracterización de los personajes, que supone verdaderos retratos musicales. Desde este punto de vista, las intervenciones de Maese Pedro, llenas de inflexiones sutiles de seguidillas, son aciertos suprémos, como es la salmodia del trujamán, hallazgo genial que tiene raíces en lo más profundo de la tradición española, y la evocación de Don Quijote a Dulcinea, momento único por su hondo lirismo, por su ternura mesurada, como convenía a Don Quijote, de la música española.

Música salpicada de jirones de romancillos, desde el sonar de las zampoñas del comienzo, en la más sutil de las bimodalidades, hasta llegar a la acción de gracias final, resuelta en la aleluya religiosa, que resuenan las trompas, pasando por la obertura, llena de insinuaciones callejeras.

La obra está compuesta de engarces, de pequeñas escenas, precedidas del relato del trujamán, con el cual y con el estilo general de la obra, se obtiene una cohesión que no era fácil conseguir. Así pasa ante nosotros: la corte de Carlomagno, escrita sobre músicas de Gaspar Sans, el músico guitarrista de la corte de Felipe IV, pero con orquestación y armonías con las que se consigue una evocación de época más lejana; la prisión de Melisendra en la ciudad de Sansueña, escrita sobre la canción recogida por Salinas, y que con su insistencia lleva hasta nosotros la triste obsesión de la enamorada esposa de Don Gaiferos; el suplicio del moro infame sobre una canción popular religiosa todavía viva en Levante, y que, transformada genialmente, se nos aparece convertida en una marcha llena de befa y escarnio; la es-

cena entre Don Gaiferos y su esposa sobre el romance de Don Gaiferos que antes ha esbozado el trujamán, y, por último, toda la gran peroración final, con la invocación de Don Quijote, su canto a la andante caballería, hecha con giros de la obra, a la cual toques de trompas sirven, se diría, de *leit motiv*.

La orquesta es otro de los hallazgos de la obra; dividida en dos teclados bien opuestos, subraya con finas intenciones todas las incidencias de la doble acción; es una orquestación sobria, escueta, dibujada.

Imperdonable sería olvidar y no citar aquí a Ernesto Halffter, discípulo predilecto de Manuel de Falla, y que tiene de su obra un conocimiento profundo, conocimiento que añade a su gran musicalidad, y a Lolita Rodríguez Aragón, que en el papel de trujamán daba una lección de declamación lírica contenida y apta para subrayar todas las inflexiones de la salmodia. Por último, la Orquesta Nacional, que se plegaba dócilmente, así como los intérpretes de Don Quijote y de Maese Pedro. — JOAQUÍN RODRIGO.

NEOLOGISMOS Y ARCAISMOS

AMERICANISMOS QUE NO LO SON

ANTE un artículo del P. Getino, aparecido en la revista ESCORIAL, tomo III, número 6, página 51 y siguientes, y la promesa final que contiene, no resisto la tentación de aprovechar la coyuntura para exteriorizar una excitación pública y general, a quienes corresponda, a promover un amplio y concienzudo estudio de nuestros veneros populares lexicográficos, no literarios, no recogidos hasta el presente en nuestros diccionarios ni conocidos de la mayor parte del gran público docto; pero dignos de ser cuidadosamente estudiados, recogidos de la viva voz popular y, una vez expurgados, sacados a luz para su conocimiento y uso general en nuestras publicaciones literarias y en nuestras conversaciones.

Falta en toda nuestra literatura, especialmente en la moderna, un caudal abundantísimo de palabras auténticamente españolas y de uso

recomendable, entre otras razones, por su abolengo y casticismo popular y porque, con ser tan extraordinariamente rico nuestro diccionario, carece de términos adecuados o precisos para expresar muchos conceptos usuales en la solera más extensa y castiza de nuestra Patria, en el cotidiano hacer de nuestros pueblos y aldeas.

Cuanto más apartados y olvidados estos lugares de aislamiento, más recomendables para proceder en ellos a estas investigaciones, busca y recogida de palabras, giros y frases populares usuales, mejor que por doctos y eruditos, por personas de cierta cultura, pero, ante todo, buenos observadores, nacidos y criados en los propios lugares o comarcas de estudio y que hayan permanecido en contacto y convivencia continua y prolongada —mejor, de toda la vida— con las gentes de los pueblos: labradores, ganaderos, pastores, artesanos, etc.

Es en este ambiente, libre de extranjerismos y de toda extravagancia y snobismo, donde existe un gran filón, el más amplio, el más rico, el más rancio, el más añejo y castizo, casi del todo inexplorado, con el que se puede y se debe enriquecer casi infinitamente nuestro vocabulario docto, antes de que, poco a poco, se pierda o adultere.

Pueblos y comarcas existen a montones en nuestra nación en los que se habla hoy casi en toda su pureza el lenguaje de nuestros siglos de oro y anteriores, siendo tan usuales como lo eran entonces muchas palabras de las que la Academia tiene por desusadas o anticuadas, sin duda porque no las usaron ni usan los escritores, un tanto al margen de los pueblos. En caso semejante o idéntico se encuentran bastantes de esas que el infatigable Rodríguez Marín ha descubierto a fuerza de desempolvar papeles de aquella época en los que de algún modo intervenía el pueblo, aunque a través de escribanos y actuarios, y aun algunas de esas que, como la mal copiada *comendón* y *entrecuesto*, tanto vienen dando que hacer y discutir a los eruditos.

Creemos que a este respecto no son los archivos y bibliotecas el único ni el más abundoso y fructífero campo de investigación, sino la propia solera popular, las palabras, giros, frases, proverbios, refranes, en suma, la conversación y terminología usuales de nuestros labriegos, artesanos y pastores; y que este estudio, como aquel otro tan meritorio del gran patriarca de nuestras letras, debiera ser estimulado y aun recompensado.

Descubridores de éstos tenemos en Gabriel y Galán, Pereda... Pero no es necesario ser poeta ni gran novelista para recoger y registrar

este precioso material; ni basta la producción literaria de alguno de estos escritores, aunque sea tan abundosa como la de Pereda, para agotar este vocabulario popular, y menos el gran número de acepciones de muchas palabras y frases que lo forman.

Pero, esto sí, es necesario exigir cuidado y cautela en cuanto a la fidelidad rigurosa en la forma de las palabras anotadas, y a la acepción o significado preciso en que el pueblo las ha venido empleando y emplea, a pesar de sus muchas variantes locales.

Hay que desconfiar de esos vocabularios recogidos a toda prisa y empleados por los eruditos a la violeta o literatos diletantistas. Aun los más incansables coleccionadores de notas tomadas personalmente y a oído, si no *vivieron* mucho tiempo en el propio ambiente objeto de estudio, ni aprendieron en él a fuerza de tiempo este lenguaje no escrito, padecen muchos, muchísimos errores. Podrían citarse autores y publicistas que si sienten este ambiente popular y lo comprenden por sus aficiones folklóricas fáciles, han escrito novelas enteras en que ni una sola frase o expresión de las que atribuyen a sus personajes del pueblo corresponde fielmente al lugar en que sitúan las escenas, y que no acertaron nunca o casi nunca con el auténtico y verdadero significado de las palabras que no contiene el diccionario ni son del dominio de nuestra literatura.

De aquí que sea tan digna de alabanza la cautela de que en esto nos ha dado siempre ejemplo la Academia.

Pero no se necesita, ni siquiera es acaso conveniente, que los recolectores de este lenguaje popular sean muy doctos, ni eruditos, ni filólogos. La misión propia de todos éstos es posterior y de examen, depuración y explanación de los materiales recogidos, comentarlos y obtener las abundantes deducciones a que han de prestarse.

Mediante esta labor, que dividimos en dos etapas y tiempos bien diferenciados, se puede y debería buscar un notable enriquecimiento de nuestro diccionario de la lengua.

Sirvan de muestra estos ejemplos tomados de nuestro inédito "Vocabulario sajambriego" (1):

En el castellano oficial tenemos, según la Academia, un sólo verbo

(1) Sajambre es un bellissimo rincón, a este respecto muy interesante, en que concurren, sobre un fondo general bable, los dialectos leonés y lebaniego.

(o dos, con idéntico significado) para expresar la voz y lenguaje de los animales de la especie bovina: *mugir*.

Bien se echa por aquí de ver que en esto estuvieron ausentes ganaderos y pastores, que de ello deben de saber algo más que los académicos, aunque muy poco del diccionario oficial.

Mugir no es palabra conocida ni usada en Sajambre; pero, en cambio, son usuales y familiares entre los ganaderos y pastores de aquella encantadora comarca (y lo son todas las familias que la pueblan), por lo menos esta rica serie de verbos de significación inconfundible, bien definida y precisa, para expresar, con todas sus diferencias y matices, la voz o lenguaje de sus ganados de dicha especie, cuyo significado ningún pastor confunde:

Bramar.—Expresión general de cariño, de solicitud o súplica motivadas por hambre, sed o encierro prolongado.—Desasosiego, inquietud, incomodidad.

Iñar.—Cariño tiernísimo, celo de madre, ansiedad, necesidad acuciadora y muy apremiante de comer. Antojo por algún manjar. Expresión peculiar de algunas hembras nada más, pero conocidísima e inconfundible.

Arrudar.—Voz de alarma que produce gran revuelo entre la vacada, motivado principalmente por el hallazgo de restos recientes de animales en descomposición o putrefactos.

Esberrellar.—Alarma de tipo más general. Inquietud, sobresalto. Alguna vez, desafío; otras, protesta despechada de vencido.—Inquietud general.—Llamada a congregación general por desafío al bando contrario o por provocación de éste, en uno y otro caso de carácter no inminente.

Berrar.—Grito de dolor, queja, lamento y petición apremiante de auxilio.

Retorear.—Desafío, reto inmediato e individual, provocación ineludible a la pelea o a darse por vencido. Exclusivo de toros y bueyes, que lo profieren con la cabeza baja, *escabarreando* y zapateando el suelo alternativamente con ambas manos.

