

*De este número se hicieron 250 ejemplares
numerados para los suscriptores de honor.*

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

CUANDO un organismo —ser vivo o nación operante— se halla en ascendente ejercicio de una vida turgente y creadora, cumple de continuo, en cierto modo, una obra de fundación. Si la mera existencia del mundo es por sí una creación continuada, ¿qué, sino fundación creadora, puede ser la existencia hacia adelante de lo vivo, esa en que cada instante tiene inédito y acuciante sentido? A la vista de esto, pondérese la hondura y la entereza con que habrá de ser fundacional nuestra voluntad histórica frente a esta España del dolor y de la esperanza nuestros. Una coyuntura europea adversa la derrotó en el siglo XVII; vivió con decoro y consistencia relativos en el XVIII, y no existió históricamente —cada vez se hace más patente esta verdad— en el XIX. La fracción viva y obradora de la España ochocentista luchó, imitó o aprendió; pero apenas creó españolamente algo que pueda estimar la historia. Nuestro romanticismo fué sugestión del francés; los partidos políticos, en lo que tuvieran de contenido, calcos de realidades extraespañolas; nuestra escasa y endeble ciencia fué positivista a la francesa o krausista a la tudesca; la religiosidad se tiñó de extranjerizo pietismo modernista, y así en todos los órdenes del humano vivir. Hasta en nuestro tradicionalismo, forzado a inoperación his-

tórica, había escaso ímpetu creador, excesiva nostalgia y demasiado Bonald por debajo de su honrada y creyente bravura.

En el puro orden de la cultura, la agonía del siglo XIX y el vagido del XX dieron al trabajo de los españoles algún vigor nuevo y cierto empeño de seriedad. La obra titánica de Cajal en la experimentación y de Menéndez y Pelayo en la investigación histórica; el tenaz e inteligente esfuerzo de romanistas y arabistas; el magisterio y la labor de Hinojosa; el contacto sugestivo con el pensamiento moderno que nos trae Ortega; algunos atisbos en la Matemática y en las Ciencias de la Naturaleza; todo ello—sin contar la creación poética y literaria de los últimos cuarenta años—nos ponía en nivel estimable dentro del concierto científico europeo. Claro es que nada había en ello de rigurosamente español, salvo lo atañente a la investigación histórica. La investigación científica seguía los supuestos científicos vigentes—el cosmopolitismo y el positivismo—; la Historia misma apenas pasaba de producir erudición con métodos depurados, y la Filosofía, si no era positivista, tampoco creadora: quedó en la sugestiva información y en la incitación, y de ahí no pasó hasta el 36. El español estaba al día en muchos casos; pero ni la cantidad de su producción científica permitía hablar de una ciencia española, ni existía un ímpetu para cualificar esa producción con algún signo que en verdad pudiese llamarse español. No se intentaba, por ejemplo, enderezar nuestra ciencia, poca o mucha, hacia el logro de un saber de salvación, ni aun se pensaba en ello como problema. ¿Y cómo podría un español por tal disputarse, al menos históricamente, sin cuidarse de su destino, sin enderezar su saber a vivir y a no morir? Del estamento universitario, sólo la voz atormentada, profunda e incoherente de Unamuno clamó en este siglo con ansias de tal género; y si, ciertamente, se le consideró español, también es cierto que se le tuvo por loco.

Una guerra necesaria, a la que sólo nuestras obras han de le-

gitimar, no los errores o los crímenes del adversario, ha destruído, por glorioso imperativo, algunas de las realidades culturales de la España anterior al Alzamiento. Ahí están las ruinas de la Ciudad Universitaria, cuyo ámbito laureado tarda ya en ser habitado por el juvenil aprendizaje; ahí, también, unos cuantos científicos exilados por la acción de una justicia elemental. No importa. No importa, en cuanto aiente en nosotros voluntad de fundación cultural. Pero aquí es donde justamente comienza el verdadero problema. ¿Qué cimientos, qué plan, qué sentido, qué operarios ha de tener nuestra obra fundacional? Que nuestro trabajo y nuestros saberes hayan de ser, al menos intencionalmente, trabajo y saberes de salvación, no parece ni siquiera discutible, siendo española nuestra empresa. El sentido del saber para el destino de la humana existencia que le soporta parece ya exigencia obvia en este mundo histórico nuestro. Y aquí viene otro segundo quid: ¿cómo el saber y la obra científica actuales pueden serlo de salvación?

Conviene resguardarse de un peligro cierto: el de recaer en una aparente y ya ensayada solución a estas preguntas. Confesemos desde ahora que tuvo algún éxito de público en estos últimos decenios. En sustancia, y tomadas las cosas por su raíz, se trata de lo siguiente. Saber de salvación es, por esencia, saber religioso. Quien creyentemente posee un trabado haz de creencias religiosas, posee la médula necesaria y esencial de una total ciencia de salvación. Pues bien: la táctica apostólica de ciertos grupos religiosos creyó hallar suficiente respuesta a las anteriores preguntas añadiendo el cultivo de la ciencia, tal y como era a la sazón cultivada, al conjunto de sus creencias y saberes estrictamente religiosos. Así surgieron los religiosos —seglares o no— químicos, biólogos o astrónomos. Pero como la ciencia añadida obedecía a supuestos escasa o nulamente religiosos —la religiosidad científica de un Newton o de un Kepler están ya muy lejos—, acontecía una de estas dos posibilidades: o el hombre se-

guía viviendo desde su saber y su creer religiosos, con lo cual la ciencia añadida quedaba en inane e inauténtica acupación, o trasladaba a las tiendas el saber científico la sustentación viva de su existencia, y se convertía en un científico escasamente religioso. Evidentemente, la primera posibilidad ha sido la dominante, y esto explica la escasa consistencia de la producción científica que esos grupos religiosos alumbraron. Declaremos que hubiese sido mejor para la cultura española tener un puñado más de teólogos y escrituristas auténticos que una legión de químicos, biólogos y astrónomos por añadidura.

Sin embargo, como ya se apuntó, el truco tuvo un cierto éxito de público, y corremos el peligro de su repetición. Las consecuencias para la posible empresa cultural española serían, sencillamente, fatales. Nada auténtico ni hondamente eficaz se ha hecho por táctica —esto es, desde fuera de lo que se hace—, sino por creencia —esto es, desde dentro de la propia acción. Sólo haremos, en verdad, ciencia desde dentro de la ciencia misma, ahincando en ella nuestro existir, viviendo la vida que los griegos llamaban teórica. Si una falsa ascética nos mueve a despreciar el saber del mundo, entonces son inútiles los trucos, y nuestro esencial saber de salvación quedará desnudo de indumento actual y quizá de real eficacia histórica.

Entonces, ¿debe, desde ahora, renunciarse a la tarea de buscar sentido humano al saber científico? En modo alguno. Debe seguir inquiriéndose ese sentido, pero a través de la ciencia misma y de su autenticidad. No nos sirven, pues, ni los falsos físicos, ni los moralistas bajo especies de biología, ni los semi-teólogos disfrazados de semiastrónomos. Necesitamos físicos genuinos, biólogos auténticos, moralistas de una pieza y teólogos de cuerpo entero; esto es, hombres auténticos en todo caso. Nosotros, jóvenes auténticos y ambiciosos, tenemos el deber inicial más estricto de desenmascarar a estos seudosabios por añadidura o por propaganda. Y luego otro deber aún más hondo: justifi-

caros por nuestras obras, conseguir saberes a la vez auténticos, actuales y de salvación. Sin ello quedaríamos en un histrionismo barato y resentido.

