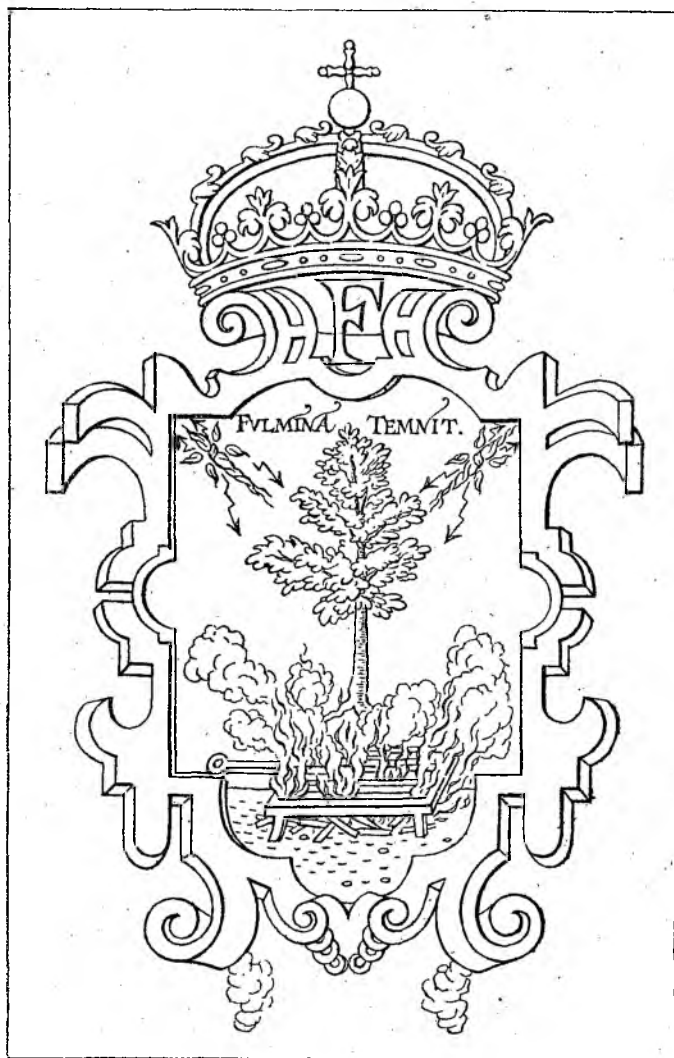


# ESCORIAL



## SUMARIO

	Páginas
Peligros del español.....	161
<b>ESTUDIOS</b>	
FRANCISCO JAVIER CONDE: La utopía de la Insula Barataria.....	169
EDUARDO AUNÓS: El Congreso de Viena.....	203
<b>POESIA</b>	
ALFONSO MORENO REDONDO: Poesía.....	229
AZORÍN: Leer y leer.....	239
<b>LA OBRA DEL ESPIRITU</b>	
HILARIO RODRÍGUEZ SANZ: Motivos ontológicos en la Filosofía de Nicolai Hartmann.....	253
<b>NOTAS</b>	
Hechos de la Falange, por D. R.....	279
Los tiempos del espíritu, por G. Sanmiguel, O. S. B.....	281
Joaquín Turina, por Federico Sopena.....	284
La formación intelectual del Clero según nuestra antigua legislación canónica (siglos XI-XV), por Fr. Vicente Beltrán de Heredia, O. P....	289
Comentario a una glosa de Eugenio d'Ors, por Ettore de Zuani.....	299
DE LA VIDA CULTURAL.....	302
<b>LIBROS</b>	
<i>Notas marginales al último libro de Ortega</i> , por P. Laín Entralgo y Carlos Alonso del Real....	304
<i>Huerto cerrado</i> , de Francisco Montero Calvache.....	317
<i>Cervantes</i> , de Bruno Frank.....	318
<i>Hellpach y Jennings en la Biblioteca de Ideas del Siglo XX</i> .....	318
<i>La Guerre de Trente Ans. 1618-1648</i> , de G. Pa- gés.....	319
Crónica de libros, por H. R. S.....	320

*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*

## PELIGROS DEL ESPAÑOL

**C**ON este título tan alarmante no nos referimos a las peripecias que pueden, en cada momento, complicar y poner en riesgo la modesta vida individual de cada español. Nos referimos a otro tipo de permanente alarma que atosiga nuestra vida, y que no es otra que el peligro en que sentimos, a lo lejos, en los bordes de remotos océanos, nuestra lengua.

Cuando se ha entonado un canto tan generoso, entusiasta y optimista a la extensión de nuestro romance como el libro *Babel* y el castellano del argentino *Arturo Capdevila*, hay que atender también a noticias desagradables y, confidencialmente, en la intimidad de esta revista, repasarlas todas y examinar en conjunto la situación.

Si por obra de nuestros mayores el español está extendido por las orillas de todos los mares y por las alturas de los montes y la anchura de la pampa y las sabanas y por los claros de las selvas vírgenes, por obra de las generaciones más próximas a nosotros, esta formidable extensión del español ha quedado desar-

*ticulada y —atrevámonos a decirlo— sin cabeza. Ha sido un triste proceso de desintegración intelectual, estrictamente paralelo de una desintegración política. Hoy, no nos engañemos, nos encontramos en el extremo de esta desintegración, a lo cual contribuye sobre todo y contra nuestra voluntad la situación política del mundo.*

*Los escritores españoles tal vez tienen ahora en América menos prestigio que antaño. En Buenos Aires o en Méjico es dudoso que hoy se tolerara un pontificado semejante al de Valera, Menéndez y Pelayo, Unamuno, hace no más de cuarenta, cincuenta, sesenta años. Se escuchaba entonces en aquellas latitudes la palabra cultural de Madrid con mucho más respeto que se podría buscar ahora. Y esto sucede: 1.º, porque el mundo ha adulado excesivamente a América y porque lo convencional ha ganado terreno; Europa con dos guerras ha gastado y gasta demasiadas energías y prestigio; la “ayuda de América” es en lo material, y algo también en lo espiritual, el mito de nuestro siglo. 2.º, porque América —salvo alguna minoría de la América que fué española— ha tomado una postura reaccionaria que la distancia por ahora de Europa, donde al calor de las revoluciones de nuestro tiempo se prepara el futuro. 3.º, porque las comunicaciones son difíciles, lentas y fiscalizadas por quienes prefieren una América “inocente” y aislada. 4.º, porque el comercio de libros se ve estorbado por lo indicado en el punto anterior y por nuestras inevitables penurias materiales de la postguerra. 5.º, porque una idea de comunidad política se mantiene aún lejana y utópica, hecha aún más dificultosa e imposible por propagandas de toda especie. 6.º, porque los rojos forajidos (usamos la palabra en el valor etimológico y en el otro) en América contribuyen con sus traiciones y adulaciones a estorbar explicaciones en esta época de tan difícil comunicación y de tan poca claridad. 7.º y más importante, porque nuestro poder político es aún pequeño y nuestro peso en el mundo relativamente ligero.*

*Por todas estas razones ESCORIAL no puede constituirse en tribunal para escritores americanos, como se constituía La España Moderna o cualquier revista de Madrid en tiempos que por lo distintos nos parecen mucho más remotos. Pero esto es ya otro tema, y lo que de esta consideración nos importa es sus consecuencias para la unidad del español.*

*No cabe duda que toda lengua de cultura y de extensión mundial tiene dos caminos ante sí. El de la libertad y el abandono y el de la academia. En esquema, el primero llevaría a la disolución y fragmentación, y el segundo a la muerte por rigidez y arterioesclerosis. A grandes rasgos, por el primer camino llegó el latín a la división en lenguas romances; por el segundo, el griego común de la cultura helénica se quedó momificado en la terrible prosa bizantina.*

*El español, que ni en España ha llegado a la uniformización, estaría amenazado del primer peligro si no fuera porque nuestra lengua es tremendamente clara: ningún vago matiz, ninguna vocal fluctuante dejan un momento en duda nuestra lengua de hierro. El verbo épeler, to spell no existe en castellano. Entre el catalán y el portugués, tan ricos en vocales matizadas, se alza nuestro a e i o u como un inmovible cristal de cinco pulidas facetas. Los dialectismos de América o de Filipinas no tocan este elemento primario y por eso los de nuestro mundo nos entenderemos siempre con más facilidad que un inglés y un yanqui.*

*Cuando se han querido fundar dialectos, hacer lenguas independientes, ha sido sobre la base de novedades léxicas; pero lo que era novedad léxica para el español académico de 1880 no lo era para el español hablado. Y así tenemos demostrado que tantos y tantos "americanismos" están vivos en el lenguaje de la provincia de Cáceres, o de León, o de Cuenca. El principio de moderna geografía lingüística del "área relegada" explica estas supervivencias, que son mucho más fuertes vínculos de unidad que cualquier instrumento académico.*

*Por lo demás, cuando se haga la historia moderna de nuestra lengua se notará, exactamente hacia 1898, un cambio profundísimo, bajo cuya influencia aun vivimos, y que hizo del español la lengua literaria europea más próxima a la lengua hablada. El teorizador de esto fué Unamuno a lo largo de toda su vida, pero en la práctica, Azorín, a pesar de sus galicismos; Valle Inclán, a pesar de su autocratismo literario; Rubén Darío, a pesar de sus exotismos; Benavente, a pesar de su prosa burguesa; Maeztu, a pesar de su tono continuo de artículo de fondo; Baroja, a pesar de su pobreza voluntaria de recursos, lograron introducir la lengua hablada en el español literario y desencorsetar aquella lengua de Castelar, Menéndez Pelayo, Cánovas y los oradores parlamentarios. Desde entonces el español no se escribe con el cuello de pajarita puesto.*

*Digno de notarse es que en la empresa tomó parte un americano tan americano como Rubén Darío, y que una de las obras típicas de esta nueva época del español, el Tirano Banderas, está deliciosamente llena de americanismos, como si hubiese querido introducirlos en una nueva lengua común que sustituyese con ventaja al instrumento académico, ya mohoso, de esta comunidad. De este modo la nueva época del español combatía inconscientemente —esto es, con plena salud— el peligro que a consecuencia de la ruina académica podía amenazarle. La unidad de lengua quedaba fundada en la mezcla misma y en la comunicación de las palabras que al matizar aisladamente zonas de lenguaje podían convertirlas en dialectos. Esta unidad viva es la que corre peligro en nuestro tiempo de aislamiento y la que necesita para sostenerse dos cosas: la primera, comunicación activísima entre nosotros y América, una escuadra mercante yendo y viniendo, trato directo y frecuente, intensificación de los ideales comunes; la segunda, organización de una minoría que sirva de base a la comunidad de vida cultural.*

*Entonces, sobre una lengua libre, sobre el español hablado*

*en círculos máximos de la esfera terráquea, se mantendrá la condición mínima de unidad, con lo que el peligro de una división en dialectos quedará suprimido.*

*Pero hay otro peligro más grave para nuestro español: el de las invasiones de otra lengua en ciertas marcas fronterizas sin defensa política y el de la invasión de lenguas de prestigio cultural y político en círculos importantes y distintos de nuestro mapa de la lengua española. Piénsese en lo que es la presión continua de una técnica traducida (en América más del inglés, en Europa más del alemán), de una ciencia traducida (en América también más del inglés, y del francés, en Europa más del alemán); de una literatura mundial para la que nuestra lengua tiene una grave permeabilidad.*

*Los elementos extraños penetran, pues, en nuestra lengua ya apoyados en fusileros y bases navales (por ejemplo, Nicaragua y todo el Caribe, Filipinas), ya en traducciones y estudios en Universidades y escuelas técnicas francesas, alemanas y norteamericanas. El periodismo de Hispanoamérica está también sometido al formidable influjo de su colega norteamericano. Y no nos olvidemos del hecho de que no existe un cine fuerte ni en España ni en ningún país hispánico.*

*La simple enunciación de estos hechos nos señala cuáles son remediabiles y cuáles son casos perdidos. Pero el grito de alerta que aquí queríamos dar queda dado con el reconocimiento de las cosas tal como son, sin falsos optimismos. Quien siente la moral de combate que es la nuestra, se da cuenta de cuál es su deber. En lo remediabie, en el esfuerzo técnico, en el cine, en la ciencia, hemos de oponer el mismo esfuerzo a las amenazas de invasión que en el orden de las comunicaciones e intercambio cultural hemos de oponer al peligro de diferenciación dialectal.*

*Quedaría aún por señalar algún otro peligro, pero menos grave: la inmigración europea en América, las grandes masas de*

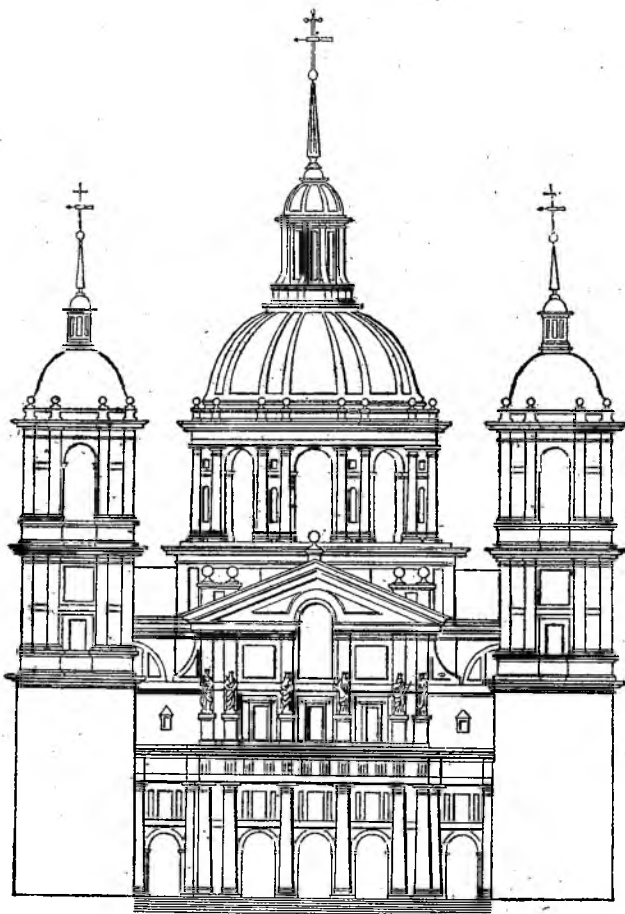


*“gringos” y “naciones” parece que son cosa acabada, y la asimilación o inasimilabilidad de las masas de heterogéneos inmigrantes es ya un hecho que no dejará huellas considerables en el español de América, si se exceptúan quizá algunos italianismos en el Plata.*

*El peligro de un estudio del español desde fuera, de un desarrollo artificial de las tendencias divisionistas en el sentido con que se intentaba crear en la Sorbona una cátedra de “literatura argentina”, no tiene tampoco trascendencia suficiente para hacerle grave.*

*Con prisa, pero sin frivolidad ninguna, queda rozado el tema. Nuestros políticos, nuestros escritores y los historiadores y teóricos de nuestra lengua tendrían sobre esto mucho que decir. ¡Ojalá pudiésemos albergar pronto en nuestras páginas la contestación, la discusión en torno al tema! Si se nos permite al final una fórmula, diremos que vemos el peligro más en la conquista y suplantación —conquista favorecida en América por la teoría de “defensa del hemisferio occidental”— que en la fragmentación en dialectos. El peligro no está en la formación de lenguas distintas, sino en lo de siempre:*

*“¿Tantos millones de hombres hablarán—¡nosotros nunca!—inglés?”*



## *Estudios*

**Francisco Javier Conde:** *La utopía de la Insula Barataria.* – **Eduardo Aunós:** *El Congreso de Viena.*



# LA UTOPIA DE LA INSULA BARATARIA

POR

FRANCISCO JAVIER CONDE

**L**A primera pregunta de rigor reza así: ¿qué perspectiva deberá tomar hoy quien pretenda meditar sobre el *Quijote*, orientando su meditación hacia el horizonte político?

Cuando se formula una pregunta lo primero que conviene hacer es poner en claro el sentido que la pregunta tiene. Y como toda pregunta es búsqueda de algo, importa que veamos lúcida-mente qué buscamos, dónde y por qué camino hemos de buscarlo. Buscar e inquirir algo implica enderezarse hacia aquello que se busca o inquiera, de tal suerte, que el carácter de ese algo buscado imprime de antemano la dirección del buscar. No seguir esa dirección previamente indicada es poner la pregunta en vía muerta. Para mayor claridad, veamos qué modos de preguntar sobre el *Quijote* podrían conducirnos a una vía muerta.

Cabría abordar el tema con el propósito, justificado al parecer desde el punto de vista científico, de reducir a conceptos y

poner en orden arquitectónico las innumerables alusiones susceptibles de ser proyectadas en un horizonte político que a lo largo del *Quijote* van apareciendo. Y si en la trabajosa búsqueda van en amoroso concierto el ojo agudo y la mano delicada, acaso se logre hilar la trama de una artificiosa arquitectura. Pero el empeño, quizá legítimo, no sería fecundo. ¿Por ventura es cosa interesante obtener del *Quijote*, mediante fina labor de criba, los escasos principios de un problemático pensamiento político cervantino? Lo mejor se quedaría fuera, inaprehendido e inaprehensible en semejante tratamiento. La materia es tan sutil y delicada que se nos quebraría en las manos, adelgazándose hasta desvanecerse. Ese método, cuya validez científica no negamos, no nos sirve. Veamos otro.

La perennidad del *Quijote* como creación cultural objetiva invita y autoriza a buscar en él la expresión perfecta, arquetípica, de valores humanos fundamentales. Y así, no se podría tachar de inadecuado un esfuerzo que se propusiese como meta llegar a obtener del *Quijote*, por destilación, un concepto general y abstracto de la política. Temo, sin embargo, que la cosecha no habría de ser muy copiosa.

Tampoco deja de ser tentadora la inteligente invitación de Unamuno, que aconseja, frente al *Quijote*, la actitud libre y desembarazada del lector (protestante) de la Biblia. El *Quijote* serviría entonces de pretexto a una meditación política. Pero aunque el consejo es bueno y respetuoso para la calidad del material, el resultado sería arbitrario y, en la mayoría de los casos, interesante tan sólo para el uso particular del meditador.

Aun hay otro camino. Encarar el arduo problema de cuál sería el género político literario en que podría ser incluido el *Quijote* si se le mirase desde el horizonte político. Poniendo en él una intención política latente, fácilmente se inclinaría el ánimo a insertarle —con más o menos derecho a ocupar asiento— en ese ramo literario, españolísimo por cierto, de los Espejos de

Príncipes y Gobernadores, encubierto el propósito en el bellísimo cendal de la ficción literaria.

Ninguno de estos cuatro caminos, más o menos practicables, más o menos lícitos, más o menos fructíferos, nos conduciría a buen puerto, porque siguiéndolos, ora se hace violencia a la fragilidad del material, ora se desemboca en arbitrarias composiciones y construcciones caprichosas. Importa, pues, si acaso lo hay, descubrir algún sendero nuevo que nos salve de ambos inconvenientes. Que por trazar perfiles rigurosos no se nos escape el perfume político que exhala tan delicado material. Pero que el afán de apresarlo incólume no deje la meditación suelta y desceñida, desamparada de línea conceptual.

Sin duda hay otros caminos; ¿pero quién nos dice que no han de llevarnos también a vía muerta? ¿Cómo podremos estar seguros de acertar, si los que a primera vista parecen mejores, uno a uno se nos van mostrando menos buenos de lo que pensábamos?

La posibilidad de acertar en el método depende principalmente de que la pregunta esté bien hecha, y para saberlo es preciso averiguar el porqué de la pregunta misma. Hablar del porqué de una pregunta es hablar de su razón. ¿Qué razón nos mueve a preguntarnos algo sobre el *Quijote*?

Si nos detenemos a meditar sobre ese porqué, echamos de ver en seguida que no es sólo el afán de conocimiento teórico y de goce estético que suscita una obra literaria de alto rango. Una intuición secreta nos dice que detrás del *Quijote*, quizá en él mismo, se oculta un sabroso e inquietante misterio: algo así como la medida de todas las cosas españolas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son; el fiel contraste de la "virtud" española, la mejor clave para entender lo español. Y si ahondamos más, hallamos que la razón de que el misterio quijotesco nos seduzca con fuerza incontrastable está

en nuestra propia situación histórica, en el hecho de que nuestra generación venga engarzada con dos generaciones que han forjado *el mito de Don Quijote*.

## I

### EL MITO DE DON QUIJOTE

Cuando nuestra generación pisa el umbral del mundo del espíritu encuentra ante sus ojos la silueta del pobre hidalgo manchego convertida en mítica figura gigante. La pluma magistral de unos pocos buscadores del oro español le han convertido en héroe. Lo que antes era confuso haz de imágenes y representaciones vacilantes se ha tornado figura consistente, perfil preciso. Ha nacido Don Quijote por segunda vez, tocado con el nimbo de héroe, pero ahora —¡oh milagrosa encarnación!— ha tomado la figura enérgica y la carne histórica del personaje real. Los vigorosos trazos de una exégesis genial le han dado figura y fuerza para operar sobre la realidad histórica. Y a la verdad que desde nuestros primeros años todos hemos contado con Don Quijote como se podía contar con Carlos V o con los Reyes Católicos... Alta y recia, la figura de Don Quijote llegaba a nosotros míticamente deformada como el recuerdo concentrado y potenciado de un capítulo de la historia real de España. Figura fulgurante de gloria, nombre envuelto en las resonancias de la fama, potencia histórica. Don Quijote, potencia mítica, es también un nombre de mágicos poderes. Unas veces lo quijotesco es para nosotros adjetivo zumbón, otras epíteto laudatorio, pero, en cualquier caso, alta potestad que impregna la realidad de nuestro contorno y nos obliga a encararnos resueltamente con el mito.

Ha nacido nuestra generación bajo el poder incontrastable

del mito de Don Quijote, y de nada nos valdría huir, porque hablar de mito es hablar de fuerzas y potencias misteriosas, y he ahí que la larga figura del caballero sigue firmemente enhiesta sobre el corazón de España y a todos nos apresa en la red encantada de su problemática.

Veamos ahora cómo se forjó el mito y quiénes fueron sus forjadores.

*Don Quijote, empeño entrañable  
de dos generaciones españolas.*

Si volvemos la mirada a lo que tan de cerca nos atañe, encontramos que nuestros padres y nuestros abuelos tuvieron clavado desde el principio en el hondón del alma la muy entrañable preocupación de la quijotería. Y es cosa digna de advertimiento, que esa afición a Don Quijote no fué casual, ni de poca monta, ni nació de pura veleidad literaria o de simple propósito anticuario. Fué un movimiento profundo, de alta arboladura y signo renaciente. Y no fué obra del azar, ni les engañaba el instinto, cuando los mejores de esas dos generaciones, desde ángulos varios, pero todos a una, fijaron sus ojos en la noble cima española de Don Quijote.

Sin menoscabo de otras valiosas aportaciones a la creación del mito, han sido, sobre todo, Unamuno y Ortega sus verdaderos forjadores, porque ambos tomaron las cosas desde la raíz. Su obra tuvo la virtud de convertir un libro excelso, que el siglo diecinueve había convertido ya en tema español por excelencia, en mito operante y vivo. Es el angustiado empeño de dos generaciones españolas por encontrarse a sí mismas, saliendo de sí mismas en pos de la eternidad de España, afanosamente buscando la clave de nuestro ser español. Guía de tan esforzado empeño es el mismo Don Quijote, más seguro que lo fuera Virgilio para el Dante, pues de buen guía ha menester quien se adentra en el infierno, el purgatorio y el paraíso de España.



Diferentes fueron los caminos elegidos. En uno se toma el *Quijote* como algo eterno, “fuera de época y aun de país”. Nada interesa lo que el *Quijote* pudo significar en su tiempo y lo que Cervantes quiso expresar y expresó. El caballero de la llanada manchega se convierte en símbolo de la humanidad cristiana heroica. Es la honra, la gloria, móvil principal de sus acciones, que le impulsa a las más disparatadas empresas. Su norma, la obediencia perfecta a los designios de Dios. Y así, las aventuras de Don Quijote tienen su raíz en la eternidad, su flor en el tiempo.

En el otro, el punto de mira es España. Ortega centra en torno a Don Quijote esta pregunta tremenda: “Dios mío, ¿qué es España?”. Y siguen a ésta otras interrogantes terribles: ¿Se burla Cervantes? ¿Y de qué se burla? De lejos, sólo en la abierta llanada manchega la larga figura de Don Quijote se encorva como un signo de interrogación, y es como un guardián del secreto español, del equívoco de la cultura española”. Al final, los hilos de la interpretación representan en su trama la figura del héroe. Don Quijote, “la arista en que ambos mundos se cortan formando un bisel”, es el héroe que lleva en sí la voluntad de aventura y afronta resueltamente su destino trágico. El hombre “que quiere ser”.

Por caminos diversos —la exégesis libre, en un caso, y en el otro, la preocupación por clasificar el *Quijote* entre los géneros literarios— se llega a conclusiones armónicas: Don Quijote como tipo o arquetipo heroico. El acento varía, porque para Unamuno, Don Quijote es el héroe cristiano por excelencia, herido en lo más íntimo por la luz religiosa, entendido el cristianismo con mucha hondura, pero a su manera, “en la raíz común a la naturaleza y a la gracia”. Diríase un cruzado, brazo de Dios, ministro suyo acá, que se echa al mundo a hacer que se cumplan “las leyes de la caballerosidad y de la justicia”. Es un Don Quijote visto a través de lo religioso, entrañada manera de mirar

que ilumina los rincones más oscuros. Ortega, en cambio, subraya en Don Quijote la dignidad clásica del héroe antiguo, que apela al porvenir y voluntariamente acata su destino. Brisas antiguas azotan los ijares de *Rocinante*, que lleva sobre sus lomos al caballero de utópico ademán. Es un Don Quijote trágico o, por mejor decir, visto a través de lo trágico, esforzado amante de lo imprevisto, lo impensado, en cuyo cielo campea la fortuna. Sus aventuras, es decir, los inesperados golpes de la fortuna, añaden a su perfil trágico una dimensión nueva: la burla. Don Quijote es un personaje tragicómico, cuya grandeza estriba en su esperanza, nunca vencida por los reveses constantes de la fortuna, porque, como diría Maquiavelo, “non sapendo il fine suo, ed andando quella per vie traverse ed incognite, hanno sempre a sperare, e sperando non si abandonare, in qualunque fortuna ed in qualunque travaglio si trovino” (1).

En trazos gruesos, se podría acaso decir que la heroicidad quijotesca tiene, en Unamuno, sabor medieval y un cierto dejo delicadamente romántico, y en Ortega, tinte antiguo y brío renacentista. Una común intuición profunda guía la meditación de ambos: el *Quijote* es el problema terrible de nuestro destino. Buscan ambos la clave de ese destino, y como siempre se encuentra lo que se busca —la religión lleva necesariamente a lo universal—, Unamuno libera a Don Quijote de todo engarce histórico y halla en él nada menos que el destino del linaje humano. Y para Ortega, que busca el secreto español, Don Quijote es clave que desvela el “equivoco de la cultura española”, singular y triste destino tragicómico, nota disonante en el universo concierto de los destinos humanos.

*Al final de ambas angustiadas meditaciones, Don Quijote, depurado en áureo crisol, sale convertido para nosotros en potencia histórica.*

---

(1) *Discorsi*, II, 29.

Ahora ya comprendemos el porqué de nuestra pregunta; razón angustiada, angustiado empeño de nuestra generación. Irrevocablemente, el mito de Don Quijote —¡bendita y terrible herencia irrenunciable!— pone a nuestra generación en trance de volver a ensayar la respuesta a estas preguntas tremendas e inexorables: Dios mío, ¿qué es España? ¿Qué camino puede llevarnos a comprender su ser verdadero, su modo de pensar y de sentir, de entender el hombre, el mundo y la historia? ¿Cuál es el sentido de España en la Historia Universal?

Ahora se comprende también el porqué de mi pregunta concreta. Sintiéndome envuelto en el dilatado y seductor horizonte del mito de Don Quijote, no he podido resistir a la tentación de encararme con él. Pero un poco intimidado al penetrar en el campo de fuerzas que el solo conjuro de su nombre basta para poner en acción, he trazado a mi intento límites enérgicos y he preferido asirme a cánones rigurosos antes de tender la mirada hacia orillas lejanas. Y así, he optado por escoger el campo que me es más familiar y, a la vez, el que considero campo dramático por excelencia: el campo de la política. Averiguado ya el porqué de ella, nuestra primera pregunta se despliega entonces en esta red de cuestiones inquietantes:

¿Qué es España si se la mira desde el horizonte dramático de la política? ¿Existe una manera española de entender y de obrar lo político? ¿Por ventura es el *Quijote* esa manera española por excelencia? ¿Existe acaso una manera quijotesca de entender la política? ¿Qué otras maneras ha habido a lo largo de la Historia y cuál es el sentido de unas y otras?

Ahora ya podemos pasar de la primera a esta segunda pregunta: *¿en qué consiste, si la hay, esa manera quijotesca de entender la política?*

Afortunadamente, al averiguar el imperioso porqué de la primera, y encontrarnos con el mito de Don Quijote, hemos alcanzado un hilo metódico más seguro que los anteriores. Y esto

por dos razones: porque se atempera mejor a la naturaleza del material y porque nos sitúa en el rumbo y en el horizonte que mejor responde a los supuestos históricos concretos que condicionan cualquier meditación actual sobre temas quijotescos.

Ambas razones nos persuaden a entrarnos resueltamente por las puertas del mito.

## II

### LA ÍNSULA BARATARIA

#### *Una aventura preeminente.*

Elevémonos por un instante a la cima de aquella admirable sencillez de Don Quijote, que a Sancho le hacía quererle “como a las telas de su corazón”, y, con ojos quijotescos, demos por cierto y averiguado que el *Quijote* es la historia de dos personajes españoles que vivieron realmente en la España de la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII, que Don Quijote murió en gracia de Dios y fué enterrado en la “fuesa donde real y verdaderamente yace tendido de largo a largo”, y que la historia de sus sentimientos, pensamientos, palabras y acciones nos ha sido fiel y puntualísimamente conservada. Busquemos con esos ojos, no el hilván de estas o aquellas palabras o acciones que puedan tener interés político, sino más bien esto otro: si detrás de esas palabras o acciones de Don Quijote hay o no hay un horizonte político lejano, lo que podríamos llamar una *ética política*. Y nuestra intención no será reducir esa ética política a un decálogo de conceptos, sino descifrar su sentido profundo, descubrir su aroma, si se nos permite expresarnos así.

Lo primero será discernir de entre la muchedumbre de palabras y obras quijotescas aquellas que deben ser previamente

acotadas para nuestro propósito indagador; lo segundo, hacer presa en la parte acotada.

¿Hay, por ventura, en la vida de Don Quijote alguna acción destacada, cuya interpretación pueda servirnos de base para ensayar la definición de la ética política quijotesca? La selección habrá sido certera si, espumando de entre material tan abundoso, conseguimos acotar un campo capaz de satisfacer cumplidamente los siguientes postulados metódicos:

a) La acción o acciones que caigan dentro de ese campo han de ser preeminentes.

b) Su contenido ha de ser específicamente político.

c) El sentido y la naturaleza de las cosas que en el curso de dichas acciones acaezcan han de ser tales que, sin artificio ni violencia alguna, puedan considerarse como cifra y compendio de la ética política quijotesca.

Entre todas las aventuras que acontecen a Don Quijote hay una que por su color y substancia política claramente destaca sobre las demás: es la aventura de la ínsula Barataria. Veamos ahora en qué medida satisface o no los postulados anteriores.

Dos razones primordiales hacen de la ínsula una aventura preeminente. La aparición del tema de la ínsula va unida a la aparición de Sancho en escena. Es una meta concreta que a Sancho propone Don Quijote y que le determina a cambiar su modo de vida. Y así, la convivencia de ambos empieza bajo el signo de la ínsula. Don Quijote promete ganarla él mismo para Sancho y dejarle en ella de gobernador.

*La promesa de la ínsula imprime a la convivencia de Don Quijote y Sancho un cierto sentido que les proyecta hacia un horizonte político.*

No es menos preeminente el lugar que la aventura ocupa en la vida de ambos. El punto en que sucede no es un punto cualquiera, sino preeminente, sucede "a su tiempo". Entre el punto inicial y este en que la aventura acaece, un hilo sutil y con-

tinuo dirige los pasos de ambos hacia aquel objetivo político concreto. La promesa se cumple, aunque el cumplimiento llegue por caminos que el mismo Don Quijote no previera.

Veamos ahora hasta qué punto puede esta aventura satisfacer el postulado segundo.

Pronto se echa de ver que todo lo que allí acontece es genuinamente político. Su contenido son acciones políticas propiamente dichas, acciones de gobierno. Sancho Panza, nombrado en broma gobernador de una ínsula, burlescamente llamada Barataria, ejerce de veras el gobierno durante diez días. La ínsula no es tal isla, sino un pequeño lugar o villa cercada en tierra aragonesa, de hasta mil vecinos, todos fieles y leales vasallos de un poderoso señor.

Pero al llegar al tercer punto nos sale al paso una grave dificultad, porque el héroe de la aventura es Sancho, no Don Quijote. Indagamos cuál sea la ética política quijotesca, y al ir a buscarla allí donde nuestra previsión del material propio para ser acotado rectamente nos conducía, hallamos que la única aventura política preeminente, por su sentido íntimo y su contenido, no le acontece a Don Quijote, sino a Sancho. Arduo problema, porque si el titular de la hazaña es Sancho, mal podemos tomar esta aventura como genuinamente quijotesca. *A no ser que Sancho, en aquella sazón, se hallase tan cerca de ser Don Quijote que sus palabras y sus acciones, todo su obrar político, pudiese ser atribuido a su señor.*

Siguiendo, pues, un hilo inmanente, no artificiosamente supuesto, nos vemos en el trance de reducir la aventura de la ínsula a una aventura quijotesca. Y para que la reducción sea posible, hemos de poner en claro si el modo de obrar políticamente que Sancho acredita en su gobierno encaja o no de lleno en la ética política quijotesca; *lo cual sólo será así en el supuesto de que Sancho, en aquel felicísimo momento en que, por su bue-*

*na o mala ventura, tuvo a bien asumir los cuidados del mando, fuese capaz de obrar y de existir en el modo quijotesco.*

### *La coexistencia de Don Quijote y Sancho.*

¿Quién era Sancho en aquella sazón? ¿Qué había de común entre él y Don Quijote cuando vino a ser gobernador de la Insula Barataria?

Sancho sale a escena en el momento que abandona su existencia antigua de labrador pobre para acompañar a Don Quijote a lo largo de su vida. Y no nos dice la historia cómo era antes, sino cómo empezó a ser por obra y contagio del existir quijotesco. La promesa del mando y del gobierno de una ínsula persuade a Sancho a salirse del modo de ser en que él era y a adoptar el modo de vida de Don Quijote. De tal suerte, que si queremos averiguar quién era Sancho gobernador, preciso será que le miremos a la luz de su convivencia con Don Quijote.

La coexistencia de Don Quijote y Sancho acaso podría reducirse a este esquema de orden existencial (1).

---

(1) El esquema metódico que guía la interpretación de la coexistencia de Don Quijote y Sancho es de orden existencial y se apoya en la filosofía heideggeriana. No se nos oculta el riesgo que entraña el salto del plano ontológico, en que dicha filosofía existencial se mueve, al plano antropológico, primero, ético, luego, y, por último, político, en que nosotros nos movemos. Los modos cardinales de la ontología heideggeriana —la propiedad y la impropiedad de la existencia— se toman aquí a manera de polos hacia los cuales se orienta la interpretación de la existencia concreta de Don Quijote y Sancho. Son simples polos de orientación, no esquema rígido que pudiera torcerla artificiosamente. No se me ocurre una garantía mejor de la licitud del método que su fecundidad para iluminar dos modos concretos del humano existir y de la existencia española.

Erraría, sin embargo, el que pretendiese contrastar la validez de esta esquema con la interpretación psicológica de Don Quijote y Sancho. Desde ese ángulo, algunos trazos podrían parecer artificiosos. Lo que aquí se dice es, en cierto modo, un supuesto que deja intacta la posibilidad de una interpretación psicológica, con su infinita variedad de perfiles y rasgos. La mira la tenemos puesta no en Don Quijote y en Sancho, sino en ambos a la vez, en su coexistencia misma. En esa coexistencia se revela el profundo misterio de la existencia humana —singular manera de ser entre los demás entes

Don Quijote y Sancho son dos modos del humano existir, determinado cada uno por un ideal concreto de la existencia. A uno y otro modo corresponden modos existenciales peculiares: un modo de comprender o de proyectarse, un temple o modo de ser afectado por el mundo, un modo de locuencia y de habla, un modo de estar arrojado en el “ahí” de su mundo. Y siendo la existencia humana, no ya una sucesión punctiforme de momentos, de aventuras, sino un “despliegue”, por cuanto el ser del hombre es “poder ser”, o sea, ser en el modo de la posibilidad—un continuo proyectarse hacia delante—, a cada uno de esos modos de existir de Don Quijote y Sancho corresponde también un peculiar modo de “despliegue”. Ahora bien; el dato singular que define la coexistencia de Don Quijote y Sancho es que, a lo largo de la misma, y precisamente por su virtud, el modo de existir de Sancho se convierte paulatinamente en el modo de existir de Don Quijote. Mirado en sus arranques, ese movimiento de conversión se inicia en el mismo instante que la coexistencia empieza. Iníciase por un llamamiento angustioso a lo más hondo, que, al ser oído, se refleja luego en todas las maneras de ser de la existencia de Sancho, impregnando su pensar, su obrar, sus acciones políticas. El análisis del proceso de conversión permite seguir paso a paso el cambio de los modos existenciales de Sancho en los quijotescos: el comprender o proyectarse de Sancho, su temple, su habla misma, todo va tornándose quijotesco. Continuo es el proceso, mas no sin alguna recaída en el ser antiguo. Y, lo que más importa, jamás se llega a la identificación plena. Cuando la aventura de la ínsula Barataria acontece, donde Sancho es “gobernando”, en el modo del obrar político, se halla en una determinada etapa de su conversión al modo de existir quijotesco.