Resonsear.—Grito de triunfo, de imperio, de mando; prerrogativa del gran toro con el que ningún otro acepta combate. Lo lanza atornador a los aires levantando orgulloso y arrogante la cabeza y alargando el hocico hacia lo alto.

*

Véase, pues, cómo el verbo genérico mugir debiera tener en nuestro diccionario todos estos otros complementos específicos, y cómo bramar, entre estos ganaderos sajambriegos al menos, es término mucho más concreto o tiene por de pronto esta otra acepción apuntada y distinta de la general que la Academia le atribuye.

Al mismo Vocabulario, que aún estaba muy incompleto y se halla hoy peor reconstruido después del vendaval rojo que lo arrasó, como tantas otras cosas, pertenecen, entre varios millares, *entrecuesto* o *costillar del cerdo*, un tanto descarnado y adobado (no vértebra, que dijo Cejador); y *cemendón*, el comendón, mal copiado, del Arcipreste de Hita y de Correas, término sobre que el mismo Cejador discurrió quizá con mejor fortuna que en el caso anterior, si bien no he podido dar aún con el significado directo, no obstante ser correctísimo el figurado en la frase *andar al cemendón*.

Robeco.—Así dicen y han dicho siempre, como atestigua la toponimia de la comarca, todos los naturales de las zonas españolas en que este rumiante existe. ¿Por qué, pues, ha de prevalecer la deformación docta de rebecco.

Otra sorpresa más insospechada ofrecerían estos vocabularios: la de que muchas palabras que tiene la Academia por americanismos no lo son. Ello demuestra lo ignorado por los doctos de este lenguaje popular que los conquistadores llevaron a América, de donde, empleado por sus escritores, algunas veces no en toda su pureza de origen, retorna a su propia cuna para ser recibido en ella con todo cariño y simpatía, pero como elemento extraño, precisamente por los doctos.—
JOSÉ D. Y DÍAZ-CANEJA.

Sajambre (León), 27 de junio de 1941.

LLAMAMIENTO A LA UNIDAD

I

LA Iglesia es esencialmente *una* en su doctrina, en su acción, en su vida sobrenatural. Y quiere que sus miembros, unidos como el sarmiento a la vid, constituyan un solo cuerpo, un solo espíritu, un solo corazón. De ahí dimana su eficacia y el secreto de su grandeza. Y también el milagro de su perennidad. En las constantes oscilaciones a que el pensamiento y la vida están sometidos, la palabra de Dios, encarnada en su Iglesia, tiene una persistente resonancia, un carácter específico de continuidad, una validez intrínseca, independiente de la latitud, del hombre y del tiempo.

Cuando esa unidad se quiebra sobreviene la descomposición. Es decir, la herejía. Cuando la caridad, que es unidad en esencia, languidece, triunfa el egoísmo en la multiplicidad de sus exigencias y en el tumulto de irreconciliables opiniones y pareceres. Es decir, la dispersión babélica. La discordia mata a la unidad. La diferencia devora a la categoría. La discusión relaja el espíritu. Las contiendas envenenan el aire y empobrecen la vida de convivencia y de respeto mutuo.

No es posible la vida, del espíritu sin la vigencia de la unidad. Como no es posible la vida colectiva sin la comunicación en el espíritu. El Cristianismo es el más poderoso proclamador de la unidad, de la vivificación del espíritu. Y por eso es también el resorte más eficaz de las conciencias y el más formidable creador de cultura y movilizador de vida. Es el gran pedagogo de la libertad. Porque sólo donde hay libertad puede haber unidad de espíritu e incremento de vida. Egregiamente lo expresó San Agustín con la frase admirable que podría servir de síntesis de toda la cultura cristiana: "La libertad es caridad".

De ahí que el Cristianismo, que es vida orgánica, función de la caridad nunca ociosa, exija de sus miembros compenetración efectiva, no sólo formularia; radicación en Cristo y florecimiento de la unidad. Pide que sus miembros vivan en apretada concordia, en unanimidad de espíritu, en libertad de hijos de Dios, y que no prevalezca nunca en ellos el espíritu de contradicción y desorden.

Exige de ellos la unidad de la caridad, no la unión interesada; el

pacto convencional, el compromiso diplomático, la unificación fundada en conveniencias y máximas de aplicación egoístas. Reclama la unidad de pensamiento y de acción, el imperio, sobre todas las cosas, de la caridad. Siempre el espíritu que se fortalece en la unidad y se salva por la caridad.

Ahora bien: ¿no es lamentable que quienes deben permanecer unánimes, unidos en la concordia de la verdad, en las horas prósperas y en las adversas, dejen que prevalezca el espíritu de contumelia, la diversidad de los medios sobre la unidad de fines, y que se ponga más ardor en mantener lo que divide y entibia que en sostener lo que unifica y salva? Y es que aquí, torpemente, confundimos la discrepancia racional con la oposición cerrada. Antes que perdonar al hermano que se equivoca se prefiere pasar al moro para satisfacer un equivoco afán de desquite. Se emplea más ímpetu en atacar al que nos es afín que en prevenirse mancomunadamente contra las arterias y movimientos del enemigo, que para triunfar empieza por dividir. Se pierde más tiempo en la disensión y en el ataque, en la escaramuza y en la quimera, que en la reparación y en la inteligencia para salvar la unidad del espíritu. Y mientras tanto, el enemigo del espíritu y de la libertad invade la casa paterna y proclama el triunfo multilocuo y descarado del desorden.

¡Oh insensatos y tardos de corazón! Deponed el espíritu de negación—diremos, recordando palabras paulinas—y revestios de caridad. No deis lugar a la ira que ciega, ni al odio que envenena, ni a la disensión que relaja, ni a la obstinación que rehúsa, ni al encono que irrita, ni al desorden vociferador que mata. Cuando es preciso salvar el espíritu hay que quemar todas las naves del egoísmo y arriar las banderas todas de la divergencia. Y ahora urge salvar la unidad de espíritu, la unidad de cultura, la unidad del orden contra la irrupción del desorden, de la incultura, de la herejía. Y eso no se logrará con negaciones ni tibiezas de los que se dicen depositarios de la unidad y del espíritu. Ni con urgencias ni con recriminaciones, sino con la cohesión del espíritu y la fe en la unidad, sacrificando lo que divide para potenciar lo que salva. Que mientras los sembradores del odio se unen para el mal, no se divorcien ni esterilicen para el bien los pretenso seguidores del espíritu.

Y no cabe disyuntiva. La lucha está entablada con feroz encono: Cristianismo o paganización, espíritu o masa bruta, cultura o desor-

den, sociedad o individuo, afirmación o negación, libertad o barbarie. La caridad que salva o el odio que mata.

Es hora de avivar la fe para que la tiniebla no alucine al espíritu ni la divergencia ahuyente a la unidad. Es hora de clarificar la mirada y de levantar el corazón como un holocausto ardiente a la verdad. De que calle la pasión y hable el espíritu. Recordemos las palabras patéticas y proféticas de Menéndez y Pelayo, que parecen maravillosamente escritas para la hora del gran dolor por que ha pasado España y para severa admonición presente de apáticos y distraídos: "Hoy presenciamos —dice— el lento suicidio de un pueblo que, engañado mil veces por gárrulos sofistas, empobrecido, mermado y desolado, emplea en destrozarse las pocas fuerzas que le restan, y corriendo tras vanos trapantojos de una falsa y postiza cultura, en vez de cultivar su propio espíritu, que es lo único que redime a las razas y a las gentes, hace espantosa liquidación de su pasado, escarnece a cada momento la sombra de sus progenitores, huye de todo contacto con sus pensamientos, reniega cuanto en la historia nos hizo grandes, arroja a los cuatro vientos su riqueza artística y contempla con ojos estúpidos la destrucción de la única España que el mundo conoce, de la única cuyo recuerdo tiene virtud bastante para retrasar nuestra agonía... Donde no se conserva piadosamente la herencia de lo pasado, pobre o rica, grande o pequeña, no esperemos que brote un pensamiento original ni una idea dominadora. Un pueblo nuevo puede improvisarlo todo menos la cultura intelectual. Un pueblo viejo no puede renunciar a la suya sin extinguir la parte más noble de su vida y caer en una segunda infancia, muy próxima a la imbecilidad senil."

Que el que sepa entender, entienda y quien sepa oír que no clame contra él un día la desaparición del espíritu.

II

Cuando el maestro fray Luis de León pedía, por una exigencia metafísica, que la unidad pusiera su silla ordenadora sobre todas las cosas diversiformes para congregarlas en la concordia y conferirles sentido y para que sobre ellas, a consecuencia de su acordada armonía, sobreviniera la paz, sentaba solemnemente las bases de la más

atinada economía para la consecución de la dicha en las sociedades y en los individuos.

Por la unidad adquirimos conciencia y seguridad de nuestro ser, clarividencia de nuestro destino. Donde no reina la unidad impera la discordia y tiraniza la muchedumbre. La masa, sin el régimen de la unidad, es el caos, y las sociedades sin su freno dan en la anarquía y la incoordinación. En la unidad radica la esencia de la arquitectura clásica y en la unidad descansa la arquitectura de la fábrica del cuerpo humano. El Cristianismo es radicalmente unidad de vida, unidad de creencias y unidad de destino sobre la base eterna de un mismo amor. La grey humana se reduce, dentro del ámbito sacramental de la Iglesia, a un redil y a un pastor. Y la Iglesia, con su universalidad, gira como una constelación maravillosa en torno de ese centro de unidad, de concentración de almas, que es la Eucaristía Santa.

Sin la unidad no hay vida ni polarización de tendencias vitales; sin ella sobrevendría el predominio oscuro de la selva sobre la metrópoli, del nomadismo irreducto sobre la ciudad jerarquizada y abierta a todos los aires beneficiosos.