Puede ser, y esto debe declararse de antemano, que tal empresa fuese imposible en los decenios que nos han precedido, por vicio esencial de los supuestos culturales entonces vigentes. (Nosotros, en todo caso, creemos que algo más pudo hacerse: pudo hacerse, cuando menos, teología auténtica y ciencia positiva de veras.) Pero, ¿y ahora? Ahora ocurre en el mundo de la cultura un singular fenómeno: muchas ciencias empiezan a reconocer desde dentro de sí mismas su propio límite y aun a exigir una indagación de su sentido. Parece que los físicos auténticos—los lectores de ESCORIAL tendrán pronto puntual y excelente noticia de ello—postulan como necesaria una creatio ex nihilo del cosmos material. La Biología, por su parte, indaga el trazado de su linde con la Antropología y se pregunta por el ser y por el sentido de la realidad inefable que llamamos vida. Las ciencias antropológicas, por su parte, adquieren inusitada prevalencia, y un humanismo total y trascendente empieza a entrecruzar desde la ciencia misma. ¿Qué no podría decirse de las Ciencias del Espíritu? ¿Cómo un científico actual, si lo es auténtico, va a conformarse con un mero positivismo en la Filología, en la Historia, en la Economía o en el Derecho? Las posibilidades son ingentes. ¿No podría ser una empresa española buscar la vía hacia un genuino saber de salvación desde dentro de la ciencia misma, de esta ciencia moderna, que a la vez alucina y atosiga? ¿No está el mundo otra vez maduro, o va estándolo, para fundar unos saberes científica y existencialmente suficientes sobre el áureo cimiento de una creencia religiosa?

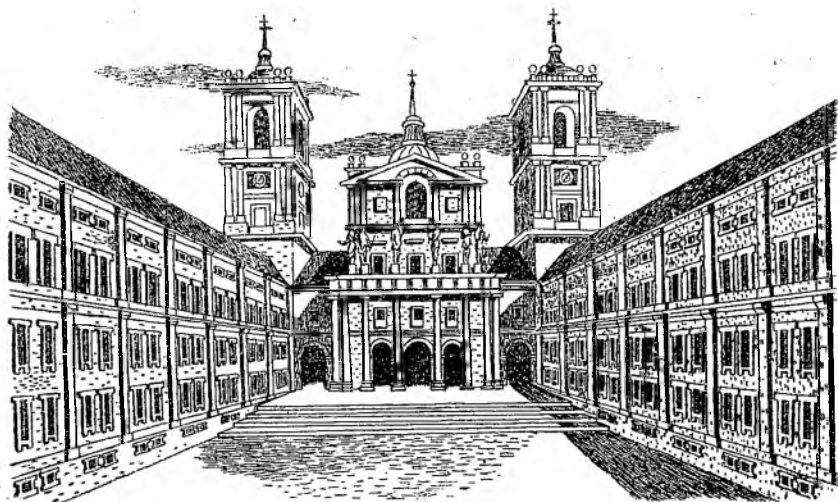
Sí; pero desde dentro de la ciencia misma. Conviene insistir sobre ello. Sin una rigurosa y auténtica técnica científica es inútil toda tentativa. Sin creer que también el experimento y la meditación sobre el electrón o la más rigurosa crítica paleográ-

fica conducen desde dentro de sí mismos —o pueden conducir, que con eso basta— a Dios, todo será vana y caduca táctica. No en vano se nos dice en el Salmo que no sólo los cielos, mas también la tierra, están llenos de la gloria divina. Nada más suicida que un desprecio por la técnica en nombre de la tan invocada profundidad religiosa del español o un abandono de la paciente obra filológica en el archivo, creyendo que una frase tópica sobre el sentido de la Historia de España nos da resuelto lo que para España necesitamos hoy. Sin contar con Kant, Hegel y Comte, por citar sólo los viejos nombres discutidos —para superarlos, si se puede, que sí se puede—, no podríamos jamás hacer obra filosófica actual. Sin conocer lo que el positivismo científico ha dado de sí —y no es poco—, no pensemos ni en nombrar el sentido del mundo o el destino del hombre, que todo será inoperante verbalismo. Sólo a través de la cultura de ayer, realmente vivida, puede hacerse cultura de hoy y de mañana. Y nuestra posibilidad está precisamente ahí: no en la cantidad de nuestro rendimiento, sino en su calidad y en su sentido.

Pero, por Dios, no nos conformemos tampoco con zurcir a nuestra creencia, sin empalme con ella, el último figurín científico. Decía Ganivet, el triste y esperanzado Ganivet, tomando como tipo de su deseo a fray Luis de Granada: “Una cosmología cristiana no debía ser una clasificación ni una descripción, sino un cántico.” Nosotros aspiramos, podemos aspirar en estas horas fundacionales, a algo más: a encontrar, dentro de la descripción y de la clasificación, de la papeleta y del “aparato crítico”, del experimento y de la ecuación diferencial —otra vez—, un secreto, cristiano y español cántico.

* * *

EL primer número de *ESCORIAL* ha tenido una favorable y hasta calurosa acogida. Algunos, sin embargo, han comentado con habitual recelo el llamamiento generoso a todos cuantos, no habiendo dimitido enteramente de ser españoles ni servido al crimen, tuviesen algo auténtico que decir en orden a la cultura o a las letras. Creemos que siempre es saludable la existencia de recelosos, y más cuando una coacción social estimula los actos de conversión y aun hace de ellos granjería. Pero, sinceramente, no estimamos justificado su actual recelo. *ESCORIAL* ha nacido para dos fines: uno, importante, pero más adjetivo, consiste en recoger todas las posibilidades de auténtica expresión cultural o literaria que puedan vivir políticamente en la comunidad de los españoles o de hecho vivan; otro, más levantado y difícil, es el de contribuir, en cuanto pueda este grupo de jóvenes, a la recreación de una española y actual cultura de salvación. Desde ahora exigimos la crítica si se advierte que en las páginas de *ESCORIAL* aparece algo que no sea ni auténtico ni español. Mientras tanto, déjesenos creer, cristiana, falangista y honradamente, que los hombres son capaces de conversión —aunque a veces ésta sea un poco tardío, algo desafortada o con no sustanciales resabios— y que los españoles pueden unirse en torno a una empresa española. Déjesenos creer en ello, si con prudente cautela, también con cordial anchura —con caridad—, que de otro modo no hay verdadera fe. Creer en ello, y también procurar con tenaz esfuerzo conseguirlo.



ENSAYOS

Xavier Zubiri: *Sócrates y la sabiduría griega.* — Carlos Pereyña: *Montaigne y López de Gómara.*

SÓCRATES Y LA SABIDURIA GRIEGA

POR

XAVIER ZUBIRI

EN medio de la cruel falta de datos históricos fehacientes de que se dispone para el estudio de los orígenes de la filosofía de Platón y Aristóteles, hay, sin embargo, un hecho inconcuso, a saber: que dicha filosofía está vinculada en sus orígenes a la obra de Sócrates, y que esta obra representa a su vez un decisivo punto de inflexión en la trayectoria intelectual del mundo griego, y de todo el pensamiento europeo. Pero la obra de Sócrates se halla a su vez envuelta, más que en la oscuridad, casi en el anonimato de sus discípulos inmediatos. Sólo poseemos el testimonio directo de Platón, Aristóteles y Jenofonte, los tres en función más bien de su peculiar objetivo. Como ocurre con la obra de los presocráticos, de la de Sócrates sólo conocemos su reflejo en Platón y Aristóteles. Por lo cual todo intento de representar positivamente y de un modo directo el cuadro completo de su modo de pensar tiene que reemplazarse por la

tarea más modesta, pero única asequible, de tratar de averiguar cuáles pudieron ser algunas de las dimensiones de su obra que hayan podido dar lugar a la reflexión de Platón y Aristóteles. La interpretación de Sócrates pende en última instancia de una interpretación del origen de la filosofía de la Academia y del Liceo. Ambas cuestiones son casi sustancialmente idénticas.

Los testimonios más antiguos convienen todos en que Sócrates no se ocupó sino de ética, y que introdujo el diálogo como método para llegar a averiguar algo universal acerca de las cosas. Se han dado mil interpretaciones de estos testimonios. Para los unos, Sócrates fué un intelectual ateniense, mártir de la ciencia; para los otros, se consagró sólo a problemas éticos. Pero mientras en ambas concepciones Sócrates aparece como un filósofo, en otras se presenta tan sólo como un hombre animado de un deseo de perfección personal, sin el menor ribete de filosofía.

En cambio, es evidente que Platón, en cualquiera de esas tres dimensiones hipotéticas, continúa a Sócrates, y Aristóteles a Platón. La filología moderna se ha visto precisada, es verdad, a introducir importantes retoques en este cuadro, cuando se quiere descender a los detalles. Sin embargo, el hecho permanece.