---

del universo— en los dos polares modos de existir que componen una existencia entera. Tampoco queda excluída la licitud de una interpretación histórica tipológica. Pero de esto tendremos ocasión de hablar más adelante.



*Ese proceso de conversión es, pues, el supuesto existencial para que Sancho pueda poner en obra los consejos políticos de Don Quijote, y la aventura de la Insula Barataria ser considerada como aventura política genuinamente quijotesca. Comprobemos si el esquema es o no fecundo y certero.*

*Dos modos de existir y dos ideales de la existencia.*

Mirada desde el horizonte existencial, la vida de Don Quijote es el admirable despliegue de una existencia que a sí misma se despliega en el modo del destino. Todo el sentido del existir quijotesco está cifrado en aquel verso maravilloso que Don Quijote canta en la hora de vencimiento: "Voy corriendo a la muerte". El ser quijotesco es un ser a muerte:

*"Yo he nacido para vivir muriendo".*

Desde que la lectura de los libros de caballerías le arranca de su antiguo existir en el modo cotidiano, vive Don Quijote muriendo, proyectándose hacia la posibilidad extrema de la muerte. Siempre la muerte delante los ojos, muriendo vive Don Quijote, resuelto siempre a ser fiel a sí mismo, con resolución entera, sin temor: "Y por él tengo de ir a pesar de todo el mundo y será en balde persuadirme a que no quiera yo lo que el cielo quiere, la fortuna ordena y la razón pide, y, *sobre todo, mi voluntad desea*" (1).

Resuelto a ser él mismo, corriendo a la muerte, posibilidad que a nadie le es dado rebasar, desvélanse ante Don Quijote las demás posibilidades del existir, y así, existe como él mismo es, en su quijotesco "poder ser":

*"Yo sé quién soy... y sé qué puedo ser" (2).*

---

(1) II, VI.

(2) I, V.

Por vivir muriendo, por dejar que la muerte se haga poderosa en él, gana Don Quijote la libertad de ser en el modo del destino, ahuyenta de sí mismo toda posibilidad casual y provisional, se arranca a lo que cercano se le brinda, lo cómodo y fácil, para entregarse a la sencillez de su destino:

*“No habrá imposible a quien yo acometa y acabe”* (1).

Por su querer, por su voluntad, existe Don Quijote, entregándose permanentemente a su resolución: abierto, lúcido, dispuesto a acoger cuanto viniere, venturoso o adverso. Queriendo ser él mismo, escogiendo la posibilidad de ser él mismo.

*“El toque está en desatinar sin ocasión”* (2).

Siendo siempre él mismo, el comprender de Don Quijote es “ir corriendo a la muerte”; su habla, inequívoca, “en razones concertadas”. Su temple, la ecuanimidad, el ánimo igual en todos los avatares, el maravilloso sosiego quijotesco antes y después de las aventuras; su modo de estar arrojado en el “ahí” de su mundo, la lucidez para todos los azares que la descubierta situación le brinde.

Desde un horizonte análogo, la vida de Sancho se nos antoja, en sus comienzos, el despliegue de una existencia que arranca en el modo de la cotidianidad para salvarse en el modo del destino. No se ha encontrado Sancho a sí mismo. Si Don Quijote es lúcido para lo posible, y para él no hay imposibles, Sancho es ciego ante las posibilidades y se aquieta en lo simplemente “real”. La Insula Barataría, posible para Don Quijote, es para Sancho simple desear de un imposible. Sancho la desea, no la

---

(1) II, XXII.

(2) I, XXV.

quiere, proyecta su ser hacia aquella posibilidad, pero no la empuña en su mano hasta lograrla, no espera o piensa siquiera que pueda llegar su cumplimiento. Sancho no es él mismo, sino “uno de tantos”, no se proyecta hacia la muerte, no va corriendo hacia ella, no muere siquiera. Sancho no muere, porque no es éste, ni aquél, sino “uno cualquiera”, ninguno. No empuña resueltamente en sus manos su propio ser, su mismidad, sino que anda perdido de sí mismo. Propende a lo facilón, a la vida descansada y cómoda. Divertido en la muchedumbre de las cosas que diariamente acontecen, no es resuelto, sino indeciso:

*“Señor... Yo no sé por qué quiere vuesa merced acometer esta tan temerosa aventura; ahora es de noche; aquí no nos ve nadie; bien podemos torcer el camino y desviarnos del peligro” (1).*

No ve la muerte como meta de su finitud, y encubierto está para Sancho el originario despliegue de la existencia hacia su fin propio e insustituible. No sabe elegir las circunstancias, no es “artífice de su ventura”, como lo es Don Quijote. Las circunstancias lo zarandean, es un ser sin destino: que el destino no nace del choque de los avatares y de los casos exteriores, nace cuando se lleva dentro en sí mismo, cuando se empuña resueltamente la propia existencia. No se encara lúcidamente con las circunstancias; en realidad, al principio, a Sancho no le sucede nada, no entra en las aventuras, no es, como Don Quijote, “aventurero” en sí mismo; las circunstancias lo zarandean de aquí para allá. Sancho está disperso, divertido en su mundo, no se cuida de sí mismo, sino de las cosas de fuera:

*“Yo nací para vivir muriendo, tú para vivir comiendo...”*

---

(1) I, XX.

Siendo “uno cualquiera”, el comprender de Sancho es el comprender del común, un comprender que no es apropiación previa de la cosa misma. Por eso, su modo de locuencia es el refrán, habla ambigua, un poco sin ton ni son, aunque venga a cuento por los pelos:

*“Maldito seas de Dios y de todos sus Santos, Sancho maldito. Y cuándo será el día en que te vea hablar sin refranes una razón corriente y concertada”* (1).

El temple de Sancho es el miedo, y también el olvido; olvidado de sí mismo, a sí mismo perdido, hundido en el existir cotidiano:

*“naturalmente era medroso y de poco ánimo”* (2).

### *Vocación y conversión de Sancho.*

Así hubiera sido Sancho si la virtud de Don Quijote no hubiese acertado a persuadirle. Pero he aquí que el milagro está cerca. El contacto de Don Quijote va a rasgar las tinieblas que cubren el existir cotidiano de Sancho y a ahuyentar los disfraces con que la existencia a sí misma y a su mundo se encubre.

Dice la historia que Don Quijote tenía la extraña propiedad de volver locos y mentecatos a cuantos le trataban y comunicaban (3). Sancho oye el llamamiento de Don Quijote, que le persuade a salir de su existir cotidiano y a entrar resueltamente en la existencia quijotesca. Vocado está Sancho al existir quijotesco, al obrar quijotesco, al obrar político quijotesco.

Pero sólo oye la llamada de la angustia el que quiere oírla,

---

(1) II, XXXIV.

(2) I, XX.

(3) II, LXII.

y Sancho quería. El llamamiento señala el rumbo a seguir; “Antes que se llegue a ese término, es menester andar por el mundo, *como en aprobación*, buscando las aventuras...” (1). La vocación a ser en el modo del destino alcanza en Sancho hasta el plano del obrar político. A lo largo de la línea existencial que va desde el punto en que el llamamiento fué oído, hasta que la condición se cumple, Sancho despliega su existencia en suave conversión hacia el modo de existir de Don Quijote. Es el tiempo de prueba, los años de aprendizaje, “como en aprobación”, trabajosa etapa de habilitación para el mando en la escuela de Don Quijote. El título que le legitime para el mando no será otro que sus obras:

*“Si ínsulas deseo, otros desean otras cosas peores; y cada uno es hijo de sus obras; y debajo de ser hombre, puedo venir a ser Papa, cuanto más gobernador de una ínsula...”* (2).

La prueba es dura, fácil la recaída, porque la meta no está cercana, pero el material es bueno y maleable (3). La resolución, terminante y firme: “he de ser otro como él” (4), entraña la ruptura decidida con la existencia cotidiana: “No, sino estáos siempre en un ser, sin crecer ni menguar, como figura de paramento!” (5), les dice a los suyos, los que no oyeron el llamamiento. El camino por andar es largo y la voz de Don Quijote acompaña a la andadura de Sancho con monótonos “llegarán a su tiempo”, “calla y ten paciencia, que día vendrá”. Y Sancho lo sabe: “aun es temprano”, piensa, “a su tiempo lo verás”,

---

(1) I, XXI.

(2) I, XLVII.

(3) II, VII.

(4) II, XXXII.

(5) II, V.

dice a su mujer. La etapa de aprendizaje es de inmersión en las aventuras quijotescas, hasta que se mete en ellas en cuerpo y alma. Ya empieza él mismo a guiar a la ventura (1). Ya se torna en necesidad suya:

*“yo vuelvo a salir con él porque lo quiere así mi necesidad”* (2).

Ya acaba Sancho por proponerlas (3). Habíase al principio descargado Sancho del peso de la existencia propia, echándola sobre Don Quijote: “El de tu persona (el cuidado), sobre mis hombros lo tienes puesto” (4); y Don Quijote había tomado sobre sí el cuidado de Sancho: “Yo velo cuando tú duermes” (5). Ahora empieza a pelear “mano a mano” (6). Por fin, entra resueltamente en el modo de vivir quijotesco. *La puerta se abre en aquel punto crítico en que deja de “hacer donaire” de las cosas quijotescas. En aquel punto, Sancho está convertido, se ha salvado:*

*“Desa manera, replicó Don Quijote, vivirás sobre la haz de la tierra”* (7).

Cubierta esa etapa, la conversión sigue un ritmo acelerado, y llega el tiempo propicio de que la vocación se cumpla: “He tomado el pulso a mí mismo y me hallo con salud para regir reinos y gobernar ínsulas” (8). Arrancado a su ser cotidiano, a

- 
- (1) I, XVIII.
  - (2) II, V.
  - (3) I, XLIX.
  - (4) II, XX.
  - (5) II, LXVIII.
  - (6) I, XIV.
  - (7) I, XX.
  - (8) II, III.

su divertimento de sí mismo, Sancho entra a existir en el modo del destino, y la coexistencia con Don Quijote se torna entonces destino común:

*“Es imposible que nos pueda apartar otro suceso que el de la pala y el azadón”* (1).

Ya puede Sancho atreverse a medir sus fuerzas con el propio Don Quijote, como si fuese su igual (2), y creer en los encantamientos, y hasta preferir la compañía de Don Quijote a la propia vocación política (3).

Con la conversión vanse también mudando los modos existenciales de Sancho. Su habla refranera y ambigua tórnase sutil, elegante, “muy a lo discreto” (4). El miedo también le va dejando poco a poco, paso a paso se acerca al sosiego quijotesco.

*Pero Sancho nunca deja del todo de ser Sancho.* El llamamiento que le sacó de su ser tuvo fuerza bastante para mudar su existencia, acercándola al ser de Don Quijote. Pese a tanto acercamiento, Sancho no llega a ser “otro como él”:

*“Sancho nació y Sancho pienso morir”* (5).

No acaba de salirse de sí mismo. Una última raíz irreductible le conserva en su ser, pegado irremediamente a lo cotidiano. La escuela de Don Quijote es camino de conversión, mas no a Sancho, a “uno cualquiera”, le es dado arrancar de cuajo la cotidianidad. Necesidad irremediable del humano existir.

---

(1) II, XXXII.

(2) II, LX.

(3) II, LIV.

(4) II, LXV.

(5) II, III.

Bien lo sabía Don Quijote. *Pero la escuela de Don Quijote es camino de habilitación para el mando político.* Sólo en esa escuela se adquieren las prendas que legitiman para el mando. El escalón inicial es tomar a Don Quijote en serio, no “hacer donaire” de sus acciones, saber estimar la altísima dignidad del obrar quijotesco. Luego viene el aprender de él, el dejarse transir y contagiarse de su aliento, el tomar ese aliento y respirar con él. Cuando Sancho llega a ser gobernador, alienta con el “aliento” de Don Quijote. *Sancho es el “aliento” de Don Quijote. Pero sólo el “aliento”:*

“¿Qué tienen que ver los Panzas con los Quijotes?” (1).

### III

#### LA VIRTUD QUIJOTESCA

##### *La insula cercada.*

La coexistencia de Don Quijote y Sancho nos da también la clave para comprender la virtud quijotesca. El llamamiento de Don Quijote persuade a abandonar la existencia en el modo cotidiano y a entrarse en el modo del destino. Frente a los demás seres que existen, el cuidado quijotesco es cuidado por sacarlos de no ser ellos mismos, de su permanente caer, de su derrocamiento al hondo, del torbellino del diario suceder; cuidado por volverlos a sí mismos, porque vayan corriendo a la muerte y no la huyan. El existir de los otros no le es indiferente, no se siente extraño a ellos, sino que se cura de los demás. Cuando

---

(1) II, LXVIII.



Don Quijote echa sobre sus hombros el cuidado de Sancho, no lo hace por quitarle su propio cuidado. Va delante de él, no para descargarle del cuidado de su propio existir, sino para devolvérselo propiamente como tal cuidado.

Ya hemos entrado en el horizonte del obrar quijotesco. Si Don Quijote quitase a los demás la cura de sí mismos, no les liberaría, ni los entraría en su ser propio, los haría dependientes, dominados. Al ir delante, para devolverles su propio cuidado, los hace libres para ir corriendo a la muerte.

El temple de la existencia quijotesca es el sosiego, y la coexistencia en el modo del destino, coexistencia sosegada, *pacífica*. *La meta del obrar quijotesco es la paz*, “el mayor bien que los hombres pueden desear en esta vida... joya que, sin ella, en la tierra ni en el cielo puede haber bien alguno” (1).

Tocamos en este punto el concepto central. Don Quijote obra por virtud, por contagio, apelando a lo hondo de la existencia perdida en el diario acontecer. Pero no todos quieren oír el alerta del angustiado llamamiento que invita a encontrarse a sí mismo. Sólo en el que oír quiere obra la virtud el milagro de la conversión. El que no quiere, se está en su ser. *Pero la virtud de Don Quijote no es virtud inerme, es virtud armada*. La coexistencia de temple sosegado en el modo del destino se obra por virtud de contagio o por virtud de las armas: “las cuales tienen por objeto y fin la paz” (2). Don Quijote mueve guerra a los sordos, a los que no quieren oír su llamamiento, persuadiéndoles al sosiego, a la paz: “Esta paz es el verdadero fin de la guerra” (3).

El temple de la existencia en el modo cotidiano es el desasosiego, porque descansa sólo sobre lo que en común se procura. Entregados todos a ese procurar común, entre unos y otros no

---

(1) I, XXXVII.

(2) I, XXXVII.

(3) I, XXXVII.

hay sino reserva, distancia, desconfianza. No hay comunidad propiamente dicha. Pero cuando todos y cada uno de los que coexisten se empuñan a sí mismos y se despliegan en el modo del destino, el destino se torna común y todos acontecen juntos, puestos todos a servir en común a una misma causa.

Contra los sordos que no quieren escuchar la voz, ni quieren sosegar, las armas. Es el punto en que se traspone el plano ético del obrar y se entra en el horizonte político. La virtud de las armas no es otra cosa que el mando. A los que no quieren oír, hay que mandarles que se sosieguen y vivan en paz. El mando se ejerce por el poder de las armas. *Pero Don Quijote no traspone esa línea que separa el plano del obrar por virtud y el del obrar político. Traspónela Sancho.* Don Quijote se queda allá, en la línea del horizonte, como una franja luciente, *ejemplar*. No se sale del plano ético de la *ejemplaridad*, espejo luminoso que arroja su luz sobre la región inferior de las acciones políticas. A este lado de acá sólo llega el “aliento” de Don Quijote. *Don Quijote sólo entra en el horizonte político a través de Sancho*, vocado al quehacer político y habilitado para el mando por el llamamiento quijotesco, existencia que se despliega en el modo quijotesco del destino, pero que no ha perdido su inserción en la cotidianidad.

*No Don Quijote, sino Sancho, “uno cualquiera” que sea Sancho, es el llamado a mandar. Siempre, claro es, que se haya formado en la escuela de Don Quijote, que no “haga donaire” de sus acciones, que le tome por dechado de ejemplares perfecciones.*

La Insula Barataria, villa cercada, cerrada está para Don Quijote. Cuando se abren sus puertas para recibir al nuevo gobernador, Sancho viene solo, y hasta ha perdido los consejos que por escrito le diera Don Quijote, pero los trae en la memoria, trocados en “aliento”, en soplo vivificador, en grito armado para persuadir a los sordos.

*La Insula Barataria es una villa cercada, rodeada de un cinturón de luz.*

Del lado de acá de la cerca, en el corazón de la villa, Sancho, "aliento" de Don Quijote, poderoso de su mando, persuade a cada uno de los insulanos al sosiego quijotesco, a la existencia en el modo del destino, y a todos, a la coexistencia en paz, en el modo del destino común.

Del lado de allá, en el cerco luciente, está Don Quijote, puesto el casco de *Rocinante* en la raya del horizonte político. Los rayos de su virtud irrumpen en la ínsula a través de Sancho gobernador, hábito quijotesco, espejo de gobernadores, existencia quijotesca en el modo del obrar político. Persuaden a unos, mueven a otros, contagian a éstos, convierten a los pocos. Los hay también sobre los cuales no tiene la virtud quijotesca poder alguno. Incapaces de ganar el temple sosegado, de existir en el modo del destino, no acontecen con los demás en el servicio al destino común.

Más allá de ese primer círculo luciente hay otro de luz más viva, cuyo luminoso borde está también tocando la planta de Don Quijote. En ese círculo están los peleadores "a lo divino", "que conquistaron el cielo a fuerza de brazos" (1), San Jorge, San Martín, San Diego Matamoros, San Pablo...

Con un pie en la raya cercada de la isla y el otro en la raya del segundo círculo, está Don Quijote, peleador "a lo humano", quien, como le está vedado moverse, no sabe lo que conquista a fuerza de sus trabajos. Es la franja ejemplar adonde sólo llegan los que existieron en pos de la "buena fama".

Don Quijote, que quizá anduvo vacilante entre venir a ser emperador o ser de la Iglesia, si hemos de creer el testimonio de Sancho (2), se quedó como encantado en esa franja ejem-

---

(1) II, LVIII.

(2) II, III.

plar de la “buena fama”, separada de la ínsula por una cerca, y del más alto círculo sólo por la intensidad de la luz.

### *La lección política de Don Quijote a Sancho.*

¿Qué ha aprendido Sancho en la escuela de Don Quijote?

La lección de Don Quijote es la lección política de su vida, la de su muerte y la de sus armas.

*“si el viento de la fortuna en nuestro favor se vuelve... para que... tomemos puerto en alguna de las ínsulas que te tengo prometidas, ¿qué sería de ti si, ganándola yo, te hiciese señor della? Pues lo vendrías a imposibilitar, por no ser caballero, ni quererlo ser, ni tener valor, ni intención de vengar tus injurias y defender tu señorío. Porque has de saber que en los reinos y provincias nuevamente conquistados nunca están tan quietos los ánimos de sus naturales, ni tan de parte del nuevo señor, que no se tenga temor de que han de hacer alguna novedad para alterar de nuevo las cosas, y volver, como dicen, a probar ventura; y así, es menester que el nuevo poseedor tenga entendimiento para saberse gobernar y valor para ofender y defenderse en cualquiera acontecimiento” (1).*

Don Quijote pone delante los ojos de Sancho un caso extremo, que ha de someter a dura prueba sus dotes para el mando: la conservación de un Estado recién conquistado. Es el mismo caso en torno al cual giran las rigurosas recetas de Maquiavelo a su Príncipe:

*“Ma nel principato nuovo consistono le difficoltà...  
le variazioni sue nascono in prima da una naturale*

---

(1) I, XV.

*difficultà, quale è in tutti i principati nuovi: che gli uomini mutano volentieri signore, credendo migliorare; e questa credenza li fa pigliar l'arme contro a chi regge..."* (1).

La escuela de Don Quijote es escuela del entendimiento y escuela del valor. Sancho tenía natural entendimiento para gobernar, faltábale, en cambio, valor. Pero el valor, la virtud, "se aquista" (2), y los años de aprendizaje son años de fortalecimiento en la senda de la virtud. Valor es menester para hacer frente a las dos poderosas fuerzas que señorean los ámbitos de la historia: Fortuna y Necesidad.

La Necesidad es el mismo natural del hombre, ser caído y enfermo. Cristiano pesimismo antropológico tiñe el consejo de Don Quijote a Sancho: "considérale hombre miserable sujeto a las condiciones de la depravada naturaleza nuestra" (3).

La Fortuna es también temible potestad, casi incontrastable, frente a la cual todo valor es poco. Pero el horizonte quijotesco no es horizonte tenebroso, sin otro señor que la veleidosa y fatal fortuna. No se ha roto el enlace con el plano trascendente. Sobre la Fortuna, "que, según opinión de los que no tienen lumbre de la verdadera fe, todo lo guía, guisa y compone a su modo" (4), se alza la providencia de un Dios trascendente.

*Ese Dios trascendente señala el tope extremo del obrar quijotesco:*

*"Así, oh Sancho, que nuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesto la religión cristiana que profesamos" (5).*

---

(1) *El Príncipe*, III, 3.

(2) II, XLII.

(3) II, XLII.

(4) I, XXIII.

(5) II, VIII.

Sobre los tres términos decisivos, Virtud, Fortuna y Necesidad, se levanta Dios, que preside su juego recíproco, su inacabable pugna en la palestra histórica (1).

“Valor para ofender y defenderse”, porque importa mucho conservar el señorío, y aun aumentarlo, que conservación y aumento del poder llevan consigo la fama. *Pero Don Quijote no busca la fama a secas, busca la “buena fama”*. La virtud quijotesca no es virtud secularizada. Mirada desde el horizonte de Sancho, la virtud quijotesca es virtud creadora y conservadora de substancia política, fuerza de fundación política, que lleva implícita, como objetivo, la fama. Pero no está roto en ella el hilo con lo trascendente; traduce también una relación del hombre con la allendidad; su objetivo supremo es la “buena fama”, utópico confín de lo humano. Sin embargo, presupone —en actitud polémica— la ruptura anterior, valerosamente salvada, entre el allende y el aquende. Presupone —en son de réplica— una virtud política que descansa sobre el politeísmo de los valores del acá, quebrado todo engarce con la jerarquía de los valores trascendentes, un hombre plantado autónomamente en medio de una realidad inmanente. La ruptura se salva en una síntesis nueva, que absorbe en sí los dos momentos antinómicos. La “fama”, como meta inmanente, queda transida éticamente, cristianamente, católicamente, merced al adjetivo “buena”, y, a su vez, lo “bueno” da sentido a la fama terrena, trascendiéndola y salvando la quiebra renacentista. Los dos ingredientes —el más allá y la aquendidad— quedan absorbidos en un concepto ético político nuevo, que responde a nuevas formas de vida y a un nuevo modo de existencia histórica.

*La “buena” fama es el ideal de la existencia quijotesca en su proyección histórica española concreta, donde el divorcio re-*

---

(1) II, LXVI.

*nacentista entre lo divino y lo humano se salva españolisimamente en admirable síntesis nueva* (1).

He aquí la gran lección política de la vida de Don Quijote: el valor —“virtus”—, ayudado de Dios, vence a la fortuna y a la necesidad:

*“cada uno es artífice de su ventura”* (2).

*En la escuela de Don Quijote, Sancho aprende el camino del valor, de la virtud, sin la cual el mando no es mando, ni el gobierno gobierno, ni el poder se mantiene, ni el Estado se conserva, ni se acrecienta, ni se justifica.*

Lección admirable, pero ¿está en ella toda la lección? Sin duda, Don Quijote era valeroso, pero ¿pudo acaso su valor domoñar la terrible fortuna?

Las desdichas, el infortunio constante de Don Quijote, su tenaz malaventura, hubieran sido para Sancho pavoroso misterio impenetrable si la lección de Don Quijote en su vida no hubiese tenido admirable confirmación y milagroso esclarecimiento en la profundísima lección política de su muerte.

*“cada uno es artífice de su ventura. Yo lo he sido de la mía; pero no con la prudencia necesaria..”* (3).

No se vence a la Fortuna con sólo el valor. La virtud armada de Don Quijote se estrella contra la mala dicha. El éxito de las acciones políticas no depende sólo del valeroso brazo, es menester la *prudencia*.

---

(1) Este concepto ético político de la «buena fama» hace muy aventurado el intento de interpretar a Don Quijote como representación del «tipo» histórico del «chidalgo», o como tipo histórico medieval o renacentista.

(2) II, LXVI.

(3) II, LXVI.

*La escuela de Don Quijote es escuela del valor, pero es también escuela de prudencia.* Para ejemplo de desdichados nació Don Quijote, blanco donde asestan sus golpes las flechas de la mala fortuna. En sus desdichas aprende Sancho la virtud política de la prudencia: “la prudencia es madre de la buena dicha. Comúnmente, es feliz, así como la imprudencia es desgraciada”, dice el sentencioso Gracián en su *Espejo de gobernadores* el político Fernando. La virtud de Don Quijote es virtud, pero sin prudencia, que al penetrar en la región histórica de las acciones políticas tiene siempre a la fortuna de espaldas. Valor y prudencia vencen a Fortuna. Mujer versátil al fin, como dice Maquiavelo, antes se entrega al violento, que al que blanda y rendidamente la corteja. Pero sólo la prudencia sabe contemporizar los efectos de la ocasión y cautivar a tan voluble potestad.

Sancho, a medida que crece en la escuela del entendimiento y del valor, crece también en prudencia. Paso a paso vase templando en la virtud quijotesca, pero va también sumando a ella la prudencia, porque siendo siempre Sancho, como Sancho prudente gobierna, sus prudentes acciones políticas vivificadas por el hálito quijotesco.

Vencido por la Fortuna, “vencedor de sí mismo” (1), vuelve Don Quijote al lugar de donde un día saliera “aventurero” valeroso. Al llegar al postrero trance recobra de pronto el juicio, ojos y luz para mirar rectamente su desventurada andadura. Ahora sabe ya que fué libérrimo artífice de su ventura, pero sin prudencia. Vedle ahí, por eso, resplandeciente, en la franja luminosa de la “buena fama”.

Es la lección política de la vida y de la muerte de Don Quijote. Años de aprendizaje en la escuela quijotesca, escuela del gobernador perfecto, valeroso y prudente, áspero camino que conduce a las puertas de la Insula Barataria.

---

1) II, LXXII.



## *Las armas de Don Quijote.*

En su vida y en su muerte está también cifrada la lección de sus armas.

En sus conversaciones no solía Don Quijote hablar de asuntos políticos. Cuenta la historia que una vez, hallándose entre los viejos amigos de su lugar, comenzó a platicar sobre “lo que llaman razón de estado y modos de gobierno... y de tal manera renovaron la república, que no pareció sino que la habían puesto en una fragua, y sacado otra de la que pusieron...” (1). Y cuentan que habló con mucha discreción, pero la cuenta de los discretos decires que allí se pasaron no ha llegado hasta nosotros.

Sea lo que fuere, es lo cierto, si nos atenemos a los escasos testimonios que nos quedan, que Don Quijote veía su época, las acciones y los hombres de entonces, con ojos francamente pesimistas. No eran aquellos, a los ojos de Don Quijote, años dorados, sino “tiempos calamitosos”, “edad de hierro”, que no de oro. Con ojos pesimistas miraba también a su propia nación, como él mismo, “más desdichada que prudente”, sobre la cual había llovido por aquellos días “un mar de desgracias” (2). Veía el cuerpo de España “contaminado y podrido” (3), esperando esperanzadamente que “Dios miraría por su pueblo” (4).

En esta distinción entre las edades de hierro y las doradas cifraba acaso toda su filosofía de la historia. De su valor, crisol milagroso, esperaba que el hierro se tornase oro.

Sale Don Quijote a la palestra histórica armado de sus armas. Y las armas son —como dice Hegel— la esencia de la lu-

---

(1) II, I.

(2) II, LXIII.

(3) II, LXIII.

(4) II, I.

cha. El mismo Don Quijote nos habla de las armas del adversario:

*“todavía me pone recelo pensar si la pólvora y el estaño me han de quitar la ocasión de hacerme famoso”* (1).

La pólvora y el estaño son nada menos que el símbolo del Estado y de la gran técnica moderna. La virtud armada de Don Quijote se enfrenta con la “virtù” política que ha creado el Estado moderno, el Leviatán, poderosa máquina perfecta, animada por un mecanismo racional de mando. Esta “virtù”, voluntad apasionada de poder y de lucha, no se cuidaba de la “buena fama”, sino de la fama a secas, era virtud creadora y conservadora del poder político, fluyente de fondos irracionales. Voluntad heroica de lucha total para domeñar la tornadiza fortuna, subordinado todo miramiento humano, religioso o moral al ánimo de vencer (2). El natural de los hombres en aquella sazón —la férrea necesidad— contaminado y corrompido, y allí “dove la materia... è corrotta, le legge bene ordinati non giovanno, se gia le non son mosse da uno che con una estrema forza le faccia osservare tanto che la materia diventi buona...” (3). El valeroso brazo de Don Quijote, desatendido de la prudencia, no tiene fuerza bastante a enderezar lo malo y corrompido. No eran aquellos tiempos dorados para la virtud quijotesca. A los ojos de Don Quijote, la historia universal es un largo camino entre una edad que fué dichosa y otra que vendrá a serlo por la fuerza de su brazo. Entre ambas estaciones afortunadas, duro caminar, perpetua lucha contra malandrines y

(1) I, XXX.

(2) V. Meinecke: *Die Idee der Staatsräson*, 1929, cap. I.

(3) Maquiavelo, *Discorsi*, I, XVII.

follones, edades más o menos calamitosas. En la que él mismo vive, edad de hierro bajo el signo de la pólvora y el estaño. El material humano, caído por su misma naturaleza, corrompido hasta el extremo. La Fortuna, más veleidosa que nunca, donaba sus más preciados favores a los que usaban con ella de violencia, sin miramientos de orden religioso o moral.

*Frente a las armas del tiempo: la pólvora y el estaño —“virtù” política maquiavélica, Leviathan, con sus supuestos antropológicos radicalmente pesimistas—, las armas de Don Quijote son el símbolo de la virtud quijotesca desamparada de la prudencia.*

*“El toque está en desatinar sin ocasión”.*

La virtud quijotesca estriba en desatinar sin ocasión, y es, por eso, por su misma esencia, desafortunada. El no contemporizar con la ocasión trae consigo la mala fortuna: “la infelicidad está, dice Gracián, en trocarse las veces, en encontrarse las contingencias”. Es, por su misma esencia, invariable, ejemplar, indiferente a la sazón de los tiempos, al material humano sujeto al fluir de la historia; pero no está fuera de la historia, sino en el mismo borde, en el confín de la realidad histórica. *Es virtud política, pero utópica.*

La franja de la “buena fama” que rodea la ínsula es un cinturón utópico. Utópico, no imaginario, porque Don Quijote está de cara a la villa, vertido sobre ella, obrando su virtud. Y esa virtud es fuerza fundacional. No es la existencia quijotesca juego del humor, sino *utopía*, proyecto válido, operante, proyección de la voluntad, con ánimo de vencer, voluntad armada. Su fuerza obradora en la región histórica es mayor o menor según los hombres y según las edades, más afortunada en las doradas, desdichada en las de hierro.

¿Pensaba Don Quijote en la hora de la cordura que España,

su propio pueblo, había sido, como él mismo, valeroso, pero no prudente?

*“Aquella nación más desdichada que prudente”.*

¿Por ventura luchó España con las armas de Don Quijote? ¿Ha sido España alguna vez un Estado moderno? ¿Qué sentido tiene la obra política de Fernando el Católico, Carlos V, Felipe II? ¿Qué relación hay entre el Estado moderno y la empresa española genuina de la catolicidad universal? ¿Es la virtud quijotesca símbolo de la empresa española por excelencia, quebrada en una edad de hierro y hacedera acaso en más dichosa verdadera edad?

Quién sabe lo que Don Quijote pensaba; pero quizá llegó a soñar alguna vez que de haber sido prudente, sin dejar de ser valerosa, hubiese alcanzado España mejor fortuna.



# EL CONGRESO DE VIENA

POR

EDUARDO AUNÓS

**E**L llamado *antiguo régimen* tenía características casi similares en todos los países de la Europa occidental y representaba como el magnífico ocaso de los grandes cánones de gobierno elaborados a través de siglos por el entrecruzamiento fecundo de las ejecutorias romanas que postulaban los principios de unidad y la tradición medieval, engendradora de libertades colectivas e ideales caballerescos. El ensamblaje de estas dos corrientes fecundadoras de un orden colectivo, duradero y fuerte, se verificó por obra del cristianismo, que inundaba con su luz redentora las facetas todas del vivir humano. La autoridad como emanación de la Voluntad divina; la armonía de los grupos sociales, asentada sobre el principio de la caridad y el amor de Dios; la inquebrantable compenetración de la persona con

las cargas de Estado, que a menudo eran vitalicias; el axioma de que la máxima responsabilidad debe ser complemento obligado de toda función pública, y junto a esa concentración moral de la autoridad, la infinita variedad de órganos colectivos, disfrutando de inmunidades y privilegios seculares las más veces inviolados; tal era el cuadro genérico del gobierno de Europa hasta la Revolución francesa.

Es evidente que no cabe considerar ese orden político tradicional como una realidad estereotipada e inmóvil. Todo en él, por el contrario, se prestaba maravillosamente a las variaciones que imponían el tiempo y el espacio, es decir, la coyuntura histórica y el carácter y las necesidades vitales de los hombres. Pero esas variaciones eran de superficie. En el fondo permanecía siempre intacta la trama básica y esencial que puede sintetizarse en estos tres principios: todo poder procede de Dios; toda autoridad se concentraba en una persona responsable; ningún acto de la autoridad debe producirse sin previa audiencia de un órgano consultivo independiente. La armonía entre lo uno y lo vario, eterno problema de todas las organizaciones humanas, trataba de resolverlo el denominado "antiguo régimen" con fórmulas impregnadas de sentido práctico y mejoradas por sucesivas aportaciones de experiencia, de modo que, a pesar de todas las sacudidas violentas que periódicamente se producen en la sociedad humana y la erosión engendrada por los inevitables desgastes, pudieron permanecer en pie durante siglos las grandes lineaciones de ese magno edificio europeo.

El Renacimiento fué la primera fronda de amplitud continental que dobló el añoso árbol de hondas raíces históricas; pero, en realidad, su paso no logró sino inclinar la copa venerable hacia las concepciones clásicas reforzadas con la aportación bizantina y, por tanto, concentrar más el poder, personalizarlo y unificarlo en detrimento de los *consejos*. De ahí surgen las monarquías cesáreas, es decir, *absolutas*, como se las llamó

más tarde, en las que el príncipe omnipotente despliega, junto a un fasto cada vez mayor, una ambición conquistadora, de hecho limitada tan sólo por su fuerza material. Pero, a pesar de todo, quedaba enhiesto el principio divino de la autoridad, y las entidades corporativas, si bien recortadas en sus privilegios, subsistían.

La Reforma fué ya una verdadera tormenta devastadora. Mientras persistió la unidad religiosa del Continente, los regímenes políticos de los países comprendidos en sus vastos recintos respondieron a idénticas concepciones, concordándose entre sí por la vía imperial, es decir, de la unificación cupular, sincronizada con la Iglesia, universalmente querida y respetada, alcanzándose así un estado de concordia efectiva en la comunidad de los pueblos cristianos. La *reforma* significó el triunfo de todos los instintos de dispersión y rebeldía latentes en el subconsciente de las masas; el desprestigio del principio de autoridad, ya que, quebrantada y discutida la papal, todas las demás debían seguir su camino más o menos tarde; la aparición de múltiples hogares revolucionarios de matiz comunista o libertario, nunca más extinguidos totalmente. Si los dos grandes poderes de la Europa de entonces, el emperador Carlos I de España y el Rey de Francia, hubiesen sabido aliarse para contrarrestar el empuje de las fuerzas destructoras, el continente habría escapado a los graves estragos que aun ahora le aquejan, por lo menos durante un margen de tiempo imposible de medir. Pero el Rey de Francia, lleno de ambición y orgullo nacionalista, sacrificó a sus parvos bienes temporales los intereses eternos, y su traición al gran destino histórico de Occidente, completada más tarde por Richelieu, facilitó la obra destructiva de la *reforma*.

La división de las dos potencias occidentales había de desbrozar, por otra parte, el camino al poderío inglés. Un nuevo imperio de tipo insular iba a forjarse a espaldas de Europa y,



lo que es peor, contra Europa la mayor parte de las veces. Enrique VIII percibió con claridad que el porvenir de su país dependía del triunfo de la discordia en el Continente, y por ello abrazó el protestantismo, seguro de que así separaba a su Estado del concepto unitario de la catolicidad, y situándolo en el bando enemigo, podía combatir mejor cualquier veleidad de retorno hacia un orden europeo estable. Todos estos fenómenos, acompañados de permanentes revueltas y sacudidas guerreras, torcieron la trayectoria política de Europa, hasta el extremo que en el siglo XVIII el racionalismo y la llamada "religión natural", junto con las sociedades secretas y la *Aufklärung* alemana, dieron la norma a la época, quedando de hecho desmoronados los pilares del régimen tradicional en todos los países de la cristiandad.

Para substituirlos apareció un sucedáneo llamado por antonomasia "despotismo ilustrado" o liberalismo "avant la lettre". Se trataba de ajustar el papel de los jefes de Estado al movimiento pre-revolucionario general, y en virtud de esta desatentada tendencia, aprovechar el poder que los pueblos reconocían en sus reyes como emanado de la Divinidad y, por tanto, al servicio del bien y la justicia, para confiscarlo en beneficio de las ideas "filosóficas" en boga y arrancar así del alma popular el sentimiento de Dios y el temor religioso. Tal fué la tendencia de Federico II de Prusia, de José II de Austria, de Leopoldo de Toscana y, para terminar el cuadro, de Catalina de Rusia.