Es imprescindible la disciplina de la unidad para el encauce del esfuerzo y la potenciación del impulso; la sabia ordenación de la vida para el disfrute de la paz y de la concordia. Entonces prosperará la unidad de pensamiento y la unidad de acción. Y no habrá virulencia de palabras agresivas ni gesticulaciones violentas, cargadas de resentimiento, que sean una incitación a la anarquía y a la divergencia insumisa. Cuando bajo la imperial coyunda de la unidad pasen disciplinados y unánimes, en orden de batalla, los esfuerzos y las osadías renovadoras de los que viven en trance de superación, vendrá como coronamiento lógico el triunfo y señorío de la paz, que, en frase agustiniana, no es más que *la tranquilidad del orden*. Unidad y orden en ligazón fecunda para el ejercicio del bien y el acoso implacable del mal.

Para asegurar la conquista incruenta de la paz no basta con asegurar la unidad geográfica ni la unidad étnica, que reciben su validez de otro tipo de unidad más hondo y abarcador, que es la unidad moral; es decir, la vinculación de las almas en unas mismas aspiraciones, en unos mismos sacrificios y empresas, en una misma atmósfera de tradición y de destinos eternos. La paz, dentro de la unidad, es la resultancia del esfuerzo colectivo, es la obra coordinada de todos

los que aspiren a dar a la vida un sentido trascendente. Y cuando se orienta la aspiración hacia la consecución de cosas grandes, de empresas que rebasan el nivel de cualesquiera pleitos o ambiciones particulares, debe desaparecer toda detonancia, toda palabra arritmica, todo movimiento divergente que tienda a quebrar la armonía intensa y sólida de la unidad.

Sin unidad no hay Arquitectura, ni Derecho, ni congregación, ni vida del espíritu. Porque la unidad proviene del espíritu. Y los que viven en la vinculación de la unidad han de confluír en el espíritu y en la verdad. Ese será el síntoma virgiliano de que alborea el reinado evangélico de la paz, que es el bien que más apetecen los hombres, en frase de fray Luis de León.

En España, donde hubo unidad de esfuerzo y de sacrificio, bajo el caudillaje de un hombre providencial, para asegurar la unidad de patria, de conciencia y de destino, debe haberla ahora, centuplicada, para hacerla fructificar en granazón prodigiosa de obras y de días colmados. Se nos abrieron los caminos de la paz, y por esos caminos ascendentes deben avanzar los españoles regenerados hacia las cumbres, donde el trabajo y la justicia y el orden se funden en el abrazo evangélico de la paz.

En esta hora conturbada del mundo la conducta de cada español debe ser como una oración y un concurso por la paz. Es la hora de eliminar los pleitos caseros, las divergencias pasionales, las destemplanzas helicosas y los resentimientos turbios, para someterse a la disciplina del yugo simbólico y apretarse en el haz de flechas de la unidad y de la concordia. — P. FÉLIX GARCÍA.

HISTORIA Y POESIA

HACE ya más de un siglo que se está meditando en la manera que tiene esa realidad inaprehensible que llamamos historia de conformar nuestra vida a lo largo de aspiraciones, fracasos y victorias. Si en cada edad quiere el hombre cosas distintas y las quiere también de manera distinta, en cada una de las épocas históricas se nos da un repertorio de creencias, posibilidades, amores y odios que, poniendo-

nos en relación con el mundo que tenemos ante nuestros ojos, nos fuerzan a prescindir de otros mundos posibles ya gozados o sufridos por hombres como nosotros. Y de aquí nacen esas nostalgias que resucitan lo más bello del pasado y esas aversiones que se complacen en revelarnos su dimensión más indeseable.

Si necesitamos un repertorio de formas relativamente fijas para ordenar los trabajos con que aspiramos a descubrir los secretos del mundo o a saciar de algún modo la sed de infinitud que nos desasosiega —la ciencia, el arte, la acción cotidiana y la religión—, al cabo de esta altura de los tiempos sabemos bien que esas formas tienen también historia y nos obligan a echar mano de ellas de acuerdo con las demandas de nuestra vida o con los resortes de que dispone la época en que nos ha cabido la suerte de vivir.

Desde el Renacimiento se viene acentuando el valor de lo personal a todas las manifestaciones de la vida humana. En la ciencia se acentúa la investigación; en el arte, la espontaneidad; en la vida ordinaria, la iniciativa y los negocios, y en la vida religiosa, la conciencia, cada vez más honda, de las verdades sagradas. Y algún día, cuando se escriba la biografía del romanticismo, como se hace la de un ser vivo en plena creación, sentiremos remordimiento por no haberlo entendido en sus extremosidades y en aquellos sus propósitos altisonantes, cegados como estábamos por una estética de formas cerradas, que fué precisamente lo que vino el romanticismo a derrocar. Lo que ocurrió luego es fácil de comprender, sobre todo para quien lo sepa mirar sin prejuicios.

Lo personal no puede jamás vivir del pasado; como alma y como fin irrenunciable ha de hallarse penetrado de un ímpetu creador; eso es lo personal, en arte como en las otras cosas: creación. Y lo que ocurrió en Europa allá en las postrimerías del siglo pasado fué que las categorías de la personalidad que antes dieron expresión al arte se hicieron tópicos. Los innumerables impresionismos que hemos padecido señalan con acento temeroso la desaparición de las grandes intuiciones que animaron las obras geniales del pasado y el paso a los primeros planos de interés artístico de todas las menudencias que trae consigo la vida trivial. Si es claro que el artista, al menos mientras hacía su obra, gozaba en éxtasis de su facultad creadora, también lo es que la huella que dejaba en el mundo de su arte era desdeñable y solamente atraía por ese peculiar refinamiento que creemos insepa-

nable de un alma enferma y de un mundo que no acierta a dar con su camino.

En poesía es difícil en grado sumo distinguir los estados de ánimo de las cosas que conocemos reflejadas en ellos; tomando un pensamiento extremo, podría decirse que todo se resuelve en estados de ánimo; pero tomando el pensamiento contrario, podríamos decir que ningún estado de alma sería conocido sin las cosas en que se nos da, y como estas cosas cambian de uno a otro estado anímico, podríamos creer que lo importante son las cosas. La verdad es que estados de alma y cosas son medios de expresión de que se vale el arte de cada época, entendido como respuesta inefable a una de las llamadas del mundo.

En este sentido puede decirse que la poesía de Aron Cotrus está inspirada en ese enjambre de anhelos que nos ha creado el mundo en torno, en contra de lo que ocurre en otro tipo de poesía, en la de Carlos Baudelaire, por ejemplo, inspirada en la fluencia de impresiones y estados fugitivos de conciencia. Si lo importante en arte es la creación, y el valor de las formas en que se vierte depende también del vigor con que las anime, se puede comprender la pervivencia de formas viejas, como el soneto, por ejemplo, y la ausencia total de formas permanentes; ni la poesía que se teje con meros estados de conciencia es necesariamente anárquica frente a cualquier norma establecida, ni la poesía de aliento cósmico presupone moldes fijos de expresión.

Lo primero que nos atrae en estos dos poemas de Aron Cotrus que conocemos traducidos al castellano —*A través de abismos de adversidad* y *Rapsodia valaca*— es su profundo sentido de las demandas líricas de nuestro tiempo. Ni delectaciones, que hoy se nos antojarían bizantinas, en meros cambios de conciencia, ni cánticos, que hoy se nos antojarían anacrónicos, a cosas concretas de la vida cotidiana, como solían hacer, con gran regocijo, los poetas que, abusando un poco del vocablo, podríamos llamar clásicos. La poesía de Cotrus mana apasionada y turbulenta, como toda creación honda del hombre contemporáneo, pero no canta más que un enjambre de presentimientos, esperanzas, temores y deliquios que buscan formas lejanas y vagas de expresión —el pasado remoto, la tierra, el coraje, los cielos, el mar, un impreciso afán de poderío, etc.

La poesía de Aron Cotrus es éxtasis en el más alto sentido que en arte puede darse a esta palabra; lo menos importante son los estados

anímicos; lo que sigue en importancia son las cosas en que el poeta repara sin demasiada precisión. Pero lo más importante en esta poesía es que, brotando de un mundo encrespado que parece querer aniquilar la personalidad, propicia al desenvolvimiento de las fuerzas humanas, y casi no sería demasiado decir que es una incitación al combate como esas que se hacían en las guerras santas.

En estos cánticos llenos de arrebato hay una contemplación de lo que nos revela el mundo, un deliquio del poeta, que parece enajenado por la fuerza de las cosas que va nombrando, y algo así como una perenne amenaza a un enemigo que no cobra jamás formas acusadas. Si a la poesía que nos ha dejado el siglo XIX la consideramos como un pertinaz ensimismamiento que no se mitiga aun expresándose en las más opuestas formas, la poesía de Cotrus, que es la poesía que nos piden nuestros nervios, es todo lo contrario de un ensimismamiento, aunque a veces se sirva de estados de ánimo como materia de su canción; lo poesía de Aron Cotrus es esencialmente éxtasis.

Esta calidad la hace interesante, aun cuando se teje sobre ideas tópicas de las que andan ahora por esos mundos de Dios en busca de una situación vital que las asimile como valores de un pasado inmediato. No hay jamás la pretensión de decirnos nada nuevo sobre las cosas ni sobre el alma humana en la poesía de Cotrus; como un raudal de expresiones que brotara incontenible de las honduras más insondables de su existencia, se nos va mostrando a lo largo de motivos y adivinaciones como si no fuera más que mero desenvolvimiento de una profunda visión del mundo que tiene vigor para infundir su acento en la obra entera y en la vida del poeta, de tal suerte, que, como medios distintos de expresión, se apoderan y, aunque parezca esto paradójico, la separan de las creaciones artísticas o vitales a que está sirviendo en todo instante.