Pero esto no significa forzosamente que haya de concebirse la línea "Sócrates-Platón-Aristóteles" como un trazo continuo. Cabría modificar levemente la imagen geométrica de una trayectoria sustituyéndola por la de un haz cuyo centro se encontrara en Sócrates mismo. Aristóteles, más que continuación de Platón, es un replanteo de los problemas filosóficos desde la raíz misma de donde Platón los tomara. Si se quiere hablar de continuación, es más que nada la continuación de una actitud y de una preocupación antes que de la de un sistema de problemas y conceptos. Claro está que la continuidad de la actitud implica también la comunidad parcial de sus problemas y la consiguiente discusión de puntos de vista. Pero lo primario es en Aristóteles este esfuerzo con que repite *a limine* el esfuerzo

intelectual de Platón. Y a su vez, Platón repite el esfuerzo intelectual que ha aprendido de su maestro Sócrates, partiendo de la raíz misma de que partió la reflexión socrática. Sócrates, Platón y Aristóteles son más bien, como decía, los tres rayos de un haz que emergen de un punto finito de la historia. Lo interesante es precisar la posición de dicho punto. Lo que Sócrates introduce en Grecia es un nuevo modo de Sabiduría. Esto necesitaría larga explicación. La índole de este artículo me autoriza a aportar solamente alguna idea general. Para ello es menester fijar de una manera precisa qué es eso que se ha llamado filosofía presocrática. Lo cual exige a su vez algunas ideas previas acerca de la interpretación histórica de una filosofía.

I

LOS SUPUESTOS DE UNA FILOSOFÍA.

Toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta *experiencia*. Contra lo que el idealismo absoluto ha pretendido, la filosofía no nace de sí misma. Y ello en varios sentidos: primeramente, porque si así fuera no sería explicable que la filosofía no hubiera existido, plena y formal, en todos los ángulos del planeta desde que la humanidad existe; en segundo lugar, porque la filosofía muestra un elenco variable de problemas y de conceptos; finalmente y sobre todo, porque la posición misma de la filosofía dentro del espíritu humano ha sufrido sensibles oscilaciones. Tendremos ocasión en este mismo estudio de apuntar cómo, en efecto, la filosofía, que en sus comienzos pudo designar algo muy próximo a la sabiduría religiosa, por ocuparse de las ultimidades hondas y permanentes del mundo y de la vida, se convirtió en una forma de saber del universo llamada teoría,

para abocar más tarde a una investigación acerca de las cosas en cuanto son; la serie podría aún prolongarse.

Pero el que toda la filosofía parta de una experiencia no significa que esté encerrada en ella, es decir, que sea una teoría de dicha experiencia. No toda experiencia es lo suficientemente rica para que la filosofía se limite a ser su vaciado conceptual, ni toda filosofía es lo suficientemente original para que implique una experiencia irreductible a otras. Además, en manera alguna quiere decirse que la filosofía tenga que ser, ni tan siquiera parcial y remotamente, una prolongación conceptual de la experiencia básica. La filosofía puede contradecir y anular la experiencia que le sirve de base, inclusive desentenderse de ella, y hasta anticipar formas nuevas de experiencia. Pero ninguno de estos actos sería posible sino poniendo el pie en una experiencia básica que permitiera el brinco intelectual de la filosofía. Esto quiere decir que una filosofía sólo adquiere fisonomía exacta referida a su experiencia básica.

Experiencia significa algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida. No es un conjunto de pensamientos que el intelecto forja, con verdad o sin ella, sino el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas. La experiencia es en este sentido el lugar natural de la realidad. Por tanto, cualquier otra realidad necesitará estar unívocamente implicada y exigida por la experiencia, si ha de ser racionalmente ineludible. No prejuzgamos aquí la índole de esta experiencia; en especial urge eliminar de raíz un concepto de la experiencia que fuera el conjunto de unos presuntos datos de conciencia. Probablemente la realidad como dato de conciencia no pertenece a esa experiencia radical. Se trata más bien, según decía, de la experiencia que el hombre adquiere en el comercio efectivo con cosas reales y efectivas.

Sería un grave error identificar esta experiencia con la *experiencia personal*. Son escasísimos quizá los hombres que poseen

una experiencia personal en el pleno sentido del vocablo. Pero aun admitiendo que todos posean alguna, esta experiencia personal, aun en el caso más rico y favorable, constituye un núcleo minúsculo e íntimo dentro de un área mucho más vasta de experiencia no-personal. Esta experiencia no personal se halla integrada ante todo por una capa enorme de experiencia que le llega al hombre por su convivencia con los demás, sea bajo la forma precisa de experiencia de otros, sea bajo la forma del precipitado gris de experiencia impersonal, integrada por los usos, etc., de los hombres de su entorno. En una zona más periférica, pero enormemente más amplia, aún se extiende esa forma de experiencia que constituye el mundo, la época y el tiempo en que se vive.

Y de esta experiencia forma parte no sólo el trato con los objetos, sino también la conciencia que de sí misma tiene en un triple sentido: primero, como repertorio de lo que los hombres han pensado acerca de las cosas, sus opiniones e ideas sobre ellas; en segundo lugar, la manera peculiar cómo cada época siente su propia inserción en el tiempo, su conciencia histórica; finalmente, las convicciones que el hombre lleva en el fondo de su vida individual tocantes al origen, al sentido y al destino de su persona y de las de los demás.

Interesa enormemente subrayar la peculiar relación en que se hallan estos diversos estratos de experiencia. No es posible tratar de hacerlo en este lugar. Pero sí es imprescindible dejar consignado que cada una de estas zonas, dentro de su solidaridad con las demás, como momentos de una experiencia única, posee una estructura propia y hasta cierto punto independiente. Así, la experiencia, en el sentido de estructura del mundo en una época, puede a veces hallarse incluso en oposición con el contenido de las demás zonas de experiencia. El judío y el hereje vivieron durante la Edad Media en un mundo cristiano, dentro del cual eran por eso justamente heterodoxos. Hoy estamos a

punto de que los católicos sean los verdaderos heterodoxos relativamente a nuestro mundo descristianizado. En la Edad Media había mentes heréticas, la mentalidad era, sin embargo, cristiana. Para los efectos de este trabajo lo que aquí nos importa es apuntar a la experiencia básica de una filosofía, en el sentido modesto de dar con la mentalidad de que parte.

El análisis de esta experiencia básica descubre en primer lugar lo que más salta a la vista, su peculiar *contenido*. En realidad es lo que en ciertos momentos se ha entendido formalmente por historia: la colección de los llamados hechos históricos. Pero si la historia pretende ser algo más que un fichero documental, ha de tratar de hacer inteligible el contenido de un mundo y de una época.

Y, por lo tanto, toda experiencia surge solamente gracias a una *situación*. La experiencia del hombre, como decía, es el lugar natural de la realidad, gracias precisamente a su interna limitación, que le permite aprehender unas cosas, y unos aspectos de ellas, con exclusión de otros. Toda experiencia tiene un perfil propio y peculiar. Y este perfil es el correlato objetivo de la situación en que se halla instalado el hombre. Según esté él situado, así se sitúan las cosas en su experiencia. La historia ha de tratar de instalar nuestra mente en la situación de los hombres de la época que estudia. No para perderse en turbias profundidades, sino para tratar de repetir mentalmente la experiencia de aquella época, para ver los datos acumulados "desde dentro". Naturalmente que esto exige un penoso esfuerzo, difícil y prolongado. La disciplina intelectual que nos lleva a realizarlo se llama filología.

Más aún: la experiencia es siempre experiencia del mundo y de las cosas, incluido en ello al hombre mismo; pero supone previamente que el hombre vive, en efecto, dentro de unas cosas y entre ellas; la experiencia consiste en la forma peculiar con que las cosas ponen su realidad en las manos del hombre. La

experiencia supone, pues, algo previo. Algo así como la existencia de un campo visual, dentro del cual son posibles diversas perspectivas. La comparación indica ya que esa existencia del hombre dentro de las cosas y entre ellas no es comparable a la de un punto perdido en la infinitud del vacío. Aun en esta dimensión aparentemente tan vaga y primaria del hombre, su existencia es limitada, como lo es el campo visual para los ojos. Esta limitación llámase por ello *horizonte*. El horizonte no es una simple limitación externa del campo visual; es más bien algo que al limitarlo lo constituye, y desempeña, por consiguiente, la función de un principio positivo para él. Tan positivo, que deja justamente ante los ojos lo que hay fuera de él, como un “más allá” que no vemos lo que es y se extiende sin límites punzando constantemente la más honda curiosidad del hombre. Porque, en efecto, además de las cosas que dentro del mundo nacen y mueren, hay otras cosas que entran en el mundo acercándose desde el horizonte, o se desvanecen perdiéndose tras él. En todo caso las relaciones de lejanía y proximidad dentro del horizonte confieren a las cosas su primera dimensión de realidad.