Todos ellos prepararon el triunfo de la revolución. Estalló ésta en Francia en 1789, subvencionada y dirigida secretamente por Inglaterra, quien devolvía así a aquélla el servicio que la hiciera en tiempos no muy lejanos, enfrentándose con el Imperio hispano. Ese movimiento subversivo-tipo, ya que había de servir como patrón a todas las revoluciones posteriores, hubiese quedado reducido a un mero episodio de la vida interior francesa sin el concurso de dos circunstancias decisivas. Fué la

primera el antecedente de las colonias inglesas del norte de América, triunfantes de la metrópoli en 1783, a cuyo resultado contribuyeron con tanta inconsciencia Francia y España. Este suceso, realizado más que a la sombra al dictado de las ideas que habían de inspirar a los revolucionarios, por su plasmación en un Estado viable y cómodo para la burguesía mercantil—que iba haciéndose cada vez más poderosa en Europa—, ayudó a que esta clase social forjase la ilusión, que aun hoy guarda con quimérico empeño, relativa a la compatibilidad de la revolución demo-liberal con el orden social y económico existente, y por tantos motivos favorable a sus intereses.

El segundo acontecimiento fué la aparición en las filas de los ejércitos revolucionarios de un gran condotiero, Napoleón Bonaparte, espíritu lúcido y estrategia genial. Carente de sentido religioso y de escrúpulos morales, todo su afán se cifraba en llenar el mar sin fondo de sus ilimitadas ambiciones. Para servir las nada creyó tan útil como ponerse al servicio de la revolución en sus aristas más extremas. Fué protegido de Robespierre hasta su desgracia, se pasó luego al Directorio para ayudarle a caer y, por fin, se substituyó a éste. Su poder era de tal modo ilegítimo y como arrancado del arroyo, que no pudo disimular su turbio origen sino proclamándose paladín de la revolución que le había ahupado políticamente. Así, agitando las pasiones embravecidas y como encuadrándolas en orden de combate, paseó triunfalmente los ejércitos que éstas habían engendrado por todas las tierras de la Europa continental, desde Moscú hasta el Estrecho de Gibraltar. Fué como un apoteosis revolucionario, breve, pero fatal para los destinos de Occidente, ya que si el alzamiento de los pueblos hollados por el invasor y respaldado por la resistencia inglesa dió al fin término a la dominación arbitraria, quedaron las ideas y los instintos revolucionarios prendidos en los pliegues más profundos de la conciencia popular europea.

Pero aun sin entrar en ese círculo de los intereses espirituales subvertidos, las victoriosas campañas de Napoleón I produjeron hondas transformaciones en el mapa político de Europa, y apenas si quedó país alguno libre de su perturbador influjo. Francia, por el esfuerzo del gran condotiero, se había extendido considerablemente, y en 1812, a la víspera de la campaña de Rusia, poseía Holanda, el Oldemburgo, Bélgica y el Luxemburgo; al norte seguían sus límites el curso del Rhin hasta Basilea; comprendía más al sur la República de Ginebra, la Saboya y el Condado de Niza, y en Italia dominaba todo el norte, con las provincias Ilíricas (Dalmacia), hasta los confines de los Estados de la Iglesia, anexionándose el reino de Nápoles. Todo ello representaba más de una tercera parte de Italia, todo el Luxemburgo, Bélgica, Holanda, la Prusia renana y las regiones alemanas lindantes con el Mar del Norte hasta el río Elba. Fuera de estas fronteras, dominaba las plazas fuertes situadas en la desembocadura del Wesser y la ciudad de Dántzig en el mar Báltico. Contaba Francia 130 departamentos, formando parte de la misma el llamado Reino de Italia, cuyo virrey era el príncipe de Beauharnais, pariente de Napoleón. Fueron Estados vasallos suyos el reino de Nápoles, bajo el cetro de José Bonaparte y, más tarde, Murat; España, durante la época en que aquél ocupó el trono; los Estados de la Confederación del Rhin, muchos de cuyos príncipes se aliaron con el Emperador; el Gran Ducado de Varsovia y la Confederación Helvética. En realidad, si los territorios explícitamente anexionados no fueron más que Bélgica, Luxemburgo, la Renania, Saboya y Niza, las demás naciones sometidas al Imperio eran reinos o principados sólo nominalmente libres, pues Napoleón los regía por medio de personas de su confianza o miembros de su familia.

No menores trastornos sufrieron los demás países europeos. Inglaterra, cuya victoria de Trafalgar le permitió seguir domi-

nando en los mares, se apoderó de las colonias francesas y holandesas, que por dicha razón Napoleón no pudo defender; Prusia había sufrido una reducción considerable de su territorio, quedando convertida en un Estado secundario, limitado al norte por el mar Báltico; Alemania, disuelto el Sacro Imperio, se descomponía en varios Estados independientes y una Confederación de cuya Dieta formaban parte el Rey de Westfalia, el de Baviera, el de Wurtemberg, el de Sajonia y representantes de los demás principados germánicos; Austria había perdido las provincias belgas, Lombardía y Galitzia; Rusia poseía la Finlandia, que arrebató a Suecia, y Dinamarca se anexionó el Reino de Noruega.

La dramática caída de Napoleón I imponía la reorganización total del Continente, pues nada de él quedaba al margen de posibles discusiones. La obra que se presentaba ante la consideración de los aliados victoriosos era de trascendencia y complejidad ilimitadas. En darla cima, rehaciendo la unidad moral de Europa y organizando su interior estructura, pudieron hallar un glorioso destino los hombres políticos de los países triunfantes si no se hubiesen rendido desde el primer momento a menudas intrigas diplomáticas que les impidieron elevarse hacia las alturas requeridas por las circunstancias.

Las potencias aliadas (Austria, Inglaterra, Rusia y Prusia) convocaron una reunión internacional en Viena que había de ser presidida por el canciller austríaco Metternich. Era su propósito regular por anticipado las cuestiones más importantes y someter tan sólo la aprobación de sus conclusiones a los demás Estados; pero fracasaron en este intento por el deseo que todos tuvieron de guardar cuantas consideraciones fuesen posibles al nuevo monarca francés, Luis XVIII, quien sólo aparentando gozar del mayor prestigio ante las potencias triunfantes podía neutralizar la frialdad con que fué acogido en su país. Por esta causa se otorgó a Francia un puesto en la comisión de las cinco

grandes potencias, junto con Rusia, Inglaterra, Prusia y Austria, entrando en la comisión llamada de *los ocho* Suecia, España y Portugal, a cuyas deliberaciones se unían los representantes de los países anteriormente mencionados.

Representaba a Francia Talleyrand, ministro con la República, con Napoleón y con Luis XVIII, político perspicaz y diplomático hábil, que supo siempre adelantarse a los acontecimientos y prever sus consecuencias, situándose de manera que pudiesen proporcionarle las mayores ventajas personales. En el Congreso sostuvo el principio de la legitimidad, pero haciéndola arrancar del estado de derecho anterior a las campañas napoleónicas, con lo cual, si renunciaba para su país a las indefendibles conquistas del Emperador, le garantizaba sus fronteras y posición política privilegiada de la pre-guerra. La Gran Bretaña, cuyos enviados eran Wellington y Castlereagh, perseguía la finalidad de conservar los dominios coloniales y puntos estratégicos de que se había adueñado aprovechándose de la confusión europea. Metternich sustentaba, en nombre de Austria, la tendencia de inclinarse en cada caso ante las exigencias de la realidad política, sin vanos prejuicios ni criterios generales; Nesselrode y Stein, representantes el primero de Rusia y de Prusia el segundo, fundaban la aceptación posible de las pretensiones defendidas por cada potencia en su capacidad moral y material de dominación. Amparados en este principio, concentraron sus tropas ante Polonia y Sajonia, países que habían acordado repartirse el Rey de Prusia y el Zar al margen de toda negociación con las demás potencias. Tal desenfrenada codicia hubiese desembocado en una nueva guerra general sin la evasión de Napoleón de la Isla de Elba y el desconcierto que tal hecho produjo en toda Europa.

España, representada por Pedro López Labrador, trató más que nada de defender los pleitos de índole familiar de los Borbones. Contra su parecer, se agregó al Piamonte el territorio de

la antigua república de Génova, con lo cual dió fin al predominio borbónico en Italia, cosa que sólo podía favorecer al Rey de Cerdeña. La circunstancia fortuita de haber sido destronado Murat por una revolución popular proporcionó ocasión a la diplomacia hispano-francesa de apuntarse un tanto favorable, logrando que se devolviese el trono de Nápoles a Fernando IV; pero nada se obtuvo en lo que concernía a la reina de Etruria, cuyo Estado puramente artificial se quería fuese compensado por la fundación de uno nuevo a base de Parma, Plascencia y Guastalla. La ex reina hubo de darse por satisfecha con la obtención del principado de Luca y una renta anual de 500.000 francos. Incluso una cuestión de carácter nacional tan importante como la posesión de la plaza de Olivenza fué resuelta contra los intereses españoles, decidiéndose aconsejar a España que la devolviese a Portugal. Estos repetidos desaires hicieron que nuestro país se negase a firmar el acta final del Congreso, elevando una protesta ante el príncipe de Metternich.

Entre las causas del fracaso de España hay que destacar la política excesivamente reaccionaria de Fernando VII, que parecía poco adecuada, incluso a los soberanos absolutistas, de tal modo que Luis XVIII rechazó la colaboración de las tropas españolas para combatir a Napoleón, repuesto momentáneamente en el trono después de su fuga de la isla de Elba. Hasta 1817, bajo la influencia de Inglaterra y acuciada por la sublevación de sus provincias americanas, no se adhirió España a los acuerdos de Viena, otorgando a dicho país el libre comercio con América. En compensación, a la muerte de María Luisa, ex emperatriz de los franceses, se otorgaron a la que fué reina de Etruria los Estados de Parma, Plascencia y Guastalla, anteriormente atribuidos a la primera.

No llegó, ante la presión de las circunstancias adversas, ni a celebrarse sesión plenaria del Congreso de Viena. Los trabajos de las comisiones fueron ordenados en un acta final que

encierra toda la labor de dicha reunión europea. Los más graves pleitos fueron orillados, y la obra realizada en el orden político se sintetiza en la distribución más o menos arbitraria de los territorios en litigio.

Los acuerdos que constituyen el acta final del Congreso se clasifican en políticos y jurídicos. Entre los primeros destacan los referentes a la división territorial, donde se puso de relieve la ambición de las grandes potencias, satisfecha con evidente perjuicio de los países menos fuertes, quienes sirvieron de fácil presa a la rapacidad desenfrenada. Sin embargo, en su conjunto, dichos acuerdos no revelan tan odiosas venganzas ni desconsideradas vejaciones como las de épocas más recientes.

*Inglaterra* vió confirmada su preponderancia marítima, atribuyéndosele la isla de Heligoland, en el Mar del Norte; las islas Jónicas y Malta, en el Mediterráneo; la colonia del Cabo, situada en el camino de la India, en Africa; Ceylán en Asia y las de Tabago y Trinidad en América.

*Prusia* adquirió parte de Polonia y del Reino de Westfalia, la Pomerania sueca, el distrito de Malmedy, algunos sectores de Sajonia, la cuenca del Sarre y los territorios de la Prusia renana que se había anexionado Francia.

*Austria* se engrandeció con la provincia de Salzburgo, la Lombardía, el Veneto, Dalmacia y Ragusa.

*Rusia* recibió la mayor parte de Polonia y la Finlandia, con lo que se afirmó su poderío continental.

*Francia* fué remitida, aproximadamente, a las fronteras que la delimitaban antes de las conquistas napoleónicas, envolviéndosela por un conjunto de Estados poderosos o neutralizados.

*Suiza*, constituida en Confederación Helvética, fué declarada neutral, otorgándosele los territorios de Ginebra, Neufchatel y Valais.

*Holanda*, incrementada con las provincias belgas, constituyó el reino de los Países Bajos.

*Dinamarca* perdió Noruega, que pasó a unirse con Suecia, a cambio de la cual recibió el Holstein y, más tarde (1816), el Lauemburgo, por lo que pasó a formar parte de la Confederación Germánica.

*Alemania* recibe una estructura más simplificada que la impuesta por los Tratados anteriores, convirtiéndose en Confederación Germánica. Dentro de ella se encuentran el Imperio de Austria; los cinco reinos de Baviera, Sajonia, Wurtemberg, Prusia y Hannover; varios grandes Ducados, entre ellos los de Mecklemburgo, Hesse, Baden, Holstein, Luxemburgo y Nassau; las ciudades libres de Brema, Hamburgo, Lubeck y Francfort del Main. En conjunto, la Confederación se componía de 38 Estados soberanos, representados a través de una Dieta establecida en Francfort del Main, comprometiéndose todos sus componentes a defender mancomunadamente la integridad de sus territorios.

*Italia* comprendía el Reino Sardo, que logró una situación preeminente con la anexión del Piamonte, al que sumó además la isla de Cerdeña, la Saboya, el Condado de Niza y el territorio de la República de Génova; al norte, el reino Lombardo-Veneto fué puesto bajo la dominación de Austria; por otra parte, el reino de Nápoles, los Estados de la Iglesia, regidos por el Papa, y los Ducados de Parma, Plascencia, Modena y Toscana completaban el mosaico, no dotándoles de ningún órgano común, a fin de mantener apagado su sentimiento nacional.

Si en el orden político el Congreso de Viena soslayó medrosamente no pocos de los trascendentales problemas planteados en Europa, tampoco en el aspecto jurídico pudo responder a los anhelos de quienes habían cifrado en él grandes esperanzas. Su principal y más destacada obra fué la declaración del 8 de febrero de 1815, donde se pronunció en favor de la abolición de la trata de negros, vergonzosa plaga que aun subsistía, a pesar del aparente avance moral realizado por los grandes Estados con-



tinenciales. En realidad, la declaración del Congreso no extinguió la trata, pero dejó sentados los principios a que se ajustaron después las convenciones particulares cerradas entre los diferentes países para llegar a su total desaparición. Fué Inglaterra la potencia que promovió tales acuerdos, por la razón de que, habiendo suprimido la esclavitud en sus colonias el año 1806, le era de gran conveniencia que los demás países adoptasen idéntica medida, a fin de quitarles la posibilidad de competir con ella, aprovechando en sus explotaciones coloniales el trabajo casi gratuito de los negros. El Congreso de Viena únicamente legisló en cuanto a la utilización de los mares como medio para realizar el tráfico, estimándose que caía dentro de la jurisdicción de cada Estado la prohibición de la trata.

Otra importante medida adoptada por el Congreso fué la declaración del principio de libre navegación en los grandes ríos europeos: Rhin, Vístula y Danubio, aprobando las bases genéricas que habían de ser desenvueltas más tarde por los países afectados, a quienes correspondía resolver de común acuerdo las cuestiones suscitadas por la aplicación del convenio internacional. A este respecto señaló varias restricciones relativas a la facultad de cada Estado para dictar reglamentos de policía aplicables dentro de su zona de soberanía al derecho a establecer impuestos y a realizar los registros previstos en las leyes de Aduanas.

También llegó el Congreso de Viena, tras largas y complicadas deliberaciones, a fijar la clasificación de los agentes diplomáticos, que en su esencia todavía se halla hoy día en vigor. El acuerdo del 19 de marzo de 1818 los dividió, a los efectos jerárquicos, en tres categorías, constituída la primera por los embajadores, legados y nuncios; la segunda, por los ministros plenipotenciarios, enviados e internuncios, y la tercera, por los encargados de Negocios acreditados cerca de los ministros de Negocios Extranjeros.

Los Tratados de Viena y el segundo Tratado de París, firmado después de la derrota de Napoleón en Waterloo, fueron los cánones impuestos a Europa durante la primera mitad del siglo XIX, y la mayor parte de las guerras y conflictos que se suscitaron en dicha época son exponente de los esfuerzos realizados para rectificar sus decisiones más o menos felices. Las resoluciones acomodaticias y las mudanzas territoriales sancionadas por el Congreso de 1814 dieron origen a difíciles y enojosos pleitos, alguno de los cuales aun en la época actual se halla sin solución. Dos cuestiones conexas se plantearon con motivo de la reunión de las potencias en Viena: una de ellas referida a los países caprichosamente disgregados o sometidos contra su propia naturaleza bajo un poder extraño y arbitrario; la otra, tocante a la actitud que debían observar los Estados frente a las posibles violaciones del *statu quo* establecido por los Tratados que iban a elaborarse.

Ambos extremos quedaron hábilmente postergados, hasta el punto de no adoptar siquiera un criterio definido respecto a la posición del Imperio Otomano, que mantenía en ominoso yugo a una gran masa de cristianos, deseosos de organizarse en agrupaciones independientes. Tal vez el motivo de esta inhibición respondía al propósito de maniobrar con desahogo, cerrando alianzas beneficiosas y haciendo prevalecer, en definitiva, la voluntad de los más poderosos. Idénticas razones, afirmadas por la oposición de ideas reflejada entre los representantes de Inglaterra y los de todas las otras potencias, explican el silencio del Congreso, por lo que respecta a la política interior de cada Estado, que se debatía en la pugna de las tendencias constitucionales y absolutistas, entonces en plena lucha dentro de todos los países continentales.

Tampoco la Santa Alianza adoptó resoluciones concretas sobre estos puntos, discrepando sus componentes en la cuestión de las nacionalidades, en el problema de Oriente y en los crite-

rios de transformación política a que debían acomodarse los Estados. No obstante, sus inspiradores y adalides, los emperadores de Austria y Rusia y el Rey de Prusia, eran favorables en principio al *statu quo* territorial, pero les separaba su actitud hacia el Sultán, cuyos intereses favorecía Austria, mientras el Zar se mostraba en el fondo contrario a la dominación otomana, con el propósito íntimo de reivindicar la mayor parte de su herencia. Contra lo que muchos creen, la Santa Alianza no desempeñó, como tal, un papel decisivo en las pugnas internacionales. Se concluyó para dar satisfacción a las preocupaciones religiosas del zar Alejandro I, cuyo temperamento místico le hizo creer que la fraterna comunidad de los monarcas cristianos era por sí sola bastante para abrir un largo período de paz general. Por ello empieza el acuerdo entre los tres soberanos autócratas por invocar a la "única e indivisible Santa Trinidad", ante la cual se comprometen, como representantes de las tres ramas de la Comunidad cristiana, a mantener entre ellos y sus respectivos súbditos, cual si fuesen miembros de una misma colectividad religiosa, una alianza perpetua, prestándose en toda ocasión asistencia, ayuda y socorro. La misma imprecisión de los términos del convenio, que no establecía ni el modo ni la forma en que se realizaría la colaboración pactada, delata su ineficacia y explica la posterior adhesión de los demás soberanos, excepto el de Inglaterra, cuyo Gobierno se mostró contrario desde el primer momento a suscribirlo.

No ocurrió lo propio con la cuádruple alianza, pactada en 20 de noviembre de 1815, con objeto de mantener la unión existente entre Inglaterra, Austria, Rusia y Prusia que les había permitido triunfar sobre Napoleón. En ella se proveía la posibilidad de que sobreviniesen cambios desfavorables a la política iniciada en Viena, y para oponerse a cuanto pudiese dañar al orden establecido y adoptar las medidas más convenientes en cada caso, se acordó celebrar periódicamente Congresos y Con-

ferencias definidores del criterio a que debía obedecer la acción de los aliados. A través de estas reuniones se dejó sentir la preponderancia de los elementos más influyentes dentro de las grandes potencias, siendo hasta 1823 el canciller austríaco Metternich quien llevó la dirección de la política internacional.

Metternich tenía entonces (1815) cuarenta y dos años, y su rápida carrera le acreditó de experto político. En 1809 había sido nombrado canciller de Austria, después de haber desempeñado las Embajadas de Berlín y París. Cuando era mayor el auge de Napoleón, aconsejó al emperador Francisco I que permitiese el matrimonio de su hija María-Luisa con aquél, tal vez para evitar que lo hiciera con una princesa rusa, lo cual hubiese fortificado la alianza de Francia con ese país. En 1813 supo adivinar que se acercaba el fin del gran caudillo, y por su influencia obtuvo que Austria entrase en guerra con Francia al lado de Inglaterra, Rusia y Prusia. Su lucidez mental se impuso en todo momento a los aliados, logrando, por obra de la habilidad política que en grado sumo le adornaba, hacerse suyo al zar Alejandro I. Era inflexiblemente hostil a las ideas liberales, situándose siempre al lado de los soberanos y en oposición hacia las reivindicaciones populares, incluso cuando se trataba de dominación tan arbitraria como la ejercida por el Sultán sobre los pueblos cristianos de los Balkanes. En materia internacional profesaba la doctrina de que todos los países europeos constituían una unidad moral interesada en mantener el estado de derecho vigente y la paz interior conservada a su amparo, siendo, por tanto, deber ineludible prestarse mutua ayuda para extirpar los gérmenes nocivos que podían brotar en cualquiera de ellos perjudicando por contagio a los demás. Fue, pues, un gran europeo y un espíritu, más que previsor, cauteloso. Su preponderancia, sostenida durante siete años, se debe, aparte de sus altas cualidades políticas, a la sugestión personal

que ejercía cerca del Zar y de lord Castlereagh, ministro conservador de Negocios Extranjeros de Inglaterra hasta 1822.

El primer Congreso celebrado por los aliados después del de Viena se reunió en Aix-la-Chapelle el año 1818. El objeto del mismo era tratar de las condiciones en que debía realizarse la evacuación de Francia, pues las plazas fuertes del norte y del este se hallaban ocupadas militarmente por las tropas aliadas en virtud del segundo Tratado de París, cuyas cláusulas fijaban el término de dicha ocupación, oscilando entre tres y cinco años. La consolidación de la monarquía restaurada, que alejaba todo posible retorno del régimen imperial, hizo que los reunidos en Aix-la-Chapelle acordasen evacuar las tropas que aun permanecían en territorio francés. Desde entonces Francia fué admitida en la alianza que habían concertado Inglaterra, Austria, Rusia y Prusia.

Las revueltas que estallaron en Alemania contra el régimen absolutista, puesto en vigor tan pronto hubo sido derrotado Napoleón, influyeron en el ánimo de Metternich hasta el punto de promover la reunión de las Conferencias de Carlsbad (agosto-septiembre de 1819) y Viena (1820), en las que no tomaron parte más que los miembros de la Confederación Germánica, evitando así la ingerencia de los demás Estados en las cuestiones alemanas. En la primera se acordó la implantación de la previa censura con carácter general, la vigilancia de las Universidades y la represión de todo movimiento subversivo; la segunda reforzó todas estas medidas, sin llegar a un acuerdo, contra lo deseado por Metternich, en lo referente a combatir las tendencias liberales imperantes en algunos Estados alemanes del sur.

En 1820 una revolución triunfante en Nápoles obligó al monarca a promulgar la Constitución española de 1812. Las potencias, reunidas a iniciativa de Metternich en Troppau (octubre de 1820) y, más tarde, en Laybach (enero de 1821), después

de vencer la oposición de Francia e Inglaterra, decidieron que Austria interviniese militarmente para reponer el estado de derecho anterior a los sucesos. El ejército austríaco, apoyado por los soberanos, impuso, en virtud de estos acuerdos, el régimen absolutista, no sólo en Nápoles, sino incluso en Piamonte, donde también se había proclamado, al empuje de una revuelta militar, la Constitución española de 1812.

El Congreso de Verona (1822), cuya convocatoria quedó estipulada en Laybach para tratar de los resultados de la intervención en Italia, tuvo que dedicarse casi por entero a los asuntos de España, donde los liberales habían logrado hacía tiempo imponer el sistema constitucional. Acordada también la intervención, sobre todo al influjo del zar Alejandro I, que ya en Laybach había abogado por ella, fué encomendada a Francia, donde la patrocinaban Montmorency y Chateaubriand, contra la opinión poco favorable del jefe del Gobierno, Villèle. Después de promoverse en la Cámara francesa acalorados debates, se decidió la expedición, conocida en España por el nombre de *los cien mil hijos de San Luis*, que repuso el régimen absolutista.

El Congreso de Verona señaló el término de la preponderancia de Metternich, que fué substituída por la de Cannig, sucesor de lord Castlereagh en el Ministerio de Negocios Extranjeros de Inglaterra. La muerte de este último y la ascensión al Trono de Rusia de Nicolás I quitaron al canciller austríaco sus principales apoyos. Cannig sostenía el principio de no intervención en los litigios derivados de la pugna entre los monarcas y las aspiraciones liberales de sus súbditos, y al propio tiempo simpatizaba con las poblaciones sometidas por dominaciones que les eran extrañas. Ya en Verona la acción de Metternich tropezó con los obstáculos que le oponía Cannig, y a la creciente influencia de éste se debe que las potencias no

ayudasen a mantener la autoridad de España en sus dominios sublevados de América.

Por lo que se refiere a la cuestión de Oriente, Cannig se puso al lado de los griegos en su insurrección contra el Sultán, y logró, con el apoyo de Nicolás I, concluir el Tratado de Londres (1827), al que se sumó Francia, a pesar de las protestas de Metternich, enemigo de las reivindicaciones griegas. En él se acordó la mediación de las potencias para lograr la autonomía de Grecia. El azar convirtió la pacífica gestión en acción guerrera de los países coaligados en Londres contra el Sultán, terminando con el Tratado de Adrinópolis (1829), que dió a Grecia la independendencia y la autonomía a Servia y principados del Danubio.

La revolución francesa de 1830 y el advenimiento de los liberales en Inglaterra dislocaron el sistema de agrupación de las potencias. Desde el momento en que se produjeron dichos acontecimientos quedó dividido el continente en dos sectores: el este, absolutista, y el oeste, liberal. En aquél, debilitado el poder de Metternich, pasó el predominio a Rusia, y en el último siguió prevaleciendo Inglaterra.

La revolución de 1830, de haberse seguido practicando la política iniciada después de los Tratados de Viena, debía traer como consecuencia la intervención extranjera para reponer al soberano lègítimo. Nicolás I intentó hacer triunfar este criterio, pero la oposición del Gobierno inglés destruyó sus planes, imposibilitando la unión de los antiguos aliados. Inglaterra reconoció a Luis Felipe y su Gobierno, y los demás países no se atrevieron a emprender ninguna acción militar contra el nuevo régimen establecido en Francia.

La revolución de Bélgica de 1830, encaminada a obtener su separación de Holanda, estuvo a punto de ocasionar la intervención de Prusia; mas Inglaterra y Francia, puestas de acuerdo, provocaron una conferencia de embajadores en Londres

(diciembre de 1830) que reconoció la independencia del nuevo Estado. El Congreso belga designó a un hijo de Luis Felipe para ocupar el trono, y al declinar éste tal ofrecimiento fué nombrado el príncipe Leopoldo de Sajonia-Coburgo.

Los polacos, sublevados contra el Zar (noviembre de 1830), reclamaron también el auxilio de las potencias del oeste; pero ante la imposibilidad de combatir con Rusia, cuyo ejército era muy superior a los suyos, desistieron de prestarles ayuda. Por su parte, las monarquías del este apoyaron al Zar, indirectamente Austria, declarándose neutral, y directamente Prusia, aprovisionando a las tropas rusas. La guerra terminó con la absoluta desaparición de Polonia, que fué sometida definitivamente a sus poderosos vecinos.

La crisis provocada con motivo de la sucesión a las coronas de España y Portugal escindió a las fuerzas políticas de ambos países. Los liberales apoyaron a las reinas Isabel de España y María de la Gloria de Portugal, en tanto los absolutistas se situaron al lado de los pretendientes, D. Carlos de España y D. Miguel de Portugal. Los Estados parlamentarios del oeste reconocieron a las dos reinas, y los soberanos absolutistas favorecieron a los príncipes, aunque sin llegar a reconocerlos oficialmente. El Gobierno de España solicitó el apoyo de Inglaterra, y Francia se sumó también a la actitud de aquélla, concertándose una cuádruple alianza (Inglaterra, Francia, España y Portugal) en abril de 1834; Inglaterra contrajo el compromiso de ayudar a España y Portugal, al objeto de expulsar de este último país a los dos pretendientes; pero el disgusto de Francia por atribuírsele tan sólo un papel secundario restó eficacia al acuerdo, que sólo tuvo la trascendencia moral de presentar unidas a las monarquías liberales de Occidente, en oposición a los Estados absolutistas.

El levantamiento del bajá de Egipto, Mehemet-Alí, frente al sultán Mahmoud (1832), puso una vez más de relieve las di-



ferencias que dividían a Europa. Palmerston, en nombre de Inglaterra, sostenía la integridad del Imperio otomano, y Francia apoyaba a Mehemet; pero la descarada ayuda que Rusia prestó al Sultán, puesta de relieve con el envío de una escuadra a Constantinopla, logró poner de acuerdo a ambos rivales, que concluyeron un convenio en Kutayah, por el que Mehemet obtuvo el gobierno de Siria y la comarca de Adana. No obstante, Nicolás I mantuvo su flota hasta concertar con el Sultán el acuerdo de Unkiar-Skelessi (julio de 1833), que le colocaba de hecho bajo su protección durante ocho años, término de vigencia del Tratado, y declaraba cerrados los Dardanelos y el Bósforo para las escuadras de los países que estuviesen en guerra con Rusia.

En 1839 volvió a surgir el desacuerdo entre el Sultán y Mehemet-Alí, declarándose mutuamente la guerra. Rusia, deseosa de humillar a Francia, rompiendo así el bloque de las potencias occidentales, se puso de acuerdo con Inglaterra para apoyar al Sultán. Logrados sus propósitos, se constituyó una Liga, integrada por Rusia, Inglaterra y Austria, para que Mehemet se viese obligado a cerrar la paz con su soberano. Francia también fué invitada a participar en el bloque; pero la opinión pública era favorable a Mehemet, y no sólo se abstuvo, sino que Thiers aconsejó a Luis Felipe que interviniese en favor del rebelde. Tales propósitos fracasaron ante la negativa del Rey a participar en ningún conflicto que pudiese provocar una guerra continental, y, abandonado por todos, Mehemet-Alí se sometió en noviembre de 1840, firmándose el llamado *Convenio de los estrechos* (1841), que declaró cerrados para todo buque de guerra los Dardanelos y el Bósforo.

Estos fueron los principales acontecimientos que tuvieron trascendencia en la esfera internacional durante la primera mitad del siglo XIX, época que se halla influída por las directivas políticas del Congreso de Viena. Al llegar al término de esta eta-

pa histórica, las condiciones morales del Continente habían cambiado. Las doctrinas liberales, triunfantes al principio en el oeste, se infiltran a los Estados del centro. Austria y Alemania sienten llegar a ellas las frondas revolucionarias engendradas en los países occidentales. Una turbonada de delirio demagógico agita los espíritus y se impone a los regímenes existentes, deteniéndose tan sólo en las lindes de Rusia y Turquía, que le presentan tenaz resistencia, con la inercia secular de su constitución social anacrónica. El cuadro de las antiguas alianzas se descompone, y si bien al advenir la reacción han de volver a juntarse los países menos propicios a las improvisaciones políticas, aparecen ya nuevos factores decisivos en la vida internacional. Al entrar la segunda mitad del siglo XIX se proyectan los resplandores auro-  
rales de las dos grandes realizaciones que quizá son la obra más trascendente de la época contemporánea: nos referimos a la unidad de Alemania e Italia, y tras ellas, el alzamiento de los pueblos cristianos sometidos al Sultán origina la formación de pequeños Estados en los Balkanes, que habrán de ser, con sus opuestas ambiciones, el germen de futuros conflictos y de la gran guerra de 1914-1918.

En resumen, y considerándolo desde el alto repecho que nos brinda la perspectiva histórica, podemos afirmar que si el Congreso de Viena no llegó en sus frutos y previsiones a promover un orden político y social estable capaz de substituir al que aun existía antes de la revolución francesa, tampoco fué lo nocivo que nos quieren hacer creer los liberales descontentos y los demagogos furiosos de la época. Es más: comparándolo con los que le precedieron y aun con aquellos que le siguen, habremos de clasificarlo entre los mejores. Hubo en él dos cosas que se echan de menos en las reuniones internacionales llamadas a liquidar una conflagración general, y son, el equilibrio en la solución de los problemas vitales y la generosidad para con el vencido. El

Congreso de Viena no dejó rencores entre los Estados, y si fué impotente para abrir el cauce por virtud del cual debían hallar los pueblos un largo período de paz interior, se debe a que el movimiento reaccionario, cuyo triunfo quiso favorecer, no era lo suficientemente ágil y fuerte al objeto de encauzar las grandes aspiraciones colectivas. Obsesionados por las sacudidas revolucionarias que habían perturbado a Europa entera, sus elementos directivos creyeron que lo mejor era imponer una norma represiva y no una política renovadora. Pero aun en el caso de haber escuchado a quienes estimaron posible una transigencia, ¿hasta dónde ésta hubiese sido barrera bastante fuerte y dónde hubiese encontrado el límite eficiente de contención? ¿No vemos, acaso, durante todo el siglo XIX desplegarse una estrategia de condescendencia y abdicaciones ante la revolución latente, sin que estas imprudentes retiradas tengan más resultado que traernos en pleno siglo XX la tormenta socialista, comunista y libertaria, frente a la cual corre riesgo de periclitarse la civilización humana?

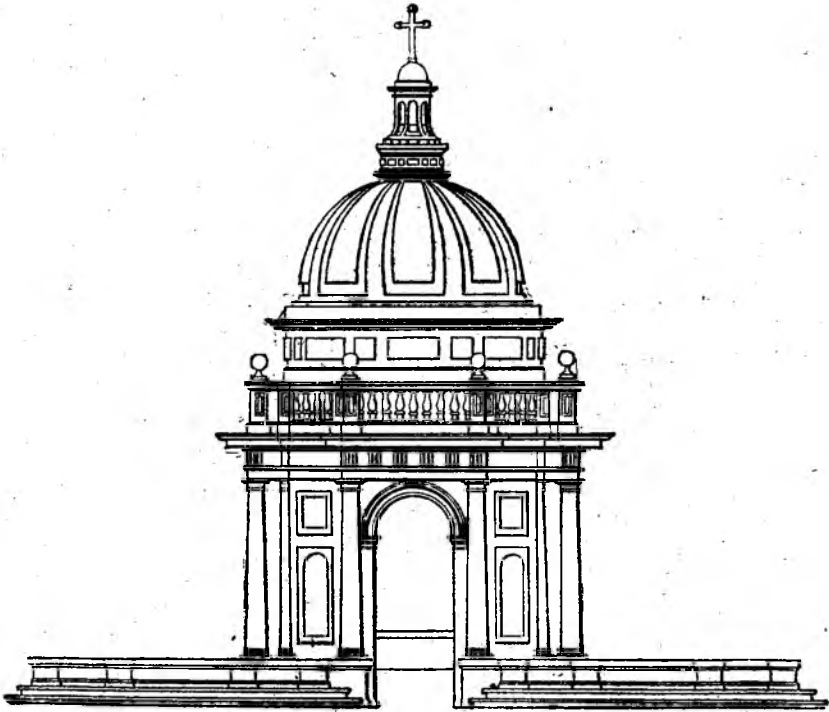
Grave error del Congreso de Viena fué dejar en el aire los problemas nacionales de Italia, Alemania y los Balkanes, que iban a adquirir giros grandiosos a través del siglo, y, lo que es peor, habían de ser aprovechados por el liberalismo revolucionario, para convertirlos en motivo de revuelta y foco de atracción de las masas. Pero mayor responsabilidad contrajo ante la Historia, cuando creía combatir eficazmente a las fuerzas subversivas por el mero hecho de forjar entidades estatales ficticias, si bien favorables a sus tendencias ideológicas. Lo que no tiene encarnadura de realidad, en política se halla condenado al fracaso, y así había de acontecer con esas potestades fantasmales, surgidas al amparo de influencias episódicas o de combinaciones improvisadas. Al lado de estas quimeras, los soberanos reunidos en Viena dejaron desatadas todas las fuerzas efectivas de disolución, como eran las sociedades secretas y el malestar

económico engendrado por las guerras napoleónicas, agentes perturbadores que debían arrollarles muy pronto bajo su impulso demoledor.

Vemos surgir al margen del Congreso de Viena un gran intento de unidad continental representado por la Santa Alianza. Tanto más loable era el propósito cuanto que los medios empleados para su logro fueron nobles y generosos, de tal manera que el pueblo vencido, es decir, Francia, tuvo accesos a la misma, ocupando dentro del concierto europeo el rango que le correspondía en orden a su importancia política. Sin embargo, toda acción en favor de la unidad continental ha fracasado hasta ahora por la actitud hostil de Inglaterra. ¿Es que pudieron creer los promotores de la Santa Alianza que contarían con el apoyo del liberalismo inglés, cuya táctica ha sido hasta ahora injertar su ideología en las naciones continentales, para desarticularlas moralmente y debilitarlas políticamente? He ahí otro motivo de esterilidad en la obra del Congreso, basado también en la inconsistencia de su sentido de las realidades trascendentes. No bien hubo llegado al poder en Londres el partido Wigh, se apresuró a reanudar su política de disidencias en el interior de los países continentales, apoyando los focos de revolución en Francia, España e Italia, e imposibilitando con su táctica sagazmente demoledora y obstruccionista toda posible acción de la Santa Alianza o de cualquier otro conglomerado capaz de erigir o mantener un verdadero orden europeo.

En realidad, el Congreso de Viena no es el pórtico de la contemporaneidad, sino más bien el cierre solemne y resonante del siglo XVIII. Todo en él tiene aún el sabor y estilo de esa magna época fenecida. Lo verdaderamente contemporáneo y nuevo es lo que quedaba soslayado y al margen del Congreso, es decir, la auténtica liquidación de la revolución francesa, con sus dos grandes dardos lanzados hacia el porvenir, como son los problemas nacionales y los problemas sociales, agudizados en con-

junto por la ciega incomprensión de las clases directoras. Ambos harán estremecer a las personalidades clarividentes de la época, desde Goethe a De Maistre, y serán las hogueras que iluminarán con sus trágicas llamaradas todo un período histórico, cuyas últimas páginas estamos viviendo ahora.