Y esto sí que puede ofrecernos un buen camino para encontrar con facilidad lo que es arte de veras y separarlo así de lo que se nos quiere hacer pasar por arte. Hay poetas monótonos en apariencia; sus obras se nos antojan meras insistencias, y en su vida no vemos nada más que lo que vemos en sus versos. Hay, por el contrario, poetas ricos en temas y recursos sentimentales; todo lo convierten en poesía, y nos parece que no hay un solo sentimiento humano, por oscuro que sea, que no hayan convertido en materia de su inspiración. En los primeros se ve en seguida si nos hallamos en verdad ante un poeta o sola-

mente ante un imitador de los poetas; pero en los segundos, en los que poseen vastos recursos de expresión y lo transforman todo en materia de lirismo, es aún más tajante la distinción. Únicamente el creador genial puede emplearse en obra tan dilatada; lo que nos suele ocurrir es que llamamos poetas, con demasiada benevolencia, a hombres que no son más que buenos componedores de versos. La pregunta es ésta: ¿Qué dimensión del mundo o qué rincón del alma humana nos ha revelado este poeta? Y si podemos señalar alguna revelación es que estamos en presencia de un verdadero creador; en el caso contrario, es bien que llamemos así a cualquiera; pero también es bueno que sepamos a qué atenernos, porque da la venturosa casualidad de que tal nombre, más que la justicia, lo otorga la amistad.

Aron Cotrus es poeta de temas escasos y, lo que es más importante, de pocos recursos expresivos, y si alguien dijera que, puesto que no conocemos más que dos de sus poemas, no es lícito hacer tal afirmación, yo le contestaría diciéndole que con un puñado de versos basta para percibir el sentido de la obra de un autor, siempre que haya conseguido la madurez que, aparte de escuelas y tendencias conscientes, va dejando la vida como huella de su paso.

En estos dos espléndidos poemas que conozco de Aron Cotrus se revelan al propio tiempo el hombre y el poeta; los sentimientos que entran en juego son pocos, pero son hondos y están expresados con esa apasionada insistencia que nos pide el arte cuando se apodera del alma, de suerte que la creación se hace manera íntima de vivir. Lo que hay en la poesía de Aron Cotrus se nos muestra con más claridad en el caso del fanático y el comprensivo: quien lo comprende todo no tiene resortes para entregarse a nada con plenitud; quien no entiende más que su creencia vive entregado a ella en cuerpo y alma, a costa de la ceguera que padece para todo lo demás. La poesía de Cotrus brota de la fe y es un intento de obrar sobre un mundo que aparece lleno de poderes misteriosos y de llamadas a los más íntimos afanes humanos. — EMILIANO AGUADO.

CONCEPTO IBERICO DE LA ESPAÑA DE JULIO ANTONIO

CONOCIÓ el primer sabor de la tierra allá donde el Ebro tuerce la femenina pereza de una curva que quiere ir al mar. A espaldas del río quedábanse, casi sin ademanes, los álamos, las cañas, el primer rumor del agua que sabe a tierra y a flor que no quiso nacer... Era en Mora de Ebro, un día cualquiera de hace algunos años, algunos, sin querer contar cuántos.

Se iban las mañanas a los olivos y a los jarales con la inquietud de las cosas que no tienen prisa por llegar, pero adivinan su llegada, aunque no sepan dónde. En el día hubo allí demasiada sombra, a los costados del río; una sombra tenue, transida y fácil. Era como si el agua, con sus arrugas, nuevas cada vez, se bebiese la luz en largas copas, saboreándola. Tenía algo de andaluz el río, a pesar de los verdos tiernos de sus flancos y del olor a tierra mojada... Allí nació Julio Antonio Rodríguez Fernández. Julio Antonio, nada más. Creció allí, también. La vida le fué haciendo niño para hacerle hombre más tarde. Sucedió casi sin querer, porque él veía a la Naturaleza con ojos de niño y corazón de hombre, o con ojos de hombre y corazón de niño. No niño u hombre siempre.

El paisaje se le va a las manos por el río, por las piedras aquellas de sus orillas que se dejaban acariciar por tanta agua, por el rumor verde y blando de los sembrados dormidos a los pies de los avellanos y almendros en primavera..., por el ir y venir del ganado joven y tonto a los gritos del pastor.

Así crece. Le tira la tierra lenta y dorada de Tarragona, con su sabor a cosa antigua y a hidalguía de lustros, con su sensación serena de muralla. Tierra señora de su casa. La niñez se le llena así de sabor a piedras y a mar, piedras que se olvidaron las aristas en el tiempo y la lluvia, asomadas al acecho de surcos recién abiertos al sol más que a la lluvia. ¡Qué gran poema de surcos el de su niñez!... En sus venas la sangre es un diapasón que vibra y vibra.

Situado en su gran alegría interior, en su conciencia de juventud fantástica, pero serena, su mirada empieza a valorar la arcilla. Quizá algún día cogió un terrón en sus manos y lo hizo saltar, buscándole a la gleba el corazón y no encontrándolo. Más tarde lo había de hallar en los adobes.

Su adolescencia noble y apacible presiente lo gótico y lo románico antes de conocerlo. Sabe que está hecho ya. Lo ve luego y ríe, porque conoce que así lo había visto: áspero, señorial y frío; triste, también. Y, sin embargo, se le van los ojos.

Su primera sorpresa es el barroco; le duele en la retina. Tiene la sensación de que algo se ha equivocado o está fuera de sitio, aunque no de tiempo. La tierra oculta una melodía que pudo decirse y que duerme entonces. Sabe esto y se da cuenta de que en el barroco esta melodía se calla, aun cuando no se pierda. Es la impresión de un momento, acaso un poco sentimental. Pero esto pasa; se olvida, mejor. Es ausencia, y en él es presencia todo.

Se da cuenta de que hay un no sé qué en las piedras que busca su valor verdadero sin hallarlo. A veces llega a no creer en esta búsqueda; le parece más exacto el presentimiento que de ella tiene. Se siente cada vez más ágil y más fuerte, pero no es verdad.

Un día se tropieza de pronto con la escultura griega. Le atrae ese frescor blanco del mármol y lo que tiene de eterno y optimista. La vida se parece entonces a esa curva cualquiera de cualquier escultura; tiene la simpatía de su ausencia de drama y su carencia de dolor: es sensación o cosa. No sabe por qué le recuerda al vino de Chíos. Le falta sabor a tierra, contacto de agua y sol, más sol que agua: lo piensa sin querer y lo olvida en seguida. Luego, habrá de recordarlo en sus duermevelas.

Le obsesiona el río a lo largo de esas pequeñas andanzas por el suelo que le rodea. No concibe a Dionysos encorvado sobre el surco por abrir, o con los dedos crujientes en el mango de la azada. Sus líneas son fuertes, recias, precisas; pero le falta el equilibrio de las cosas que le rodean. Dionysos, en realidad, está solo. Lo que le rodea es, precisamente, lo que no está solo. Y esto es lo que queda por hacer; no lo piensa, pero será siempre su lucha interior.

Va a Madrid. La tierra se ha hundido ya en otro nuevo paisaje que carece de olivos y de cañas. Su juventud se mueve dentro del escenario de Castilla, escenario sin candilejas.

Ahora el viento tiene el sabor acre de la tierra húmeda pocas veces. Crujen de otro modo las piedras cuando se las pisa. Hasta el aire tiene duración en aquel paisaje donde todo permanece, hombres, casas y niños. ¡Qué agobio de sol, tan igual al de todos los días! ¡Y cómo sorprende no encontrarlo en la noche (o no encontrar a ésta en el sol),

con las mismas casas, las mismas mujerucas y las mismas aves de por la mañana!... Tanto tiempo y todo se recuerda, porque todo vive como la primera vez, quieto y sin prisa, capaz de hacerse término en su origen por inmutabilidad. Es el tiempo que no se renueva, porque se ha dado íntegro.

Allí está el candil que ha bebido el aceite de los años que no se pueden contar; el hogar renegrido en el que el humo se hizo piedra en las paredes que se ignora quién construyó. Pero más que todo, el adobe, el adobe aquel de esta casa y de la otra, con *quien* no pudo ni la lluvia. Tierra que regresa a la tierra con la presencia de la mano del hombre en sus aristas, que, únicamente porque no se perdiera la duración de los días, se dejaron pulimentar por el tiempo.

Julio Antonio ve todo esto con ansia. El adobe llega a ser para él su inquietud más viva. Tiene sentido de perdurabilidad, de penetración con el suelo: gleba que se hace edificio. Apenas se da cuenta de que allí, en él, está el verdadero secreto de lo que quiere. Castilla es el umbral.

El adobe castellano tiene la personalidad y el carácter del hombre que lo construyó, del hombre que permanece. Por su gigantesco contenido de tiempo, su sensación de suelo y de aire inmóvil, su dramatismo, el adobe es una herencia ibérica. Es un todo de poesía de tierra reunida, poesía porque queda. Y este es el secreto: quedar, permanecer en un todo de abrazo férreo.

Duración y dureza: aquélla, por la presencia racial; ésta, por reciedumbre racial también: Iberismo. Todo esto forma su nueva juventud para dar lugar al hallazgo del hombre, porque el hombre ha de durar también—joven o viejo—; es adobe de carne, adobe de adobe. Aquello es Castilla; de ahí a Iberia, un paso.

Está casi solo, pero su misma animosidad le acucia. Siente afán de ver y de crear todo aquello que empieza a tener una forma precisa y definida en su imaginación. Entonces ve a España tal como es: sobria, firme, antañona. Avila de los Caballeros le proporcionará la emoción y la estética de la raza.

Más allá de Castilla—dentro de España—ha de haber otros paisajes que necesita conocer. Empieza así su vagabundeo, un poco a lo Gil Blas y otro a lo Guzmán de Alfarache, sin llegar a lo Don Pablos, pero tampoco a lo hidalguelo de Tormes. Un si es o no de novela ejemplar. Pero sin servir a nadie y a nada distinto de su curiosidad por

las cosas viejas. Lía su hatillo y se lanza a ver mundo —mundo viejo de España, que es mundo nuevo.