Y como limitante que es, el horizonte tiene que constituirse por algo de donde surge. Sin ojos no habría horizonte. Todo horizonte implica un principio constituyente, un *fundamento* que le es propio.

Estos tres factores de la experiencia de una época: su contenido, la situación y el horizonte (a una con su fundamento), son tres dimensiones de la experiencia de distinta movilidad. La máxima labilidad compete al contenido mismo de la experiencia; mucho más lento, pero en definitiva muy variable es el movimiento de la situación; el horizonte varía con lentitud enorme, tan lentamente que los hombres casi no tienen conciencia de su mutación y propenden a creer en su fijeza, mejor dicho, precisamente por ello ni se dan cuenta casi de su existencia. Algo semejante a lo que ocurre al viajero de un avión, cuyo panorama

varía tan insensiblemente como el movimiento de las agujas de un reloj (1).

Este cambio no puede asimilarse, contra lo que la metáfora del evolucionismo biológico aplicada a la historia pudo suponer durante muchos años, por una especie de crecimiento, madurez y muerte de las épocas, o de las culturas, como entonces se decía. Esta idea, que Spengler asienta como base de su libro, es tal vez lo más insostenible de él. La experiencia que compone una época histórica, con ser el lugar natural de la realidad, no es más que eso: su lugar natural. Pero la existencia del hombre no se limita a estar situada en un lugar, aunque sea real. A su vez, la "realidad del mundo" no es la realidad de la vida: aquélla se limita tan sólo a ofrecer a esa otra realidad que se llama hombre un conjunto finito de *posibilidades* de existencia. Las cosas están situadas en ese sedimento de realidad llamado experiencia, primariamente a título de posibilidades ofrecidas al hombre para existir. Entre ellas el hombre acepta unas y desecha otras. Esta decisión suya es la que transforma lo posible en real para su vida. Con ello el hombre está sometido a constante cambio, porque esa nueva dimensión real que añade a su vida modifica el cuadro de su experiencia y, por tanto, el conjunto de posibilidades que le brinda el instante siguiente. Con su decisión el hombre emprende una trayectoria determinada, a causa de la cual nunca está seguro de no haber malogrado definitivamente en un momento tal vez las mejores posibilidades de su existencia. El momento siguiente presenta un cuadro completamente distinto: obturadas unas, disminuídas otras, agigantadas tal vez algunas más, pocas nuevas y originales. Y como la actualidad de lo posible en tanto que posible, según nos decía ya

(1) Las variaciones del horizonte no son siempre cambios de zona; pueden ser ampliaciones o retracciones del mismo campo. Quede esto consignado para cuando se trate del problema de la verdad en la Historia de la filosofía.

Aristóteles, es el movimiento, así también el ente cuya realidad emerge de sus posibilidades es por esto un ente móvil. Por serlo cambia en el tiempo, no reposa en ningún estado. Las cosas no están en movimiento porque cambien, sino que cambian porque están en movimiento. Cuando la actualización de las posibilidades es fruto de una decisión propia, entonces no solamente hay *estados* de movimiento, sino *acontecimientos*. El hombre es un ente que acontece, y a este acontecer se llama historia.

De tiempo atrás se define precisamente al ser libre, el ente que es causa de sí mismo (Santo Tomás). Por esto resulta que en el hombre la raíz de la historia es la *libertad*. Lo que no es eso es *naturaleza*. El error del idealismo ha estribado en confundir la libertad con la omnimoda indeterminación. La libertad del hombre es una libertad que, al igual que la de Dios, sólo existe formalmente en la manera de estar determinada. Pero, a diferencia de la libertad divina, creadora de las cosas, la libertad humana sólo se determina eligiendo entre diversas posibilidades. Como estas posibilidades le están "ofrecidas", y como este ofrecimiento depende parcialmente a su vez de las propias decisiones humanas, la libertad del hombre adopta la forma de un acontecer histórico.

Del complejo enorme de cuanto habría que decir para estudiar los orígenes de la filosofía ática no me interesa referirme de momento más que a la mentalidad dentro de la cual nace, y aun eso en su aspecto puramente intelectual. Aplicando a la vida intelectual las últimas consideraciones que acabamos de apuntar, nos encontraremos, por ejemplo, con que el pensamiento de toda época, además de contener lo que propiamente afirma o niega, apunta a otros pensamientos distintos y hasta opuestos entre sí. Toda afirmación o negación, en efecto, por rotunda que sea, es incompleta o, por lo menos, postula otras afirmaciones o negaciones unida a las cuales posee plenamente verdad. Por esto decía Hegel que la verdad es siempre el todo y el sistema. Lo

cual no obsta, sin embargo, antes bien implica, que dentro de sus límites una afirmación sea verdadera o falsa. Frente a ella se ciernen entonces las direcciones diversas en que puede ser desarrollada. De ellas unas serán verdaderas, otras falsas. Mientras la primitiva afirmación no se vincula disyuntivamente ni a unas ni a otras, todavía es verdadera. El pensar humano, que tomado estáticamente en un momento del tiempo es lo que es, por tanto, verdadero o falso, es, tomándolo dinámicamente en su proyección futura, verdadero y falso, según la ruta que emprenda. La cristología de San Irineo, por ejemplo, es, naturalmente, verdadera. Pero algunas de sus afirmaciones o, por lo menos, de sus expresiones son tales que según se incline el pensamiento un poco más a la derecha o un poco más a la izquierda, caerá del lado de Arrio o de San Atanasio. Antes de esa decisión todavía son verdad. Después de ella lo serán tomadas en un sentido, y no lo serán tomadas en otro. Junto a los pensamientos plenamente pensados, la historia está llena de esta suerte de pensamientos que podríamos llamar incoados. O, si se quiere, el pensamiento, además de su dimensión declarativa, tiene una dimensión incoativa: todo pensamiento piensa algo con plenitud y comienza a pensar algo germinalmente. Y no se trata del hecho de que de unos pensamientos puedan deducirse otros por vía de razonamiento, sino de algo más previo y radical, que afecta no tanto al conocimiento que el pensar suministra, como a la estructura misma del pensar en cuanto tal. Gracias a ello el hombre posee una historia intelectual. Veremos inmediatamente algún caso ejemplar de funcionamiento de esta forma de pensar incoativa: unos pensamientos que ofrecen dos posibilidades levemente distintas, de las cuales una ha conducido a la espléndida floración del intelectualismo europeo, y otra ha llevado a la mente por las vías muertas de la especulación asiática. Porque no se trata tan sólo de que esas posibilidades que al pensamiento se ofrecen sean verdaderas o falsas, sino de que las rutas sean o

no vías muertas. En cada instante de su vida intelectual, cada individuo y cada época se hallan montados sobre el constitutivo riesgo de avanzar por una vía muerta.

Probablemente la acción de Sócrates ha consistido en habernos echado a andar no por una vía muerta, sino por la que lleva a lo que será el intelecto europeo entero. La "obra" de Sócrates se inscribe en el horizonte mental del pensamiento griego. Se sitúa dentro de él de un modo peculiar, determinado por la dialéctica de las situaciones anteriores por que han atravesado "los grandes pensadores". Ello le permite una experiencia especial del hombre y de las cosas, de la que saldrá en su hora la filosofía de Platón y de Aristóteles.

II

EL HORIZONTE DE LA FILOSOFÍA GRIEGA.

El *horizonte* mental del hombre antiguo está constituido por el movimiento, en el sentido más amplio del vocablo. Además de los movimientos o de las alteraciones externas que las cosas padecen, las cosas mismas se hallan sometidas a una inexorable caducidad. Nacen algún día, para morir alguna vez. Dentro de este cambio universal va envuelto también el hombre, no sólo individual, sino socialmente considerado: las familias, las ciudades, los pueblos se hallan sometidos a un incesante cambio regulado por un destino inflexible, que determina el bien de cada cual. En esta universal mutación adquiere valor ejemplar la generación de los seres vivientes. Puede incluso afirmarse, según veremos más tarde, que la forma radical como el griego ha concebido el movimiento cósmico se halla en definitiva orientada hacia la generación, hasta el punto de que un mismo verbo, γίγνομαι, expresa las dos ideas de generación y de acontecimiento.