## *Poesía*

**Alfonso Moreno Redondo: *Poesía*.—Azorín: *Leer y leer*.**



# POESIA

POR

ALFONSO MORENO REDONDO

## ANTE EL PEÑON DE GIBRALTAR

I

**C***ORTADO el señorío en tu ribera,  
sangras, España, por la tierra rota,  
mientras tu viento sufre la derrota  
de besar al extraño la bandera.*

*Si diste al mundo plenitud de esfera,  
y sorpresas de espuma en mar remota  
levantaron las naves de tu flota  
cuando tu libertad tan sólo era*

*fronteriza del mar y la aventura,  
hoy no son libres ni tus propias mieses  
nacidas sobre un suelo prisionero;*

*que vencida en el mar fué tu hermosura  
y del Peñón hicieron los ingleses,  
losa de tu sepulcro mariner.*



## II

*Tus muertos, sin descanso suficiente,  
en sus tumbas de tierra desterrada,  
sufren sobre su sueño la pisada  
que humilla más la descarnada frente.*

*La misma sangre que vivió caliente,  
a sucesivas venas entregada,  
late en mi pecho con su voz clavada  
como ese arpón que tu ribera siente.*

*Pero mi fe señala ya la hora  
de liberar la tierra que te abruma.  
Con estos ojos que tu llanto alcanza,*

*yo veré cómo el mar, libre, decora  
tu libertad, sin brechas en la espuma,  
dando un nuevo confín a la esperanza.*

**A SAN BERNARDO,  
QUE, HALLANDOSE EN ESTADO DE EXTREMADA NECESIDAD,  
FUE AMAMANTADO POR LA VIRGEN MARIA**

*Era tan alto y extremado el vuelo  
que la carne, en olvido, perecía.  
San Bernardo la muerte presentía,  
con ella, su destierro y su consuelo.*

*Vigilaba María desde el Cielo  
y al verle consumir su valentía  
poniendo plazo al corazón y al día,  
dió maternal descanso a su desvelo.*

*Al ver su pobre carne amamantada  
de sangre pura, en leche convertida,  
comprende el alma lo que al cuerpo debe:*

*carne mortal que en gloria adelantada,  
recibe alegre el peso de la vida  
que en su fuente más clara el labio bebe.*

## **NOVIEMBRE**

*A los ojos de mi hermana Carmen,  
abandonados de su alma.*

*Con un dedo en los labios, alta nieve  
baja en brazos del aire mañanero  
y extiende su silencio, misionero  
del tiempo que la sangre y la hoja mueve.*

*Ya ni el humo ni el pájaro se atreve  
a trazar en los aires su sendero,  
y al campo, tan desnudo y verdadero,  
sólo la yerba niña le conmueve.*

*En tierra está la tierra de mis besos,  
y un vaho de muertos de la tierra mana  
para que el alma su dolor remembre:*

*¡Ay, el chopo valiente, sólo huesos!  
¡Ay, los ojos azules de mi hermana,  
ya sólo yerba nueva de noviembre!*

*A LUIS ROSALES,  
EN OCASION DEL FALLECIMIENTO DE SU MADRE*

*“No lloro lo perdido, Señor, nada se pierde.”*

*L. R.*

*Tu primer corazón, quieto, se enfría;  
la carne que habitaste ya no siente,  
reposa amarillenta la alba frente  
donde sólo esperanza fuiste un día.*

*Busca sal de su sangre, Luis, y guía  
hasta tus ojos su dulzura ausente;  
llora tu propia muerte mansamente,  
Dios le da este descanso a tu agonía.*

*Pero espera también, pues vendrá alzada  
sobre el hombro cristiano de tu pena,  
como un ángel de espuma que recuerde*

*a tu latir, su fuerza enamorada.  
Alza aquí tu oración de gozo llena:  
“No la perdí, Señor, nada se pierde”.*

## EL VUELO DE LA CARNE

*A mi hijo.*

### I

#### LA CONCEPCION

*Doncella granó en esposa  
cuando la luz descendía  
tan cerca de la alegría  
que en la sangre temblorosa  
despertó, ciega y hermosa,  
soñando un cuerpo, la vida.  
Quedó en la carne partida  
el milagro al descubierto;  
se hizo el agua en el desierto  
de la entraña bendecida.*

### II

#### APARICION DEL LLANTO

*Antes que el verbo fué el llanto  
en tu milagro inocente.  
Adán desveló la fuente  
de este llorar que ahora el canto  
de tu madre enjuga tanto  
por ser a la culpa ajeno.  
Después, y ante el llanto lleno  
con la culpa ya advertida,  
sólo habrá alivio en la vida  
si Dios te canta en el seno.*

### III

#### ... DE LA SONRISA

*Con el llanto, la sonrisa  
desnuda, que no apoyada  
por la acción de la mirada,  
brilla con gracia imprecisa.  
¿Qué profundísima brisa  
con su alegría te alcanza?  
¿Es la bienaventuranza  
que has perdido y ya procura  
conllevar su desventura  
renaciendo en la esperanza?*

### IV

#### ... DE LA PALABRA

*Después la palabra vino  
creciendo como una sombra;  
cuanto más la lengua nombra  
más se oscurece el camino.  
En el silencio divino  
el puro nombrar reposa  
con claridad milagrosa  
de mundo anterior al mar,  
que huye lento al señalar  
sitio y nombre a cada cosa.*

V

RETRATO

*Ojos de azulez candora,  
carne de rubor y nieve,  
mano que a todo se atreve  
porque todo es limpia aurora.  
Aguamanil redentora  
para mi carne insumisa,  
pues su inocencia me avisa  
salvar, Señor, de su mano,  
el camino, tan lejano,  
de mi sangre a su sonrisa.*

CANTICO DEL ENCUENTRO CON LA ESPOSA  
EN LOS JARDINES DEL GENERALIFE

*Vuela el peso del mundo y lentamente  
la luz buscando el cielo se deshace;  
frente al confín marino de la Vega  
que incendia un sol vencido al retirarse,  
la última luz que ve tierra española  
pone sobre el Veleta un fino almagre.  
Todo canta al Señor en esta hora  
como un niño que reza al acostarse:  
el frontero olivar encanecido,  
el incienso del mirto sobre el aire,  
el álamo de tronco que envejece  
con la verde niñez de su ramaje,*

*la nieve descendida del castaño,  
la atribulada ensoñación del sauce...  
Todo presente al borde de la noche  
la unidad donde el mundo muere y nace.*

*Los patios arrodillan su hermosura  
sin un toque de luz que los ampare.  
El agua es como un grito que se ahoga,  
y eleva surtidores capitanes  
que arengan al silencio de las flores:  
allí la rosa y su reciente carne,  
allí el clavel, la hortensia, el cinamomo,  
el lirio altivo, el girasol errante,  
la humildad de la esclava madre selva,  
la pompa de las dalias funerales.*

*El silencio, Señor, es la esperanza  
que ha de salvar la luz, que ha de salvarme.  
El dolorido acento de las aguas,  
un son de niñas en lejanas calles,  
y el zureo de un friso de palomas  
traen a mi corazón la voz de nadie.  
Los ojos se revisten de ceniza.  
y en mi interior desnudamente nace  
el niño que yo fuí, juntas las manos  
en una ojiva de jazmín infante.*

*Al expirar la variedad del día  
bajó un claro silencio a amortajarle;  
las alas del misterio renovaban  
el perdido horizonte del paisaje.  
¡Qué claridad de huesos en la sombra,  
ya dormida la luz, carne del aire!*

*Los jardines quedaron sin colores,  
el pie sin senda, sin raíz los árboles.  
Todo estaba colgado de la altura,  
entre el cielo y la tierra, como un ángel.  
La voz de Dios, de nuevo, parecía  
bautizar el asombro de los mares.*

*Cuando todo milagro era posible,  
embozada en la noche te anunciaste  
desvelando el silencio con tu risa  
que tembló como un junco en el estanque.  
Se asustaron los peces soñolientos  
y en rápida bandada innumerable  
poblaron de inquietud el agua mansa  
cercada de naranjos y arrayanes.*

*Mis ojos te buscaron en la sombra  
con atención de corza vigilante;  
pero no eran bastantes los sentidos  
para alcanzar la altura del mensaje.  
Tan sólo el corazón —redil celeste—,  
como un nido cercado de alcotanes,  
aleteó en el pecho, tembloroso.  
¿Qué presentía el golpe de la sangre?  
¿Quizás la cuna donde hacerse llanto  
alumbrando otros ojos, o la madre  
del niño que soñaba dando vueltas  
a la rueda caliente de la carne?*

*¡Cuánto he tardado en comprender la aurora  
que anunciaba mi pecho aquella tarde!*



*Hoy, con mis labios en tu frente, siento  
la plenitud de aquel gozoso instante  
y traduzco en tus ojos claramente  
lo que me habló el jardín, ciego y unánime:  
“Aquí empieza la noche que convoca  
a unidad la floresta de tu carne”.*

# LEER Y LEER

POR

AZORIN

¿CUÁLES deben ser los libros de una lista de cien? Imposible saberlo. Difícil, si posible, la tarea. Nos encontramos a plenas velas, a velas henchidas, en el piélago de lo contingente. Hemos de escoger cien libros y no sabemos cuáles sean. Existe a manera de un islote de viva roca donde situamos algunos autores fundamentales. El oleaje del tiempo, de los afectos y de las pasiones se estrella en el acantilado. Allí están Homero, Platón, Esquilo, Dante, Shakespeare, Goethe, Cervantes... No quiero seguir escribiendo señalados nombres. En torno al islote se extiende la muchedumbre de otros autores también predilectos. Predilectos, sí, pero sujetos al vaivén de las olas. Y no quiero tampoco discernir si algunos de los que están revueltos entre las ondas deben o no estar en el seguro incommovible.

Tiempo y espacio. Tiempo y espacio que son creaciones humanas y más allá de cuyas barreras —las del espacio y el tiempo— la inteligencia humana, tan soberbia a veces, tan vana a

veces, no puede imaginar conceptos. Y habrá seguramente algo—tal es nuestra fe profunda— que no sea ni tiempo ni espacio, ni lo que no es tiempo (eternidad) ni lo que no es espacio (nada). En torno a esos dos capitales, limitados conceptos, solidificadas, cual en una madrépora, todas las humanas pasiones. Y con las pasiones, las entelequias perdurables de la ciencia y el arte. Los libros reflejan esas creaciones de la razón y del sentimiento. ¿De qué modo podrá sustraerse nuestra sensibilidad a las contingencias de lo real efímero? ¿En qué forma no podrá ser particionera de los afectos?

El lugar, la nación, la edad o la profesión del lector, el momento elegido deliberadamente o por el azar deparado, la salud o la dolencia, la flaqueza o la robustez, la alegría o el dolor, la conversación que acabamos de sostener o la carta que vamos a escribir, la claridad del día o la lobreguez de la noche, el silencio o el estrépito; todo, en fin, lo que nos circuye y llega a nuestros nervios, todo lo que es nuestra existencia quebradiza, influye en nuestras lecturas. Y si sabemos esto, ¿cómo vamos a desechar unos autores y cómo vamos a aceptar otros? Un vocablo se impone a nuestra consideración: *provisional*. Al vocablo provisional sujetaremos, si deseamos ser equitativos, nuestras aceptaciones y nuestros repudios. Provisional todo en las lecturas, aun lo más encumbrado, porque acaso mañana, o tal vez a la noche, el fluír de nuestra sensibilidad haya cambiado. ¿Por qué entonces ahora no Goethe y sí Cervantes? ¿Acaso mañana Shakespeare, apartado ayer con displicencia, y no Esquilo, leído hoy con placer? Porque aun los mismos autores fundamentales están sujetos a oscilación. Ventura de la Vega, por ejemplo, hubiera rechazado al Dante. Shakespeare hubiera sido repudiado por Tolstoi. Nietzsche sólo salva “cuatro parejas”, como él dice: Epicuro y Montaigne, Goethe y Espinosa, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer. Diego de Torres hubiera preferido a Cervantes y exaltado a Fernández Avellaneda. Barbey

d'Aurévilly hubiera condenado a Goethe y también a Cervantes. José de Maistre hubiera enviado al báratro a todos los griegos. Y el abate Gaume, a todos los griegos y a todos los romanos.

En un cuartito de estudiante, un joven inclinado sobre una mesa. Tiene ante sí un libro y en la mano la pluma. Para leer con fruto se debe ir anotando lo que sentimos línea tras línea. La esperanza, el entusiasmo, la salud del cuerpo y del espíritu, hinchen a éste mozo en esta edad venturosa. No sabe él todavía que todo es uno y lo mismo. No se podría poner a tono aún, alma a par de alma, con el autor de la *Imitación de Cristo*. En este librito se lee: *Si scires totam Bibliam exterius, et omnium philosopharum dicta: quid totum prodesset sine charitate Dei et gratia?* (Fray Luis de Granada traduce: "Si supieses la Biblia a la letra y los dichos de todos los filósofos, ¿qué te aprovechará todo sin caridad y gracia de Dios?") El joven y animoso lector no podría sentir acaso en toda su profundidad y perdurabilidad esas palabras. ¿Cuál el libro que este mozo lee y anota? No queramos saberlo. Da lo mismo uno que otro. Si nosotros, en la senectud, lo leemos, no leemos en él lo mismo que el mancebo. Y el propio mancebo, si acaso en la declinación de la vida, a la distancia de cuarenta años, lo torna a leer, no leerá tampoco en él lo que leyerá en la mocedad.

El sol alumbra vivamente la solana acristalada y la confortada, en este invierno áspero, con su calor vivificante. En esta galería, desde la cual se ve resaltando en el cielo límpido, cielo de puro añil, la torre de la catedral, un convaleciente se halla recostado en muelle canapé. Las horas del dolor y del peligro pasaron ya. Si estuvo unos momentos trágicamente en el filo de la vida y la muerte, ahora se encuentra ya en el vivir cierto. Todo le sonríe y en todo advierte una vida nueva. Su cara está pálida y sus manos, en tan larga dolencia, han quedado escuálidas. De la catedral llegan, cada hora, como révolando en el azul, las campanadas graves con que se mide el tiempo en la

vieja ciudad. Se entra ese son en el alma del convaleciente y allí forma consorcio con la sensación de la luz, con el silencio, con el olor de unas flores cercanas, con el color de las cosas, con la sedancia en los nervios, con el recobrase íntimo e imperioso de una vida que torna al mundo. ¿Y qué libro es el que el pálido convaleciente tiene entre las manos? No queramos tampoco saberlo. Poesía, novela, historia, metafísica: sea lo que fuere. El libro, aun siendo selecto, es lo de menos. Lo de más es esta vitalidad renaciente, este optimismo, esta fe perdida y vuelta a tener, que anima al lector y que él traslada desde su mente al libro.

En una casa de campo. Si puede ser, permitidme que sea levantina. De la populosa ciudad, allá en la altiplanicie castellana, hemos descendido al Mediterráneo. Huímos, por unos días, de la vorágine ciudadana y del acoso de los libros. Los libros llenan allá arriba nuestra estancia. Los libros son como un bebedizo embriagador que nos enajena e impide la visión directa de la vida. Ahora aquí, en la soledad y en la esquividad, vamos a prescindir de la lectura y a contemplar, de día, las montañas, los árboles, la fuente que fluye, la florecita adventicia del camino, y de noche, en la majestad campesina de la noche callada y misteriosa, en tanto que un can late a lo lejos, las luminarias fúlgidas y eternas en la negra bóveda sidérea. No vamos a leer. Nos repetimos esta promesa a nosotros mismos mientras nuestros pies, por la montaña, van hollando el romero, el cantueso y el tomillo. El olor de las flores silvestres y el aire sutil y puro nos embriagan. Sentimos un dulce sopor. ¿Para qué necesitaremos que un libro se interponga entre la realidad y el intelecto? ¿Habláis de Homero, de Platón, de Shakespeare, de Cervantes? Ni aun siendo tales ingentes entendimientos renunciamos a nuestra promesa. ¿Podrá compararse nada, ni aun lo más exquisito, literariamente, a este inefable dulzor de ahora?

Pasan las horas y pasan los días. Brilla la estrella en la no-

che y ladra con su ladrido triste el can lejano. Se recorta, de día, la cima de la montaña en el azul, el pálido azul de Levante, y en la mano tenemos una florecita, botón amarillo con cerco de pétalos blancos, que acabamos de cortar en la senda. El tiempo pasa y nosotros, sin libros —ni uno en toda la casa—, gozamos del tiempo. A veces, sin darnos cuenta, asoma a nuestra conciencia el nombre de Esquilo, de Goethe o de Cervantes. Nos detenemos absortos y perplejos. ¿No estábamos tan seguros de nosotros mismos? ¿No nos hallábamos de espaldas a aquel sabio hacinamiento de libros que tenemos allá arriba en nuestra casa de la populosa ciudad? Las cámaras levantinas son claras y sonoras. Las casas, a diferencia de las castellanas, parecen frágiles y resisten, en la sequedad del ambiente, los embates del tiempo. Nuestros pasos resuenan en estas estancias de paredes desnudas, con el piso de cuajado yeso. Hemos registrado ya los viejos muebles en que hay papeles amarillentos, un cestito de mimbrés, un rosario, un par de guantes, unas cintas descoloridas de seda, dos o tres llaves que no sabemos de dónde son, una bolsita también de sedas de colores, con su argolla de plata, para guarda del dinero. Y de improviso, contra nosotros mismos, sin que podamos remediarlo, esta pregunta: “¿No habrá por ahí también algún libro?” A partir de este momento, en que lo subconsciente aflora, ya no nos pertenecemos. Vivimos siendo uno, con un determinado cariz, y somos ya otro, con distinto moral arreo. Nuestra mano —que no sabemos si es nuestra o ajena— da vueltas a una llave en la cerradura. Las comedias de Calderón nos suelen ofrecer una alacena que en la obra representa importante papel. La alacena es cosa que nos ha tentado siempre de niños y que ahora en este momento nos subyuga. Diríase que somos criminal que va a perpetrar hórrido crimen. En esta alacena puede estar todo ¡En una alacena hasta podemos encontrar un libro! ¿Y qué libro encontraremos en esta alacena de la casa campesina, solitaria y silenciosa? Da vueltas la

llave en la cerradura, la puerta se abre y del ámbito cerrado, tanto tiempo cerrado, se exhala un fuerte olor a esencias viejas, a semillas recogidas en capacitos, a trementina de un frasco mal tapado, a jabón de una rojiza pastilla. Hay aquí en esta alacena viejos recuerdos, reliquias domésticas. Otras manos, no sabemos cuáles ni cuándo, habrán colocado aquí todos estos efectos y adminículos. Entre las sedas descoloridas encontramos un libro encuadernado en pergamino. Está en nuestras manos nuestro enemigo. ¿De veras enemigo? Si es enemigo, ¿por qué, sin querer, lo acariciamos tanto?

El proceso psicológico desde el hallazgo del libro hasta su lectura, por la noche, a la luz de un velón, dulce luz de aceite, sería largo de contar. La realidad es ésta: acaso nos da vergüenza confesar que, en nuestra abstinencia rigurosa de lecturas, hemos leído este libro, un tomo suelto del *David perseguido*, de D. Cristóbal Lozano, con la misma fruición con que en su día hemos leído a Goethe, a Shakespeare o a Cervantes.

Hay que dar la lista: la lista grande. Queremos y no queremos darla. Será causa tal vez de aprobaciones y merecerá acaso reproches. Toda preferencia, quier política, quier social, quier estética, es, en resumen de cuentas, una confesión. Quien dice "esto me gusta" o "esto me desplace", se confiesa en público. Cuando la edad es mucha y la vida decae, se tiene la cautela de recatar los sentimientos. Los jóvenes pueden impunemente sincerarlos. Tienen ante sí un vasto campo de años, de tiempo, en que la rectificación será hacedera. El viejo se contempla ya cerca del muro que va a limitar sus días y no dispone de amplitud para los movimientos. El joven puede arrostrar impávido los peligros de una complicación enojosa creada por su sinceridad. En el viejo una emoción, una profunda emoción, puede ser mortal.

¿Diré o no diré la verdad? ¿Saldré, con mi elección de libros, en busca del impropio, de la sonrisa sarcástica, del desdén, el desdén del hombre que se juzga “preparado”, que es el peor de los desdenes? En ciertos libros convergirá el asenso general. No habrá conflicto por ellos motivado. Pero, ¿y en los otros? ¿Los otros que son precisamente los que acusan la idiosincrasia del selector?

Leer y tornar a leer. No hay más remedio. Ese es mi sino: la lectura y también el amor a la soledad. Hemos tornado a la urbe populosa y nos encontramos de nuevo en el aposento tapizado de libros, con libros en las sillas, con libros en los rincones. En la mesa en que escribo tengo ahora dos libros —serán mañana otros—: la *Historia abreviada de Port-Royal*, por Juan Racine, obra póstuma, en su edición rarísima de Colonia, 1742, y las poesías del gran manchego, *id est*, fray Luis de León, en la edición valenciana de Mayáns, no la más perfecta, sí la que más quiero. En la historia de Racine alcanza la prosa francesa su más alta expresión de claridad y transparencia. Fray Luis, ya se sabe, es nuestro primer lírico.

Se habla de los libros, es decir, de la lectura, en la formación de la personalidad. ¿Y qué quiere decir eso? ¿Cómo formarán los libros la personalidad? ¿Y cuál es de todas las potencias anímicas la que habrá de ser más suscitada y más corroborada? La cuestión me hace evocar mis años, ocho años, en un colegio religioso. Ocho años de mi infancia los he pasado en un colegio de Escolapios. Los considero como los mejores de mi vida, y a ellos, naturalmente, he consagrado hace tiempo un libro. Soy defensor acérrimo de los internados religiosos. Se adquieren con ellos, entre otras, tres virtudes fundamentales en la persona: el amor al orden, la puntualidad y la limpieza. Y sobre estas excelencias hay, en quien se ha educado en esos colegios, cierta



nota de gravedad, cierta ansia por lo espiritual, cierto anhelo hacia lo infinito, que es indiscutiblemente lo que da valor a la vida y lo que realza el mundo.

En el colegio en que me he educado el rector lo era el padre Carlos Lasalde. Hombre eminente éste a quien recuerdo siempre con emoción. El P. Carlos Lasalde cultivaba aventajadamente la arqueología y descollaba en la bibliografía. A él se debe el descubrimiento, en el famoso Cerro de los Santos, de muchas de esas misteriosas mujeres fenicias que hoy reposan en nuestro Museo Arqueológico, y él escribió en la antigua *Revista Calasancia* una circunstanciada historia literaria de la Escuela Pía. Habiéndome yo acercado muchos años después a Goethe, he reparado en cierta semejanza que en el grande y fecundo mundo cristiano tenía este hombre con Goethe, situado en el mundo del paganismo. Físicamente, el P. Carlos era un bello ejemplar humano: blanco, de piel suave, finos los trazos, esbelto, ágil, sano, fuerte. La fortaleza se asociaba en él, por dicha, con la circunspección. Circunspecto y silencioso lo era en alto grado el P. Carlos Lasalde. No hubo queja de él durante su gobierno, ni granjeó su persona, entre maestros y alumnos, sino constantes y cálidas simpatías. Le veo ahora, a la distancia de sesenta años, caminando por los anchos y largos corredores del colegio, despacio, abstraído, meditativo, cual impalpable sombra, con sus zapatos de suela de cáñamo, que él usaba para caminar en silencio. La sonrisa estaba siempre en sus labios. Le veíamos risueño en todo momento. Pero yo sospecho que a sus solas, en el espacioso rectorado, donde había estatuas milenarias, el P. Carlos, que como arqueólogo vivía a ratos en un pretérito remotísimo, tendría la faz seria, un poco triste, y que sólo al comunicar con los hombres, viniendo de tan lejos, haría su bondad nativa que la sonrisa aflorara a los labios.

En el vasto comedor, a la hora de comer, a la hora de cenar, un colegial, distinto cada día, leía durante la comida. No he di-

cho que desde las ventanas del estudio, estudio con sus largos bancos provistos de gavetas, se veía, primero, el huerto del colegio; luego, más allá, la breve vega del pueblo, y por último, cerrando el horizonte, una azulina montaña. La lectura se ha hermanado en mí desde primera hora con la contemplación de la naturaleza. ¿Y qué es lo que se leía en el comedor? Pues dos obras de pura imaginación. ¡Ah, la imaginación! ¿Es que acaso creéis que hay en el mundo otro motor más poderoso que la imaginación? La imaginación es la levadura del arte, y sin la imaginación no habría ciencia, ya que la ciencia significa una hipótesis triunfadora, una hipótesis cierta, a la que se ha llegado después de infructuosas hipótesis, creadas todas, las fecundas y las estériles, por la imaginación.

Las obras que se leían en el colegio eran el *Quijote* y las novelas de Julio Verne. Puedo decir que esas dos creaciones literarias han influido en mí poderosamente. ¿Hubiera sido la influencia más eficaz o igualmente eficaz de ser otros los libros? Lo dudo mucho. Y desde entonces, pensando en mi propia experiencia, creo error lamentable el vedar a los niños la lectura de obras imaginativas, y creo también que es otro error igualmente lamentable eso que se llama literatura infantil. No se deben hacer libros para los niños. Los niños no necesitan libros especiales. Sirven a los niños los libros buenos de los adultos. ¡Cuánta y cuánta futilidad en esas producciones destinadas a la infancia! ¡Pobres mentes infantiles! No se leían en mi colegio libros de puericia. No he leído yo, siendo chico, más que dos de esos libros, y fueron ambos dos cortas biografías que pudieran leer con provecho los muchachos: una de Sertorio y otra de Wamba. Desde aquel tiempo he conservado simpatía vivísima por este último monarca, que desde el haza pasó al solio, que dejó la manquera por el cetro, que salvó a España y tal vez a Europa de la barbarie, y que luego, por ingratitud humana, la más vil de

las malas pasiones, volvió digna y serenamente a la soledad y el silencio.

Leer y leer. Por encima de todas las diferencias, en cuanto a la lectura, diferencias de tiempo, lugar, edad, afectos, etc., existe una diferencia fundamental, perdurable e incommovible entre leer y leer: se lee para sentir o se lee para saber. Se lee compenetrándonos con la obra y el autor, o se lee para saber lo que dicen el autor y la obra. El libro es una continuación o complemento de la sensibilidad del lector, en un caso, y el libro es, en otro caso, un acervo de conocimientos para el lector. Leen los artistas o los sensibles y leen los eruditos o los intelectivos. La diferencia —mejor, antagonismo— es radical. Es el mismo antagonismo que asoma siempre, hágase lo que se haga, disimúlase como se quiera, entre el creador y el crítico. La Universidad y la calle —¿será esto muy crudo?— se muestran en tal materia irreductiblemente contrarias. Y siempre habrá, aunque la civilidad lo encubra, un matiz de desdén en el hombre erudito hacia el hombre que sueña, y un desvío apenas rebozado del soñador para el universitario. Y así va el mundo y pasan y pasan años, y pasan y pasan libros. Lo que subsiste es el ensueño y lo que se desmorona es el concepto científico. Porque en el mundo lo que prevalece, lo fecundo, lo creador, es la sensibilidad y no la inteligencia.

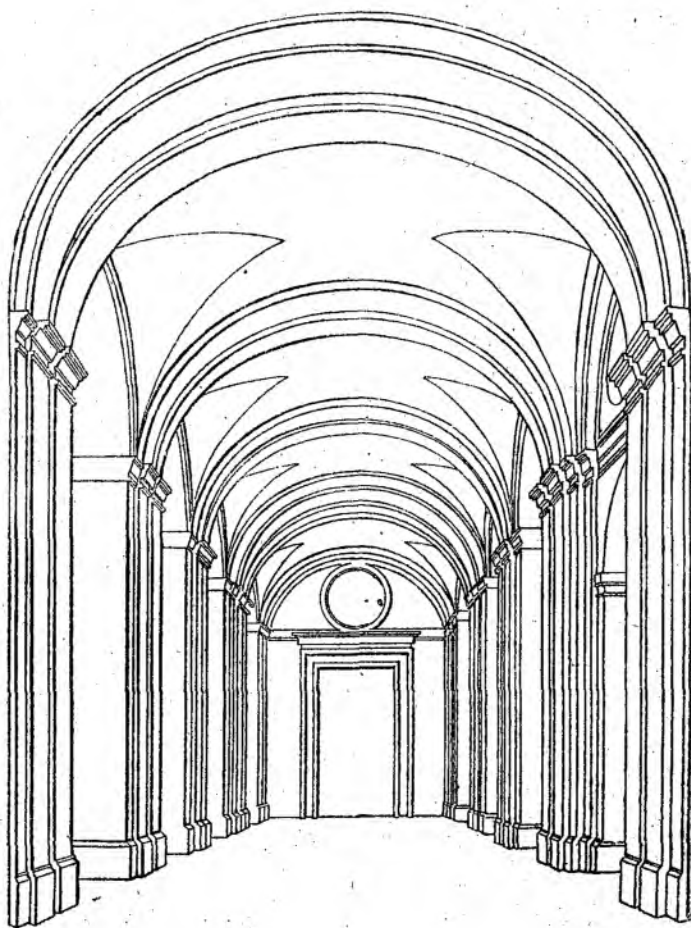
He aquí la lista, puesto que el darla es ya obligado. Ladeando la cabeza, enarcadas las cejas y apretados los labios, en la actitud clásica de la resignación —un cómico no lo haría más propiamente—, la alargo al lector:

Lo primero, la Biblia. — Después, Homero, la *Odisea*. — Esquilo,

*Prometeo encadenado.* — Platón, *Diálogos.* — Sófocles, *Edipo.* — Dante, *Divina Comedia.* — Berceo, *Milagros de Nuestra Señora.* — Juan Ruiz, *Libro de buen amor.* — Santillana, *Comedieta de Ponza.* — San Agustín, *Soliloquios*, traducidos por el P. Pedro de Rivadeneyra. — Montaigne, *Ensayos.* — Santo Tomás, *Páginas escogidas.* — Shakespeare, *Hamlet.* — Cervantes, *Quijote.* — Kempis, *Imitación de Cristo.* — Maquiavelo, *El Príncipe.* — Leonardo de Vinci, *Escritos sobre la pintura.* — Lope, *El mejor alcalde, el rey.* — Calderón, *La gran Cenobia.* — Tirso de Molina, *El vergonzoso en Palacio.* — Santa Teresa, *Libro de las fundaciones.* — Fray Luis de Granada, *Libro de la oración y meditación.* — Fray Luis de León, *Poesías.* — Mariana, *Fragmentos.* — Garcilaso, *Poesías.* — Isla, *Cartas familiares.* — Moratín, *Epistolario.* — Jovellanos, *Descripción del castillo de Bellver.* — Quevedo, *El buscón.* — Góngora, *Poesías.* — Pascal, *Pensamientos.* — Leopardi, *Pensamientos.* — Kant, *Crítica de la razón pura.* — Goethe, *Conversaciones con Eckermann.* — Lessing, *Laocoonte.* — Duque de Rivas, *Don Alvaro.* — Espronceda, *El Diablo mundo.* — Larra, *Artículos escogidos.* — Andrés Chenier, *Poesías.* — Tamayo, *Un drama nuevo.* — Bretón, *Muérete y verás.* — Galdós, *Miau.* — Pereda, *Peñas arriba.* — Diderot, *Santiago el Fatalista.* — Rousseau, *Cavilaciones de un paseante solitario.* — Unamuno, *San Manuel Bueno.* — Carlyle, *Los héroes.* — Gracián, *Oráculo manual.* — Racine, *Berenice.* — Baudelaire, *Las flores del mal.* — Campoamor, *Colón.* — Mistral, *Mireya.* — Castelar, *Vida de lord Byron.* — Nietzsche, *Así hablaba Zoroastro.* — Poe, *Historias extraordinarias.* — Dostoiéwsky, *Los Karamazof.* — Antonio Ulloa, *Noticias americanas.* — Houston-Stewart Chamberlain, *Ricardo Wagner.* — Manuel B. Cossío, *El Greco.* — Ibsen, *Hedda Gabler.* — Flaubert, *Correspondencia.* — Quintana, *Poesías.* — Molière, *El Misántropo.* — Zorrilla, *Don Juan Tenorio.* — Moreto, *El desdén con el desdén.* — Alarcón, *La verdad sospechosa.* — Fernando de Rojas, *La Celestina.* — Rojas Zorrilla, *García del Castañar.* — Romancero. — Refranero castellano. — Gregorovius, *Las tumbas de los Papas.* — Manual de Historia de la Iglesia. — Manual de Historia Universal. — Geografía universal. — Geografía de España. — Historia del Arte en España. — Historia literaria de España. — Don Juan Valera, *Pepita Jiménez.* — Herrera, *Poesías.* — Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España.* — Ovidio, *Los Tristes.* — Virgilio, *Eneida.* — Tácito, *Germania*, traducción de Mor de Fuentes y Clemencín. — Bernardo Palissy, *Arte de la tierra.* — Manual de Oceanografía. — Manual

de Astronomía. — Antología de prosistas y poetas españoles. — Diccionario español-latino de D. Manuel de Valbuena. — Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*. — Juan Luis Vives, *Diálogos*. — Rafael Martín de Viciana, *Alabanzas de las lenguas*. — Diccionario de la lengua española. — Erasmo, *Diálogos*. — José Hernández, *Martín Fierro*. — Zorrilla San Martín, *Tabaré*. — Guido Spano, *Poesías*. — Pardo Bazán, *De siglo a siglo*. — Rubén Darío, *Cantos de vida y esperanza*. — Tolstoi, *La guerra y la paz*. — Bernard Shaw, *Cándida*. — Pirandello, *Lázaro*. — Ford, *Manual del viajero en España*. — Antonio Machado, *Poesías*. — Blasco Ibáñez, *Entre naranjos*. — Gabriel Miró, *Años y leguas*. — Juan de la Encina, *Viaje a Tierra Santa*. — Gogol, *La capa*. — San Juan de la Cruz, *Poesías*. — San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*.

No sé si van más o menos de ciento. Lo que sé es que van todos revueltos, según la memoria los ha ido recordando. No quiero contarlos. Si van menos, será merma fácilmente reparable. Si más, serán los que excedan adehala gustosa.



## *La obra del espíritu*

Hilario Rodríguez Sanz: *Motivos ontológicos en la Filosofía de Nicolai Hartmann.*



# MOTIVOS ONTOLOGICOS EN LA FILOSOFIA DE NICOLAI HARTMANN

POR

HILARIO RODRIGUEZ SANZ

**A** PROXIMADAMENTE pueden señalarse las causas de una renovación o, mejor dicho, reaparición de la Ontología dentro de las preocupaciones del pensamiento filosófico actual. Como todo proceso de reflexión filosófica, hunde sus raíces en la propia historia de la filosofía, historia que se identifica con la filosofía viviente. La tradición europea de las *Disputationes metaphysicae* de nuestro Suárez no se ha llegado a extinguir en las Universidades—sobre todo alemanas—. Al contrario de la ingenua pretensión de Wolff de construir una teoría de “todo lo posible, en cuanto que posible”—abandonada ya en Crusius mismo—, la obra metafísica de Suárez ha seguido actuando y ha sido siempre la referencia inmediata de toda posición no idealista. Su modo de entender la *Filosofía primera* como *scientia quae ens in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur* se enlaza directamente con la renovación que a fines del siglo pasado acaece a la filosofía europea por obra de Bren-



tano. Significa esto una puerta abierta a la vieja teoría del ser. Y en haber traído a cuento las profundas distinciones que pensó en latín una filosofía desterrada de las Universidades alemanas hacia fin de siglo, valió nada menos que para combatir el llamado psicologismo que por entonces se había hecho dueño de las escuelas filosóficas.

Sin embargo, la conexión de Brentano con la filosofía aristotélica, que marcó un objetivismo por meta, truncóse inmediately. Husserl —el mismo Brentano parece haber cambiado últimamente su concepto de intencionalidad— ha llevado la teoría de la intención hasta hacer del universo espacio-temporal un “ser meramente intencional”. Así, cualquier posición realista en la teoría del conocimiento se hace inconciliable con la fenomenología, y ésta muévase, a través de su trascendentalismo, en contacto próximo con la “filosofía de la inmanencia” de comienzos de siglo. La Ontología regional demandada por Husserl no puede prescindir de esa capital afirmación. Tórnase una *Ontología formal*, sobreordenada como “ciencia eidética del objeto en general” a toda posible Ontología. La conciencia como residuo fenomenológico no hace una ulterior referencia a algo absoluto. Conviértese en la única región posible para esa Ontología. Queda cerrada en sí misma. Ontología formal es aquí Ontología *esencial* —no es preciso advertirlo—, preformada y regida por la “consideración fundamental y la postura fenomenológicas”.

Por otra parte, hay en el siglo XIX, en independencia de esta corriente, otra posibilidad de afloración para la Ontología. Lo constituye el idealismo tardío. Fichte hijo, Chr. Weise, el Schelling de la última época, y luego, en la izquierda hegeliana, Feuerbach. Sobre todo, se centra en el último la tendencia a un irracionalismo; quiere decirse, a salir del círculo cerrado de la razón y la idea hacia la consideración de otras esferas: la vida y la existencia. En fin, la repulsa del Idealismo ha tomado cuerpo definitivamente en Kierkegaard; topamos aquí con la terminación de esa corriente. Llega a conciente expresión la inversión del problema del conocimiento: se trata de ser, de sentir, de vivir antes que de pensar. Por la vía de lo religioso, y tomados con especial sobrevaloración, aparecen conceptos nuevos: existencia, posibilidad (en sentido de culpa), participación, angustia. Consecuencia inevitable de la desvalorización que el Idealismo tardío de la izquierda hegeliana llevó a cabo sobre la ciencia razonada —sobrerazonada—, prodúcese al fin una violenta repulsa del problema

filosófico, tal como venía orientándose a partir de Kant: la teoría del conocimiento, cuestión fundamental. Mas si a esta nueva dirección no le cupo la suerte de quedar truncada en su mismo origen, como la anterior, tuvo otro destino algo más triste, y fué el pasar inadvertida en su plasmación capital. El conocimiento de Kierkegaard no se ha producido hasta entrado este siglo, y es casi seguro que Unamuno había leído las obras del pensador danés bastante antes de que interesaran en Alemania a los profesionales de la filosofía.