Anda que te anda, ve cosas, demasiadas para las que el buen Dios ha de dejarle hacer después en sus altos en los caminos. Para así en Peñalsordo... Aquel ventero... ¡Se acordará siempre de él!

Una buena tarde, acaso en el mismo sitio, conoce el latigazo sentimental del cante hondo. Para él llega entonces la hora de España en el sur. Debió suceder esto más allá de media tarde, cuando los pastores olvidan las ovejas, dejan arrastrar los cayados sobre el suelo y los perros hacen todo lo demás: lo que ellos harían de no haber tanta pereza en la tarde. Así, respunteada una voz por los ladridos que ya no pueden asustar a los recentales porque les da sueño el regreso, Julio Antonio oiría cantar. El pastor pierde entonces la importancia que en un día tuvo el cabrero de tierras de Zamora. Entre aquellos cuatro versos que se afilan en los árboles, se destila gota a gota una Iberia cuyo firme matiz oriental iberiza aún más sus rasgos y sus perfiles.

De este modo se adentra paso a paso en el alma presentida de una raza que desfila ante él con su hermetismo particular. Hacia los cuatro puntos cardinales ha dirigido su mirada ávida y se ha olvidado de su devoción por Donatello.

Quizá, en realidad, no buscó nunca al hombre, sino su presencia en el suelo y su contacto con el clima, antes que su durabilidad, que acaso no sea más que una consecuencia racial de lo anterior.

Aquel hombre de la Mancha es la continuidad de una emoción definida; no un hombre cualquiera, sino todos los hombres de la Mancha. ¿No se deberá la contrariedad de su gesto a la visión de un surco que se ha cerrado, o a la de una parcela con tanta sed que no le bastó el sudor de su rostro?

Como un alto en la tierra dura y humilde nos queda el frescor de una ternura callada y más humilde acaso: la visión de *Darío y Rosa-María*. Darío que ha dejado de jugar, y Rosa-María que, seguramente, aún tiene en los manos el beso del agua recién acurrucada en el cántaro de siempre.

De lejos llega el romance, también humilde, del minero y la minera, la voz patética de la tierra desgarrada en sus entrañas y de la luz que se ha quedado afuera como no atreviéndose a entrar: el minero y la minera a quienes nació un hijo en la sombra, cuando afuera todo

era luz y era sol, y los pájaros, y el agua, y los árboles reían en los mediodías sus incontados poemas de niños morenos.

Yendo una vez camino de Castilla la Vieja, aquella mujer que tenía más años en las manos que en los ojos, se cruzó en su camino, mejor dicho, en sus andanzas. Pasó silenciosa, encorvada un poco como una encina vieja. Llevaba en los hombros un saco de trigo que tal vez pesase más que ella. Había que ayudar al marido que trabajaba allá desde antes de la salida del sol, el sol que en tantos y en tan pocos años puso en sus facciones reflejos de acero... Se acordó de ella como hubiera querido acordarse de la gitana María, "la querida que fué del *Pernales...*" La vió así, encorvada sobre la tierra por roturar, con las pupilas hablándole de siglos imposibles, de generaciones pasadas y próximas, de suelo y de tiempo.

Nace así *La Raza*. Y en ella es todo verídico y austero, con sus reminiscencias sensuales y heroicas, con su autenticidad y su misticismo hermético que une el cielo a la tierra. Y todo eso es Iberia. Duración, dureza y ternura, mística de suelo y de cielo, como la de *El Novicio*. Generosidad del hombre para la tierra y de la tierra para el hombre. Pero esta magna obra no se concluye. Tiene un concepto demasiado vivo de la grandeza, un concepto a lo Wágner.

Y para ese hombre que se creyó el Shakespeare de su tiempo y que fué el compositor más genial de todas las épocas, reserva el último recuerdo de su pobre vida.

Su última andanza empieza ahí: en su interpretación de la grandiosidad. Esta vez no a lo Gil Blas, sino como un nuevo Tristán que, perdiendo su Isolda, se hallase cara a cara con las Walkirias. Va así a la muerte.

Se da cuenta de que para su concepción íntegra de la Raza le falta su concepto, íntegro también, de la muerte. Y un mal día lía su hatillo y emprende el camino que le lleva a ese castillo de Irás y no Volverás, que no consta en ningún cuento de hadas. — FERNANDO GUTIÉRREZ.

TRES SEMANAS DE ESTUDIOS RELIGIOSOS

SE han celebrado recientemente en España tres semanas de estudios religiosos (las tres últimas del mes de septiembre). La primera—dedicada concretamente a temas de Mariología—, organizada por la Academia Española de Estudios Marianos, fundación reciente de un grupo bien nutrido de entusiastas. La segunda, consagrada a cuestiones de Sagrada Escritura. Y, por fin, la tercera, más específicamente, a la Teología como tal. Estas dos últimas fueron organizadas por el “Instituto Francisco Suárez”; la segunda, en colaboración con la A. F. E. B. E. o Asociación para el Fomento de Estudios Bíblicos en España.

Hacer una reseña de los trabajos no es de este lugar, pero sí consignar el hecho y ensayar en torno de él algunas consideraciones. Por de pronto, es alentador que se empiece a sentir inquietud por estos estudios y que otra vez—con el recuerdo y la devoción por los mejores tiempos—se intente revivirlos. Ser teólogo siempre ha llevado consigo una grave carga de responsabilidad; pero acaso hoy la tenga más que nunca. Nunca fué fácil empeño saber y hacer teología; pero, tal vez, hoy revista dificultades mayores. Acaso el mundo—los indicios parecen hartamente ciertos—tiene de nuevo sed de horizontes divinos. Este mundo—hasta ahora desarraigado, desligado—comienza tal vez a sentir la necesidad acuciosa de un nuevo enraizamiento y religación. El mundo, posiblemente, quiere volver a oír la llamada de arriba. Pero si es cierto que vuelve, es cierto también que no vuelve inocente. Sus ojos han perdido la alegre ingenuidad infantil. Están llenos de preguntas inquietantes y a veces desoladoras. Es un hijo pródigo que se ha hecho adulto fuera del hogar. Desde que se fué ha aprendido demasiadas cosas. Hay ya una cultura, de signo más o menos *profano*, que se ha desarrollado al margen de toda guía eclesiástica y, en una gran parte, también de toda emoción divina. Esa cultura podrá haber seguido rutas de perdición, pero ha crecido desmesuradamente, y desde dimensiones antes ignoradas levanta sus problemas enteramente nuevos.

Aunque la nueva cultura no hubiera traído más que una problemática nueva—y al hablar de problemas lo hago en el sentido de la ciencia y de la vida—, ya habría sido mucho. Porque, a lo mejor, una

cultura no es, en resumidas cuentas, más que una problemática. Todo problema es siempre un avance, una nueva penetración cualitativa en la posible aprehensión del ser de las cosas. Y cuando el problema afecta a algo vivo, al alma, representa también una más honda inserción de nosotros mismos—en cuanto seres conscientes—, en el sentido del mundo, un sentido integral, al cual constitutivamente estamos ligados. Sin duda, en la cultura moderna no todo es digno del anatema y de la excomunión. Tal vez, para ser cristiana, una gran parte de ella sólo espere el bautismo. Y he aquí la tarea peculiar del teólogo: incorporar al sentido de la Religión todos esos fragmentos de verdad insolidarizada. El teólogo debe otra vez, contra la dispersión, hacer conjuros de unidad. Que los problemas no se planteen seccionadamente, sino en la vinculación más completa. Que se les busque, cuesta arriba, la última razón: la teológica. Que la teología, además, no desconozca los caminos nuevos. Sin duda, ésta es una empresa enorme, pero es ineludible. Acaso requiera, más que nada, los brazos forzudos y abarcadores de un genio. Pero mientras tanto, a todos llama y de todos pide fervorosa entrega, una ancha medida de comprensión y una fina sensibilidad. Una semana ni un Congreso no pueden darnos estos logros maduros, pero sí preparar el clima. Por eso estos intentos realizados deben mirarse con simpatía y optimismo. Andando el tiempo—hay que fiar muchas cosas a este buen amigo—nacerán nuevas flores y cuajarán también nuevos frutos. La tarea se va haciendo al compás de los trabajos y los días. En esto, como en todo, no se es únicamente aquello que uno se propone de antemano. Hay siempre algo imprevisible que, a las veces, viene a ser lo definitivo. Yo espero que la inquietud teológica—una vez despertada—se buscará sus propios cauces; los únicos cauces que, en la hora de ahora, le pide su urgencia, su prisa de ser. Una grave preocupación entrañable y dolorida golpea ya en muchas mentes y corazones jóvenes.

Por lo demás, los temas de estas semanas han tenido todos un sabor exacto de teología clásica y hecha, y en todas ellas, particularmente en las dos últimas, se ha dado preferente lugar a la investigación histórica.

En la de Mariología se han ocupado de la *Corredención* de María, de su *Realeza*, de su *Mediación*, según la doctrina de Santo Tomás de Villanueva; de la *causalidad* de María en *nuestra predestinación*, según el P. Bartolomé de los Ríos, y de la Mariología en las fuentes de

la Revelación. Una de las disertaciones leídas se titulaba —con simpática intención, aunque, sin duda, algo prematuramente— “Consecuencias Mariológicas que se siguen de la revisión de algunos conceptos capitales del dogma”.

En la semana Bíblica se ocuparon, sobre todo, de determinar los *Sentidos* de la Sagrada Escritura en su aspecto técnico e histórico. También se ocuparon —en conferencia diaria— de Mariología Bíblica y del estudio de los Códices españoles de la Biblia como contribución al estudio general de la Vulgata.

En la semana de Teología el tema central lo constituyó: *El Prímado Romano en España*, desde los primeros tiempos de la Iglesia española hasta el Concilio Vaticano, inclusive. Alrededor de este tema se fueron tratando otros de investigación histórica y de Metodología de la investigación. Una cosa hay que hacer resaltar: la competencia de los maestros que durante estas tres semanas nos han hablado. También lo perfecto de la organización. Durante ellas, con el mejor sabor de nuestros recuerdos de gloria, iba renaciendo la mejor esperanza.—
AUGUSTO A. ORTEGA, C. M. F.