Precisamente esta idea del movimiento como generación constituye la línea divisoria, el esquema fundamental del Universo para el hombre antiguo. Aquí abajo, la tierra, γῆ, el ámbito de lo perecedero y caduco, de las cosas sometidas a generación y corrupción. Arriba, el cielo, οὐρανός, integrado por cosas ingenerables e incorruptibles, por lo menos en el sentido terrestre del vocablo, sometidas tan sólo a un movimiento local de carácter cíclico.

Recuérdese cuán diferente es el horizonte en que el hombre de nuestra era descubre el Universo: no la *caducidad*, sino la *nihilidad*. De ahí que su esquema del Universo no se parezca en nada al del griego. De un lado las cosas, de otro lado el hombre. El hombre que existe entre ellas para hacer con ellas su vida, consistente en la determinación de un destino trascendente y eterno. Para el griego existen el cielo y la tierra; para el cristiano el cielo y la tierra son el mundo, sede de esta vida: frente a ella, la otra vida. Por esto el esquema cristiano del Universo no es el dualismo "cielo-tierra", sino "mundo-alma".

¿Cuál es el *fundamento* que hace posible el que esta movilidad constituya el horizonte del campo visual del hombre antiguo?

El hombre es un ser natural. Y dentro de la naturaleza pertenece a la región menos consistente de ella, a la tierra. El hombre es un ser dotado de vida, un ser animado, un ζῷον, que, análogamente a los demás seres vivos, nace y muere después de una vida en definitiva efímera. Pero este ser viviente lleva dentro de sí, a diferencia de los demás, una extraña propiedad.

Los demás vivientes por el hecho de *tener* vida no hacen más que *estar* viviendo. Lo mismo tratándose del árbol que del animal, vivir es simplemente estar viviendo, es decir, ejecutando aquellos actos que brotan del viviente mismo y van orientados a su perfección interna. En la planta estos movimientos están tan sólo orientados en el sentido del crecimiento, hacia la at-

mósfera o hacia la tierra. En el animal los movimientos están orientados por una “tendencia” y una “noticia”, gracias a la cual “discierne” y “marcha” a la captura de las cosas o huye de ellas.

Pero en el hombre hay algo completamente distinto. El hombre no se limita a estar viviendo, a ejercitar sus funciones vitales. Su *ergon* forma parte de un plan de conjunto, de un bios, que es en amplia medida indeterminado y que el hombre mismo es, en cierto modo, quien tiene que determinar por decisión y deliberación. No sólo está viviendo, sino que parcialmente *está haciendo* su vida. Por esto su naturaleza tiene el extraño poder de entender y manifestar lo que hace, en todas sus dimensiones, al hombre que hace y a las cosas con que hace, τὰ πράγματα. A este poder el griego llamó *logos*, que los latinos vertieron con bastante poca fortuna por *ratio*, razón. El hombre es un ser viviente dotado de *logos*. El *logos* nos da a entender lo que las cosas son. Y al expresarlo las da a entender a los demás, con quienes entonces discute y delibera esas πράγματα, que en este sentido llamaríamos “asuntos”. De esta suerte el *logos*, además de hacer posible la existencia de cada hombre, hace posible esa forma de coexistencia humana que llamamos convivencia. Convivir es tener asuntos comunes. Por esto la plenitud de convivencia es la πόλις, la ciudad. El griego ha interpretado indiferentemente al hombre como animal dotado de *logos* o como animal político.

Por medio del *logos* el hombre regula, pues, sus acciones cotidianas, con la intención de “hacerlas bien”. El griego ha adscrito esta función del *logos* a aquella parte del principio vital humano que no se halla “mezclada” con el cuerpo, que no sirve para *animarlo*, sino, al revés, para *dirigir* su vida llevándole por encima de las impresiones de su vitalidad al reino de lo que las cosas son de veras. Esta parte recibe el nombre de νοῦς, mens (1).

(1) Para no molestar al lector con excesivo vocabulario griego, traduciré casi siempre νοῦς por mens, a pesar de la inexactitud del vocablo.

En realidad el logos no hace sino expresar lo que la mens piensa y descubre. Es el principio de lo más noble y superior en el hombre.

La mente tiene para un griego dos dimensiones. Por un lado consiste en ese maravilloso poder de concentración que el hombre posee, una actividad que le hace patente su objeto en lo que tiene de más íntimo y propio. Por esto Aristóteles lo comparaba con la luz. Llamémosle reflexión o pensamiento. Pero no es una mera facultad de pensar, que, como tal, puede acertar o errar, sino un pensamiento que por su propia índole va certera e infaliblemente al dirigido, al corazón de su objeto; algo, por tanto, que cuando actúa plenamente por sí mismo coloca a todas las cosas, aun las más remotas, cara a cara ante el hombre, denunciando su verdadera fisonomía y consistencia por encima de las impresiones fugaces de la vida. El ámbito de la mente, dirían los griegos, es el "siempre".

Pero, por otro lado, el griego jamás concibió a la mente como una especie de foco inalterable en el fondo del hombre. Es un pensar certero e infalible; pero en este respecto es una especie de "sentido de la realidad", que, como un fino palpito, pone al hombre en contacto con lo íntimo de las cosas. Aristóteles lo comparaba por esto a una mano. La mano es el instrumento de los instrumentos, puesto que todo instrumento lo es por ser "manejable". Análogamente, la mente es el lugar natural de la realidad para el hombre. Por esto tiene para un griego un sentido mucho más hondo que el de la pura intelección. Se extiende a todas las dimensiones de la vida, a todo cuanto hay de real en ella. Este sentido es por esto susceptible de adiestramiento o embotamiento. Nadie carece por completo de él. Puede hallarse a veces paralizado (el demente), pero normalmente funciona variablemente según el estado del hombre, su temperamento, su edad, etc. Es algo que por afinarse en el uso que en la vida hacemos de ello, sólo se posee con la plenitud posible para cada

cual, en la ancianidad. Sólo el anciano posee plenamente ese sentido, ese saber de la realidad adquirido en la "experiencia de la vida", en el comercio y contacto real con las cosas.

En todo caso, obrar conforme al νοῦς, a la mente, es obrar asentando sus juicios sobre lo incommovible del Universo y de la vida. Este saber de lo incommutable, de lo que es siempre allá en las ultimidades del mundo es a lo que el griego, al igual que todos los pueblos que han sabido expresarse, llamó σοφία, sabiduría. La vida participa desigualmente de ella: desde el insensato hasta el sabio por antonomasia, pasando por el mero "prudente".

En realidad he anticipado algunas ideas que, lógicamente, debieran venir después. Pero me pareció preferible apuntar derechamente al objetivo aun a trueque de tener que dar inmediatamente algunos pasos hacia atrás.

En resumen: para un griego, el hombre como ser viviente sólo existe en el Universo, apoyándose en este presunto aspecto de la permanencia que su mente le ofrece. Entonces es cuando la mutabilidad de todo lo real se convierte en horizonte de visión del Universo y de la propia vida humana. Y entonces también nace la sabiduría. Naturalmente, no es que los griegos hayan tenido explícita conciencia de ello. Incluso tal vez no pudieran haberla tenido, porque lo propio del horizonte es no dejarse ver como tal para una mirada directa, a fuerza de hacernos ver las cosas. Pero nosotros, colocados en un horizonte más amplio, podemos darnos clara cuenta de ello.

III

LAS SITUACIONES DE LA INTELIGENCIA: LOS MODOS DE LA SABIDURÍA GRIEGA.

Dentro de este horizonte, la sabiduría griega se ha visto envuelta en una cadena de *situaciones* que conviene recordar.