Influido esencialmente por estas dos direcciones apuntadas, se inicia en este siglo —si es lícito en la historia del pensamiento fijar fechas, diré que después del primer decenio— un marcado movimiento de orientación hacia el “realismo y la Ontología”. Por lo que hace a este nuevo movimiento, hay que anotar también la influencia de Dilthey y sus discípulos —en muchos puntos decisiva—; pero esta tendencia no debe entrar, en rigor, en consideración desde el punto de vista de la formación de la Ontología, mas sólo como contribución —ya dentro del campo de la nueva concepción de la problemática filosófica— al esclarecimiento de un determinado sector de lo real: la vida. El cambio radical que se operó en el modo de entender la Psicología desde Dilthey constituye sin duda el servicio más valioso y que ha de tenerse en cuenta preferentemente al juzgar la “filosofía de la vida”.

Dentro de esa nueva orientación realista de la filosofía de este siglo ocupa el primer plano, con la filosofía de la existencia, el realismo ontológico de Nicolai Hartmann. Anterior a ambos y causante en gran parte de su vigor es la fenomenología del acto emocional llevada a cabo por Scheler.

Intento aquí precisar la postura filosófica de Hartmann y mostrar el trasfondo de Ontología que explica toda su problemática siguiendo un procedimiento genético a fin de que aparezca más clara la íntima conexión de la obra.

### *1. Ontología del conocimiento.*

No hay que olvidar que N. Hartmann procede de la escuela de Marburg. Allí ha sido Privatdozent, y como característica de su formación tenemos su primera obra sobre la lógica del ser de Platón. (Ha sido una manía de los de Marburg el comenzar sus teorías al am-

paro de una figura histórica de acusado relieve, para hacerle decir a la figura, ya rígida de historia, lo que después habrían de decir por su propia cuenta: por ejemplo: el Platón de Natorp, el Leibniz de Cassirer.) Pero en el caso de Hartmann se ha echado de ver ya desde un principio el afán por superar esa última postura del idealismo que acuñó el bonito nombre de "conciencia general". Esto lo ha ido consiguiendo hasta situarse en una postura original merced al paso decisivo hacia un realismo de nuevo estilo. Mas el hecho de su procedencia ha de explicar —y por eso lo he anotado— su primer planteamiento del problema.

Para los de Marburgo, como es sabido, fieles al espíritu del "Kant histórico", se trataba, ante todo, de solucionar, o sistematizar en todo caso, el problema del conocimiento. Como la filosofía empezaba y casi, casi terminaba para ellos en ser una teoría del conocimiento, un espíritu formado en esa escuela no podía abstraerse a tal preocupación. Ha sido algo después de un decenio cuando Hartmann ha publicado su obra dedicada al problema capital de aquella escuela donde se formó. Y esta obra, la *Metafísica del conocimiento*, señala la superación del punto de vista del neokantismo y al mismo tiempo es el acceso al terreno de la Ontología.

El problema del conocimiento es planteado, desde luego, como una relación de sujeto-objeto. (Y esto, subrayo, lo debe Hartmann a su formación neokantiana. Compárese, a este respecto, la peculiar manera cómo Scheler unos años antes ha enfocado el mismo tema.) Pero ya aquí la manera anterior neocrítica de entender los términos ha sufrido una inversión. Porque no se trata ya de saber si el sujeto puede salir de sí y llegar al objeto o de si éste puede penetrar en el sujeto. En principio, esta es la ecuación; pero se la declara desprovista de sentido por una ulterior posición de los términos. Consiste ésta en situar —después del ensayo fenomenológico analizador— los términos de la relación en un plano inferior. El plano superior que de este modo es regulador de esa correlación sujeto-objeto es el plano del ser. Y he aquí cómo ha venido a invertirse la teoría del conocimiento para convertirse en una teoría del ser. La correlación sujeto-objeto queda incluida en una esfera más amplia, infinitamente más amplia, y los conceptos que determinan esa correlación, como conceptos, son los límites de una ecuación que pretende robarse a lo desconocido, pero que topa inevitablemente con ello. Como límites, por ambos lados de su

cadena, se insertan en el reino más vasto, pero también —aunque accesible— más impreciso, de lo irracional.

Esta aparición insospechada de lo irracional en el problema filosófico del conocimiento viene de mano del problema de la inmanencia-trascendencia de lo conocido. Pero a la vez significa la fidelidad de N. Hartmann a la tradición kantiana. Cuando la disputa en torno a la cosa-en-sí ha cesado, los que aun estuvieron inmersos en la enseñanza del neokantismo se creen obligados a dar por su parte una solución. La solución —o problema— del tema del conocimiento, al desembocar en el plano más amplio del ser, comprensivo de los términos, e indicar el fondo de irracionalidad en que lo mismo el sujeto que el objeto van incluidos, no hace más que sacar de nuevo a flor de tierra el viejo problema de la cosa-en-sí. A la vez se postula una previa Ontología “crítica”, lo que nos hace sospechar una vez más que Kant anda en el juego. Mas no hacen falta hipótesis; el mismo Hartmann nos lo dice expresamente. Al rechazar la identificación escolástico-wolffiana de la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi*, la pretendida validez de los principios lógicos *a priori* como principios ontológicos, hemos de convencernos que el sistema sintético no nos ofrece el sistema del ser (1). Lo vano de estas identificaciones se ha puesto de manifiesto con la aparición del problema de lo irracional en la filosofía de Kant, es decir, con el problema de la cosa-en-sí. Frente al método sintético se postula una mera “analítica”.

Con ello, y prescindiendo de la especial terminología de Hartmann, se ha precisado una cosa fundamental. La *ratio*, como norma del acto del conocimiento, queda encerrada entre el irracional del sujeto y el irracional del objeto (2). Simultáneamente es la conciencia un caso concreto del ser: la reflexión de éste sobre sí. De este modo la relación de conocimiento se ha hecho una relación de seres. Se ha conservado un realismo en la teoría del conocimiento —la explicación de la imagen—; pero se ha enfocado el problema por la ruta de la Ontología. Si la relación de seres es lo que decide, está dicho que es la Ontología y no la Teoría del conocimiento la ciencia fundamental. El mismo problema de la irracionalidad es fundamentalmente un problema ontológico, puesto que actúa como determinante de la misma relación sujeto-objeto, la sitúa en el plano de una correlación de seres y, por fin, al limitarle dentro del superior cuadro de la irracionalidad, le da su sentido de *aporética*.

Este significado ontológico del problema de la irracionalidad, el haber emplazado la *ratio* dentro de un círculo de irracionalidad frente al que intenta siempre nuevas precisiones y reducciones, podría haber significado, merced a esa analítica exigida, algo más que el planteamiento del tema de una Ontología básica precedente a la Gnoseología y razón de ésta. Cierto que se ha conseguido esa nueva categoría de lo irracional, expresión para Hartmann de un nuevo tipo de ser. Con ello se amplía una posible teoría de las categorías, pero no se ha dado el paso definitivo. La Ontología continúa siendo una Ontología *esencial*, de tipos seres-esencias, si bien se pone particular empeño en precisar las esferas de las estructuras esenciales. El interés de Hartmann es aquí tomar posición frente a la Ontología tradicional; al reproche de que con ella se pretendía demostrar “cosas”, resultando ser la fuente donde bebían sus argumentos la Cosmología, Psicología y Teología, se añade otro más grave: el haber identificado tres esferas perfectamente delimitadas, a saber: el ser real, el ser ideal y el ser lógico (3). Para salvarse de este último reproche, Hartmann hace suya la teoría del acto de Scheler, que, referida al conocimiento, resulta con una limitación esencial; el acto trascendente-emocional quédase simplemente con su sentido de trascendencia, sin la nota de emocionalidad, pero como tal constituye el conocimiento (4).

Es preciso notar muy bien esto último, porque ello hace ver la postura típica adoptada ya para lo sucesivo. Con la exigencia de una Ontología por él llamada crítico-analítica queda a igual distancia de Scheler y de la filosofía existencial posterior. Cuando Hartmann escribe su *Metafísica del conocimiento* aun no ha publicado Heidegger *Ser y Tiempo*; mas hacía ya diez años, al menos, que Scheler había publicado su *Formalismo en la ética*. Y la influencia de este último se ha dejado sentir.

Si, por una parte, Hartmann ha tomado del viejo realismo la teoría de la imagen-copia, de Scheler ha recibido la formulación de la misma correlación de conocimiento como relación entitativa e incluso la significación trascendente del acto, pero sin aceptar la significación emocional que cobra en Scheler todo acto de conocimiento—desde el impulso instintivo hasta el amor—; lo que hace que en el caso del conocimiento de lo real no admita la categoría de “resistencia” por la que se caracteriza todo objeto conocido en el contorno, resistencia que es primaria en Scheler para todo conocimiento de lo real (5). Aquí,

como en otras ocasiones, la originalidad de Hartmann ha sido precisamente su falta de originalidad: ha sido, como en toda su obra, una verificación constante de la teoría del μεσότης aristotélico. Pues es por Aristóteles por quien tiene Hartmann especial devoción (6).

Vertido lo anterior al campo de la Ontología, significa: 1.º Frente al realismo de viejo cuño se hace valer la triple estructura del ser: real-lógico-ideal, con leyes categoriales específicas para cada esfera. 2.º Empleando el método fenomenológico, pero rebasándole en cuanto tiene de pretensión sistemática, hace valer la categoría de lo irracional como refractaria a la “reducción” y situada más allá de toda relación de sujeto-objeto. 3.º En vista de la teoría de la trascendencia emocional de Scheler, se acepta la primera parte: trascendencia del acto de conocimiento—lo que hace innecesario el pretendido “puente” entre el sujeto y el objeto, preocupación de todo realista—; pero lo emocional queda confinado en un campo neutro. (En todo caso se admitiría para el solo conocimiento del mundo real.)

## 2. La Ontología de la Moral.

Poco después del estudio del problema del conocimiento, que marca la ruptura con la posición del neokantismo, se propone Hartmann la aclaración de un segundo tema, el tema del valor, que, análogamente al problema del conocimiento, va a dar al campo de la Ontología.

El problema del valor constituye en Hartmann el segundo paso hacia los problemas previos a la construcción de toda posible Ontología.

Igualmente, aquí Scheler había abierto la brecha. Pero también Hartmann, tras de insistir sobre la nueva elaboración de Scheler e indicar las aportaciones del apriorismo de la ley moral de Kant y de la especial conciencia de valor que Nietzsche significa—no obstante su relativismo axiológico—, hace resaltar con especial cuidado las ayudas que en su obra ha recibido por un lado *inesperado*: por parte del “viejo maestro de la investigación ética, Aristóteles” (7).

Las aportaciones al problema de la Ontología son aquí, como antes en la *Metafísica del Conocimiento*, el desbroce previo del campo. Mas en esto consiste, subrayemos de paso, la tarea capital de la postura filosófica: intuir los problemas, situarles en su propio lugar y ver si se resuelven ellos solos. Si la *aporia* no se convierte en *euforia*, habrá in-

dicado el fondo de descaminamiento, quiere decirse, la imposibilidad de solución. Aquí, como en Platón, lo es todo el μέθοδος —en su más propio significado— μετά ὁδός. Si el camino acaba nos mostrará, al menos en una entrevisión, lo que hay más allá de donde acaba.

Haciendo honor a su postura de realista de nuevo tipo, no se ha dejado guiar Hartmann por esa fácil pretensión —que tanto ruido metió en los tres últimos decenios— de querer ver en el nuevo concepto del valor (de Nietzsche para acá) una inversión total del problema ético y de la Etica en general.

Ya indica en las primeras páginas de su *Etica* que le han sido ayudas de valía las reflexiones de la ética de la antigüedad, principalmente tal como plasmaron en la *Etica a Nicómaco* (8). Mas esa *Etica* va infundida del pensamiento capital aristotélico: el concepto de la “filosofía primera” y la teoría del “ser en cuanto tal”. El modo, pues, cómo esa ética “supo captar y caracterizar los bienes y virtudes en su diversa gradación de valor”, no puede ser admitido sin echar de ver que hay una teoría del ser y de las categorías básica para toda ulterior aclaración moral o teórica, dentro del círculo en que esa filosofía ha sido concebida.

Pero, de otra parte, no se podría desconocer la obra inmediatamente anterior, y todo ese diálogo entablado en torno al concepto de valor en lo que va de siglo habrá servido para algo. No en vano Hartmann se propone *continuar* y concretar la obra de Scheler. La esfera de valor quedaría, de este modo, vista a la doble luz del realismo aristotélico y de la fenomenología scheleriana.

Los círculos fenomenológicos más autorizados habían precisado una triple esfera óntica: la realidad-la ficción-la idealidad; a la primera le compete la existencia, el mudable nacer y pasar de lo fortuito; a la segunda, hecha abstracción de la existencia, le compete la individualidad; a la tercera, sin existencia ni individualidad, le corresponde la especificidad. En esta última venían dadas todas las esencias y, como tipos de esencias, los valores.

Scheler, sin embargo, se había apartado del círculo de Husserl al recabar para una determinada región de las esencias la individualidad. Guiado por su teoría fundamental de la persona, no puede menos de notar que los valores más auténticamente personales son individuales. Los valores de la persona, en contraposición a los que él llama “valores de cosas”, se muestran a veces initerables; tal el valor-tipo

que da sentido a la vida del individuo como contrafigura de la persona que queremos ser.

Así las cosas, Hartmann se pregunta: ¿cómo nos acercamos al valor?, ¿de qué modo se verifica el conocimiento axiológico, si es que lo hay? Parece que el problema habría de retroceder de nuevo a una teoría —o metafísica— del conocimiento. Y en cierto modo es así: respecto al supuesto previo a todo conocimiento.

Si en éste encontrábamos tres factores, conjugados en una relación de seres —sujeto, acto trascendente, objeto—, también aquí, frente al valor, obtenemos la misma relación. Si en el problema del conocimiento *πρός ἡμᾶς* la esfera del acto es la central, aunque no sea más que por servirnos de acceso a las otras tres que frente a él se dibujan: la del objeto, la del sujeto y la del pensamiento (Ontología, Psicología, Lógica), del mismo modo en el problema del valor hay que partir, por lo pronto —dándole un alcance sólo *πρός ἡμᾶς*—, del sentimiento o acto emocional captador del valor. Y ya, supuesto que el valor sólo nos es accesible merced al sentimiento intuitivo, las cosas no acaecen muy de otro modo que en el problema del conocimiento. Ciertamente, la estratificación de las esferas, desde el punto de vista del sujeto de la intuición, no es la misma estructura que la ofrecida por el ser mismo, prescindiendo del punto de vista del sujeto. Pero el nuevo elemento-término de la intuición captadora, el valor, es equiparado al ser ideal de la esfera lógica: la idea (9). Repítese aquí nuevamente la tridimensionalidad de esferas anteriores a la solución del problema de la intuición y que condicionan a ésta de un modo real. Tenemos primeramente la esfera real de la conducta valiosa, lo que podríamos llamar “materia valiosa” —una relación entre personas o entre la persona y su contorno que lleva el cuño de lo valioso—; en segundo lugar, la intuición del valor como acto específico estimativo, que es comparado a la intuición platónica —esfera del acto trascendente—; en tercer lugar, un reino aparte de esencias fijas, inmutables, independientes de toda subjetividad y ajenas al tiempo: los valores. De modo *significativo* son comparados con las ideas platónicas, y digo, esto, porque tal emparejamiento con las ideas de Platón decide ya, de una vez para siempre, toda la interpretación de los valores que Hartmann ha dado en su *Ética*.

Después de este análisis hay que precisar el sentido estricto que corresponde a esa idealidad del valor. Hartmann dice taxativamente



que los valores son esencias ideales, con la misma idealidad de las otras estructuras de esencias, pero que dentro de su ser-en-sí ideal mantienen un peculiar modo—modus—de ser (10). El ejemplo más afortunado que encuentra para resaltar esto ha sido la idea platónica. Contraponiendo esta peculiar esfera ideal a la esfera real, dentro también del dominio moral, ha hecho una fina distinción—por otra parte, apuntada ya en Scheler—entre materia de valor y carácter de valor. Pues también hay en el dominio moral un ser-en-sí real constituido por la conducta, la acción, la disposición de ánimo (la *Gesinnung* de Kant), la intención y, en general, todo el dominio de los bienes—incluso los espirituales y las virtudes—. Es decir, todo aquello que es depositario del valor—*Werttraeger*, en la terminología de Scheler—; pero como tal depositario supone el valor, no le constituye. Todo esto es la realidad ética.

Al contrario, los valores forman con su ser-en-sí ideal una esfera ético-ideal con estructura, leyes y ordenación propias, reino independiente, lo mismo del sujeto—para cuya estimativa son totalmente indiferentes en su ser—cuanto del objeto en que puedan cobrar realidad—respecto al cual son igualmente *a priori*.

E incluso—añade—, hablando en rigor, no se “realizan” los valores, el carácter de valor que la materia axiológica incluye, sino únicamente esta última: la materia de valor a la que adviene el carácter axiológico. Esta esfera del valor viene a ser la continuación orgánica de la esfera lógica y matemática en cuanto a esferas de puras esencias (11). Correspondiendo a la tridimensionalidad del problema del valor: materia valiosa (conducta), sentimiento intuitivo (acto trascendente), valor (esencia ideal), resultan tres esferas netamente separadas: la esfera de la realidad ética, la esfera de la actualidad ética y la esfera de la idealidad ética, paralelas a las otras tres que condicionaban el problema del conocimiento: la esfera óptico-real (el objeto del conocimiento), la esfera gnoseológico-actual (acto trascendente) y la esfera lógico-ideal (los pensamientos como esencias) (12).

Ahora bien: esta distinción de esferas supone una aclaración fundamental. Si a la triple distinción: real-actual-ideal se le opone un dilema: realidad-irrealidad, hay que delimitar bien los términos para no caer en el error de creer que todo lo que no tiene existencia real queda, sin más, desprovisto de consistencia. Hartmann se cuida muy bien de precisar que los valores, como, por lo demás, todas las esencias, tie-

nen un ser-en-sí. Esto, si por una parte les opone al ser-en-mí del sujeto, por otra les hace tan objetos como lo pueda ser el objeto piedra. Al primer dilema habríamos, pues, de agregar un segundo: objetividad-inobjetividad. La ley lógica del dilema: o lo uno o lo otro —siempre que se añada el *sub eodem respectu* de la vieja Ontología— puede tener su cumplimiento en el primer dilema si se añade al segundo término: “irrealidad”, un nuevo dilema: objetividad-inobjetividad. La esfera irreal quedaría desdoblada en una dualidad de seres, seres objetivos y seres inobjetivos. La esfera de los objetos ficticios tiene de este modo un puesto claro dentro del dominio del ser-objeto, y aun careciendo de la nota de existencia, no carece de la objetividad. Pero he subrayado antes el término seres, porque si bien hay que huír de identificar realidad y objetividad en Ontología, no menos se ha de huír de identificar el ser con el objeto. Por cima de todas esas esferas que antes distinguíamos queda el ser como referencia última que no se agota en las esferas señaladas (13).

La zona nuclear del problema del valor nos ha llevado a la misma salida que el problema del conocimiento. Esto es: a un supuesto previo ontológico fundamentante de ambos. Si con ello se han delimitado esferas de seres con un paralelismo correlativo, no se sigue que hayan de ser diversas en absoluto para el problema del conocer que para el problema del valor. Húyese de una bifurcación de las esferas ontológicas en el sentido de irreductibilidad y se insiste en que es el mismo universo el que sirve de fondo a todas las *aporias*, lo mismo a las morales que a las gnoseológicas. Si alguna bifurcación existe es sólo para nosotros, desde nuestro punto de vista. Esta afirmación unitaria de la realidad ha sido mantenida posteriormente con un nuevo sentido al abordar el problema de cómo nos es dada la realidad. Pero aquí ya se notan ciertos cambios en el enfoque ontológico que es preciso subrayar.

### 3. *Ontología del hombre.*

Al finalizar el tercer decenio del siglo actual, el pensamiento filosófico alemán se halla conmovido por dos acontecimientos demasiado importantes: la muerte de Scheler obliga a la toma en consideración de su obra en conjunto; además, Heidegger publica su obra *Ser y tiempo*.

Todas las manifestaciones de la literatura filosófica, a partir de 1930, no pueden sustraerse al influjo de esos dos hechos. La obra de Scheler, desprovista ya de la personalidad viva del autor, cobra una nueva valoración, distinta por necesidad a cuando en ella podía verse aún el cambiante reflejo de la vida del escritor. La obra de Heidegger, por otra parte, al marcar una revolución en el pensamiento filosófico alemán—incluso con la preparación que ya por esa época supone el conocimiento de las obras de Scheler—, ha de influir inmediatamente incluso en los pensadores de orientación opuesta.

Nicolai Hartmann, cuando se enfrenta—frisando ya en la cincuentena— con el problema del *datum* real, no ha podido en modo alguno librarse del doble influjo apuntado. De 1931 es su conferencia—en la sociedad kantiana— que llevaba por lema: *La orientación de la filosofía actual hacia la Ontología y el realismo* (14). En sus escasas páginas se echa de ver el cambio de rumbo respecto a la postura anterior y la orientación definitiva que ha dado a su obra.

Significa, poco más o menos, un acercamiento a la compleja categoría “hombre”, y, en consecuencia, se trata de precisar los supuestos para una ulterior elaboración de la Ontología del hombre. Estamos ante el tercer paso en que la reflexión filosófica de Hartmann proyecta su interés hacia la Ontología general.

El tema quedaba, después de la elaboración de la *Ética*, en estos términos: el problema del conocer como el problema del valor supone las esferas correspondientes dentro de una teoría del ser; el primero de aquéllos es, simplemente, una relación de seres superior a cualquier relación de conciencia y contenido; el segundo supone la ampliación de la esfera del ser ideal, y sólo cobra sentido aceptando un reino de esencias ideales paralelo a las esencias lógicas.

Ahora bien: da la pequeña casualidad que uno y otro nada significan sino como intersección de direcciones en que el humano hacer se halla anclado. El objeto conocido o estimado es dado primeramente como fin de un acto que nos muestra el modo cómo nos hallamos con respecto a ese objeto. Este modo resulta ser un hallarnos “alcanzados”, “tocados”, insertos e interesados por la realidad (*betroffen, rükbe-troffen*). Lo real se nos muestra como algo que nos “acaeca”, que “sufrimos” (*erleiden, erfahren*) y experimentamos (15).

Así, el objeto no lo es tan sólo de un conocimiento, ni tan siquie-

ra de una valoración, sino que, ante todo, es el centro de una "situación" (16).

Las esferas de la realidad que forman así el fondo sobre el que nuestros actos *nos sitúan* parecen suponer esferas paralelas de actos que les corresponden como origen de estas situaciones. La posible analítica de las categorías del acto queda a la vista. Pero esto no puede conducir a una Ontología "actual" —en su estricto sentido—. Estos actos quedan confinados, no en esferas del ser, sino en "dominios de fenómenos" (*Phaenomenbereiche*).

De todos modos, estos actos emocional-trascendentes —activos y receptivos— en sus estructuras diversas, nos demuestran que los objetos de la percepción e intuición son los mismos del anhelo, del goce, de la lucha y del logro.

Las esferas de la realidad, que nos aparecían escindidas, resaltan ahora con una unidad esencial, en contraposición a las varias estructuras de los actos que nos las acercan. Este universo de la realidad no está limitado tan sólo a los objetos del conocimiento; "con éstos van implicados en su ser real acaecimientos, conflictos, destinos: el curso de la Historia" (17).

La *situación* en que radicalmente nos hallamos frente a las cosas y personas, y a consecuencia de los actos se revela como "una fuerza eminentemente real", con la misma potenciada realidad de la cosa y la persona frontera objeto del deseo, del acaecimiento y del conflicto. La investigación que sobre el mismo problema del ser real ha publicado Hartmann unos años después, concreta, más nítida, la esencia de esta situación y la gradación de los actos emocional-trascendentes que en ella nos lanza. Esta situación ha sido definida como un "estar en el tiempo" (*in der Zeit stehen*). Y los actos emocionales han sido reducidos a manifestaciones varias, de ordenada estructura, de un primitivo "experimentar", o "sufrir", o "acaecernos" (*erfahren, widerfahren*). La *resistencia* que para Scheler era esencial en todo objeto conocido del mundo real se reduce aquí a un caso de ese experimentar o sufrir primitivo. La posible "analítica" del acto que nos llevaría a una Ontología de la existencia ha sido, cuando no suprimida, simplificada de tal modo, que no sería capaz de entregarnos una riqueza de categorías en esos actos emocionales, aun suponiéndoles a la raíz de las situaciones más diversas. Si Hartmann empezó esta ontología del hombre de mano de la antropología scheleriana, ha sesgado la ruta, al igual

que en la ontología del valor, hacia una postura más rígida, y como en ésta renunció a una jerarquía que más allá de la vida y el espíritu rematara en una *persona total*, valor primero y fundamento último de todo el reino de los valores, en esta otra ontología del hombre ha renunciado a la separación de esferas y a la fijación de límites y significaciones en los actos.

Mas hay que dar su escueto significado a ciertas palabras que ligeramente tomadas nos harían suponer algo muy lejano al pensamiento de Hartmann. Insistentemente se repiten los términos “situación, alcanzado, entretejido, sorprendido... estar en el tiempo” (18). Parece que nos movemos en gran proximidad a la Ontología fundamental de Heidegger. Y, sin embargo, no puede ser así.

Hay una primera observación que nos obliga a ponernos en guardia, y es la crítica del concepto de objeto que los círculos fenomenológicos pusieron en vigor.

Bajo la inmediata presión del idealismo, estas teorías equiparan el objeto al ser. Tal pretensión constituye para Hartmann un error fundamental. Hay modos de ser distintos al “ser-objeto”; y al “ser como tal” (19) le es indiferente tornarse objeto del conocimiento. Cuando esto ocurre nada pierde de su ser-en-sí (20).

Si esto significa, en primer lugar, la repulsa de la interpretación que ve en el problema del conocimiento una simple relación intencional—el contenido objetivo tornado objeto intencional por el foco de la conciencia— y sobrepasa esta interpretación con la exigencia de un acto que trasciende la conciencia y es captador de algo independiente de la objetividad e intencionalidad, como indiferente de suyo a la “objeción” (*objiciendum*); significa, por otra parte, algo de más alcance que ha sido puesto de manifiesto luego en la obra dedicada al problema del espíritu. La relación sujeto-objeto que volvemos a encontrar en la situación vital, en ese hallarnos alcanzados y cogidos por las cosas y en ese hallarnos estando en el tiempo, esta relación, se debe simplemente al espíritu. En la misma cosa del contorno “acece” algo de nuevo al entrar en acción “alguien” para quien esa cosa puede ser “algo”. Aparece el espíritu anclado en una conciencia y constituyendo un sujeto, como un ser-para-sí.

Mas por cima de ese ser “para sí” hay un ser no “para” sí, sino “en” sí. Y esta esfera sobreordenada del ser en sí, del ser simplemente o del

“ser en cuanto tal”, es el que resulta totalmente indiferente frente a toda objeción.

La posibilidad de convertir el problema del ser en un problema del “sentido” del ser, posibilidad que se abría con la aparición del espíritu, queda desechada por esa superior indiferencia del ser a la “objeción”. Y sin un interés para la objeción, ¿cómo hallar un sentido a la situación en el tiempo que supone el estar sorprendido, alcanzado por la realidad, realidad que es tal, en definitiva, porque nos interesa y preocupa; es decir, porque verificamos esa objeción? He ahí el paso definitivo que Hartmann no dará jamás y que haría de él un filósofo de la existencia. Mientras mantenga esa indiferencia del ser, que se cierne solo y vacío fuera de toda objeción y superior a toda relación, habrá, sí, un problema y una teoría del ser, pero este problema del ser no será nunca un problema del *sentido* del ser. Sentido del ser que constituye el problema de la existencia humana (21).

Por lo que hace a la Ontología, la mejor prueba son las mismas palabras de Harmann: “La investigación ontológico-real... ha de alejarse, desde luego, de las formas emocionales básicas del ser dado real, ha de apartarse de la actualidad y de la situación del “ser alcanzado” y lograr la distancia necesaria de la postura contemplativa” (22).

#### 4. *Ontología del Espíritu.*

El tema del hombre que existe en el tiempo ha de llevar inmediatamente a la explicación de ese curso de existencia y temporalidad. A la ontología del hombre va ligada la ontología de la Historia. La ontología del hombre se había detenido frente al problema del sentido del ser, contentándose con una teoría que unifica el acto por una parte y el ser por otra. La posible ontología de la Historia ha de resolver el problema del espíritu (23).

Al mirar más ligero le aparece en un grupo humano, ante un estilo de vida o de cultura, una unidad superior que da sentido a los hechos. Este algo superior es el reino del espíritu. Y aquí, como antes, el trasfondo ontológico es el que decide. Ante todo, se trata de encuadrar el espíritu, como categoría, dentro de las esferas del ser.

De antemano se declara que el espíritu es una categoría del ser real con pareja realidad a la “cosa” del contorno, aunque su realidad

no sea una realidad cósmica, sino histórica. Como categoría del ser real forma el último eslabón en la esfera de lo real, que por capas estructuradas aparece de este modo: lo inorgánico, organismos elementales inconscientes, organismos de conciencia abierta, organismos dotados de autoconciencia y, por fin, lo apsíquico espiritual sobreindividual. ¿Hay leyes comunes a todos estos estratos? Desde luego habrá leyes específicas para cada estrato, pues los principios y categorías de un estrato dentro de una esfera no pueden explicarse por los del estrato inferior, que no le alcanzarían, ni por los del superior, al que a su vez él no puede llegar. Sin embargo, cada uno de los estratos va condicionado por el inferior. Así resulta que cuanto más se asciende en la esfera más condicionado "desde abajo" se halla el ser. Las categorías inferiores entran en las superiores como elementos, resultando aquéllas las *más fuertes*.

A este hecho corresponde la "ley de la fortaleza", válida para todas las esferas. Es, sencillamente, la ley que indica el principio fundamental de la dependencia (24). ¿Quiere esto decir que a medida del ascenso en la escala se va coartando la autonomía de las categorías que se sobreponen? De ningún modo. La ley de la fortaleza que expresa la dependencia y condicionamiento de las categorías a medida de su ascenso ha de conjugarse con la "ley de la libertad" o "ley de la independencia", que dice: las categorías superiores son libres frente a las inferiores, aunque éstas sean las más fuertes.

Este quiere decir que la categoría del ser espiritual no ha de verse al modo aéreo y vago de cualquier teoría idealizante, sino en conexión estrecha con las otras categorías que le condicionan, formando el vértice de la serie de estructuras de lo real. Mas no basta con esta indicación general; hay que definir con más precisión y mostrar el contenido de esa categoría.

Las interpretaciones menudean a través de toda la historia de la filosofía. Pero hay que situarse frente a ellas. Se declaran insuficientes las definiciones del espíritu por la conciencia, autoconciencia, vida. Todas ellas marcan más bien tonalidades polares sobre las que el espíritu planea. También hay que salir al paso de las teorías que, partiendo de la concepción aristotélica del espíritu como el ser que se piensa a sí mismo, llegan hasta la definición hegeliana del "ser-para-sí" a través de la apercepción leibniziana y el yo trascendental de Kant. Aparte de que en todas estas interpretaciones va sobrentendida una

doble valoración —la del pensar como lo más elevado en la categoría del acto y lo más perfecto en la categoría del ser—; hay otra razón más poderosa que obliga a no tomarlas en consideración, pues si bien es verdad que podrían aplicarse al espíritu absoluto, divino, al que ciertamente Aristóteles hacía referencia en su teoría, aquí nos referimos únicamente al espíritu “por nosotros únicamente conocido”: el nuestro, que es historia, finitud y destino. Una última interpretación acaece sobre base antropológica. Scheler, en efecto, quiere ver la esencia del espíritu —por lo menos del personal— en la realización propia de actos (autorrealización). Sin aquilatar demasiado el concepto de realización —cosa que nos mostraría la peligrosa proximidad a un psicologismo cualquiera—, cabe afirmar que se parte aquí de un error: el concepto mismo de realización, que halla su cumplimiento adecuado en la esfera del acto, ha sido transplantado a la esfera del espíritu, donde nada tiene que ver (25).

No es preciso moverse en el terreno de la especulación para obtener una definición del espíritu; un simple hecho nos dará la clave. Sabido es que ningún individuo aislado es capaz de mantener una existencia, como espíritu activo, fuera de una comunidad espiritual de vida; esto sólo nos hace ver que el espíritu es algo por cima de la vida psíquica y la conciencia. Se delata en la conciencia de los individuos y les da la cohesión de la comunidad; pero él queda aparte formando una superior unidad (26).

La triple forma en que nos aparece el dominio del espíritu: espíritu personal, objetivo y objetivado.

El espíritu personal es una región de la Ontología del espíritu que incide como parte en la Ontología del hombre. Se nos muestran, pues, dentro del espíritu categorías del sujeto-persona: conciencia personal, situación vital, actos emocionales, el mismo sujeto, la persona. Categorías que sin quedar excluidas de una Ontología de la Historia, aquí, por su tonalidad de personales, entran primero a formar parte en una Ontología del hombre. La misma persona forma el *pathos* del espíritu en su primera manifestación.

Si el dominio del espíritu en general se caracteriza como el reino del conflicto, esto tiene particular significación dentro del espíritu personal. Por cima de la naturaleza, también el reino del valor, a pesar de sus choques entre valores aislados, admite entre éstos una síntesis. Sólo el espíritu es un punto de incidencia de determinaciones reales,



por una parte, e ideales por otra. Entra aquí una nueva categoría que sólo se explica merced al sujeto y con la creación de la persona: la libertad. Libertad mantiene el escueto sentido de "decisión". La persona inmersa en una *situación vital* conserva todavía un libre margen de acción, no está materialmente necesitada; pero, por otra parte, es captadora de valor; y éste, que marca tan sólo un *deber ser*, hállase en radical impotencia frente al ser real, frente a la realización. La persona tiene esta potencia: *poder hacer*, después de la captación del valor, que éste se realice en la situación vital, y, a pesar de la situación vital, tornar el deber ser en ser real. El resultado es la especial decisión de la persona, que añade una determinación nueva de orden final en el proceso causal de las cosas y acaecimientos.

El destino de la persona, ciudadano de dos mundos, es *mirar el mundo* de la situación vital con el mundo del deber ser—ciudadanía del mundo sensible y del inteligible a que hacía referencia Kant—, unión que se realiza merced a un "sea" creador constitutivo de la libertad (27).

La segunda forma del espíritu es ya un problema algo más obscuro. Pero aquí justamente el peligro es el pensar demasiado. El lector va con el lastre de la palabra *espíritu objetivo*, que tiene una resonancia demasiado próxima en el idealismo, y su primera mención a Hegel es inevitable.

N. Hartmann, al igual que Scheler hizo con el formalismo de Kant, reduce a varias tesis los supuestos callados o manifiestos de Hegel y los va rechazando uno por uno. El más grave error le parece el de haber substancializado el espíritu objetivo hasta convertirlo en un todo-substancia que anula el espíritu individual y personal. Hegel ha descubierto el espíritu objetivo y ha descubierto, con el término, la metafísica del espíritu; mas no ha sabido o no ha podido precisar lo intuído y lo artificialmente construído; de modo que hasta hoy ambos elementos nos aparecen inseparables. Esta labor de precisión la atribuye Hartmann a los epígonos como únicos capacitados para ella: el descubridor—dice—no sabe nunca exactamente lo que ha descubierto; si el sistema hegeliano se ha deshecho, quedan las cosas que Hegel *vió*.

Se trata con tal empeño de captar el espíritu en su forma fundamental sobreindividual. El problema se centra en el "modo de ser" que corresponde al espíritu objetivo; en tanto no se vea esa forma del

espíritu como un objeto, falla todo proceder por muy metodológico que sea.

Las dos primeras interpretaciones parecen ser: el espíritu objetivo es una suma del de los individuos o una síntesis de éstos. Ambas son insuficientes: la primera no puede comprender la vida propia del espíritu, que no se obtiene, naturalmente, con una suma de vidas aisladas; la segunda explicación, comprendiendo la vida, no es capaz de explicar la realidad del espíritu, pues que tal síntesis no es algo real.

Si nos empeñamos en una definición, la más próxima le parece a Hartmann —aun con todas las insuficiencias de una definición— la siguiente: es la vida del espíritu en su totalidad “tal como se configura en un grupo humano, mediante la camaradería en el tiempo y la comunidad en la vida, para desarrollarse luego, cobrar altura y decaer al fin” (28).

Este sentido de configurador de las comunidades humanas es el que con más predilección se acentúa.

Potencia real en la vida de los individuos, su realidad no es la de las esencias y valores, sino la de las cosas y acaecimientos, relaciones cósmicas, vidas y personas. Al igual que la cosa visible es naturalmente real, el espíritu objetivo es históricamente y visiblemente real.

No cabe, empero, desconocer el grave problema que se plantea con su concreción. El espíritu personal hallaba su centro en el sujeto superador de la conciencia y llegado hasta la persona. Ahora no puede ser este el caso. La conciencia individual no puede ser centro adecuado para el espíritu sobreindividual y sobrepersonal. Sin embargo, el espíritu requiere una conciencia. Y este es su destino. Al no haber más conciencia que la individual, ha de ser ésta quien sea la depositaria —aunque de modo inadecuado— del espíritu objetivo. El destino del espíritu objetivo es el no hallar directamente en sí, ni mediatamente en nosotros, autoconciencia, quedando así sin la nota del “ser-para-sí” caracterizadora del espíritu personal.