VIDA CULTURAL

TRAS la solemne inauguración del Curso académico, con sendos discursos del Ministro de Educación Nacional, en Barcelona, y del Rector de la Universidad, en Madrid, han comenzado las varias series de conferencias y cursos en Madrid. No se habían interrumpido realmente. Prueba es que coincidieron tales actos con la clausura, por el Nuncio de Su Santidad, de las dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos.

A la primera Semana Española de Teología, sigue la inauguración del nuevo Curso de Cultura Religiosa con un discurso de don Jesús Enciso, profesor de Historia de las Religiones, cerrando el acto el Obispo de Tortosa.

En el día de Nuestra Señora del Pilar se celebró la Fiesta de la Hispanidad, con una alocución del Caudillo y una conferencia del Canciller Manuel Halcón. En el Instituto de España, sesión solemne.

EN la vida cultural española constituye un acontecimiento literario la aparición de *Santo y seña*. Eduardo Lloset, buen escritor, que está al frente del Museo de Arte Moderno, dirige esta nueva publicación quincenal. El habérsela encomendado era ya un acierto. La revista, como hija de quien es, responde, ante todo, a esas normas previstas de ecuanimidad, calidad y buen estilo, que garantizan ejemplarmente una auténtica vida cultural.

El tono general de la revista responde asimismo a la excelente condición literaria de los que intervienen en ella: Adriano del Valle (a cuyo reciente libro de poemas dedicaremos la atención que merece), Manuel Mergelina y el propulsor de ésta y otras altas empresas de cultura, Manuel Halcón. Pero a la redacción había de acompañar una colaboración digna. Y ésta no puede ser ni de mejor contenido, ni amplitud más acertada y generosa. La bondad de los materiales, diestramente manejados, hace además de *Santo y seña* revista grata y provechosa de leer, cuyos números han de ser esperados con avidez creciente. Sin entrar en detalles, siempre superables, *Santo y seña* deja la exigencia del lector ampliamente complacida. Si hubiera que señalar lo que le falta, diríamos que falta en ella —y esto habla en pro suyo— hiel y reticencia. Abunda en texto e ilustraciones. Exigencia de riqueza y de puntualidad es la mejor compañía que el lector puede brindar a una revista recién nacida. Téngalas *Santo y seña* y con ellas habrá de obtener también la vida larga que, para bien de la cultura de España, interesa a todos que tenga. ¡No había de faltarle si dependiese únicamente de la cordial sinceridad de nuestros votos!

Pero... estamos en 1941 y no en 1928.

LIBROS

UN LIBRO DE ASÍN PALACIOS

COINCIDIENDO con la jubilación oficial en sus tareas académicas, D. Miguel Asín Palacios ha dado un nuevo libro dedicado a sus preocupaciones de siempre: *Huellas del Islam*. La profundidad y el rigor con que Asín ha investigado el pensamiento islámico han sido tales, que sus obras han transformado el conocimiento que hasta ellas se tenía de los escritores musulmanes, y al abrir un volumen cualquiera de los medievalistas presentes—Gilson, Manndonet, Grabmann, Wulf—podemos tener la seguridad de que en sus páginas se verán recogidos y comentados los trabajos del venerable profesor Asín Palacios, que desde el libro y desde la cátedra ha ido formando los excelentes especialistas españoles en estudios árabes de hoy.

Este nuevo libro contiene cinco largos estudios de carácter filosófico y literario. Abre la serie su ya conocida contribución al homenaje que se tributó a D. Francisco Codera, “El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino”. Completando lo dicho en éste, sigue un segundo estudio sobre “La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica”. Se incluye luego una interesante investigación de la historia de la literatura medieval, “El origen árabe de la Disputa del Asno contra fray Anselmo Turmeda”. Y, finalmente, se recogen dos trabajos, los más atrayentes del volumen desde un punto de vista literario, “Los precedentes musulmanes del *Pari* de Pascal” y “Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz”.

Todos estos estudios son aportaciones especiales a una tesis histórica común a todos ellos. Esta tesis no sólo orienta y se quiere que dé sentido al libro que nos ocupa, sino que, según declaración del autor, está gravitando sobre todas sus otras obras, desde la que dedicó a la influencia de la escatología musulmana en Dante a aquella en que nos descubrió finísimas doctrinas de ascetismo árabe, parejo al cristiano, o a sus tres grandes tomos sobre la sugestiva figura del filósofo y místico Algacel. ¿Qué tesis es ésta? El mismo nos lo dirá en pocas pa-

labras: "En la historia de la cultura jamás hay solución de continuidad que sea definitiva e irremediable. El hilo que se rompe en un momento del tiempo y en un lugar del espacio, vuelve a encontrar su punto de sutura, tarde o temprano, cerca o lejos del siglo o del pueblo en que se rompió, para que otras razas o las mismas lo reanuden bajo idénticos o diferentes climas. Las ideas, producto el más delicado de la cultura humana, no escapan tampoco a la fatalidad de esta ley providencial, gracias a la cual es posible el progreso".

Naturalmente, no es esto lo que hoy buscamos en la historia porque —la cosa es sencilla de decir— la historia no es eso. El problema de la posición del hombre ante la historia está muy lejos de ser una cuestión de influencias interindividuales debidas tal vez al azar de una lectura aislada. Un ejemplo: si nos fijamos concretamente en el hecho de que Averroes y Santo Tomás presenten un gran parecido en sus tesis acerca de la relación entre la Fe y la Razón, explicar el motivo de este parecido atribuyéndolo al influjo de uno sobre otro es cosa que no tiene relevancia en la historia. La significación de esa tesis de Santo Tomás no puede ser calificada simplemente de "Averroísmo teológico". La cuestión está en otra parte, en cómo se prepara el terreno en las generaciones anteriores a la escolástica tomista —San Anselmo, Abelardo, Alberto Magno— y en cómo se plantea el problema de razón y fe con la incorporación del concepto de naturaleza al pensamiento del llamado racionalismo cristiano, a causa de la recepción de Aristóteles. Y en un plano comparativo lo único que habría que hacer es estudiar esa situación histórica en los tres órdenes culturales del islamismo, judaísmo y cristianismo, representados en este aspecto por Averroes, Maimónides y Santo Tomás, que llevaron a cabo la asimilación de peripatetismo desde la base de los dogmas positivos de sus tres religiones.

Ver en la historia una serie de influencias de unos pensadores sobre otros, individualmente, no resuelve casi nada, porque siempre a cualquier cosa se le puede buscar más o menos su influencia y a ésta la suya y a ésta una tercera, etc. De este modo, nos encontramos con que algo tan cargado de sentido propio en su circunstancia temporal como Pascal, sólo comprensible tras la Reforma, la Contrarreforma y el Racionalismo, resulta tener un precursor musulmán en pleno siglo XII. La situación del siglo XII islámico y del mundo europeo del XVII

son ciertamente tan dispares que no puede atraernos mucho la tesis del influjo entre dos autores tan distantes.

Pero, dejando aparte esta interpretación histórica en virtud de la cual el Islam recibe una serie de influencias del Cristianismo oriental e influye a su vez en muchos casos en el Occidente cristiano, porque siguiendo esta línea todo estaría dicho desde los primeros momentos en que la mente humana se puso a meditar, lo cierto es que los trabajos que Asín Palacios recoge en este nuevo volumen tienen un valor grande. Por de pronto, es notable que un libro de investigación esté escrito con un estilo literario que nos permite leerlo no sólo con interés, sino con agrado creciente hasta el final.

En el primer estudio hallamos una aportación a la historia de la filosofía medieval, espléndida. En él se nos dan datos sobre la famosa doctrina de la doble verdad, que cambian en mucho su aspecto. Según Asín, no sólo no es cierto que ésta tenga su origen en Averroes, cosa que dieron por seguro ya los teólogos medievales, sino que Averroes mantiene una solución armónica al problema razón y fe, análoga a la tomista. Este ensayo constituye una investigación importante sobre una materia tan interesante como la del pensamiento filosófico del averroísmo latino en su posición acerca de las verdades naturales y de fe, tesis de la verdad dual sobre la que hoy se discute desde su existencia real hasta sus consecuencias sociales y políticas. En el segundo ensayo se investigan los antecedentes que en la filosofía griega, en los primeros cristianos y en escritores arábigos llevan al planteamiento de ese problema entre razón y fe en tiempos de Averroes. Ambos estudios constituyen, dejando aparte la conclusión que los orienta, una labor decisiva para la historia del pensamiento filosófico medieval.

El ensayo dedicado a fray Anselmo Turmeda tuvo una gran acogida entre los eruditos de la historia literaria. Es la demostración del plagio que el famoso aventurero renegado cometió sobre anteriores fuentes árabes. Aparte del valor que para el especialista tenga, este ensayo ofrece, incluso como pura narración, un gran interés.

Verdaderamente excepcionales en el libro de Asín, y que atraen hondamente a cualquier público amigo de la lectura, son los dos ensayos últimos, dos magistrales estudios de mística y religión. Es sorprendente encontrarse una penetración tan profunda y tan fina del alma humana en pensadores de la Edad Media arábica. Estos místicos ára-

bes han llegado a calar de tal manera en la psicología de los más nobles resortes del alma, aquellos que son capaces de elevarla a Dios, que nos descubren en ella un tejido de delicados sentimientos, cuya efectiva existencia en ese indigente ser del hombre nos emociona y nos causa un especial sobrecogimiento. Ellos nos dicen también que esta vida con la que existimos es algo perfectamente grave. Así logra enterarnos admirablemente de esas técnicas de introspección psicológica y para ello no hace falta finura menor.

Este libro de Así es sencillamente un libro de maestro, aunque, como es natural, responda en su orientación a las convicciones de la generación a que pertenece su autor. — JOSÉ ANTONIO MARAVALL.