1. *La sabiduría como posesión de la verdad sobre la Naturaleza.* — En las costas del Asia Menor surge por vez primera, con Anaximandro, el tipo del gran pensador que se enfrenta con la totalidad del Universo. Para referirnos, no solamente su nacimiento por la acción de los dioses, o de agentes extramundanos, como aconteció en las sabidurías orientales, sino su realidad propia, la cual, sin excluir lo más mínimo dichas acciones (conviene subrayarlo taxativamente), posee, sin embargo, en sí misma una estructura unitaria y radical por el hecho de que del Universo mismo, y no simplemente de los dioses, nacen, viven y a él se revierten cuando mueren todas las cosas que existen en el cielo y en la tierra. Este fondo universal de donde nace todo cuanto hay es la Naturaleza, la φύσις. Este nacimiento se concibe por estos pensadores, con Anaximandro a la cabeza, como un magno acto vital. Y ello en dos esenciales dimensiones. Por un lado, las cosas nacen de la Naturaleza como algo que ésta produce “de suyo” (ἀρχή). Por aquí la Naturaleza aparece dotada de una estructura propia, independientemente de las vicisitudes teogónicas y cosmogónicas. Por otro lado, la generación de las cosas se concibe como un movimiento en que éstas se ván autoconformando en esa especie de sustancia que es la Naturaleza. En este sentido, la Naturaleza no es principio, sino algo que constituye, para este primer brote arcaico de pensamiento, el fondo permanente que hay en todas las cosas, a modo de sustancia de que todas están hechas. Con la idea de la “permanencia” de ese fondo, el pensamiento griego abandonó definitivamente los cauces de la mitología y de la cosmogonía, para dar origen a lo que más tarde será la Filosofía y la ciencia. Las cosas, en su generación natural, reciben de la Naturaleza su sustancia. La Naturaleza misma es entonces algo que permanece eternamente fecundo e imperecedero, “inmortal y siempre joven”, como la llamaba aún Eurípides, en el fondo y por encima de la caducidad de las cosas particulares, fuente inagotable de todas ellas

(ἄπειρον). Por esto el griego se imaginó primitivamente la eternidad como un perfecto volver a comenzar sin menoscabo, como una perenne juventud en la que los actos revierten sobre quien los ejecuta, para volver a repetirse con idéntica juventud. Incluso lingüísticamente ha podido verse (Benveniste) cómo los dos términos de *aiôn* (αἰών) y *iūvenis*, eternidad y juventud, tienen una raíz idéntica que expresa la eternidad como una perenne juventud, como un eterno retorno, como un movimiento cíclico. Por esto los grandes pensadores griegos, y todavía aun el propio Aristóteles, llamaron a la Naturaleza “lo divino” (τὸ θεῖον). Para las antiguas religiones politeístas, en efecto, ser divino significa ser inmortal, pero con una inmortalidad que deriva de un “inagotable” caudal de vitalidad.

Los hombres que arrancaron así al Universo el velo que ocultaba su Naturaleza, revelando a los hombres lo que siempre es, se llamaron los *Sabios* (σοφοί), o, como dice Aristóteles, “los que filosofaron acerca de la verdad”. Esta verdad no consistió, en efecto, sino en el descubrimiento de la Naturaleza; por esto, al hablar de ella, Aristóteles emplea como sinónimos buscar la verdad y buscar la Naturaleza (Phys. 191 a 24). Las obras de estos sabios han sido, invariablemente, poemas intitulados “Acercas de la Naturaleza”. Con otro nombre, pero por el mismo motivo, Aristóteles los llamó también *fisiólogos*, aquellos que buscaron la razón de la Naturaleza.

Los hombres llevaron a cabo este descubrimiento por la excepcional fuerza de su mente, capaz de concentrarse y abarcar con su mirada escrutadora (es lo que significa el vocablo griego *theoria*) la totalidad del Universo y de penetrar hasta su última raíz, comunicando así con lo divino. Por esto Aristóteles todavía dice de la mente que es lo más divino de cuanto tenemos. Tanto, que el primitivo griego la ha concebido originariamente como un poder divino que lo llena todo, y una porción del cual ha sido otorgada exclusivamente al hombre entre todos

los vivientes, confiriéndole su rango peculiar. Aquellos a quienes les fué concedida en forma excepcional y casi sobrehumana, como nuncios de la Verdad, son los sabios, y su doctrina es Sofía, Sabiduría.

El contenido de estas sabidurías es preferentemente lo que hoy llamaríamos astronomía y meteorología. Los fenómenos en que la Naturaleza se manifiesta por excelencia son precisamente los grandes fenómenos atmosféricos y astronómicos en que se desencadenan los supremos poderes que se ciernen sobre todas las cosas particulares del Universo. Por otra parte, la teoría ha consistido primariamente en “mirar al cielo, a las estrellas”. La contemplación de la bóveda celeste ha llevado a la primera intuición de la regularidad, proporción y carácter cíclico de los grandes movimientos de la Naturaleza. Finalmente, la generación, la vida y la muerte de los seres vivientes nos remiten al mecanismo de la Naturaleza. Esta se muestra, sobre todo en estos tres órdenes, a quien posea la fuerza para descorrer el velo que la oculta (ya Heráclito decía que a la Naturaleza le gustaba esconderse). Esta es la verdad que nos procura este tipo de Sabiduría.

Para apreciar en su justo valor el alcance de esta actitud, coloquémonos en la raíz de donde emerge. Trátase, en efecto, de una sabiduría; por consiguiente, de ese tipo de saber que llega a las ultimidades del mundo y de la vida, fijando su destino y dirigiendo sus actos. En ello convienen el griego, el caldeo, el egipcio y el indio.

Pero para el caldeo y el egipcio, el cielo y la tierra son productos de los dioses, que nada tienen que ver con la índole misma de aquéllos. La teogonía se prolonga así en una cosmogonía. Lo que ésta nos muestra es el lugar que cada cosa posee en el mundo, la jerarquía de potestades que se ciernen sobre él. Por esto el *Sabio oriental* interpreta el sentido de los eventos. El contenido de su sabiduría es, en buena parte, “presagio”.

Pero en el mundo indo-europeo la mirada llegará un día a detenerse más largamente en el espectáculo de la totalidad del Universo. En lugar de referirla simplemente a un pretérito y relatar su origen, o de proyectarla sobre un futuro, adivinando su sentido, se *detiene* “asombrada” ante él, por lo menos momentáneamente. Por el asombro, nos dice Aristóteles, nació, efectivamente, la Sabiduría. En este momento las cosas aparecen asentadas y agitándose en la mole compacta del Universo. Ha bastado este momento de detención de la mente en el mundo para separar a indios, iranos y griegos del resto del Oriente. Ya no tendremos cosmogonía, o, por lo menos, su cosmogonía contendrá incoativamente algo muy distinto. La Sabiduría deja de ser presagio para convertirse, además, en Sofía y en Veda.

Fijémonos ahora en lo que acontece dentro de esta visión. Si atendemos a lo que dicen, el sabio griego se halla muy próximo al indo-iranio. No hay más que una leve inflexión que, en proximidades casi infinitesimales al origen, es poco menos que imperceptible. Una ligera oscilación y se tendrá la ruta que a lo largo de la historia llevará al hombre europeo por nuevos derroteros.

Al igual que los primeros sabios griegos, hay en algunos himnos védicos y en los Upanisads más antiguos referencias al Universo en su conjunto, al todo de lo que hay y a lo que no hay. El Universo entero se halla asentado en el Absoluto, en el Brahman. Pero al llegar a este punto, el indio se dirige a ese Universo o para evadirse de él o para sumergirse en su raíz divina, y hace de esta evasión o inmersión la clave de su existencia. El hombre se siente parte de un todo absoluto y a él revierte. La sabiduría del Vedanta tiene, ante todo, un carácter operativo. Es verdad que algún día pretenderá pasar por etapas que pueden parecerse a un conocimiento casi especulativo. Pero este conocimiento es siempre una acción cognoscitiva orientada ha-

cia el Absoluto: es una comunión con él. En lugar de la *fisiología* jónica, tenemos la *teosofía* y la teurgia brahmánicas.