Scheler, al admitir las “personas de orden superior”, desconoce aquella fundamental verdad. Pues esas personas habrían de tener su propia conciencia; y, ¿dónde hallar ésta? (29). Desprovisto de la categoría “substancia”, no podemos decir del espíritu objetivo que “subsiste”; afirmaremos con más exactitud de él que “sobreexiste”. Ambas, subsistencia y sobreexistencia, son maneras auténticas de existir.

La tercera forma, espíritu objetivado, muéstrase ya más accesible

y puede calificarse, frente al espíritu objetivo, de creación y producto suyo a través del curso histórico. Cosas, bienes de cultura, impalpable ambiente de una época, algo, en todo caso, que deja tras de sí el espíritu vivo, personal u objetivo.

También el espíritu objetivado nos descubre una nueva categoría histórica: es la lucha por adquirir la vida del espíritu personal y objetivo. Si la nueva categoría del espíritu objetivo era la unidad sobre-individual, configuración en el tiempo de los grupos humanos y los estilos de vida, categoría comprensible tan sólo en el constante acontecer de la Historia y sentido de la vida de esa Historia, trátase ahora de lo que ya ha logrado ese sentido histórico de vida, de cosas hechas y muertas. Esta es la tragedia del espíritu objetivado frente a la vida creadora. Mas en el caso concreto de la obra de arte, parece haberse libertado el espíritu objetivo de sus trabas. El cuadro, el poema, son la victoria frente a la objetivación, en cuanto ésta tiene de muerto, y la pugna hacia una vida propia. Actúan a la vez como guías de las comunidades a través del tiempo, del mismo modo que el espíritu vivo (30).

Esta Ontología del espíritu no significa ni más ni menos que el tema —hoy tan llevado, traído y desorbitado— de las ciencias del espíritu en conexión con la filosofía de la Historia. Tomar posición frente a esta teoría de Hartmann no sería muy difícil, pero sí desproporcionado para este lugar. Habría que preguntár primero por qué no se ha decidido a dar el paso definitivo hacia el espíritu absoluto. Y no es razón el descartarle del propósito, el limitar la cuestión al “espíritu nuestro que vive en el tiempo”, pues cabe una ulterior pregunta: ¿es que este nuestro espíritu que en el tiempo vive puede explicarse sin el otro, hacia el que —acertadamente o no— tendían las miradas de Aristóteles y Hegel? Y habría que comprobar, claro está, que hay aquí algo más de una Ontología. Sobre ésta se ha construído una metafísica. Pero mi propósito era tan sólo mostrar el fondo de la primera.

Por lo demás, frente a esa indecisión de Hartmann por el paso definitivo hacia eso que se llamó “espíritu absoluto” —se puede llamar de muy diversas maneras—, cabe también esta sencilla pregunta: ¿dónde colocar en esa Ontología del espíritu aquel del cual dijo el Cristo: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ? (31). En ese espíritu, “que sopla donde quiere”, habría de terminar la Ontología propuesta.

Como era de suponer, el filósofo que se ha planteado a lo largo de su obra todos los problemas sobre un fondo común de Ontología, había de acabar intentando sistematizar esa Ontología. Así ha sido, en efecto; mas la obra no parece estar terminada a la hora de ahora (32). Los temas clásicos de la escolástica han sido enfocados con un nuevo sentido de historia y las conclusiones tenían que ser nuevas, como es natural. El análisis de esta obra sistemática tendrá que aguardar, pues, una ocasión posterior.

#### NOTAS

(1) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin: Walter de Gruyter, 2.<sup>a</sup> edic., 1925, pág. 292.

(2) Obra cit., pág. 214.

(3) Idem id., págs. 182-184.

(4) Idem id., caps. 61 y 72. Posteriormente, se ha remitido Hartmann en toda ocasión a este concepto del acto trascendente del conocimiento, recabando una separación rigurosa de este acto respecto al "objeto trascendente" que pudiera suponer cualquier teoría idealizante. "No se trata de un problema lógico, ni siquiera de un problema de conciencia. El conocimiento es un acto trascendente, es decir, de índole tal, que no se desarrolla únicamente dentro de la conciencia, sino que "sobrepasa" a ésta y le une con algo que existe en plena independencia de ella." V. *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, pág. 10.

(5) "El Saber y la Cultura", nota 24, y "Erkenntnis und Arbeit" (en el libro titulado *Die Wissensformen und die Gesellschaft*), cap. VI: sobre la metafísica de la percepción y el problema de la realidad, págs. 464-482. Y también en el último de sus trabajos—publicados aun en vida de Scheler—, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1929, págs. 1-14. Uno de los discípulos hispanoamericanos de Scheler ha puesto también de relieve este aspecto voluntarista de la teoría scheleriana del conocimiento. Véase: Carlos Astrada, "La cosmovisión scheleriana". *Revista de la Universidad de La Habana*, núm. 15, 1937.

(6) Véase, en confirmación a esto, el prólogo de la *Ética*—Walter de Gruyter, 2.<sup>a</sup> edic., 1935—y la sección correspondiente a los valores morales especiales, páginas 379-407. Bien pudiera, sin embargo, ser cierta la advertencia de Scheler: que, a imitación de los modos marburgenses, Hartmann ha creído ver en Aristóteles más de lo que en realidad en Aristóteles se halla.

(7) *Ethik*, pág. vi.

(8) Sería indiferente para nuestro caso el aquilatar hasta dónde puede decirse que la *Ética a Nicómaco* represente el pensamiento moral de Aristóteles. Como aquí trato únicamente de orientar al posible lector de Hartmann, no tiene sentido discutir la autenticidad de los supuestos históricos de éste. A la polémica, ya larga, sobre este asunto se añaden en estos días los trabajos del jesuita español P. Elorduy—autor

de una tesis sobre la Stoa, presentada últimamente a la Universidad de Berlín, y que no se ha publicado aún en español—, quien trata de probar la autenticidad de los tratados conocidos con el nombre de *Magna moralia*, recusándole, sin embargo, para la ética nicomaquea. V. *Emerita*, 1940.

(9) Capítulos 27-28 de la *Metafísica del conocimiento* y 14-16 de la *Ética*.

(10) *Metaphysik der Erkenntnis*, pág. 534. Este mismo sentido es el que ha repetido a lo largo de todas sus obras, ya se trate de valores morales, vitales, espirituales o religiosos; por ejemplo, en la página 136 de la *Ética*: “Los valores tienen frente a lo real el carácter mismo de una idea”.

(11) Esta concepción es, naturalmente, muy discutible. Pero ya he notado que trato de hacer una exposición genética de los motivos ontológicos en la obra de Hartmann, y no puedo entrar a discutir cada una de las afirmaciones de esa obra, cosa desproporcionada para este artículo. No obstante, no debe pasarse en silencio esta interpretación de Hartmann que hace de los valores—sobre todo de los morales—un reino cerrado en sí y absoluto, flotando sin un apoyo más alto que les dé sentido. La gravedad de esta teoría para los problemas concretos de la Ética, la libertad, por ejemplo, es enorme, ya que supone casi una previa renuncia a la solución. Scheler, en el prólogo que escribió para la última edición del *Formalismus in der Ethik*—págs. XVII-XXI—, pone de manifiesto ese absolutismo, al que ni Kant ha llegado con toda su moral formalista. Uno de nuestros más señalados maestros de Filosofía acentuó, particularmente—hace ya unos años de esto—en sus cursos de Ética, la incapacidad en que esa interpretación de Hartmann se halla para explicar el origen de la cultura y la formación de la persona, al suponer el total desligamiento del universo de valores respecto a nuestro mundo histórico y a nuestra humana relación con algo superior que fundamente nuestro destino. La “vía heroica de ascenso”, lo mismo en la persona que en las comunidades humanas, queda, sin más, desprovista de sentido ante la indiferencia que supone el valor espiritual, moral y religioso, confinado en un mundo aparte. Véase también para esto: N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, París, 1935, págs. 28-30 y 79-86. (Haciendo las reservas más expresas acerca de la contextura filosófica de esta obra.)

(12) *Ethik*, págs. 136 y 140.

(13) Para dejar las cosas en su justo lugar, conviene advertir que esta distinción básica de la moderna Ontología—objetividad, realidad—es obra de la escuela fenomenológica. Scheler, con su típico proceder de juego de conceptos, llegó a distinguir una tetrada conceptual, imposible de versión: *Ding* y *Sache*, de un lado; *Gegenstand* y *Objekt*, de otro.

(14) El título de esta conferencia es: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlín: Pan-Verlagsgesellschaft, 1931. Juntamente con la conferencia hay una discusión de los más ilustres profesores de las Universidades alemanas, en la que pueden apreciarse detalles de la postura filosófica de Hartmann.

(15) *Z. Problem*, etc., págs. 19 y sigs.

(16) *Idem id.*, pág. 25.

(17) *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlín: De Gruyter, 1935, págs. 177-207. En esta obra, ya posterior, ha hecho Hartmann un análisis detallado de los actos emocionales trascendentes, sin cambiar por ello su primer punto de vista. No son con-

siderados con valor substantivo, lo que llevaría a una analítica de la existencia, sino como medios por los que directamente nos sentimos alcanzados, interesados y abiertos a las cosas. Respecto a la nomenclatura “esferas de ser” y “dominios de fenómenos”, véase *Ethik*, pág. 140, nota 1.

(18) Ya en esta conferencia, y con más frecuencia y precisión nueva en el citado *Z. Grundlegung d. Ontologie*, en la sección correspondiente al ser real.

(19) Los términos empleados son: “das Seiende als solche”, “die seiende Sache”; en toda la obra se encuentran estas expresiones aristotélicas.

(20) *Z. Problem der Realitätsgegebenheit*, pág. 10.

(21) Respondiendo a una alusión de J. Stenzel, se ha expresado Hartmann de este modo respecto a Heidegger: “me parece que Heidegger está peligrosamente cerca del idealismo alemán. Desvalora también la realidad natural en favor de otra superior. Y así, el mundo es sólo para él un “mundo mío”. No puedo encontrar ahí el punto de arranque para una *Ontología fundamental*”. Idem, pág. 90.

(22) Idem *id.*, pág. 31.

(23) *Das Problem des geistigen Seins*, Berlín: De Gruyter, 1933. El subtítulo reza: Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu.

(24) *Das Problem des geistigen Seins*, págs. 15-16. Estas leyes han sido expuestas por Hartmann en un artículo que apareció en 1926 en la revista *Philosophischer Anzeiger* (cuaderno 2, Bonn). Un extracto hay en la obra que citó aquí y en H. Heimsoeth, “La Metafísica moderna”, *Rev. de Occidente*, págs. 316-320.

(25) *Das Problem*, etc., págs. 38-50.

(26) Idem *id.*, pág. 60. Es interesante comprobar que O. Spann—más apegado al idealismo alemán, sobre todo a Hegel, que el propio Hartmann—ha llegado en su teoría del espíritu a idéntico resultado. Véase, por ejemplo, su obra *Der Wahre Staat*, págs. 26 y sigs.

(27) *Das Problem*, etc., págs. 134-141. Como puede verse, la solución—o no solución, mejor—del problema de la libertad es una intersección de esferas de seres que van representadas en tres categorías: situación, valor y ser-persona. La última es la decisiva.

(28) Idem *id.*, pág. 177.

(29) Idem *id.*, págs. 160-267.

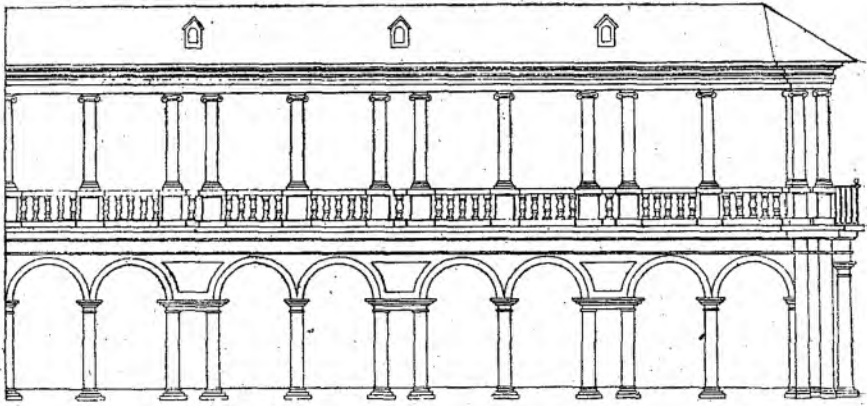
(30) Idem *id.*, págs. 169-70 y 452 y sigs.

(31) *Ioannes*, III, 8.

(32) Además del citado *Grundlegung d. Ontologie*, ha publicado hasta ahora Hartmann otros dos libros dedicados a sistematizar su Ontología: *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938, y *Der Aufbau d. realen Welt*, 1940. Ambos, en Berlín: Walter de Gruyter.

Madrid, febrero de 1941.





## Notas y Libros

**NOTAS:** *Hechos de la Falange*, por D. R.; *Los tiempos del espíritu*, por G. Sanmiguel, O. S. B.; *Joaquín Turina*, por Federico Sopena; *La formación intelectual del Clero según nuestra antigua legislación canónica (siglos XI-XV)*, por Fr. Vicente Beltrán de Heredia, O. P.; *Comentario a una glosa de Eugenio d'Ors*, por Ettore de Zuani; *De la vida cultural*. — **LIBROS:** *Notas marginales al último libro de Ortega*, por P. Laín Entralgo y Carlos Alonso del Real; *Huerto cerrado*, de Francisco Montero Calvache; *Cervantes*, de Bruno Frank; *Hellpach y Jennings en la "Biblioteca de Ideas del Siglo XX"*; *La Guerre de Trente Ans. 1618-1648*, de G. Pagés. — *Crónica de libros*, por H. R. S.





# NOTAS

## HECHOS DE LA FALANGE

### UN ALTO

**D**E nuevo, tras un alto desazonado, vuelven, los que deben andar, a andar por su camino áspero, estrecho, hostilizado. Siempre el paso que se renueva se ha de esperar más decidido, más seguro. Pero digamos de verdad que aun no ha de ser este nuestro "el paso alegre de la paz". Las vegas anchas de la paz están lejanas para nuestra generación, que quizá no vaya nunca a recorrerlas con descanso. Pero lo importante no es que esas vegas estén próximas, sino que sean ciertas, queridas y merecidas. Un alto en el camino sirve siempre—si no es más que un alto— para renovar las fuerzas; pero sirve, sobre todo, para aclarar los ojos, para nutrir de experiencia la previsión y la previsión de voluntad. ¿Adónde va, adónde debe ir—hemos de preguntarnos al reempezar la marcha—la juventud española, la revolucionaria y constante Falange?

Deslumbrando, avasallando nuestra obstinada fe, aparece esta previa y última esperanza: *aprovechar la ocasión de España*. Dejar a España la herencia de un momento bien vivido, de un ancho camino abierto para que otras generaciones y aun la nuestra puedan recorrerlo con grandeza. Sacar heroicamente a España de su atolladero y de su confinamiento. Comenzar la España que nunca estará completa y nunca estará concluída: es decir, la España que no será la cuna ni la sepultura, sino la vida—la empresa—de su pueblo. Y esto—repetimos—no querido ni sentido como meta lejana a través de los azares de la Historia, sino como tarea próxima y precisamente a través de las inminentes oportunidades que ante la España purificada se abren.

Pero—claro es—la empresa requiere concreción y sistema. Por una parte, que España realice ahora, rápidamente, una tarea histórica—que normalmente debiera ser tarea final—es, a su vez, el más excelente medio y ocasión de que realice más fácilmente las tareas que en un proceso normal debieran considerarse como previas. No

sería necesario acumular argumentos, baste con los más conocidos: que la ocasión histórica se presenta sin sujeción a programas y difícilmente se renueva a voluntad, y que sólo una empresa nacional total y exterior puede trabar y rehacer la unidad de nuestro pueblo.

Por otra parte, la obsesión de esta ocasión o coyuntura deslumbrante no debe servir de pretexto—tan gustosamente suele aferrarse a ellos este pueblo extremista y negligente—para incurrir en la pereza y en el abandono de las reales y concretas empresas de cada día y de la obra de lucha y creación revolucionaria. Porque si los avances que en este orden lográsemos se los llevara el diablo en caso de perder la “gran ocasión”, el mismo diablo nos cerraría las puertas de la “gran ocasión” o nos destrozaría tras ellas si no nos preparásemos con autenticidad revolucionaria a penetrarlas.

En resumen: el destino de la Falange y de España depende de cómo se recorran estos pocos kilómetros que van desde nuestro indeciso desarreglo hasta la plenitud de una acción para la que el mundo nos aguarda. Porque—en último término—la ocasión española no estará más o menos plenamente aprovechada por la mayor o menor extensión de los objetivos de expansión alcanzados o de las reivindicaciones realizadas, sino por la mayor o menor plenitud expansiva con que España llegue a ella y salga de ella y—por condición—por la mayor o menor firmeza y autenticidad del régimen que ha de encarnar la empresa.

Cierto es que España no puede renunciar a ninguna reivindicación posible, y aun dudamos que deba renunciar a las imposibles; pero la primera reivindicación de España ha de ser España misma: su libertad, su poder, su firmeza, conseguidos por el único camino practicable: por el de la realización plena de su revolución, por el de la íntegra puesta en marcha de sus energías y capacidades, por el de la afirmación audaz y rotunda de su verdad realizada y conducida. Para el hombre falangista esta suma de condiciones tiene una expresión inequívoca: *el pleno y entero triunfo de la Falange sobre las vacilaciones, reacciones y dispersiones de la existencia y de la acción nacionales.*

Esta es la meditación que cabe hacer ante el espectáculo de este mes crítico en el que la Falange—reajustada—reanuda su marcha. Los “Hechos de la Falange” por esta vez han tenido que ser—porque lo han sido—hechos de recapitulación y de esperanza. Sobre las anécdotas nos parece innecesario insistir.

D. R.

## LOS TIEMPOS DEL ESPIRITU

PASCUA

*A partir de este número, y con el título permanente «Los tiempos del espíritu», ESCORIAL glosará el cristiano ritmo del tiempo, paralelamente a su glosa del español ritmo del tiempo en «Los hechos de la Falange».*

**A**L igual que existe un tiempo cósmico, con cambiantes de luz y tinieblas, con equinoccios y estaciones diversas, por el que se desliza nuestro humano vivir, así existe un tiempo del espíritu, con su sol y su atmósfera y matices y fases variados. No es que haya dos tiempos diferentes o que se desglose de ese rodar temporal una parte y se le otorgue una consagración especial, sino que todo él posee para el cristiano un sentido más hondo que el natural y aparente, después de haber entrado en contacto y recibir los efluvios del Misterio redentor.

En los siglos postreros, alumbrados por luces de una civilización profanada y escasa en ambientes de Divinidad, solemos imaginarnos el tiempo cual línea horizontal que se transforma y muda sin cesar, prolongada y sin fin. Para el hombre antiguo, en cambio, que saboreaba la esencia del día y la noche, del invierno y verano, es el tiempo un círculo que rueda repitiéndose incesantemente, y que carece, como todo círculo, de término y principio. Esto lo convierte en símbolo y trasunto exacto de la divinidad, y el ser humano se juzgaba inmerso en ella al vivir al compás íntimo con ese círculo.

Así en la Antigüedad. Pero llega Cristo y con Él la Redención para la Humanidad y la recuperación del orden sobrenatural perdido. Y no sólo el hombre se hace partícipe de esos Misterios redentores, sino que el mismo lapso temporal en que se verifican cobra una realidad más alta al ser puesto por ellos en contacto con lo eterno y divino. La obra redentora se realizó en momentos determinados de

la Historia, pero su valor no era transitorio, ni se cumplía sólo para las gentes que llenaban la tierra por los tiempos del Divino Maestro, sino que poseía valores infinitos y era menester que todas las generaciones entrasen en contacto con ella. Para eso instituye Jesús el Sacrificio de su Cuerpo, memorial y perenne renovación de esa Redención, que luego la Iglesia irá engarzando en un amplio complejo de fiestas a lo largo del ciclo anual. De este modo no ya sólo instantes desglosados, sino que todo el tiempo estaba puesto en visión de eternidad, quedaba como iluminado y consagrado al realizarse en él perennemente esos Misterios y se incoaba, en cierto grado, el carácter sacral que el tiempo tendrá en los siglos eternos. A nosotros se nos había otorgado así un medio de revivir esa obra redentora en la larga cadena de un año y transformarnos en redención al unísono con las distintas fases de esos tiempos.

Vese por esto que el tiempo tiene para el ser redimido un carácter muy diverso del que para el hombre pagano poseía. Se ha transformado para él en ruta de Redención, en un caminar de Misterio en Misterio hasta que logre transformarse en el varón perfecto y alcanzar la plenitud de la edad de Cristo (Ef., 4, 13). De ahí que quepa hablar de los "tiempos del espíritu"; de una manera suprahistórica, supratemporal—si se permite la palabra—de vivir el tiempo. Esto es lo que intentaremos ir descubriendo en este nuevo apartado de ESCORIAL, para que nada falte en ella de la unidad de saberes y experiencias que deben integrar el humano vivir.

El primero y más sagrado de los "tiempos del espíritu" es el de Pascua, cima de la obra redentora y fuente suprema de toda nuestra vida en Cristo. "Nadie ignora, decía San León a los fieles del siglo v, que el Sacramento pascual es el más importante de todos los Misterios cristianos" (Serm. 47, 1). Y antes había gritado el Nacienceno: "Pascua es, para nosotros la fiesta de las fiestas, la solemnidad de las solemnidades, tan por encima de todas las otras, no sólo de las humanas y con la tierra ligadas, sino de las mismas que en honor de Cristo se celebran, como el sol aventaja en fulgor a las estrellas". Pascua es en realidad la fiesta por antonomasia del Cristianismo. Históricamente fué como el embrión en torno del cual se fueron agrupando todas las restantes, y dogmáticamente es el fundamento y base de todas ellas. Cristo muere y resucita a un nuevo vivir, transformándose así en *Kyrios*,

en contemporáneo de todas las generaciones y “engendrador verdadero de la vida” (Hech., 3, 15). Cristo resucitado será la fuente y centro de toda la nueva economía del “Reino de Dios”. Y el espíritu y la materia, el hombre y los seres inanimados, el tiempo y la eternidad quedarán vivificados por el influjo de su obra.

Pascua significa tránsito. En el Viejo Pacto entrañaba el paso de Jahvé por las puertas de los hebreos, selladas con la sangre del Cordero y el exterminio del primogénito en hombres y bestias de las mansiones egipcias que no ostentaban ese estigma (Ex., 12, 11 ss.), y la liberación de Israel del dominio de Faraón. Su recuerdo se celebraba con la manducación del Cordero pascual entre el 14 y el 15 de Nisán, y significaba su renovación anual como Pueblo de Dios.

En el Cristianismo, Pascua es tránsito también, un tránsito que envuelve el punto álgido y de mayor trascendencia para el humano linaje. Es el paso de Cristo del temporal peregrinar a las luces de la Resurrección. Su humillación por obediencia al Padre y amor extremo al hombre para operar nuestro rescate, y su glorificación al vencer los poderes de la muerte y resucitar a una nueva vida. Significa propiamente la línea divisoria, fronteriza entre la muerte y la vida, o mejor aún, entre el “vivir de este siglo” y el del “siglo de Cristo”. Con ella finaliza el “aión” del pecado y se inicia el de la gracia, y nuestro caminar en adelante no estará ya dominado por sombras y figuras, sino iluminado por fulgores de Redención y realidades iniciales del reino sempiterno.

Vemos por esto que Pascua se incoa el Jueves Santo con la “Cena del Señor” y se concluye con su resurrección en las primeras horas del Domingo. Se añade a ella, como complemento natural, su Ascensión a los cielos y la parusía del Espíritu, que prolongará la eficacia de su obra hasta que los tiempos finalicen. En este Misterio pascual se verifica plenamente la Redención de la Humanidad, y su celebración anual renovará, por ende, la total economía salvadora, será la realización cultural de las esencias más íntimas de la vida cristiana.

Frecuentemente se suele hablar de Pascua desde un punto de vista meramente apologético. Se trata de la prueba postrera de la divinidad de Cristo, pues sólo un Dios es capaz de resucitar por virtud propia de entre los despojos de la muerte. Pascua es esto a no dudarlo, pero es incomparablemente más que esto. Es el misterio-cumbre de la vida de Cristo, y no sólo suyo, sino que dice además

relación directa con nosotros. Fué vivido por Él *por nosotros y para nosotros*; para que año tras año lo fuésemos reviviendo, tornando realidad nuestra hasta que se inicie la Pascua eterna. No se trata, por lo mismo, de un hecho pasajero, realizado hace veinte siglos, capaz de conmovernos o convencernos de algo, pero sin mayor eficacia y trascendencia que la de simple recuerdo histórico, sino que su contenido pleno se reproduce en nuestro espíritu al contacto con el acto litúrgico que lo conmemora.

Todo esto fué realidad en nosotros al ser arrojadas sobre nuestra frente las aguas bautismales, en que pasamos del "viejo ser", descendiente directo de Adán, a la "nueva criatura", transformándonos en Pascua con Cristo. Y este proceso bautismal de muerte a vida, a semejanza del Maestro, no significa más que el momento inicial de nuestra existencia cristiana. Toda ella se cifrará en ese ininterrumpido beber del cáliz pascual, forcejeo continuo para que ese "hombre nuevo" se mantenga en la altura que recibió en la piscina sagrada.

Pero no sólo acaeció esto en el bautismo, sino que de nuevo se reproduce en nosotros año tras año al hacer nuestro el Misterio pascual. Su eficacia no se disminuye por su repetición, antes bien se va ensanchando y robusteciendo por modo cada vez más íntimo y profundo conforme nos vamos transformando en Cristo. Todos los años debe tener la Pascua un sentido profundo en nuestra existencia, operar un tránsito del "hombre antiguo" al "nuevo". El ser carnal, antojadizo, pegado a lo caduco de esta tierra, debe trocarse en Pascua. Sólo así habremos captado plenamente el hondo sentido del "tiempo pascual". — G. SANMIGUEL, O. S. B.

## JOAQUIN TURINA

**L**A Asociación de Cultura Musical ha rendido homenaje a Joaquín Turina. Señalemos con piedra blanca la fecha como exponente de que, por fin, se va logrando poco a poco algo que no sea permanecer en el difuso anonimato del público. La mejor manera de conseguir esto consiste en señalar periódicamente puntos de atención hacia compositores, sobre todo hacia españoles, de quienes se ignora muchas veces la extensión y alcance de sus obras. Es demasiado rutinaria la confección

de nuestros programas de concierto para esperar espontáneamente por parte de directores y orquestas un afán celoso de servicio o un mejor y más completo conocimiento.

El caso de Joaquín Turina es sintomático. Con noventa y dos obras publicadas —tiene, ¿cómo no?, fama de perezoso y lento de creación—, el espectador habitual de conciertos no podrá recordar más de la docena. Una impresión de asombro ilimitado se produce en la gente cuando se van enumerando obras de Turina que debían ser repertorio obligado. Así, por ejemplo, la segunda sonata para violín y piano que se ha estrenado en Madrid el día de su homenaje, era ya conocida sobradamente en las sesiones de música de cámara de Francia o Alemania. Si añadimos a la desgana habitual la falta de una organización editora española que pueda abordar por entero la publicación de nuestros autores, las razones del olvido o del insuficiente conocimiento de ellos son medianamente claras.

Quisiera hoy, con motivo de ese consolador homenaje, avivar un poco la memoria acerca del sentido de la obra de Joaquín Turina. Al situarnos delante de esa maravilla de fecundidad, una primera consideración se impone: su triunfo en el mundo entero. La música española ha venido sufriendo el trágico destino de su trampolín pintoresquista para la creación extranjera. Sólo a partir de la *Iberia* de Albéniz cambia el rumbo: la fórmula pintoresca, el sentido coruscante del color, adquieren por vez primera espontaneidad. Con *Iberia* se liquida toda la etapa superficial de la música española como atracción turística. Hoy todas las orquestas del mundo tienen en su repertorio a Manuel de Falla y a Joaquín Turina.

Turina ha sabido encontrar lo difícil: vestir el tema español, el tema andaluz concretamente, con una armadura de forma y estilo netamente europeos. Es este un paso importante en la historia de la música española. En uno de los conciertos dominicales del Monumental escuchábamos juntos, Joaquín Rodrigo y yo, la sinfonía española de Lalo y coincidíamos al afirmar que la generación de Bretón, de Chapí debía haber sido la monopolizadora de esta visión sinfónica de los temas españoles. Cuando la sinfonía llega a su saturación como estricto juego bitemático, amanece el momento en que su crecimiento —si no en profundidad, sí en anchura— es posible, injertándola temas populares, que reciben así un tratamiento superior al rapsódico. Pruebas: esto no lo hicieron los compositores españoles de entonces. Y, por



ello, cuando se levanta en España una generación musical ambiciosa, se encuentra con una misión retrasada que cumplir. Albéniz resume genialmente todo el mensaje íntimo del diecinueve. Granados intenta lo que habían hecho ya mucho antes los compositores nórdicos: integrar la fórmula popular en el cuadro del intimismo pianístico a lo Schumann. Su mérito reside, pues, en insuflar al dato popular español un halo de suave ternura, en cierto modo, un repudio del color desganado que todo el mundo había adjudicado a nuestra música.

Joaquín Turina llega a París cuando la Schola Cantorum intentaba una ilusión tardía. La obra de Vincent d'Indy —como fundador de escuela, como expositor de programa, más que su obra musical en sí— nace del lógico terror ante la disolución de las grandes formas sinfónicas. El plantea a toda costa una exigencia de orden. Ausente de aquel otro sentido de la forma, específicamente francés, que por entonces hacía saltar de gozo al alumno de Rimsky, Igor Strawinsky, quien hallaba en las partituras francesas un suave encanto de madrugada estilística, d'Indy intentaba un paso más en el campo cromático, cíclico y, desde luego, finalista de la fórmula sinfónica a lo César Franck. Hoy se puede medir ya lo desproporcionado del intento: de algo como Franck, que era una genial despedida a toda la forma del diecinueve, se quiere hacer una fórmula de avance. Por ello, aunque admiremos hoy el siempre difícil ejemplo de la disciplina, la obra de d'Indy nos resulta ordenada, pero seca, ausente de ese jugo fresco de emoción, de lirismo, que cuando encuentra su técnica es pura musicalidad. Ahora bien: lo que acaso no presagiaba d'Indy en los días heroicos de la Schola era que de Sevilla había de llegar el verde mensaje de la jugosidad. Ese tinte de suave melancolía, de lirismo andaluz de la inspiración de Joaquín Turina, logra las nupcias con aquel sentido lunático, orgulloso de forma en la Schola. Una vez más lo español lograba vitalizar tendencias ya superadas.

El encuentro fué providencial para las dos tendencias; el resultado, la obra total de Turina. Enclavada en su sentido originario, se ha mantenido cerrada en sí misma, evitando discretamente inquietudes que pudieran perturbar una construcción netamente original en su afán de pincelada pequeña, de cuadro líricamente recogido. Una provechosa ojeada a la corriente impresionista terminó de constituir la mejor música sevillana. Es, sin duda, una música que no quiere soltar el lazo de origen. Este sentido localista de la inspiración, si pierde bastante

en cuanto a capacidad de continuación o escuela, es, en cambio, un elemento esencial dentro de la música contemporánea española como la expresión más lograda y única —no repetible, por lo tanto— de la esencia musical de un pueblo tan cargado de sentido como el sevillano.

En casi todas las obras de Turina se encuentran los elementos precisos de su peculiarísima construcción, que, buscando analogía pictórica, se ha emparentado acertadamente con los cuadros de género. Como disposición básica, una forma que renuncia a la ambición de grandes cuadros, para enroscarse hacia dentro buscando valores de jugosa flexibilidad; después, un bello tacto impresionista para mantener, sin necesidad de colorido directo, el sentido del ambiente. La pérdida de naturalidad que esa evocación impresionista podría significar se salva, porque el ambiente se consigue como instinto de fondo, como solución aérea de la perspectiva, y porque, además, Turina maneja siempre con absoluto tino de perfecta musicalidad un ligero tinte descriptivo, concreto y poético como los nombres de mujer que ha cantado su piano, que termina de llenar las bases para que florezca lo esencial de Turina: su melodía, su exhalación lírica de neta espiritualidad sevillana.

Llevamos ya años proclamando, con razón, la profunda originalidad de la música española contemporánea. Los autores de ella están ya a suficiente altura de madurez vital para poder señalar en su vida, en su profunda manera de ser, la razón de la originalidad de su música. El arte de la postguerra ha conocido en pintura, en literatura, en música, el tipo de lo que Paul Valéry llama —sin intención peyorativa, claro está— creador artesano. “La inspiración, dice, es la hipótesis que reduce al autor a la misión de observador. Yo no concibo diferencia de profundidad entre el trabajo del espíritu científico y el trabajo espiritual poético o artístico. El artista es un artesano consciente, metódico, que fabrica un poema como se construye una máquina para conseguir un resultado. Un poema es una fiesta del intelecto. La inteligencia encuentra su fin y su recompensa en el ejercicio y la alegría de su propia virtuosidad.” Fenecido el atuendo romántico, imposible ya socialmente, el artista-profeta, desarraigado, lleno de énfasis apostólico, adviene esa otra forma humana de artista descrita por Valéry. Pues bien: pensemos en Manuel de Falla. Ese hombre anegado hasta los bordes del alma en una intimidad que ha tomado posesión de paisaje y técnica; ese hombre para quien la creación es un continuo cru-

cificarse en anhelos de pureza y espontaneidad, no se parece en nada a ese tipo de artista. Sin ser romántico, sin ser su inevitable soledad repetición de aquella otra soledad del ochocientos, ha vuelto a restaurar para la música europea la legitimidad del ensueño, el bueno y auténtico sentido instintivo de la creación.

Pensemos en Joaquín Turina. Ante su vida recibimos una segura impresión de corrección, de orden, de estilo. Es un compositor cuya habitación no sabe a tabaco ni vive de papel revuelto. Sus partituras manuscritas son un prodigio caligráfico. No hay el menor síntoma de lucha con la creación: si en ésta hubo momentos duros, difíciles o rebeldes, en el papel pautado o en la cuartilla de crítico todo es claro, sencillo, limpio y completo. Y, sin embargo, Joaquín Turina, para cualquiera que tenga la mínima penetración psicológica, es un soñador. Menudo, discreto y alegre, vuelo de sueño en la mirada y corrección extrema en el gesto: así es. Esta capacidad de soñar sin necesidad de exterior desarreglo da a Turina en cualquier conversación, en cualquier tertulia, un sello aristócrata de seguridad, de confianza y de jerarquía.

Homenaje al hombre y a la obra: este doble sentido tiene el acto organizado por la Asociación de Cultura Musical. Por nuestra parte, añadamos también la consideración literaria. Joaquín Turina, desde su cátedra del Conservatorio y desde su puesto vigilante de crítico, ha sido un gran aireador de aquella ranciedad inveterada que agostaba cualquier intento de renovación. La *Enciclopedia abreviada de Música*—cuyo prólogo, debido a Falla, es uno de los documentos capitales para la comprensión de la música contemporánea española—, publicada en 1917, es acaso el primer intento de dotar a los estudiantes españoles de música con una introducción clara, concreta y precisa a la forma con que Europa veía entonces la historia y el proceso interno de la composición. Cuando Joaquín Turina hace su viaje a América puede presentar, al lado de sus obras musicales, una serie de opiniones, concretadas en sucesivas conferencias, que muestran su continua preocupación de estar al corriente del mundo, aunque él, como compositor, prefiera una continuación invariable de su estilo.

Esperamos que se aproveche esta ocasión encomiástica para reincidir en un aquilatamiento, en un estudio cada vez más detenido de esta alegría creadora de la Europa contemporánea que es la música española. — FEDERICO SOPEÑA.

## LA FORMACION INTELECTUAL DEL CLERO SEGUN NUESTRA ANTIGUA LEGISLACION CANONICA (SIGLOS XI-XV)

**E**L contraste que ofrece la abundante floración científica del siglo XII en Francia e Italia con nuestra penuria en el orden religioso no encierra ningún enigma ni significa que el nivel cultural de nuestro Clero fuese muy inferior al de aquellas naciones. La situación política y social de España venía siendo, desde hacía cuatro siglos, única en Occidente. Y mientras hubiera que encauzar todas las energías a la defensa contra el invasor y a la reconquista del terreno patrio no podrían prosperar aquí las letras.

Con todo, nuestros monarcas y prelados, añorando aquella edad de oro de los grandes concilios toledanos, cuando el clero visigótico figuraba en la vanguardia de la ciencia eclesiástica, ya antes de iniciarse la reforma de San Gregorio VII, y antes también de la reconquista de Toledo, se preocupan de la restauración de las instituciones religiosas y de la formación de los aspirantes al sacerdocio. Don Fernando I, en 1050, convoca un concilio nacional en su fortaleza de Coyenza (Valencia de Don Juan) "ad restaurationem christianitatis nostrae". Y la España heroica de entonces, representada en sus monarcas, en el Episcopado y en la Grandeza, presentes en el concilio, exige a los que habían de ser presentados a órdenes sagradas un caudal de conocimientos superior a lo que pedía la disciplina general de la Iglesia en aquella época. Aparte de la formación que podemos llamar elemental para toda clase de estudios, comprendida en el *trivium* y *quadrivium*, les exige que sepan de memoria y *perfectamente* todo el Salterio, himnos y cánticos, más las oraciones, epístolas y evangelios de la Misa (1).

Dieciséis años más tarde, otro concilio celebrado en Santiago, y en que toma parte el episcopado gallego, renueva ese precepto, añadiendo al caudal de conocimientos requeridos otros relativos al culto y a la práctica ministerial. En cuanto a los abades o jefes de los cabildos, les pide además que sepan dar razón *exacta* del misterio de la Trinidad y que estén versados en la sagrada escritura y en las instituciones canónicas. El acuerdo va calcado en los decretos del cuarto

---

(1) Aguirre: *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae*, t. IV, pág. 405.

concilio de Tolédo (633) que presidió la gran figura de Isidoro. Y el mero hecho de querer emular tiempos de tanta prosperidad revela el deseo de superación que animaba a aquellos prelados. Todavía piden más a los mismos abades, encargándoles que en sus iglesias reorganicen o instituyan escuelas para la formación del Clero, base fundamental del resurgimiento a que se aspira (2).