UN LIBRO SOBRE BASTERRA

EL Sr. Díaz-Plaja ha publicado ya el volumen treinta y seis de sus obras completas —*La poesía y el pensamiento de Ramón de Basterra*, Ed. Juventud, Barcelona, 1941—. La actividad multiforme de este distinguido, aunque joven, polígrafo, recalca ahora en un poeta español y cuasi contemporáneo, cuyo misterio biográfico intenta esclarecer y cuyo pensamiento, desordenadamente expuesto en libros, conferencias y poemas, somete a un orden y a una consecuencia. La labor es meritoria; o, mejor, es meritorio el intento. Mas a lo que Díaz-Plaja ha conseguido, antes de hilvanar la acostumbrada serie de elogios con que ahora se recibe cualquier libro, vamos a ponerles ligeros, casi imperceptibles reparos:

I. Para poner en orden un pensamiento ajeno es imprescindible la ordenación previa del propio pensamiento. De dos maneras se efectúa esa “adecuada disposición hacia sus fines” de cada complejo mental: una, externa, en relación con la cultura; otra, íntima, en relación con la propia vida. Dejemos, por personal, la segunda. De la primera es evidente que el Sr. Díaz-Plaja no ha alcanzado la perfección. El Sr. Díaz-Plaja sabe que existen ciertas cosas, pero, o no se ha preocupado aún de estudiarlas, o, si lo ha hecho, no ha alcanzado su meollo. De lo contrario, algunas expresiones extrañas hubieran desaparecido de su prosa. ¿Qué quiere decir —por ejemplo— “cosmos biológico”? (página 35). ¿En virtud de qué sistema agrupa antinómicamente (pá-

gina 16) “lo cultural-intelectual” frente a “lo religioso-instintivo”? ¿De cuándo acá lo religioso fué extraño a la inteligencia y a la cultura? ¿Desde cuándo puede emparejarse, o siquiera avvicinarse, con el instinto? Nos referimos, naturalmente, a la experiencia religiosa común; de ningún modo a la que el Sr. Díaz-Plaja pueda haber personalmente vivido.

II. Para estudiar analíticamente, como pretende Díaz-Plaja, un estilo literario, conviene antes ser maestro en el idioma. Este libro de Díaz-Plaja está escrito con la torpeza de quien no escribe en lengua materna, sino en idioma de extranjería. Hay, incluso, expresiones que hacen pensar en un francés escribiendo castellano. Verbigracia: “Es buscando la más dulce Francia “que” permanece una temporada en la Turena...” (pág. 18). Galicismo descomunal, mucho más grave en quien profesa diariamente Lengua castellana en una Institución del Estado y escribe libros de texto para uso de escolares.

III. Si un libro como el que se comenta es algo, no es otro su papel que incluir el pensamiento y la obra del autor comentado en el mapa general de la cultura, mediante una operación de crítica, análisis y relación. Pero es menester, para ello, tener: *a)* ideas claras sobre la cultura; *b)* una información mínima precisa. Entrambas condiciones faltan al Sr. Díaz-Plaja, y vamos a las pruebas. Al primer apartado: 1. El esquema de las relaciones entre la Razón y la Fe inserto en la página 66 es históricamente falso y absolutamente gratuito. 2. No es tampoco real el triple estadio dialéctico “naturaleza-cultura-fe” (págs. 65 a 70), porque *si oponemos naturaleza a cultura, la fe tiene que estar incluida en ésta*; o bien se tiene otro concepto de cultura (como “ilustración” o “información” o “conjunto inorgánico de conocimientos, a modo de fichero mental”, que es el que parece manejar el Sr. Díaz-Plaja), y en este caso la ascensión dialéctica no es admisible ni siquiera metódicamente, porque *no se cumple en ella oposición alguna entre naturaleza y cultura*. Se puede ser muy poco culto, y tener en la memoria infinidad de cosas. Todo lo que se dice, pues, al final de la página 70 y al principio de la 71 queda invalidado, y si responde a una experiencia real de Ramón de Basterra, debe ser explicado de otra manera, con otros conceptos, más expresivos, más exactos y menos pedantes. 3. El capítulo titulado “Las concepciones históricas” es igualmente gratuito. El Sr. Díaz-Plaja ignora el momento preciso en que un pensamiento sobre historia puede ser Filosofía de la Historia, y, en su virtud, ca-

lifica de tal determinadas ideas político-culturales de Basterra. Pero hay más: en ese irresponsable manejo de conceptos vigentes y de significado muy preciso, aquilatado e invariablemente aceptado, *incluye el "concepto del mundo" dentro de un pretendido sistema histórico, y lo rellena luego de ideas basterrianas sobre el Imperio.* A ese conjunto de pensamientos histórico-políticos no se le puede llamar nunca "concepto del mundo", que es, siempre, un esquema metafísico, y nunca histórico.

Al segundo apartado: 1. No se puede acometer una empresa como esta de situar culturalmente a un poeta sin antes conocer con precisión y detalle, no sólo su propio mapa mental—no dudamos que el Sr. Díaz-Plaja conozca el de Basterra—, sino el de su tiempo. Pero las lecturas del Sr. Díaz-Plaja ya van quedando muy retrasadas. Quienes recuerden su *Espíritu del barroco* coincidirán en que este nuevo libro ofrece la misma inconsistencia de ideas, idéntica falta de información, igual escasez de lecturas, y aun éstas no muy buenas. Tienen un denominador común, que no dudamos en designar con una palabra, si muy corriente, seguramente poco grata al Sr. Díaz-Plaja: la de "camelo". No basta la lectura de Spengler, a quien cierto compatriota suyo llamó "filósofo de la Historia para viajeros de segunda clase"; la "ciencia de la cultura" debe mucho, y lo más fundamental, a otras cabezas. Claro está que se trata de libros no traducidos ni al francés ni al castellano. 2. El método que se utiliza en esta inquisición alrededor (nunca dentro) del pensamiento basterriano no es tampoco el adecuado. No basta haber oído hablar de ciertas cosas; hay que conocerlas, si se quieren hacer bien. Y este libro, que es una exploración espiritual, despacha lo más fundamental con unas cuantas páginas superficiales. Por lo fundamental entendemos, precisamente, la biografía del poeta. Poco más que datos externos y una gratuita hipótesis, nos ofrece Díaz-Plaja. Basterra, después de su esquema biográfico, sigue siendo misterioso para el lector. Y en esas condiciones, el pensamiento que después se expone carece de garantías, por una parte, y, por la otra, le falta el hombre vivo que le dé peso y valor. Es como un barco sin fondear y a la deriva. Lo mismo pudo Basterra haber pensado eso que otra cosa; la hermenéutica es libre y caprichosa, solamente vinculada al ingenio del autor, y el Sr. Díaz-Plaja tiene bastante.

¿No estaría bien que el Sr. Díaz-Plaja aplomase un poco su derra-

mada producción? Tal vez él se enoje con este consejo, y hará mal. Su propio bien y el de las letras españolas lo están pidiendo con agobiada voz.—G.

La Navidad en la literatura nacional, por José Sanz y Díaz. Ed. Patria. Madrid-Barcelona, 1941.

Convendría, y no nos cansaremos de repetirlo en estas páginas, tener mayor respeto para acercarse a nuestros clásicos. No son pocas nuestras dolencias y llevan traza de convertirlas en innumerables los que se dedican a hacer mangas y capirotos, es decir, periodismo y antologías, de nuestra herencia cultural. Y hay que velar por ella, es nuestra primera obligación, frente a autores ligeros y editores desaprensivos.

A la justa demanda del público de una literatura nacional vienen contestando nuestros autores, injusta e insistentemente, antologizando todo lo divino y lo humano. Si como adehala se unen al equivoco de esta actitud la frecuente falta de conocimiento del tema y la ligereza de la selección, no tiene nada de extraño que el interés del sufrido público se vaya resintiendo. Y con ello, y esto es lo verdaderamente grave, va quedando sin encauzar el hoy muy vivo interés de nuestro público por adentrarse, a través de lo nacional, en su propia alma.

Si no fuera exponente de una actitud, por desgracia, bastante generalizada, no valdría la pena de hacer mención del libro que nos ocupa, ya que sería imposible hacer nada más pobre y escasamente representativo sobre el maravilloso y riquísimo tema de la Navidad.

De las cuatro páginas de prólogo ocupa dos y media en referirnos, *una vez más*, los orígenes eclesiásticos de nuestro teatro y de cómo y por quién fué descubierto el código del auto de los Reyes Magos.

Al hablarnos del siglo XVI no encuentra a mano otros autores más representativos de este siglo que Góngora y Lope, y en el siglo XVII, donde debiera incluirles, no cita (porque no debe de haber buscado mucho) más autor de villancicos "que Cosme Gómez de Tejada y algunos juglares anónimos", manifestándonos que decae notablemente el tema navideño en este siglo, cosa tan notoriamente ajena a la verdad que

apenas hay escritor por estas calendas que no dedique casi las tres cuartas partes de su obra a este tema por la costumbre de los conventos de hacer encargos de villancicos a los poetas representativos (véanse las obras de sor Juana, Inés de la Cruz, Pérez Montoro, Corral y Luna, etc.). Sobre el siglo XVIII dice que “el tema de Navidad se hace niebla romántica y liberal, convirtiéndose en narración folklórica y en oda anacreóntica, hueca y confusa”, apuntaciones las unas tópicas, las otras falsas; todas inútiles.

Al frente de cada uno de los poetas insertos van unas notas que quieren ser biográficas, bibliográficas y críticas, por las cuales hemos aprendido, entre otras muchas cosas, “que Alonso de Ledesma fué uno de los más caracterizados poetas gongorinos (?), escribiendo magníficas y enrevesadas composiciones a lo divino”; que Eduardo Marquina “vive todavía y sigue estrenando obras poéticas”; que Ortiz de Pinedo estrenó con éxito una comedia intitulada “Las Feas”, y que Mariano Tomás es, hoy por hoy, uno de nuestros mejores poetas modernos. Y nada más. No vale la pena de insistir. ¿Hasta cuándo vamos a seguir haciendo encaje de bolillos con nuestra literatura?