Muy otra es la situación del sabio griego. No es que no quiera desempeñar una función rectora para el sentido de la vida. Todavía dice Aristóteles que uno de los sentidos que el vocablo Sabio posee en su tiempo es el de dirigir a los demás y no ser dirigido por nadie (Met. 982 a 17). Su función rectora se asienta en un saber excelente que abarca todo cuanto existe, especialmente lo más difícil e inaccesible al común de los hombres (982 a 8-12). Pero este saber no es operativo, mejor dicho, no lo es en el mismo sentido que para el indio. La Sabiduría griega es un puro saber. En lugar de lanzar al hombre a arrojarle al Universo o a evadirse de él, el saber griego repliega al hombre, en cierto modo, ante la Naturaleza y ante sí mismo. Y en esta maravillosa retracción *deja* que el Universo y las cosas *queden* ante sus ojos, naciendo éstas de aquél, tales como son. La operación de la mente griega es un hacer que consiste en no hacer con el Universo nada más que dejarlo ante nuestros ojos tal como es. Entonces es cuando propiamente nos aparece la Naturaleza. La operación no tiene más término que la patencia. Por esto su atributo primario es la verdad. Si el Sabio griego dirige la vida, es con la pretensión de asentarla en la verdad, de hacer al hombre vivir de la verdad (1). Es la leve inflexión por la que la Sabiduría, como descubrimiento del Universo, deja de ser una posesión del Absoluto para convertirse simplemente en posesión de la verdad de su Naturaleza. Por esta *minúscula* decisión nació el intelecto europeo con toda su fecundidad y comenzó a escudriñar en los abismos de la Naturaleza; el Oriente, en cambio, se dirigió hacia el Absoluto por una vía muerta en el orden de la inteligencia.

(1) En todas estas consideraciones prescindo deliberadamente de la religión de Israel y del Cristianismo, que aportan un nuevo sentido de la Sabiduría y de la Verdad.

La Sabiduría de los grandes presocráticos intenta decirnos algo de la Naturaleza, *nada más que por la Naturaleza misma*. En la verdad del Sabio griego, el descubrimiento de la Naturaleza no tiene finalidad distinta del descubrimiento mismo: por esto es una actitud teórica.

Pero sería un profundo error pensar que esta especulación es, en los primeros pensadores griegos, algo parecido a lo que más tarde se llamó ἐπιστήμη y que nosotros propenderíamos a llamar ciencia. Esta sabiduría teórica, más que una *ciencia*, es una *visión* teórica del mundo. El hecho de que los escasos fragmentos de presocráticos que poseemos nos hayan llegado a través de pensadores casi todos posteriores a Aristóteles, ha podido falsear nuestra imagen del saber presocrático. En rigor, si poseyéramos sus escritos íntegros, probablemente se parecerían muy poco a lo que entendemos por filosofía y por ciencia. Sus contemporáneos mismos debieron sentir la acción y la palabra del sabio como un *despertar* a un mundo nuevo por el asombro. Fué como un despertar a la luz del día. Y, como refiere Platón en el Mito de la Caverna, el hombre que sale por primera vez de la oscuridad al sol del mediodía siente de pronto el dolor de la ofuscación, y sus movimientos son un tanteo incierto, dirigidos, más que por la luz nueva, por el recuerdo de la oscuridad pretérita. En su visión y en su vida este hombre ve y vive *en la luz*, pero interpretándola *desde la oscuridad*. De ahí el carácter marcadamente confuso y bidimensional de esta Sabiduría en estado de despertar. Por un lado se mueve en un nuevo mundo, en el mundo de la verdad; pero lo interpreta y entiende con recuerdos tomados del mundo antiguo, del mito. Así estos sabios tienen todavía ropaje y acentos de reformador religioso y predicador oriental. Su “descubrimiento” se presenta aún como una especie de “revelación”. Cuando Anaximandro nos dice que la Naturaleza es “principio”, la función que le asigna se parece sobremedida a una dominación. La Sabiduría misma tiene to-

davía mucho de regla religiosa; los hombres que se consagran a ella acabarán llevando un βίος θεωρητικός, una existencia teórica, que recuerda a la vida de las *comunidades* religiosas, y las escuelas filosóficas tienen aire de *secta*.

Hará falta un paso más para situar la mente del sabio en una postura diferente.

2. *La Sabiduría como visión del ser.* — En la primera mitad del siglo V se entra, en efecto, en una etapa decisiva. Es la obra de Parménides y de Heráclito.

Parménides y Heráclito representan desde luego una profunda antinomia en su concepción del Universo: Parménides, la concepción quiescente; Heráclito, la concepción movilista. Claro está que las cosas no son tan simples ni tan sencillas cuando empiezan a concretarse. Pero así y todo es innegable que la antinomia, aun reducida a sus justas proporciones, subsiste. Sin embargo, me parece mucho más importante que subrayar la antinomia, insistir en la dimensión común en que se mueve su pensamiento.

Para la Sabiduría de los jónicos, la especulación acerca del Universo condujo al descubrimiento de la Naturaleza, principio de donde las cosas emergen y, en cierto modo, sustancia de que están hechas. Pues bien; para Parménides y Heráclito, “proceder de la Naturaleza” significa “tener ser”, y la “sustancia de que las cosas están hechas” es equivalente a “lo que las cosas son”. La Naturaleza se convierte entonces en principio de que las cosas “sean”. Esta implicación entre Naturaleza y ser, entre φύσις y εἶναι, es el descubrimiento, casi sobrehumano, de Parménides y Heráclito. En realidad, puede decirse que sólo con ellos ha comenzado la Filosofía.

Sin embargo, es menester hacer unas cuantas observaciones acerca de esta operación intelectual.

Sería un completo anacronismo pretender que Parménides y Heráclito hayan creado un *concepto* del ser, por modesto que éste

fuera. Ni tan siquiera es verdad que su pensamiento se refiera a lo que hoy llamaríamos el ser en general. Sería preciso bajar mucho más en la pendiente de la filosofía griega, hasta Aristóteles, para llegar a los linderos del problema que envuelve el *concepto* del ser. Tampoco existe en aquellos pensadores una especulación que, sin llegar a ser concepto, se moviera, por lo menos, como diría Hegel, en el elemento del ser en general. Para Parménides, su presunto “ser” es una esfera maciza; para Heráclito, el fuego. Ello hubiera debido bastar para que desde luego se centrara la interpretación de sus fragmentos no sobre el ser ni sobre el ente en general, sino sobre la Naturaleza, sobre esa misma Naturaleza que nos descubrieron los jónicos. El poema de Parménides lleva, en efecto, por título “Acerca de la Naturaleza”, lo mismo que el de Heráclito. Pero aun circunscrita así la cuestión, conviene no olvidar tampoco que ni uno ni otro tratan de darnos algo que se pareciera a una teoría de la sustancia de cada cosa particular, sino más bien de decirnos algo referente a la Naturaleza, es decir, a lo que hay de consistente en el Universo independientemente de la caducidad de las cosas con que vivimos. Cuando frente a esta Naturaleza pasan ante sus ojos las cosas, no solamente Parménides, sino también Heráclito, las relegan, bien que por razones distintas, a un plano secundario, siempre oscuro y problemático, en el que nos aparecen como no siendo plenamente; por tanto, como extrañas a la Naturaleza, aunque confusamente apoyadas en ella. Lo único que les interesa es, en cambio, esa misma Naturaleza, que, sustentando a todas las cosas, no se identifica con ellas.

Ambos, Parménides y Heráclito, consideran la física jónica como insuficiente, porque en última instancia es una concepción que, pretendiendo hablarnos de la Naturaleza, por tanto de algo que es principio y sustento de todas las cosas usuales, termina por adscribirse exclusivamente a una sola de ellas, al agua, al aire, etcétera. Lo que “Acerca de la Naturaleza” van a decir Parméni-

des y Heráclito no es eso. Lo primero que hacen es apartarse del "trato corriente" con las cosas usuales, reemplazándolo por un "saber" que el hombre obtiene cuando se concentra para penetrar en la verdad íntima de las cosas. Este hombre que así sabe es justamente el Sabio. Pues bien; lo que la Naturaleza sea habrá de decírnoslo la sabiduría del sabio, pero en manera alguna las noticias corrientes de que dispone el hombre vulgar en su vida usual. "Vía de la Verdad", por oposición a "opiniones de los hombres" (los físicos de Jonia), llamaba a esto Parménides, y Heráclito afirmaba, por su parte, que el Sabio está separado de todo.