Y que esto no quedó reducido a letra muerta nos lo atestiguan, aparte de los indicios de escuelas que hallamos en casi todas las catedrales leonesas y castellanas durante el siglo XII, lo que refiere la *Crónica Compostelana* sobre D. Diego Gelmírez, a quien atribuye la reorganización, en los primeros años de aquella centuria, de la escuela de Santiago. No dice que la estableciese de nuevo, sino que obligó a los clérigos a concurrir a ella, apartándolos de la ociosidad. Conocido el tono adulator de esta fuente, no cabe tomar a la letra lo que allí se lee acerca de la ignorancia del clero compostelano. Y esa misma razón autoriza para suponer que la escuela existía ya, pues de ser obra de D. Diego no lo hubiera llamado el cronista (3).

Lo que en la mayoría de las iglesias, catedrales y monasterios de España era un hecho desde mediados del siglo XII lo impone el tercer concilio de Letrán (1179) para toda la Iglesia. Alejandro III, el célebre Rolando Bandinelli, decidido promotor de instrucción del Clero, manda que como mínimo en cada catedral se destine un beneficio para un maestro "que enseñe gratis a los clérigos de la misma y a los estudiantes pobres", y que en las iglesias y monasterios donde en tiempos anteriores hubiera habido dicha lección se restablezca (4).

A este concilio asistió, en representación de la provincia toledana, D. Gunderico o Enrico, obispo de Sigüenza, quien figura firmando las actas con el nombre de Odeldrico. Y trasladado luego a la sede palentina, de donde era natural, colaboró resueltamente con Alfonso VIII en la fundación de la Universidad de Palencia (1184), la primera que hubo en España, y por cierto con Facultad de Teología, lo cual no volverá a verse entre nosotros, desde que se extinguió aquella academia, hasta fines del siglo XIV.

El decreto lateranense, a que nos habíamos anticipado aquí en cier-

---

(2) Id.: ib., t. IV, pág. 413.

(3) *Crónica compostelana*, lib. I, cap. 81, en *España Sagrada*, t. XX, pág. 144.

(4) Mansi: *Concilia*, t. XXII, pág. 227.

to modo, apenas encontró eco en otras partes. “In multis ecclesiis id minime observatur”, deploraba el siguiente concilio general (Lateranense IV, 1215). Y lejos de transigir con esa incuria, este otro concilio lo impone de nuevo, añadiendo que dicho maestro lo haya en todas las iglesias que puedan atender a su sostenimiento, y que en las metropolitanas haya además un profesor de Teología encargado de enseñar preferentemente a los sacerdotes lo relativo a la cura de almas (5).

Esta nueva disposición tropezó con mayores obstáculos que la primera. En muchas partes era difícil encontrar persona capacitada para dicha enseñanza. La escasez de teólogos, donde no hubiera estudios generales con Facultad de Teología, rayaba en lo increíble. Y aun en las regiones dotadas de Universidad se daba el caso paradójico de un mayor enrarecimiento de teólogos, por concentrarse los existentes en puntos determinados para nutrir las escuelas que comenzaban a organizarse (6). Honorio III, en una decretal de 16 de noviembre de 1219, consigna ese hecho. Y para que “por la rareza de maestros”—dice—nadie se excuse de cumplir lo mandado por el concilio, faculta para que los prelados y cabildos envíen a quienes fueren hábiles a estudiar Teología, pudiendo gozar entre tanto, durante cinco años, del beneficio y prebenda. Su sucesor, Gregorio IX, envió a España como legado a látere al cardenal Sabinense, el cual, en el concilio que celebró en Valladolid para cumplimiento de lo ordenado por Honorio, dispone lo siguiente:

“Porque queremos tornar en so estado el Estudio de Palencia, otorgamos que todos aquellos que fuesen hi maestros et leyeren de cualquier sciencia, et todos aquellos que oyeren hi teología, que hayan bien et entregamente sos beneficios por cinco años así como si sirviesen a sus iglesias” (7).

Este mismo privilegio, más amplio aun, concedió Inocencio IV en 1246 al rey de Aragón para el estudio que proyectaba establecer en Valencia.

Volviendo al legado y cardenal Sabinense, en 1229, un año des-

---

(5) Mansi: *Concilia*, t. XXII, pág. 999.

(6) P. Mandonnet, O. P.: *La crise scolaire au début du XIII siècle*. Lovaina, 1914, pág. 5.

(7) *España Sagrada*, t. XXXVI, pág. 218.

pués que en Valladolid, celebró otro concilio en Lérida, y también allí se mandó que en las iglesias catedrales se eligiesen dos prebendados, los más hábiles, para estudiar Teología, y mientras estuviesen ocupados en ello gozasen de las prebendas.

Continuando por el mismo camino, D. Benito Rocabert, arzobispo de Tarragona, en el concilio provincial que celebró en su iglesia en 1266 ordena que todos sus sufragáneos envíen a los centros universitarios dos miembros del cabildo a estudiar Teología o Derecho, con el fin de que puedan luego enseñarlo al clero diocesano, y que cuando esos estuvieren bien impuestos en su especialidad se nombren otros dos, y así sucesivamente, gozando todos ellos entre tanto de las rentas de sus beneficios y de las distribuciones cual si estuviesen presentes (8).

Con estas disposiciones, si no todas, se pudo llenar una buena parte de las necesidades que se experimentaban en la formación del clero nacional. Pero no habiendo en España por entonces ninguna Universidad con Facultad de Teología, el remedio era costoso y no siempre eficaz. La concesión de Honorio III, que parecía medida tan acertada, no dió resultado por la dificultad de encontrar beneficios libres de reservas, expectativas o solicitudes de interesados en adjudicarlos a personas de su amistad o familia, generalmente incapaces para el estudio. Dos célebres canonistas, Bernardo de Parma († 1266) y el Ostiense († 1271), atestiguan que en su tiempo el decreto lateranense continuaba incumplido. “Dicho artículo —escribe el primero— no ha surtido ningún efecto. Estas leyes se impusieron *verbis et, non rebus, cum potius contrarium sit verum*” (9). Y no menos expresivo está el Ostiense: “Aunque lo quiera y mande el concilio —escribe—, es decreto que no se observa y que rara vez ha tenido efecto” (10).

Con razón Santo Tomás, en su réplica a Guillermo de Santo Amor, que pretendía excluir de la enseñanza universitaria a los religiosos mendicantes, para librarse, ellos, los clérigos seculares, de tan laborioso competidor, le arguye *ad hominem* a base de este exiguo resultado del estatuto conciliar: Por la pobreza literaria no han podido cumplir aún los seculares el decreto lateranense que manda enseñar Teo-

---

(8) Tejada: *Cánones de la Iglesia española*, t. VI, pág. 53.

(9) *Comment. in c. Super speculam*, de magistris, 5.

(10) *Glossa in V. docibiles*, c. 5. de magistris, 5.

logía en las iglesias metropolitanas, lo cual, gracias a Dios, vemos ejecutado por los religiosos en mayor escala que lo dispuesto" (11).

Para esa fecha (1257), la Orden dominicana contaba con centenares de conventos distribuidos por toda la cristiandad. En cada convento, según mandato constitucional, debía haber un profesor de Teología que la explicase a los religiosos. Por esta sencilla ordenación, al cabo de unos decenios, a mediados del siglo XIII, el estudio de la Teología, vinculado hasta entonces a muy pocas escuelas, y éstas irregularmente distribuidas, quedaba automáticamente descentralizado y difundido por toda Europa. Los conventos dominicanos—y otro tanto puede decirse de los franciscanos—habían contribuido con mayor eficacia que las mismas Universidades a satisfacer una de las más apremiantes necesidades de la Iglesia. Sus escuelas, con menos aparato que las grandes academias que iban surgiendo, preparaban el instrumento cuya falta había dejado sin efecto el decreto conciliar. Muchas iglesias, por no disponer de personal competente para la lección de Teología, se la encomendaban a los religiosos. De ahí resultó que pronto, no solamente en las metropolitanas, sino también en otras catedrales, se enseñase la ciencia sagrada, superando, como dice Santo Tomás, el estatuto lateranense.

Esto, que durante el siglo XIII se practicó principalmente en Francia y en Italia, lo vemos implantado en el XIV en las iglesias del reino de Aragón. Hace años tuve ocasión de presentar una estadística provisional de los religiosos dominicos que en aquella región desempeñaron la lección de Teología en las catedrales (12). En la de Palma los encontramos desde 1333, en Valencia desde 1345, ocupándola durante noventa y ocho años seguidos; en Tortosa desde 1365, en Seo de Urgel desde 1370, en Barcelona desde 1378, en Tarragona desde 1379 y en Lérida desde 1406. En ésta compartían la enseñanza con los franciscanos, viniendo a ser Lérida, cuya Universidad careció de Facultad de Teología hasta 1430, una de las diócesis mejor surtidas para la formación del Clero.

En el curso del siglo XV comienzan a tomar auge las Universidades, y a fines de él había ya en Aragón cuatro centros académicos con Fa-

---

(11) Opúsculo *Contra impugnantes Dei cultum*.

(12) *Los dominicos y la enseñanza de la teología en el reino de Aragón*, en «Estudios franciscans», 1924, págs. 38-58.



cultad de Teología, haciendo así menos precisa la enseñanza en las catedrales.

En Castilla las cosas siguieron otra orientación, persistiendo en la idea de aprontar el remedio por el camino señalado en la decretal de Honorio III. En 1322 se celebró en Valladolid un concilio presidido por Guillermo, obispo Sabiniense. No existía aún en España ninguna Facultad de Teología, ni los Pontífices de Aviñón habían de permitir que se estableciese en todo el siglo XIV, para no restar alumnos a la Universidad de París. Mas no por eso había de quedar desatendida la formación del Clero. Para ello este concilio se propuso imprimir un gran impulso a los estudios, tanto de Humanidades como de facultad, organizados y sostenidos exclusivamente por la Iglesia. Y así, manda que, "para que la constitución lateranense surta su efecto", en cada diócesis se instituyan dos o tres estudios de Gramática, y otro tanto se haga en los monasterios que dispongan de medios, si están situados en poblaciones de importancia; todo sin perjuicio de la lección del maestro de Gramática aneja a una de las dignidades (el maestrescuela); que en las ciudades mayores haya maestros que enseñen Lógica y que los clérigos que quisieren aprovechar en los estudios puedan estar en ellos durante tres años gozando del beneficio. En cuanto a la Teología, Derecho canónico y Artes liberales, ordena que cada cabildo designe, al menos, uno por cada diez que acudan a estudiar esas materias en los estudios generales, y lo mismo se haga con respecto al Derecho civil y a la Medicina, entre aquellos a quienes no está prohibido por el Derecho estudiarlos (13).

No se conoce bien el resultado de estas medidas. Algunas iglesias, las más, procuraron ponerlas en práctica. Las negligentes recibieron, diecisiete años después, un aviso conminatorio del enérgico arzobispo de Toledo Gil de Albornoz, el fundador del Colegio de San Clemente de Bolonia, intimándolas que, si en el plazo de seis meses, no llevaban a efecto el envío de uno por cada diez capitulares a los estudios generales, volvería a él el derecho de provisión (14). El acuerdo, tomado en el concilio provincial de Toledo de 1339, se dirigía principalmente a sus safragáneos; pero alcanzaba también a las demás diócesis, pues el cardenal obraba como encargado de la ejecución de lo

---

(13) Aguirre: *Collectio maxima*, t. V, pág. 250.

(14) Aguirre: op. cit., t. V, pág. 288.

que se ordenó en el concilio de Valladolid. Y como todavía sobrevivió bastantes años, es de creer que, de una manera o de otra, se implantaría aquella disposición. De hecho, en varias iglesias castellanas y béticas, durante el último tercio del siglo xv, estaba vigente la lección de Teología, y eso que para entonces, por haberse establecido ya la Facultad en Salamanca, Valladolid y Sigüenza, la formación intelectual del clero quedaba muy facilitada.

Estas diligencias, enderezadas a remediar una necesidad elemental, dan la impresión de gran penuria en materia de doctrina religiosa. Pero se equivocaría quien, sin tener en cuenta otros factores, juzgue del nivel cultural de nuestro clero nada más que por esas disposiciones. Ciertamente que aquí escaseaban también las producciones académicas que vemos aparecer en París y en otros centros universitarios y son testimonio de un intenso movimiento intelectual. Pero el caso de España seguía siendo único hasta fines del siglo xiv, estando privada, por imposición sistemática de la política de Aviñón, de la Facultad de Teología y teniendo que desplazar, para su formación, todo el personal del clero secular que había de destinarse a la enseñanza de esa especialidad hacia las Universidades extranjeras. Y no era este ambiente propicio para que floreciese la Teología con producciones como las que aparecieron en otras partes.

Con todo, la literatura teológica durante esas cuatro centurias tuvo en España muy dignos representantes, sobresaliendo, no en obras de índole académica, pero sí en escritos de controversia con moros y judíos, que revelan la competencia de sus autores y nuestra adaptación a las necesidades peculiares del suelo patrio. No tuvieron eco entre nosotros la contienda acerca del empleo de la dialéctica en la Teología ni las discusiones sobre los universales, que tanto preocuparon a las escuelas francesas de tiempo de Abelardo, aunque de aquí (de la escuela de traductores de Toledo) partieron la mayoría de los materiales nuevos por ellos utilizados. Otra función más urgente absorbía los escasos recursos científicos con que podía contar la Iglesia española, recién salida de aquel estado precario en que quedó a raíz de la invasión musulmana. El problema de la unidad religiosa comenzaba a preocupar según avanzaba la reconquista. En Aragón y Cataluña particularmente había un contingente de población semítica refractario a la asimilación que era semillero perenne de conflictos de toda índole.

le (15). La convivencia pacífica entre cristianos y judíos era imposible, y de un modo o de otro había que intentar salir de aquella situación. Los monarcas aragoneses fomentaron, aunque como medida política, el procedimiento de la predicación y controversia, restringiendo además los derechos civiles de los judíos para obligarles a abandonar su religión. De esa campaña doctrinal, que tuvo su máxima expresión en la segunda mitad del siglo XIII, quedan algunos monumentos literarios que debemos mencionar aquí como exponente de nuestra producción teológica, no tan menguada cual suele creerse.

Dejando a un lado las *Cartas* de Alvaro Pablo Córdoba contra el judaizante Eleazaro, y el *Apologético* de Esperaindeo contra los errores de Mahoma, por caer fuera del campo cronológico a que se refiere esta nota, en los albores del siglo XII publica Pedro Alfonso, rabino converso de Huesca, llamado antes Moisés Sefardí, sus *Diálogos en que se rebaten con argumentos evidentes tomados de la filosofía natural y cristiana las impías opiniones de los judíos y se explican algunos lugares difíciles de los Profetas* (16). "Dialogi lectu dignissimi", se dice de ellos en los preliminares de la edición de Colonia de 1536.

A fines de aquella centuria consagra sus afanes a la impugnación del mismo adversario el taumatúrgico canónigo de San Isidoro San Pedro de León († 1203), el cual, en una colección de sermones publicados por Migne (*Patr. latina*, t. 208), demuestra y pone en evidencia con argumentos varios la divinidad de Cristo. "Fué admirable por su doctrina, no adquirida, sino infusa, según dicen", escribe de él el padre Hurter.

El siglo XIII se caracteriza por la ofensiva general contra moros y judíos. El instrumento eficaz de esta empresa fueron las Ordenes dominicana y franciscana. En 1225 D. Rodrigo Jiménez de Rada había enviado, por encargo de Honorio III, religiosos a Marruecos, "a fin de trabajar en la conversión de los infieles", consagrando además a uno de ellos, el dominico fray Domingo, obispo, para atender a los cristianos de aquella región (17).

---

(15) Cfr. Fritz Baer: *Die Juden im christlichen Spanien*, t. 1.º, *Aragonien und Navarra*. Berlín, 1929.

(16) Migne: *Patrologia latina*, t. 157.

(17) A. López: *Los obispos de Marruecos desde el siglo XIII*, en «*Archivo Ibérico-americano*», 1920, págs. 399-502.

Veinticinco años después, San Raimundo de Peñafort, “zelator fidei propagandae inter sarracenos”, según escribe un cronista de aquel nez y de otra de hebreo en Murcia, con personal dominicano, para fomento, patrocina la erección de una escuela de estudios árabes en Túmentar la evangelización de judíos y sarracenos. De allí salió el célebre Raimundo Martí, “philosophus in arabico, magnus rabinus in hebraico et in lingua chaldaica multum doctus”, según atestigua su contemporáneo Pedro Marsilio. Aparte de la *Explanatio Symboli* y del *Capistrum judaeorum*, enderezadas a la refutación de los errores judaicos y exposición de la verdad cristiana, escribió el *Pugio fidei*, “obra maestra de controversia y erudición rabínica, monumento inmortal de la ciencia española”, afirma Menéndez Pelayo (18). “En España no se escribió mejor tratado de teodicea en todo el siglo XIII”. Para el sabio montañés es Martí “gloria de las más grandes e injustamente obscuras de nuestra olvidadiza España” (19).

Con Martí colaboró el dominico Pablo Cristián, judío converso, conteniendo ambos con el rabino de Gerona Moisés Men Nachmann. El resultado de esta controversia, victoriosa para el Evangelio, ha sido escamoteado en las historias rabínicas desde el mismo Nachmann hasta el moderno Graetz; pero el padre Denifle ha demostrado documentalmente cuál fué el desenlace.

Un tercer religioso de la misma Orden, Alfonso Bonhomo († 1284), dió a conocer la *Epístola del rabino Samuel al rabino Isaac, en que se reprueban los errores judaicos*, escrita en el siglo XI y que tenían oculta los judíos.

El obispo de Jaén Pedro Pascual, mercedario, esgrimió también sus armas contra los errores de ambos pueblos en su obra castellana, hasta el presente inédita, *Impugnación de la secta de Mahoma y defensa de la religión cristiana*. (Escorial, códice h-II-25)

Del celo desplegado por Lulio en la evangelización del pueblo musulmán, hasta sellar con su sangre la verdad de la doctrina cristiana, no cabe hacer cumplido elogio en los límites estrechos de estas líneas. El, como los religiosos dominicos y franciscanos, colaboró en empresa tan ardua, dejando en pos de sí una institución de discípulos y de admiradores que perpetuasen la labor comenzada.

---

(18) Menéndez Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*, 2.<sup>a</sup> ed., t. III, pág. 251.

(19) Id.: *ib.*, pág. 255.

En el siglo xiv y principios del xv resaltan en el campo literario, entre otras figuras de menos relieve, dos judíos conversos, Alonso de Burgos († 1346), autor de *Bella Domini*, en que responde a las objeciones del rabino José Kinchi, y Pablo de Santa María († 1435), obispo de Cartagena primero y luego de Burgos, que escribió *Scrutinium scripturarum*, obra de carácter apologético, enderezada a la disipación de las tinieblas que oscurecen las mentes del pueblo israelita.

Por último, no podía estar ausente de este apostolado secular, en que colaboraron nuestras mejores plumas de aquellos tiempos, el infatigable San Vicente Ferrer. Centenares de veces hubo de enfrentarse con los más afamados rabinos, siendo quizá quien mayor fruto logró entre ellos. Conocido es el éxito logrado por él en la junta mandada celebrar en Tortosa por Benedicto XIII (Pedro Luna) en 1414, donde todos los rabinos menos uno abrazaron nuestra fe. El, pues, con la experiencia de una vida empleada en la controversia con tales maestros, escribió también una disertación apologética para uso de predicadores noveles, “para que puedan responder de algún modo a los argumentos y astucias de los judíos y probar por el Antiguo Testamento la verdad de la fe católica”.

Aquí tienes, lector amable, una muestra del fruto de nuestra cultura teológica durante aquellos siglos, dejando aparte lo que no se refiere a la controversia con moros y judíos, y aun lo que corresponde a la segunda mitad de la centuria décimoquinta, que empalma en cierto modo con el despertar de nuestra abundante producción de la décimosexta. El resultado del balance resulta modesto si se le compara con el de otras naciones de vida próspera; pero es producto de subidos quilates y, sobre todo, se ha elaborado en medio de dificultades arduas que hacen más precioso este tesoro. Quiera Dios que las presentes líneas despierten interés por su estudio, para darlo a conocer al mundo en una época de revisión de valores, disipando así el prejuicio con que suele mirarse la actuación de la Iglesia española en el campo de la Teología durante el último período de la Edad Media.—FR. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

## COMENTARIO A UNA GLOSA DE EUGENIO D'ORS

HE leído en uno de los últimos números de *Tarea* una nota sutil e inteligente de Eugenio d'Ors sobre la "prosa de arte" italiana; una nota escrita primorosamente, con esa finura que es propia del estilo de Eugenio d'Ors.

Se refería el autor de las *Glosas* a algunas conferencias y a ciertos escritos de G. B. Angioletti, encaminados precisamente a ilustrar la naturaleza especial y el temperamento de algunos prosistas de nuestro tiempo, que han creado, en estos años últimos, un nuevo género de composición narrativa en la que lo más importante no es tanto el contenido, la narración o la moralidad, como la luz, la gracia del lenguaje y la especial armonía que adquieren las palabras en su disposición y en su estructura sintáctica.

"Prosa de arte", en una palabra, que es distinta de la "prosa de novela", toda vez que el novelista tiene que tender sobre todo a relatar hechos, a contar, mientras que el prosista de arte, por el contrario, trabaja más bien con el cincel para crear ciertos efectos, ciertas tonalidades líricas o coloristas, o, como diría nuestro Angioletti, un "aura poética".

La nota de Eugenio d'Ors es agudamente polémica, lo que no me causa extrañeza, porque también en Italia se ha escrito mucho, en pro y en contra, sobre tal tema. En defensa de la prosa de arte ha salido últimamente a la palestra, acaso más aun que Angioletti, un joven crítico, Enrico Falqui, que perteneció a la *Italia Letteraria* de Roma y está ahora trabajando en el Diccionario de la lengua de la Real Academia. Falqui, meticuloso e informadísimo, elegante comentarista de textos clásicos y modernos, pero libre por completo de preocupaciones y pedanterías profesoras, escritor profundo y fuerte polemista, ha sido llamado por alguien el "secretario de las letras italianas", tal vez como a d'Ors podría llamársele el secretario de las letras españolas.

Una de las obras más recientes de Falqui es una antología titulada *Capitoli*, que quiere ser precisamente "una historia de nuestra prosa de arte" y en la cual el compilador ha querido ilustrar y documentar, con más de 400 páginas de ejemplos, toda la viva floración de composiciones que han tenido especial fortuna en Italia, desde el poemita

en prosa hasta el artículo de periódico, pasando por el ensayo, el capricho, la humorada, la fantasía, el idilio, el sueño, la fábula, etc.

¿Preciosismos? ¿Caligrafismos? No; es demasiado fácil el juego de los "ismos" en literatura y en arte, como lo es en política. Lo cierto es más bien que los prosistas de arte consideran la lengua como algo precioso y que, como tal, la usan y la defienden contra quienes querían ajarla y bastardearla.

Cuestiones de estética, es verdad, como se titula la glosa a que me refiero; pero Eugenio d'Ors me permitirá le diga en seguida, a manera de ejemplo, que su prosa es una excelente prosa de arte, como lo es la de Azorín y aun podría añadir la de Ramón Gómez de la Serna, y que, por el contrario, no es prosa de arte la de Pereda y la de Palacio Valdés, que, sin embargo, escribían bien y a quienes todos juzgan maestros insuperables de buen decir español.

Eugenio d'Ors se maravilla también de lo que dice Angioletti cuando afirma que la prosa de arte nació como una reacción contra la estética de Gabriele d'Annunzio. Parecerá extraño, pero es así. La prosa de d'Annunzio es siempre prosa de novela (a excepción del *Notturmo*, como justamente observa Angioletti), es decir, prosa ligada a los hechos, a los sentimientos, a los dramas, casi diría a una actualidad pasional; no es la excelencia de la escritura, la magnificencia del estilo o la elección preciosa del vocablo raro y perfecto, colorista y brillante, lo que puede crear la "prosa de arte"; d'Annunzio, el "immaginifico", es el creador de un nuevo mundo estilista, y acaso precisamente por esto su manera de escribir es más inimitable que su manera de vivir. Piénsese en la *Poética* de Aristóteles, donde habla de los caracteres y de los pensamientos que pueden resultar ofuscados por una elocución demasiado brillante.

La prosa de arte vino después como reacción, acaso no tanto contra d'Annunzio como contra el dannunzianismo, y se enlaza con una tradición absolutamente italiana: los Burlescos y los Excéntricos de nuestro siglo XVI, los Viajeros y los Científicos del siglo XVII y los Ensayistas del XVIII. La prosa de arte moderna nació en Italia con el movimiento de la *Ronda* (que de seguro conocerá y apreciará Eugenio d'Ors), y fueron precisamente los Rondistas quienes volvieron a descubrir el *Zibaldone* de Giacomo Leopardi, considerándolo como el maestro supremo de la "prosa de arte", que no consiste ya en el lujo de las imágenes, la riqueza del vocabulario o la musicalidad, sino más

bien en la plenitud, en la nitidez y en la íntima conmoción de la palabra, exactamente como decía Leopardi en el *Zibaldone*: “que las palabras no digan ni más ni menos que lo que se quiere decir”. Y de Leopardi es también esta otra máxima de oro: “No ayuda a la invención el entusiasmo, que más bien se adapta a la ejecución; sí, por el contrario, un tiempo de fuerza tranquila”. “Desconfiad siempre, ha escrito no ha mucho Enrico Falqui en su libro titulado *Sintassi*, de las obras que surgen demasiado frescas, demasiado vivas, demasiado actuales, de la pluma del artista, porque su improvisada belleza florida es pasajera y tarda poco en marchitarse y ser pisoteada.”

Por esto es por lo que la “prosa de arte” es en cierto modo una reacción contra la estética dannunziana, que parece, como dijo uno de nuestros críticos, “una nueva aleación de grande y de grandioso, de “ariostesco” y de barroco, jardín de Alcina y laberinto de espejos”. Arte sumamente peligroso, sobre todo, en sus consecuencias; ¿es esto decir que con la “prosa de arte”, tal como la entiende Angioletti, hemos vuelto a la sencillez, a la pureza y a la bella página que desdeña la fascinante musicalidad que encanta y aturde? No lo sé; en todo caso lo cierto es que esto es lo que ahora deseamos. Si Eugenio d’Ors se maravilla de que también Papini haya quedado excluido de los “prosistas de arte”, podemos hacerle notar, siempre con Enrico Falqui, que la “prosa de arte” se distingue no sólo de la narrativa, sino también de la histórica y crítica; y en Papini, en nuestro gran Papini, que tanto ha enseñado a la nueva generación de la postguerra, existe siempre un empeño histórico, crítico o simplemente polémico que hace de su prosa un arma; y lo que amamos en él es precisamente su parcialidad, su calor, su apasionamiento; en Papini, en suma, especialmente en su última época, después de su conversión, es siempre el hombre quien quiere vencer al artista. Cuando hablamos de prosa de arte se trata de una cuestión de estética pura, y en estética, lo sabe muy bien Eugenio d’Ors, es, por el contrario, el arte lo que más cuenta. ¿Y Soffici, a quien d’Ors conoce “más bien como papiniano o vagamente lombrosiano, como si quisiera fundir en una sola personalidad a Nietzsche y a su médico”? Aquí el discurso habría de ser un tanto extenso, porque el arte de Soffici, que ha pasado al través de las experiencias de la *Voce* y del futurismo, no ha sido nunca sencillo; pero como prosista de arte, ahora que ya ha llegado a su forma perfecta, tiene todos los derechos de ciudadanía; y es de todo punto verdad que



él “describe en términos conmovedores la campiña toscana”. Nos encontramos precisamente con aquella “aura poética” que Angioletti dice “tal vez semejante a la del siglo XIII, del *dolce stil novo*”. Soffici prosista deriva precisamente de Soffici pintor, excelente pintor de campiñas y de villas toscanas, paisajista amoroso en quien lo que más agrada no es ya el color, siempre sobrio y casi apagado, sino más bien su adherencia a la tierra, su simpatía por la vida del campo, humilde y solemne al mismo tiempo.

¿Qué diferencia puede haber entre Soffici, que describe la campiña toscana, y, por ejemplo, Carlo Linati, que describe la campiña lombarda?, se pregunta Eugenio d’Ors. Matices, refinamientos, “curvas florales”; pero el arte tiene sus secretos (¿verdad que podemos conceder un poco de misterio, un poco de vida secreta al arte?) precisamente en esas “curvas de fantasía”. La campiña lombarda de Linati tiene, digamos, un color manzoniano; la toscana de Soffici tiene un color que está entre los “macchiaiuoli” y quizá Renato Fucini.

Digamos incluso que, aparte de Nietzsche y de Lombroso, con Soffici nos encontramos exactamente en un clima “d’orsiano”: la complacencia por la belleza, un estudio cuidadoso de la forma y un sentido de hermético, casi de mágico, incluso en la claridad de la escritura, propio de la poesía moderna. Ciertamente —y aquí Eugenio d’Ors me entiende perfectamente— lo que más debemos evitar en la prosa de arte es la vulgaridad, incluso si esta vulgaridad se envuelve frecuentemente con el manto de la magnificencia. Hay la literatura de comicio y la literatura de la llamada torre de marfil, y acaso no esté mal ponerse alguna vez de parte de esta última. —ETTORE DE ZUANI.

## DE LA VIDA CULTURAL

**R**ECORDEMOS dos conferencias sobre la filosofía de Kant por el Dr. Hans Heyse en el salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y bajo el patronato de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. En el Instituto Italiano de Cultura, otras dos del director del Instituto en Barcelona Sr. S. Zanotti. En el mismo centro cultural, otra de Eugenio d’Ors. En el Instituto Geográfico, el general Aranda diserta acerca de la estrategia cidiada. En la De-

legación Nacional de Educación Nacional inaugura un curso, patrocinado por el Instituto de Estudios Políticos, sobre Demografía el doctor Quintana, continuando los doctores López Ibor y Oliver Pascual. El Dr. Emil Wehrle dió una conferencia sobre relaciones económicas hispano-alemanas. En el curso acerca de los Aspectos Centrales del Imperio intervinieron con sendas conferencias los escritores Yurramendi, Alcázar, Pérez Bustamante, Laín Entralgo, Ballesteros y Marichalar. Y una de D. Andrés María Mateo, en la que aportó una carta inédita de Isabel la Católica. Don Enrique Lafuente abre una serie de conferencias en la Residencia Teresa de Cepeda. En la Redacción de nuestra Revista, conferencias de Javier Conde, R. P. Elorduy, José M.<sup>a</sup> de Areilza, Fernando M.<sup>a</sup> Castiella y Laín Entralgo.

La muerte de Frazer registra una pérdida sensible en el mundo de las ciencias y de las letras.

# LIBROS

## NOTAS MARGINALES AL ÚLTIMO LIBRO DE ORTEGA (1)

### HISTORIA COMO SISTEMA

HACE ya algunos años que Ortega viene anunciando una serie de libros enderezados a explicar sistemáticamente los atisbos, esbozos y adelantos de su filosofía dispersos en sus escritos y en sus cursos: *El hombre y la gente*, *Sobre la razón viviente* y acaso otros. Ahora acaba de dar a las prensas castellanas el pequeño tratado *Historia como sistema*, conocido ya de las británicas desde 1935, con ocasión del homenaje a Cassirer. En tanto llega a su término la completa y precisa expresión filosófica de Ortega, esta singladura de su “segunda navegación”—usemos términos que le son gratos—incita con vehemencia al comentario. Debo confesar que el mío mana desde un interior remanso de meditaciones personales, inacabadas aún, sobre el mismo tema de la Historia; y de ahí que se imbriquen con excesiva frecuencia crítica e interrogación en los párrafos que siguen. Quede de ello humilde advertencia inicial.

Trátase, por lo pronto, de la obra de Ortega filosóficamente más densa. Las más escuetas páginas suyas—ejemplo, el estudio *Filosofía pura*, anejo al *Kant*, en el cual indaga con honda originalidad el trasfondo de la filosofía kantiana—eran hasta ahora crítica o comprensión histórica. Las ideas genuinamente filosóficas de Ortega han ido casi siempre tupidamente orladas por la metáfora, como la luna de esas cornucopias dieciochescas, y dispersas azarosamente en el cotidiano flujo de la impresión o del comentario. Ha faltado hasta hoy a Ortega, gran escritor, gran sabedor y gran veedor, el necesario heroísmo ascético que la tarea filosófica requiere. Como Scheler fué, según diagnóstico orteguiano, un “embriagado de esencias”, al que “los objetos más a la vera disparaban urgentes su secreto esencial”, Ortega es un

---

(1) J. Ortega y Gasset: *Historia como sistema y Del Imperio Romano*. Edit. «Revista de Occidente».—Madrid, 1941.

embriagado de metáforas e impresiones. La historia y la vida van ofreciéndole a cada paso una tentadora incidencia a su mente y a su pluma; y él, moroso de ver, pensar y escribir, donjuán de la meditación, no ha sabido resistir tal delicioso embate de su circunstancia. Por eso falta todavía en la obra de Ortega el libro en que su alma dialogue secretamente consigo misma, conforme al imperativo platónico; ese libro por cuya virtud figure su autor, sin necesidad de inquisitiva lixiviación a través de comentarios ocasionales, en las historias del pensamiento filosófico. Podrá Ortega aducir razones *circunstanciales* en descargo de su proceder: el carácter asistemático y fermentativo de la filosofía actual, la escasa densidad cultural del medio español, la constitutiva necesidad de metáforas y de ocasionales incidencias con que la razón viviente e histórica opera, etc.; pero todas estas válidas razones no mellan el filo de la anterior cardinal verdad. Mientras tanto, apenas tendrá Ortega motivo para increpar —así en una nota autobiográfica del *Goethe desde dentro*— a los que, “distráidos sobre sus imágenes, han resbalado sobre sus pensamientos”. En este pequeño libro, ya queda dicho, apunta un nuevo modo. Felicitémonos desde ahora los lectores de tiempo escaso, ávidos como estamos de ingerir el pensamiento en quintaesenciado extracto, y esperemos la gustosa y concentrada promesa.

También debe destacarse de antemano la oportunidad española del tema. He escrito una vez que, en mi entender, la causa medular del mal español es nuestra habitual falta de entendimiento histórico. La Historia de España —y la Historia Universal, sin la cual aquélla no sería comprensible— ha pasado a ser entre nosotros costumbre o erudición: costumbre en el pueblo, erudición positivista en los “historiadores”. Ni aquél sabe o sospecha el rico e inmenso subsuelo histórico que hay por debajo de su acostumbrado obrar o pensar, ni éstos han solido pasarse de transcribir postizamente unos cuantos “hechos”, sin inteligente esfuerzo por alumbrar lo que esos hechos significaban, y mucho menos por esclarecer el expreso o mudo mensaje que a nosotros, hombres de hoy, inexorablemente nos envían. (Dos excepciones: Menéndez y Pelayo, genialmente dotado *a natura* para historiador, que se quedó en camino hacia una técnica depurada y transmisibile por vía de escuela; y Menéndez Pidal, que, a través de una vida consagrada a la técnica rigurosa y transmisibile, ha descubierto en su jugosa senectud la “auténtica” historia.) De aquí que el escribir inteligente-

mente sobre la historia sea en España un genuino servicio nacional. De ahí también la oportunidad de este pequeño libro de Ortega —por la incitación que albergue o por la crítica que levante—, ahora que tantas actitudes pseudohistóricas ahuecan su retórica y cuando una generación española dolorida y manca alza su ambición sobre el plinto de un cabal saber y entender las cosas de la Historia y de nuestra Historia.

Historia, pues. Pero... *ne quid nimis*. ¿No habrá, en efecto, demasiada historia o, más exactamente, demasiado historismo en la postura de Ortega, aunque uno, como Ortega quiere, renuncie a pensar eleáticamente? Sin duda, a mi juicio. No obstante, vayamos por partes. Veamos antes lo que el libro nos dice.

El libro, llevadas las cosas a su extremo maceramiento expresivo, nos viene a decir lo siguiente: La vida humana es para el hombre la realidad radical y se nos aparece como un “tener que hacer”, sin previa determinación de cuál sea ese quehacer (el hombre es libre *por fuerza*). La decisión entre un quehacer y otro es posible al hombre por la posesión de un “repertorio de creencias”; fe en la revelación divina, fe en la razón, etc. Durante tres siglos, desde el XVI, la creencia viva del europeo ha sido la razón, en su forma de ciencia física; hoy la ciencia está en peligro, la creencia en ella es ya una fe muerta. No ha fracasado la física, entiéndase bien, como tal física, sino en su intento de considerar al hombre como *cosa* u objeto físico, como *ser natural*. Paralelo fracaso ha sufrido la consideración del hombre como *espíritu*, conciencia o pensamiento: las *ciencias del espíritu* representan también, en rigor, un intento larvado por convertir al hombre en un *ser natural*; en los distingos cartesianos hay una equivocidad radical de la *res*. La raíz de entrambos fracasos es el concepto eleático del ser, la ontología tradicional basada sobre la identidad, permanente en la línea Parménides-Aristóteles-Edad Media-Descartes-Hegel; sólo la obra de Kant representa un nuevo giro del problema, siquiera en orden a la cautela metódica necesaria para captar la genuina realidad.