El Estrecho de Gibraltar. España ante el mundo, por “Hispanus”. Instituto de Estudios Políticos. Editora Nacional. Madrid, mayo 1941. Un volumen en 4.º de 264 páginas, 19 dibujos a línea entre el texto, 3 láminas couché, 10 planos dobles.

En primer lugar, esto: “Hispanus” no es un seudónimo. Su autor lo ha interpretado bien. El libro lo piensa, lo siente, lo escribe y lo firma España entera. ¡Ojo, lectores lejanos! El seudónimo de veinticinco millones de hombres no es modestia poética.

Otra cosa: el libro va dedicado a nuestro millón de muertos. Crudamente. Se llama Gibraltar. El libro es la palabra de un pueblo que no ha perdido la memoria.

Gibraltar es nuestro. Subleva el ánimo más templado la relación de iniquidades y torpezas que han hecho semiperdurable ese baldón de la Peña. Pero “Hispanus” no clama al cielo con gritos. Clama al mundo, a nuestra conciencia, con cifras, con datos, con planos. Y con porvenir. No es el *protestante* español incapaz de saber para

qué le servirá lo que furiosamente exige. “Hispanus” sabe lo que pide, y para qué. Marruecos. He ahí la clave. No hablemos más de la espina, que ésa ya la tenemos. Ni de desclavarla, que también estará. Sino de hendirla donde nos convenga.

En efecto: Marruecos, ya sólo por los elementos homólogos que nos da la geología y la orogenia marcando la simetría hispano-mogrebina y por las afirmaciones que científicamente pueden deducirse de las tesis sobre la unión por abajo—los estratos africanos de Costa—y por arriba—clima, meteorología, botánica—con la Iberia, tiene derecho—nos ponemos de acuerdo— a tornar las cañas lanzas. ¿Africa empieza en los Pirineos? Bien, venga el desprecio, que nosotros diremos dónde termina. Gibraltar no es barrera. Gibraltar es nexo. Gibraltar es umbral del Marruecos. “Hispanus” recuerda con viva intención lo de Odín: “Marruecos es un trozo de España..., a menos que España no sea un trozo marroquí”.

No es espina, ni baldón este Gibraltar de “Hispanus”. Es otro el propósito. Veamos, veamos. El porqué de la ofensa lo sabemos. El para qué no pensar ahora en platónico vamos también a verlo.

Por fuerza, me limito a señalar escuetamente algunas conclusiones. No puedo cambiar, ni mejorar, ni matizar diplomáticamente estas palabras con que “Hispanus” da fin a su teoría sobre la historia común que han vivido durante cuatro milenios los pueblos ribereños del Estrecho, sobre el resultado de las primeras colonizaciones, sobre las irradiaciones del imperio islámico hispano-africano, que nos conducen por camino de lucha, pero sereno, al cabo de ocho siglos de campaña de Reconquista, al imperativo histórico de ejercer más allá del Estrecho la debida misión tutelar, fraternal y protectora: “¡que no se vuelva a repetir en las escuelas que España limita al sur con el Estrecho!”

No se repetirá. Porque, además, conocemos los obstáculos. Los Utrech—esos 98 de G. C.—, los “divide y vencerás” ingleses, las “guerra grande y paz chica” con agentes provocadores que hoy pagan cara su alianza al pirata, los nuevos Pirineos con que quieren emparedarnos en el Rif, y después... Después, lo que el autor no se decide a titular el “escamoteo” del Marruecos español: aquel repugnante trájín diplomático para convenir la división de Marruecos, los innobles convenios de 1904 y 1912, y Francia, siempre Francia, comerciando con honras ajenas y *boabdileando* en el infortunio.

Pero, en fin, dejándome de literatura lacrimosa, me interesa hacer hincapié en el tecnicismo y la oportunidad con que "Hispanus" plantea y prevé la solución de los infinitos ángulos del problema. Desde la función del Estrecho en relación con las corrientes marítimas mediterráneas, y las circunstancias que se derivan del ensamble del litoral español de Gibraltar a Gata, por un lado, y la costa marroquí atlántica, por otro, hasta el de trascendental importancia en la navegación mundial por ser la boca occidental mediterránea frente a Suez la oriental, y el desplazamiento de la actividad comercial en el mundo, pasando por él, a nuestro juicio primordial, del papel de España como país de tránsito y el futuro de las carreteras continentales comunicadas con las transharianas y transafricanas de las que también hablan "otros" con quienes antes será preciso ventilar crueles egoísmos y agravios.

"¿En nombre de qué pueden cambiarse los basamentos de las columnas herculianas para acotar, fuera de nuestra influencia, con un "Non plus ultra" nuevo y terminante, toda esa tierra africana en donde la Geografía y la Historia nos han señalado, por ley natural y secular, una misión que cumplir?" Esto nos preguntamos todos a través de la serie de argumentos políticos, históricos, sociales y económicos que quedan examinados con plena objetividad en el libro que se comenta. En nombre, únicamente, del triste papel que jugó siempre España en manos de los que hoy son peleles de su propia ineptia y egoísmo.

Contra el engendro de Tánger puso Franco la punta de sus bayonetas. Contra los otros, ya asoman. La única potencia moralmente indicada por las leyes de la geopolítica, de la historia y de la raza para llevar a cabo la gigantesca obra marroquí—son palabras de un alemán—no se llama Francia, sino España. Y mucho menos Inglaterra, colocada hace siglos en la meta para frustrarnos la salida. El norte africano es el campo natural de expansión española, a la que atenderemos fundamentando una sabia política emigratoria y creándonos bases de una economía complementaria.

"Para ceñir con nuestros brazos Africa", como soñaba Donoso Cortés; "para mover la llave de nuestra grandeza", como quería Mella; para cumplir el mandato de los Reyes Católicos, como recordaba el Caudillo; nada más y nada menos que para esto... Gibraltar.

Método práctico de lengua alemana, por D. Domingo Sánchez Hernández. Artes Gráficas "Grijelmo", Bilbao, 1941.

Aparece la segunda edición del nuevo método que en su primera encontró abundantes amigos por su adaptación a las exigencias de la vida moderna y el desarrollo del idioma alemán dentro del régimen nacionalsocialista, provocador en la lengua de un verdadero renacimiento, dirigiéndose sus esfuerzos pedagógicos a llevar a la enseñanza una metodización de carácter práctico y sintético. Así es el libro de Domingo Sánchez: práctico, sintético, moderno y lleno de vida, superando con mucho las demás obras didácticas, anticuadas y difíciles. La extraordinaria ventaja del método que comentamos es que aun ajustado a las primera y segunda enseñanza sirve por completo al estudio y dominio del alemán sin necesidad de profesor. Destacaremos la sencillez en la explicación de la fonética. Una selecta colección de piezas escogidas de lectura redondean tan utilísima y excelente producción.

La Internacional Comunista o Komintern y sus organizaciones auxiliares, por Nicolás Rodinevitch y Eduardo Comín. "Ediciones Españolas, S. A.", 1941.

Mucha ha sido la literatura dedicada a esta cuestión, una de las más graves de nuestra época. Las organizaciones comunistas parecían hundir la civilización occidental, y aun hoy mismo siguen representando un peligro enorme para la mayor parte de las naciones. Pero la verdadera y secreta actividad de la Internacional Comunista era poco conocida, siendo los libros y ensayos que a ella se dedicaban demasiado teóricos, comentando más las doctrinas que los hechos. El libro de que hablamos es muy distinto. Se trata de una obra de especialistas que conocen a fondo el sinnúmero de hechos y toda la realidad de las organizaciones, extremadamente complicadas y disfrazadas. Es un libro de documentación que puede servir de obra fuente para los historiadores de nuestro siglo. Su estilo, claro y sencillo, permite una absoluta divulgación.

Figura en la obra una breve historia de la Internacional, y conoce-

mos sus principios, los programas que la inspiran, su red secreta con numerosas organizaciones de nombres y hechos casi desconocidos.

El libro de Comín y Rodinevitch, además de ser interesante, será útil para los interesados en cuestiones políticas y a todos en general por su carácter analítico, casi científico, aunque no se ocupe de doctrina.

Spagna Nazionalsindacalista, por Luigi Incisa. Capelli, Bolonia, 1941.

Luigi Incisa fué uno de los legionarios italianos en nuestra guerra de liberación. Casi un año pasó entre nosotros, sobre los campos de batalla de Levante, de Cataluña y de la España Central. Dos años después de aquella guerra, apoyado en noticias y lecturas, pero sobre todo en el cordial recuerdo de los *multipli contatti avuti, vuoi con i combattenti fratelli d'armi, vuoi con l'autentico popolo spagnolo*, como en el prólogo dice, ha escrito un libro que resume e interpreta la historia contemporánea de España y las bases doctrinales y éticas del Nacionalsindacalismo. El libro entero está escrito con patente amor a España y constituye otra muestra excelente de la amistad hondísima que entre nuestros dos pueblos trabó la voluntaria colaboración italiana en nuestra lucha por la libertad nacional. Luigi Incisa acentúa la comunidad entre los pueblos español e italiano, ambos latinos, católicos y con voluntad nacional-revolucionaria. Son especialmente interesantes un capítulo en que el autor se pregunta sobre las posibilidades de un sentimiento nacional en España y otro, dedicado a los problemas religiosos españoles. Lástima que algunos errores geográficos e históricos maculen la superficie del libro. Por ejemplo, cuando afirma que Murcia es la tierra de Don Quijote o que Calvo Sotelo formó en los grupos fundacionales de la Falange, con José Antonio, Ramiro Ledesma y Onésimo Redondo. Así y todo, el libro merece el agradecimiento de todos los españoles, y muy especialmente de los falangistas.