Porque el hombre, mirado radicalmente, no tiene naturaleza; no es una *cosa*, es un drama, su vida: un puro tener que hacer para no dejar de existir, un “ir siendo” irreversible, con posibilidades de ser sólo limitadas por el pasado y determinadas en cada instante del presente a la vista de la *circunstancia*. La “naturaleza” del hombre, su *que ya es*, consiste meramente en lo que el hombre ha sido, y el pasa-

do, si lo *hay*, lo habrá como presente, actuando dinámicamente en nuestro ahora. El hombre, más que *ser*, lo que hace es *vivir*. De ahí el constitutivo progresismo del hombre y el error optimista del viejo progresismo. Si el progreso se encamina o no hacia lo mejor, “esto sólo podrá deducirlo *a posteriori* la razón histórica concreta. Esta es la gran averiguación que de ella esperamos, puesto que de ella esperamos la aclaración de la realidad humana y con ello de qué es lo bueno, qué es lo malo, qué es lo mejor y qué es lo peor”. La Historia, pues, viene a ser el sistema de las experiencias humanas, la ciencia sistemática de la realidad radical que es nuestra vida o, mejor, mi vida. En resumen: hoy, después del mencionado fracaso de la razón física y de las *ciencias del espíritu*, “se ve el hombre forzado a hacer pie en lo único que le queda, y que es su desilusionado vivir”; el cual vivir se le revela como la serie dialéctica de sus experiencias propias y heredadas, como la Historia. “El hombre enajenado de sí mismo se encuentra consigo mismo como realidad, como historia”; “no tiene otra cosa”. La razón histórica se convierte así en un *novum organon*, únicamente válido, del conocer humano; y el hombre en un puro *faciendum*, radicalmente irreductible a un determinado manojó de *facta*: sustancias al modo eleático-aristotélico, instintos, facultades, etc. Tales “hechos”—los instintos y facultades— “no son... más que ideas—interpretaciones— que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir”.

Este apretado resumen nos revela clarísimamente la última intención del libro: elaborar —o prelaborar— una antropología historista y una teoría del conocimiento histórico. Por mi parte, declaro no conocer nada más acabado en tal sentido, y en esta confesión hallo a la vez puerta idónea para mis comentarios.

¿Cuál es, en efecto, el lugar de esta apretada obrita orteguiana dentro del pensamiento de nuestro tiempo? La pregunta nos va a llevar ineludiblemente al curioso y vidrioso problema de la relación entre la filosofía de Ortega y el *Sein und Zeit* heideggeriano. Vidrioso, porque no es fácil de resolver y porque hierre —véase la nota antes aludida del *Goethe desde dentro* (1)— delicadas fibras de nuestro pensador. La analogía de muchos pensamientos es evidente. Véase, por ejemplo, lo que Heidegger dice, en su acerado capítulo sobre la “destrucción de la historia de la ontología”, acerca de la *res cogitans* carte-

---

(1) *Obras de José Ortega y Gasset*, 2.<sup>a</sup> ed., págs. 1338-39.

siana: “Descartes explana las consideraciones fundamentales de sus *Meditationes* por la vía de una transposición de la ontología medieval a este ente, por él propuesto como *fundamentum inconcussum*. La *res cogitans* es determinada ontológicamente como *ens*, y el sentido del ser del *ens* viene fijado para la ontología medieval en un entendimiento del *ens* como *ens creatum*” (1), o lo que escribe como título de la sección segunda de la inédita Segunda Parte del libro: “El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la asunción de la ontología medieval en la problemática de la *res cogitans*” (2), y compárese con las reflexiones de Ortega sobre el mismo tema. En rigor, todo el inteligente capítulo de Ortega sobre la *naturalidad* larvada del espíritu y su radical eleatismo viene en estas frases de Heidegger: “La ontología griega y su historia, que a través de múltiples filiaciones e inflexiones determina todavía hoy la conceptualidad de la filosofía, son la demostración de que el humano estar (*das Dasein*) se entiende a sí mismo y al ser en general desde *el mundo*”... “Bajo cuño escolástico, pasa la ontología griega, esencialmente por la vía de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la *metafísica* de la filosofía trascendental de los tiempos modernos y determina todavía los fundamentos y metas de la *Lógica* de Hegel” (3). La idea orteguiana del hombre como mero *ir siendo* encuentra este correlato *ontológico* en Heidegger: “El análisis de la sucesividad (historicidad) del humano estar intenta mostrar que este ente no es *temporal* porque *está en la historia* (en el suceder), sino, por el contrario: sólo existe y puede existir sucesivamente (históricamente) porque en el fondo de su ser es temporal” (4). Los textos correlativos podrían multiplicarse.

No pretendo postular aquí una influencia directa y literal de *Sein und Zeit* sobre *Historia como sistema*. Aunque, por mi parte, considere al libro de Heidegger como la más central clave del pensamiento actual y necesario punto de arranque para el futuro, es indudable que Ortega ha expresado con antelación multitud de coincidentes atisbos.

---

(1) *Sein und Zeit*, Introducción, cap. II, 6 (pág. 24 de la 4.<sup>a</sup> ed.).

(2) *Ibíd.*, pág. 40.

(3) *Ibíd.*, pág. 22.

(4) *Ibíd.*, pág. 376. Lo situado entre paréntesis es mío, para expresar el doble sentido de *historia* y *sucesividad* que hay en las palabras alemanas *geschichtlich* y *Geschichte*.

Por otro lado, los planos de la meditación son diferentes. Heidegger se propone elaborar una ontología fundamental mediante su *Analytik des Daseins* como tema y la fenomenología como método. Deliberadamente delimita su problema (1) de toda posible confusión con la antropología filosófica, la psicología y la biología (2). Ortega construye una antropología filosófica historista. Y uno y otro, he aquí la coincidencia genética, heredan y cultivan la obra de Dilthey y de Bergson. (Y aun de Nietzsche. Léase, como ejemplo, este párrafo nietzscheano: “Si imagináis a un hombre de ochenta mil años, habréis de atribuirle un carácter absolutamente variable; en él se desarrollaría sucesivamente una multitud de diferentes individuos” (3). Dilthey y Bergson han lanzado a nuestro tiempo todo un manojo de ideas incitadoras y germinales, cuya fecundante paternidad reconocen a la vez Heidegger y Ortega. Si vale hablar así, Heidegger elabora ontológicamente, con rigor, profundidad y acabamiento insuperados y seguramente insuperables, las ideas diltheyanas sobre la historicidad de la vida; y Ortega, por cuenta propia—él mismo confesó su tardío conocimiento del filósofo berlinés—, ha expresado lo que en un plano antropológico corresponde a la fructífera siembra de Dilthey.

¿Basta, empero, una antropología historista para conseguir lo que Ortega cree necesario al hombre actual y se propone darle? “El hombre necesita una nueva revelación”, escribe por dos veces, como dramática jaculatoria de menesteroso, en el último capítulo del ensayo. Conforme. Pero ¿puede dársele el saberse un mero “desilusionado vivir”? ¿Hay en la antropología historista una fuente de creencias vivas, capaces de sustentar y orientar el existir humano? ¿Puede la “razón histórica”—en tanto pura razón histórica—aclararnos *en serio* “qué es lo bueno, qué es lo malo, qué es lo mejor y qué es lo peor”? Ni lo creo, ni creo, en consecuencia, que Ortega mismo pueda demos-

---

(1) *Sein und Zeit*, págs. 45-50.

(2) A pesar de tal propósito heideggeriano, tengo para mí por seguro que por debajo —o por encima, como se quiera— de su meditación ontológica existe una serie de supuestos antropológicos que en buena medida la determinan. No sólo lo creo yo. También O. F. Bollnow (v. su reciente libro *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a. M., 1941, págs. 8-14) y F. J. Conde en *La utopía de la Insula Barataria* que publica este mismo número de ESCORIAL.

(3) *Humano, demasiado humano*, I, 41. (Ed. Kröner, t. II, pág. 57.)



trarlo. Creo, por el contrario, que la concepción del hombre como puro ente histórico lleva constitutivamente dentro de sí la imposibilidad de señalar qué sea *lo* bueno y *lo* malo, esto es, algo objetivamente distinto de *mi* bien y *mi* mal. Mas el hombre es indudablemente algo más que historia, sin necesidad de apelar a naturalismos eleáticos patentes o larvados; y tal vez pueda demostrarse partiendo de las formulaciones mismas de Ortega.

“Yo soy yo y mi circunstancia”, escribe Ortega en 1914 (1). “Mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada”, repite en 1934 (2). “Yo no soy más que un ingrediente de esa realidad radical *mi vida*, cuyo otro ingrediente es la circunstancia”, concluye en 1941. *Mi vida, mi circunstancia...* ¿No habrá oculta en esos *mis* una instancia necesariamente extratemporal del yo? Mi vida se realiza en acciones sucesivas. ¿Cuándo puedo decir de una acción que pertenece a *mi* vida? Sin duda, cuando forma con las anteriores una melodía unívoca y dotada de sentido. Si yo ahora comenzase súbitamente a hablar arameo, esa acción no la consideraría *mía*, no pertenecería a *mi* vida; sería para mí algo radicalmente extraño, impuesto desde una región enteramente exterior a mi vida, en cuanto ninguna de mis acciones anteriores fué estudiar arameo. ¿Y no será constitutivamente extratemporal—extrahistórico—ese centro secretísimo que da univocidad y hace *mías*—unificando mi libertad de hoy con la de hace cinco años y la de dentro de diez—una procesión de acciones derramadas en el tiempo, de tal manera que el “ir siendo” sea por necesidad “*mi* ir siendo”? Muévase un punto geométrico en una sola dimensión, según la línea que llamamos circunferencia. Para que ese punto pueda hablar de su movimiento, si hipotéticamente le dotamos de *logos*, todas sus situaciones deberán cumplir la condición unívoca de equidistar de otro punto, el que llamamos centro de la circunferencia; toda otra posición no sería reconocida como *suya*. Pues bien; este punto central, que gobierna desde fuera el movimiento circunferencial del otro, se caracteriza por estar también fuera de aquella unidimensionalidad y formar con cualquier linear fragmento de circunferencia una figura de dos dimensiones, un plano. Si el punto semoviente pensase en cada uno de los movimientos aislados, concluiría su pura

---

(1) *Meditaciones del Quijote, Obras*, pág. 13.

(2) Prólogo a la edición de sus *Obras*.

linealidad; pero si considera sólo una vez la totalidad de sus movimientos, habrá de *creer*, sin que pueda verificarla jamás, en una *placididad* sobrelineal. También el hombre, si considera un conjunto de sus acciones, a las cuales puede decir unívocamente *mías*, tiene que *creer* en una inverificable sobretemporalidad (1), por él llamada *vocación*. La vocación, contra lo que Ortega ha sostenido una vez (2), es en sí sobretemporal; y no porque sea vida *sub specie aeternitatis*, como Ortega interpreta inventando el maniqueo (la vida, lo real, dice Ortega, no puede ser *species*), sino por ser *aeternitas intra vitam*, eternidad en los senos mismos del humano existir. “Su íntima temporalidad—la del hombre— abre precisamente su mirada sobre la eternidad”, ha escrito Zubiri (3), dando giro moderno a la vieja definición de Boecio. ¿No será precisamente esta revelación de la sobrehistoria la que verdaderamente necesita hoy el hombre que se ha encontrado consigo mismo como historia?

Sé empeña Ortega en no entender el Cristianismo ni la vida religiosa, y de ahí procede todo. En este librito de ahora, el Cristianismo viene pertinazmente interpretado como una doctrina sometida al *fluir* histórico. Al hombre “le *pasa ser* estoico, cristiano, racionalista, vitalista”, dice una vez. Y otra: “Es imposible entender bien lo que es este hombre *racionalista* europeo si no se sabe bien lo que fué ser cristiano; ni lo que fué ser cristiano sin saber lo que fué ser estoico, y así sucesivamente”. O bien: “Me parece en alto grado sorprendente que hasta la fecha no exista una exposición del cristianismo como puro sistema de ideas, pareja a la que puede hacerse del platonismo, del kantismo o del positivismo”. El Cristianismo no es una simple doctrina, aunque sus dogmas constituyan un invariable cuerpo doctrinal, y mucho menos un sistema teológico. Me contaba un eminente amigo mío que a un examinando de Teología, no muy docto, preguntaban su decisión entre la tesis del teólogo A y la tesis del teólogo B sobre un punto de dogma. Vacilaba el hombre, y como el tribunal le estrechase a pronunciarse por la certeza de una u otra, contestó, con ingenua e inadvertida profundidad: “Yo creo que las dos son igualmente ciertas”. La confusión entre Cristianismo y Teología ha despistado a muchos. Lo

---

(1) Inverificable, salvo en el caso de la *unio mystica*.

(2) En el *Goethe desde dentro*, Obras, pág. 1345 y sigs.

(3) En el prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de J. Marías, pág. 9.

esencial del Cristianismo es una participación del cristiano en la vida de Cristo. El Cristianismo viene a ser, pues, desde este plano antropológico en que nos estamos moviendo, una *sobrevida*, capaz de adoptar en la *vida* concreta del hombre un modo racionalista o al menos racional —en el teólogo—, sentimental, voluntarista, etc. No acontece que el hombre haya sido en la historia sucesivamente cristiano, racionalista, empirista y vitalista. Después del Cristianismo —el más genuino “giro copernicano” en la vida histórica y en el pensamiento— al hombre le han cabido una de estas dos posibilidades: o ha sido sucesivamente un cristiano más o menos racionalista, empirista, vitalista, etc., o ha sido un ex-cristiano superracionalista, superempirista o supervitalista. Pero —obsérvese— ser un *ex* indica que la existencia pende en algún modo de aquello de que se es *ex*, y esto le sucede al hombre europeo, que sólo puede ser cristiano o heterocristiano, heterodoxo. De ahí la radical falsedad de colocar al Cristianismo como un mudadizo eslabón histórico en la serie estoicismo - cristianismo - racionalismo - vitalismo. Tengo incluso por seguro que todas las creencias que han orientado la conducta del hombre han sido siempre religiosas a su modo —a veces heterodoxo, claro está— y que la “revelación” a que Ortega alude ha sido siempre, por debajo de las apariencias, una revelación divina. El hecho de que Newton, cuando prevaleció la atención hacia el cosmos, llamara al espacio *sensorium Dei*, o que Lotze, en plena devoción por la Historia, hablase de ella como “un poema de Dios” (1), pone en claro que en cada época es siempre lo mismo —Dios, y aun el Dios cristiano— lo que en verdad se “revela” al hombre.

Estoy íntimamente persuadido de que si Ortega quisiese penetrar seriamente en el seno del Cristianismo —corazón tiene para ello, e inquietud: el *inquietum cor meum* agustiniano— no podría contentarse, no ya como cristiano, pero ni siquiera como hombre actual, con una antropología meramente historista. Es ejemplar el caso de Meinecke, uno de los más eminentes historiadores de la conciencia histórica, que ha sentido la angustiosa limitación del historismo y trata, en fecha cercana, de saltar verticalmente desde el instante vivido a la eternidad, según aquellos versos del Goethe viejo:

---

(1) *Mikrokosmos*, VII, 2 (3.ª ed., 1880, t. III, pág. 45).

*Es entonces el pasado permanente,  
lo porvenir se adelanta a hacerse vivo,  
el instante es eternidad (1).*

¡Lástima que su apelación protestante a la conciencia moral sólo resuelva ficticiamente el problema! Sí. El hombre, como dice Ortega, necesita otra vez una nueva —y antigua— revelación. Pero tal revelación no puede ser la mera razón histórica; porque no revela nada realmente consolador y porque la postura del historismo puro se halla ya —al menos para los buenos catadores del pensamiento de este tiempo— sencillamente *retrasada*. De ella hay que partir, después de haberla conocido, gozado y sufrido. ¿No podría ser un camino hacia la nueva luz ese tránsito de la vida hacia la vocación, en la cual Dios se revela auténticamente al hombre auténtico? ¿No sería una rara y estremecedora revelación para el hombre moderno encontrarse con que su vida es, insospechadamente, trascendencia religiosa, tangencia con la eternidad? ¿No sería, en fin, una singular fortuna para los españoles ver disparado el excepcional talento filosófico de Ortega, en esta madurez suya tan grave de frutos, hacia tales reveladoras metas? Este es, al menos, el deseoso mensaje de un español falangista. — P. LAIN ENTRALGO.

#### DEL IMPERIO ROMANO

**A**LGO más de la mitad —la segunda mitad— de este breve volumen orteguiano está ocupada por una serie de artículos que aparecieron en *La Nación*, de Buenos Aires, durante el verano de 1940. Se trata de artículos de gran diario, es decir, de auténticos “ensayos de ensayos”, y, para mayor injuria, la serie termina con otra de puntos suspensivos, en la que queremos ver, esperanzadamente, un signo de promesa. Son, pues, diríamos, ensayos en ensayésima potencia.

No seré yo quien reproche —como tantas veces se ha hecho— el “ensayismo” de Ortega. En él, por razones largas de explicar, tiene esto no sólo sentido, sino, a mi juicio, altísimo valor, al menos tratando de ciertos temas que —como este de Roma— suelen espantar a mu-

---

(1) En *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*. Leipzig, 1939.

cha gente y cuya inteligencia es, sin embargo, indispensable para todo el que quiera entender algo de lo que ahora mismo y a uno mismo le va pasando. Lo que sí he de hacer constar es mi extrañeza por el título de esta serie de artículos. Me parece algo así como si un buen libro de viajes se hubiese titulado, por ejemplo, "Tratado del horizonte".

Puea, en efecto, el Imperio Romano aparece aquí como horizonte. Como aquello que limita nuestra visión y, al hacerlo, impone perspectiva y orden al paisaje. Pero él no es el paisaje descrito. El paisaje no es, ni siquiera, como en otras obras y lugares de Ortega, la historia de la expansión romana que trajo la muerte de la República (caigamos, una vez más, en la cuenta de que los imperios, Roma, Inglaterra, no suelen ser nada imperialistas, lo que suelen ser es el resultado de imperialismos anteriores y, como tales resultados, conservadores), sino algo más interior y, en el fondo, más sustancioso: las instituciones de la República. Pero tampoco he de hacer objeción de esta aparente incongruencia del título. Sería pedante y, además, sería olvidar que una de las mayores—*acaso la mayor*—virtud de Ortega es su capacidad de incitación. Una gran parte de esa virtud, sin duda reside en la gracia y oportunidad de sus títulos y, así como es seguro que si hubiese anunciado una serie de artículos, pongo por caso, "Sobre las instituciones políticas de la República Romana", habría asustado a gran parte de los posibles lectores (quiero decir de los que, justamente, han sacado provecho de la lectura), es evidente la alta tensión de interés que en el hombre de hoy excita este nombre de múltiples resonancias: *Imperio Romano*. Y, en última instancia, llamar a un libro de viajes "Tratado del horizonte" tampoco es ninguna tontería.

Ortega, harto sabido es, se ha preocupado por la historia de Roma más que español alguno. Desde la equívoca y, por suerte, equivocada tesis de las *Meditaciones del Quijote*—que, con buen gusto, no ha vuelto ni a mentar—de que lo mismo da Roma que Cartago, hasta estos artículos, rara será la obra orteguiana en que Roma no aparece. Alguno de sus más agudos ensayos trata sobre "la muerte de Roma"; este mismo tema reaparece por todas partes y en dos de sus obras fundamentales: *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*; la historia de Roma es aducida con valor ejemplar. Pero esta vez ha abordado el tema de un modo nuevo, desde puntos de vista totalmente diferentes y además—a lo que mi pobre mente afilosófica alcanza—aplicando por primera vez a este tremendo asunto histórico, de manera

expresa y no por meras alusiones, el criterio de la "razón histórica". Y haciendo, además, de este trabajo sobre un tema archiconcreto un punto de partida para una necesaria sociología.

(Dicho sea de paso, la palabra "sociología" es de las que menos suele entender el español "culto". Le suele sonar —es la pura verdad— a "Demagogia" o a "Populismo", nunca a una posible y rigurosa ciencia del espíritu. Pero la "sociología" de esta "incomprensión de la sociología" llevaría demasiado lejos.)

Lo habitual en Ortega —en sus ensayos y en sus obras mayores— era ver el proceso de la expansión romana trabado con el de la revolución (las "ideologías" que lo echan a perder todo, etc.), hasta el intento de César de superar la angostura de la mente romana —que nunca pasó de tener una idea municipal del mundo y del mando—, y, después, interpretar a Augusto como un mero reaccionario (cosa discutible, por grande que sea la autoridad de Eduardo Meyer, verdadero y explícitamente reconocido padre de la criatura). Es decir, explicar que a Roma le fueron las cosas bien hasta cierto punto y por qué y cómo le empezaron a ir mal en otro.

Ahora —de repente— da Ortega un paso atrás —como torero que entra a matar— y nos explica por qué le fueron bien las cosas a Roma hasta cierto momento, para decirnos luego que el Imperio fué un "expediente, el más ilustre expediente", "un desesperado remedio" para aquellos males cuyo qué y por qué ha explicado en otros lugares de su ya extensa meditación sobre Roma. De aquí sale —con toda coherencia— la necesidad de aclarar lo radicalmente diferente del cariz de esa revolución (sobre sus orígenes por inadecuación entre la inteligencia romana y lo que se la vino encima al entrar en contacto más estrecho con el mundo griego, ha hablado excelentemente en el nunca bastante leído *Ocaso de las revoluciones*) y el de las disputas y luchas civiles anteriores. De ahí toda una teoría de la concordia y de la discordia, y como lo que salió de esa revolución fué la ruina de la "Libertas", se nos impone un análisis de ésta —para mi gusto, lo mejor de lo que hay en el ensayo, y digo lo mejor de lo que hay porque lo mejor de este ensayo, como de muchos de Ortega, es lo que no hay (1)—; esto le lleva a plantear la diferencia entre épocas de vida como libertad y épocas de vida como adaptación; en las primeras se siente el Estado

---

(1) Quiero decir, lo que sugiere.

como “piel”; en las segundas, como aparato ortopédico. La República Romana hasta los Gracos—gracias a su constitución *irracional según la razón pura, pero llena de razón histórica*—fué un tipo de “Estado como piel”, dentro del cual, por pocas que fuesen las libertades concretas, el romano se sentía libre. Desde los Gracos, las cosas empiezan a andar mal y aquellò desemboca en el Imperio. El libro de Cicerón *De Re Publica*—del que parte Ortega—representa este doloroso tránsito, ya que en él se planea el expediente del Principado, “el más ilustre expediente” que ha de ser, contra la expresa voluntad de Cicerón, que creía con ello salvar “la libertad”, un Estado “aparato ortopédico”. Para explicar el porqué de la maravillosa capacidad vital de las viejas instituciones romanas—arruinadas por el utópico racionalismo helénico, mal digerido por los Gracos y comparsas—toma el sustancioso ejemplo del tribunado de la plebe—tan “irracional” y tan fecundo—, y el buscar las raíces de su fertilidad le lleva a esbozar una teoría de los complementos de la vida colectiva—*leges sine moribus vanae*—, que no hace más que iniciar, advirtiendo ante los incitantes puntos suspensivos finales, que no nos expone más que su “piso bajo”.

Acaso parecerá excesivamente largo este resumen para 88 páginas. Y, sin embargo, aun se le escapan a uno cosas, y no pequeñas—así, una interesante tesis sobre fuerzas sociales y antisociales, unos ataques—en el fondo bastante irritantes—al fenecido liberalismo, etc.

Esto es, sobre poco más o menos, lo que hay en el ensayo. Ahora, ¿qué es lo que a un lector ingenuo, español, aún joven y angustiado por la historia se le ocurre sinceramente ante estas páginas? No se trata de decir si están “bien” o “mal”—en general, eso no quiere decir nada—, sino qué me dicen a mí, a nosotros, a todos nosotros.

Lo primero que salta a la vista es que algunas de sus afirmaciones son bastante, y aun más que bastante, dudosas. Lo de que el Principado de Augusto sea lo mismo que—republicanamente—pedía Cicerón, pase aún, pero que bajo la palabra Imperio comprendamos y juzguemos cosas tan distintas como Augusto y Diocleciano—o, para que nadie me diga que eso es ya bajo Imperio, que Augusto y los Severos—, es algo bastante incomprensible. Y conste que éstas no son objeciones de erudito, ni lo soy ni aspiro a serlo; pero, así como el mismo Ortega reconoce que “un mísero detalle de técnica electoral” pudo arruinar a Roma, a veces un “mísero detalle” de terminología puede evitar que nos entendamos. Lo segundo, es que en el ensayo hay más de lo que

se promete, y al tiempo, menos—mucha, y muy buena, sociología y bastante poca historia de Roma, a pesar de todo. Lo tercero, que la polémica contra el liberalismo no es—como el mismo Ortega parece reconocer—condigna de tal tema.

Pues bien. Después de todo esto uno no puede menos de tener la mejor sensación—porque es una sensación casi fisiológica—que se puede tener leyendo un libro, breve o largo: “Esto hacía falta”. Amigos, ahí es nada sentir que le han llenado a uno un hueco radical en su inteligencia del mundo. Dudo que el que no haya tenido alguna vez esta sensación pueda decir que sirve para oficios del espíritu.

Y ¿en qué radica esa sensación? Sin duda, y en primer lugar, en cosas concretas: por fin, le han explicado a uno qué era la “Libertas” romana; por fin, alguien se lanza a dar la razón de la sinrazón victoriosa de ciertos pueblos; por fin, alguien insinúa cosas que uno vagamente sospechaba—lo precario de toda sociedad humana, lo perjudicial de ciertas indigestiones culturales—; por fin, alguien “ha dado expresión a lo que es”. Y el que sea una cabeza española quien ha dado de sí todo esto añade aún la alegría del hallazgo.

Pero, evidentemente, esto no basta. Ya hemos visto que, al lado de estas claridades, hay también zonas de sombra—y ni siquiera aludo a una, la más tremenda que suele haber siempre que Ortega habla de historia política: su ceguera ante muchas cosas que él más que nadie ha previsto, pero que cuando ya están ahí se empeña en desconocer—, y, por otra parte, el problema concreto, si bien importante, no es de tal urgencia vital como para lanzar ese esperanzado ¡por fin! Sin duda, la razón es más profunda.

“Cada cosa en su tiempo y los nabos en adviento”. Es decir, cada razón a sus zapatos—la razón pura a las cosas puramente racionales, la razón histórica al entendimiento de la historia. *De lo que es pura historia, claro.* ¿No será ésta la raíz de ese gozoso ¡por fin!?. — CARLOS ALONSO DEL REAL.

*Huerto cerrado.* Poesía, por Francisco Montero Calvache. Colección Caúces. Jerez. En 8.º, sin paginación.

Convendría decir, solamente, que este es un libro de poesía. No de retórica; de poesía. Tranquila, sencilla, ingenua, ligera y con un



fervor humilde que va buscando su silencio, que va logrando su descanso, sin esfuerzo alguno, sin cautiverio alguno, volandera; y, también, íntima, con una intimidad enajenada y trascendida que apenas si se convierte en expresión, si se dice en palabras, tal es su sencillez. Mejor, desde luego, la primera parte, la amorosa, que la segunda, a la que, quizá, le falte hondura. Más ajustado y enriquecido el verso estrófico que el rítmico. Ciertamente que aun conserva la voz juvenil alguna resonancia que le es extraña, pero quede anotado, gozosamente, el nacimiento de una clara y serena y poética vocación.

*Cervantes*, por Bruno Frank. Madrid. Espasa-Calpe, 1941. En 8.º, 254 páginas.

Cuando acabamos de leer su biografía nos preguntamos por Cervantes. Apenas habla de él. Apenas habla, tampoco, de nada que verdaderamente le concierna y arroje nueva luz sobre su obra y su figura. Tiene el libro una vaga y, a ratos, agradable literatura de invención. No muestra al mundo católico español, como es uso y costumbre, con intención equívoca o dañada. Algunas escenas de la vida y la curia romana, y la conversación de Felipe II con el cardenal Julio de Acquaviva se destacan dentro del tono del conjunto. Pero de Cervantes no nos enseña ni nos dice nada. De Cervantes no encontramos dibujo de carácter, ni dato histórico de interés, ni rememoración emocionada y creadora, ni intención de discriminar el valor literario de su obra. Señalar inexactitudes y omisiones en libro tan entera e intencionalmente ajeno a la investigación y a la creación estaría fuera de lugar. Es una nueva aproximación, poco respetuosa, como tantas y tantas otras, a la noble figura cervantina.

*Hellpach y Jennings en la "Biblioteca de Ideas del Siglo XX"* (Espasa-Calpe).

Acaba de ser publicada en esta Colección, que hicieron populares los nombres de Spengler, Wolflin o Uexkull, la famosa *Genética* de Jennings. Viene algo tardía, pero no es este el único libro cuya traducción española se hace esperar. Los estudiosos, al abrir sus páginas,

sabrán situar el contenido y, de este modo, obtener fruto. Poco antes había aparecido otro libro también necesario. Se refiere a un tema que si no desazona, intriga. Habla de las influencias que la Naturaleza ejerce sobre nosotros. Sabida es la influencia de la luna sobre las mujeres, sobre las mareas. Mejor dicho, sabida de oídas. En la *Geopsique* de Hellpach la ciencia nos confirma o destruye esas y otras creencias, pues que no se limita al cuerpo: pretende analizar nada menos que la efectiva influencia del tiempo, el clima, el suelo, el paisaje, etc., sobre el alma humana. Sabremos la razón de algunas aprensiones (y acaso adquiriremos, leyendo estas páginas, algunas nuevas) y el sentido que tienen expresiones como esa de "hoy no estoy para nada", etc. Y, entre ellas, la de "espacio vital", más conocida que sabida, y que ha hecho evidente fortuna desde Ratzel.

*La Guerre de Trente Ans. 1618-1648*, por G. Pagés (Membre de l'Institut). (París. Payot, 1939.)

Nació de esta guerra, comenzada en Bohemia y que se fué extendiendo al resto de Europa, una organización estatal nueva, vigente hasta la Revolución Francesa, y algunas de cuyas consecuencias se han hecho sentir hasta nuestros días. El autor estudia cada uno de los países que en ella intervinieron, antes y después de la paz de Westfalia, y demuestra la influencia y responsabilidad que tuvo la política de Richelieu en este conflicto de ideas y de religiones, que disminuyó el poder de España y de los Habsburgos.

## CRONICA DE LIBROS

### FRANCIA (Continuación)

#### 3.—NOVELA.

- Arland, Marcel:  
*Terre natale.* Paris: Gallimard, 1938.
- Baumann, Emile:  
*La vie terrible d'Henry de Croux.* Paris: Grasset, 1936.
- Boulanger, Jacques:  
*Adam et Eve.* Paris: Gallimard, 1938.
- Braibant, Ch.:  
*Le soleil de mars.* Paris: Dénoel, 1938.
- Brasillach, Robert:  
*Les sept couleurs.* Paris: Plon, 1939.  
*Le marchand d'oiseaux.* Paris: Plon, 1936.
- Carco, Francis:  
*Les hommes en cage.* Paris: Albin Michel, 1936.
- Daudet, Leon:  
*Fièvres de Camargue.* Paris: Gallimard, 1938.
- Duhamel, Georges:  
*Chronique des Pasquier:*  
V.—*Le désert de Bièvres.* 2 vols. 1937.  
VI.—*Les maîtres.* 1937.  
VII.—*Ceci parmi nous.* 1939.  
VIII.—*Le combat contre les ombres.* 1939.  
Editions "Mercure de France". Paris.  
*Les hommes abandonés.* Paris: Ferenczi & Fils, 1937.
- Gide, André:  
*Généviève.* Paris: Gallimard, 1936.
- Giraudoux, Jean:  
*Choix des élues.* Paris: Grasset, 1939.
- Jaloux, Edmond:  
*Les routes du bel univers.* Paris: Plon, 1936.
- Jouhandeau, Marcel:  
*Chroniques maritales.* Paris: Gallimard, 1938.
- Jourcenar, Marguerite:  
*Feux.* Paris: Grasset, 1936.

- Jouvenel, Renaud de:  
*Village X*. Paris: Flammarion, 1936.
- Morand, Paul:  
*Les extravagants*. Paris: Gallimard, 1936.
- Montherland, Henry de:  
*Les jeunes filles*. Paris: Grasset, 1937.
- Romains, Jules:  
*Les hommes de bone volonté*:  
 XI.—*Recours à l'abîme*. 1936.  
 XII.—*Les créateurs*. 1936.  
 XIII.—*Mission à Rome*. 1937  
 XIV.—*Le drapeau noir*. 1938.  
 XV.—*Prélude à Verdun*. 1938.  
 XVI.—*Verdun*. 1939.  
 XVII.—*Vorge contra Quinette*. 1939.  
 XVIII.—*La douceur de vivre*. 1939.  
 Paris: Flammarion.
- Sartre, Jean-Paul:  
*La nausée*. Paris: Gallimard, 1938.  
*Le mur*. Paris: Gallimard, 1937.
- Saint Exupéry:  
*La terre des hommes*. Paris: Gallimard, 1938.

#### 4.—POESÍA.

- Bellos, Nausica:  
*Glane*. Paris: Messeen, 1936.
- Breton, Marceline:  
*Reflets*. Lamalou-les-Bains (Hérault): Revue du Languedoc, 1937.
- Claudél, Paul:  
*Figures et paraboles*. Paris: Gallimard, 1936.  
*Salut à Francis James*. Paris: Emile-Paul, 1937.  
*Un poète regarde la Croix*. Paris: Gallimard, 1937.  
*Introduction au Libre de Ruth*. Paris: Desclée de Brouwer & Cie., 1937.  
*Ainsi donc encore une fois...* Paris: Gallimard, 1940.
- Lebrau, Jean:  
*D'une amère flore*. Paris: Peyre et libraire du Phare, 1936.  
*Poètes de la N. R. F.* (Antologie des...) Paris: Gallimard, 1936.
- Valéry, Paul.  
*Variété* (2 vols.). Paris: Gallimard, 1936 y 1937.  
*La jeune parque* (nouvelle édition commenté par Alain et précédé d'un poème inédit de P. Valéry). Paris: Gallimard, 1936.  
*Introduction à la Poétique*. Paris: Gallimard, 1938.  
*L'homme et la coquille*. Paris: Gallimard, 1937.

Wahl, Jean:

*Connaître sans connaître.* Paris: G. L. M., 1940.

#### 5.—TEATRO.

Cocteau, Jean:

*Les parents terribles.* Paris, 1939.

*La table ronde.* Paris, 1938.

Fluchère, Henri:

*Tout homme.* Marseille: "Les Cahiers du Sud", 1936.

Giraudoux, Jean:

*Ondine.* Paris: Grasset, 1939.

Salacroux, Armand:

*Histoire de rire.* Paris: Gallimard, 1939.

*La terre est ronde.* Paris: Gallimard, 1938.

#### 6.—BIOGRAFÍA.

Bertault, Jules:

*Le roi bourgeois* (Louis-Philippe intime). Paris: Grasset, 1936.

Brion, Marcel:

*Blanche de Castille.* Paris: Edit. de France, 1939.

Celles, Jean de:

*Malherbe: sa vie, son caractère, sa doctrine.* Paris: Perrin, 1937.

Chevalier, Jacques:

*Pascal.* Paris: Flammarion (coll. "Grands Coeurs"), 1936.

Cogniat, Raymond:

*Cézanne.* Paris: T. Tisue, 1939.

*Gauguin.* Paris: Brun, 1938.

Gilson, Etienne:

*Abélard et Héloïse.* Paris, 1938.

Gonzague-Truc, M.:

*Mme. de Montespan.* Paris: Armand Colin, 1936.

Goffin, Robert:

*Elisabeth, l'Impératrice passionnée.* Paris: Les édit. de France, 1939.

Guillemin, Henri:

*Flaubert devant la vie et devant Dieu.* Paris: Plon, 1940.

Guillemard, Julien:

*La vie prodigieuse de Guillaume le Conquérant.* Rouen: Mangard, 1936.

Hérisson, Robert:

*Avec le père de Foucault.* Paris: Plon, 1937.

Jamot, Paul:

*Corot.* Paris: Plon, 1936.

Maurois, André:

*Chateaubriand*. Paris: Grasset, 1937.

Moulin, M. A. E.:

*Le grand amour de Fouché: Ernestine de Castellane*. Paris: Perrin, 1936.

Thierry, Augustin:

*Mlle. George*. Paris: Albin Michel, 1936.

Vaunois:

*Louis XIII*. Paris: Grasset, 1937.

Verne, Henri:

*Rubens*. Paris: Flammarion, 1936.

#### 7.—ARTE.

Focillon:

*L'art d'Occident*. Paris: Collin, 1938.

D'Ors, Eugenio:

*Du Baroque*. Paris: Gallimard, 1937.

#### 8.—LIBROS SOBRE ESPAÑA.

Aunós, Eduardo:

*L'Espagne contemporaine*. Paris: Sorlot, 1939.

Babelon, Jean:

*Cervantes*, Paris: "Nouvelle Revue Critique", 1939.

Bataillon, Marcel:

*Erasme et l'Espagne*. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI<sup>e</sup> siècle. Paris: Droz, 1937.

Bouvier, René:

*Philippe IV et Marie d'Agreda*. Confidences royales. Paris: Sorlot, 1939.

Capdepuy, G.:

*Don Carlos*. Paris, 1938.

Duval, General:

*Les espagnols et la guerre d'Espagne*. Paris: Plon, 1938.

*Les leçons de la guerre d'Espagne*. Paris: Plon, 1938.

Delpay, G.:

*Feijóo et l'esprit européen*. Paris: Hachette, 1938.

Guillaumaine-Reicher, Gilbert:

*Théophile Gautier et l'Espagne*. Ligugé—Vienne—, 1936.

Hill, Camille:

*Montaigne lecteur et imitateur de Sénèque*. Poitiers, 1938.

Jobit, Pierre:

*Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*. Paris: Boccard, 1936.

**Legendre, Maurice:**

*En Espagne.* Paris, 1936.

*El Greco.* Paris, 1937.

*Nouvelle Histoire d'Espagne.* Paris: Hachette, 1938.

**Saint Aulaire, C. de:**

*La renaissance d'Espagne contemporaine.* Paris: Plon, 1938.

**Viellard, M.:**

*Le guide du pèlerin de St. Jacques.* Paris, 1938.

H. R. S.