¿De qué dispone este sabio? Ya lo vimos anticipadamente páginas atrás: de eso que el griego llamó *νοῦς* y que nosotros hemos llamado, por de pronto, mente, y que para matizar el nuevo sesgo de la sabiduría habría que decir "mente pensante". Pero este pensamiento no es un pensar lógico, no es un razonamiento ni un juicio. Si se quiere emplear la terminología escolar al uso, tendríamos que apelar más bien a una "aprehensión" de la realidad. Sólo más tarde los discípulos de Parménides y de Heráclito *traducirán* esta aprehensión en juicios. Ya veremos por qué.

Esta mente pensante tiene presentes ante sus ojos todas las cosas, y lo que en ellas aprehende es algo radicalmente común a todo cuanto *hay*.

¿Qué es esto común a todo? Lo propio de la mente pensante no es ser una facultad de pensar, que lo mismo puede acertar que errar, sino el poseer una especie de tacto profundo y luminoso que nos hace ver certera e infaliblemente las cosas. Por esto lo que nos otorga son las cosas en su realidad efectiva; dicho en términos escolásticos, su objeto formal sería la realidad efectiva. Y esto es lo común a todo cuanto *hay*.

Parménides y Heráclito consideran ambos que las cosas, independientemente de que sean de una u otra manera para los

efectos de la vida usual, *tienen* ante todo realidad, *son*. “Lo que hay” se convierte idénticamente con “lo que es”: La Naturaleza consistirá, por tanto, por así decirlo, en aquello en virtud de lo cual *hay* cosas. Es obvio entonces que como raíz de que las cosas “sean” se le llame τὸ ἔὸν, “lo que está siendo”. Con razón observa Reinhardt que el neutro representa aquí una primera forma arcaica de lo abstracto. Las cosas calientes tienen en sí “lo caliente”. Las cosas que hay tendrán, análogamente, si se me permite la expresión, “el está siendo”. Y añadido el “está” para subrayar la idea de que “ser” significa algo activo, una especie de efectividad. Al decir, por ejemplo, “esto es blanco”, queremos dar a entender que el “es” tiene en cierto modo una acepción activa, según la cual el “blanco” no es un simple atributo volcado sobre el sujeto, sino resultado de una *acción* que emana de éste, la de hacer blanca a la cosa, o hacer que la cosa “sea blanca”. El “es” no es una simple cópula, ni “ser” un simple nombre verbal. Trátase estrictamente de un *verbo activo*. Pudiera ponerse en su lugar “acontecer”, en el sentido de ser algo que tiene realidad. Pues bien; la manera cómo conciben la Naturaleza Parménides y Heráclito actualiza, aun sin proponérselo, un *sentido del ser* como realidad. No se paran a darnos un *concepto* de este “es” físico. Pero su sentido queda plasmado en el término a que esta vía conduce. Este sentido subyacente, pero expreso en sus resultados, es lo que hay de filosofía en la física de Parménides y de Heráclito, pero, repito, sin que sea algo temáticamente pensado bajo la forma de concepto.

La diferencia entre Parménides y Heráclito surge cuando se precisa el sentido activo del “es”.

Para Parménides, las cosas del Universo “son” cuando tienen *consistencia*, cuando son *fijas, estables y sólidas*. Realidad física equivale a fijeza sólida, a solidez. Todo cuanto existe es real en la medida en que se apoya en algo estable y sólido. La Naturaleza es lo único (μόνον) que plenamente “es”, es el úni-

co sólido verdaderamente tal, esto es, plenario, sin lagunas ni vacíos. El no ser es vacío y distancia. La Naturaleza de Parménides es una esfera compacta. Sólo ella merece plenamente el nombre de “ser”; no así las cosas maleables de nuestra vida usual.

Para Heráclito, en cambio, ser equivale a “haber llegado a ser”. El célebre devenir de Heráclito no es el movilismo universal, tal como lo afirmará más tarde Kratylos, sino un γίνεσθαι, un verbo cuya raíz posee el doble sentido de generación y acontecimiento, de un “estar produciéndose”. Pero en este caso también “está destruyéndose”. Y en ambas dimensiones las cosas “están”; si se quiere, “se sostienen”. La sustancia estable de donde todo emerge, la Naturaleza, es fuego. Como todo producirse implica algo de donde se produce, Heráclito piensa que este algo es siempre algo contrario. Y a esta interna “estructura” es a lo que Heráclito llamó *harmonía*.

Pero, prescindiendo del contenido antitético de ambas concepciones, hay algo en cierto modo común a ellas, y más importante que su propia diferencia: la Naturaleza es algo así como una estable “fuerza de ser”. Todavía en Platón se hablará del ser como δύναμις, fuerza o capacidad.

Y esta “fuerza de ser” se le muestra al hombre en un especial “sentido del ser”, que es, por esto, un principio de verdad. Para Parménides y Heráclito, este sentido, llámesele mente pensante o logos, o la interna articulación de ambos, es ante todo un principio cósmico. En Parménides la cosa es clara. Y no lo es menos para el logos de Heráclito. El logos es en el hombre algo que dice *una* cosa con *muchas* palabras, y las muchas palabras sólo se convierten en logos por algo que hace de ellas un *uno*. Tomada la cosa desde lo que el logos dice, desde lo dicho, esto significa que cada una de las cosas expresadas por las palabras sólo es real cuando hay algún vínculo que la sumerge en ese todo unitario, cuando es una mergencia de él. Y este vínculo es el “es”,

que refiere cada cosa a su contraria. Por esto concibe Heráclito el logos como la fuerza de unidad de la Naturaleza, cuya estructura de contrariedad está sometida a plan y medida.

El hombre tiene una parte en este logos y en esta mente; se le revelan como una especie de voz interior o de guión interno que refleja y expresa desde el fondo de nosotros mismos lo que las cosas son, aquello a que hemos de atenernos cuando queremos hablar de veras de ellas. Nuestra mente y nuestro logos son por esto principio de Sabiduría. Por diferente que sea la concepción del Sabio a que hayan llegado Parménides y Heráclito, coinciden esencialmente en que a partir de este instante la Sabiduría queda adscrita a la visión de lo que las cosas *son*. El Sabio va dirigido al descubrimiento del ser. Sólo puede saberse lo que es. Lo que no es no puede ser sabido.

Para entender bien lo que esta concepción significa, recordemos, una vez más, que el primitivo fisiólogo empleaba la idea de φύσις y φύειν, Naturaleza y nacimiento, en su acepción más concreta y activa. En ella van envueltas dos dimensiones. Por un lado, el que las cosas “nazcan de” o “mueran en”. Por otro, el término de este proceso es que las cosas lleguen a *ser* o dejen de *ser*. Pensemos que de la misma raíz de donde deriva el vocablo “génesis” procede la forma verbal que expresa el acontecer. Los jónicos emplearon el verbo γίγνομαι, engendrar o acontecer, en una forma que no va adscrita disyuntivamente a ninguno de ambos sentidos, y que, por lo mismo, significa todavía ambos a la vez, mientras se mantengan unidos en su raíz común; pero esta raíz común, que es lo único en que los jónicos pensaron plenamente, apunta a elegir entre una de estas dos posibilidades.

Pues bien; considerada la Naturaleza en su primera dimensión, llegamos a la visión de un todo de donde nacen las cosas y de donde se nutren sustancialmente. Cada cosa es así un “engendro” de este todo. Este es el cauce por donde han discu-

rrido también los Vedas y los Upanisads más antiguos, partiendo del Todo como Brahman.

Pero el pensamiento griego ha seguido más bien la segunda dimensión posible del nacer, del γίγνομαι. La Naturaleza aparece entonces más bien como una "fuerza de ser". Lo dinámico de la fuerza queda conservado, pero se vuelca totalmente en "ser".

La literatura filosófica india no se apoya en el verbo *as-*, ser, sino en el verbo *bhû-*, equivalente al φέειν griego, con el sentido de nacer y engendrar. Toda la exuberante riqueza de matices intelectuales de las cosas se expresa por las innumerables formas y derivados a que da lugar el segundo verbo. Las cosas son *bhûta*, engendros; el ente es *bhû*, el nacido, etc. El verbo *as-* no tiene, en cambio, más misión que la de una simple cópula sin consecuencias. Tan sin consecuencias que el pensamiento indio jamás llegó a la idea de esencia. El pensamiento indio es la realidad de lo que hubiera sido Grecia y, por tanto, Europa entera sin Parménides ni Heráclito: en términos aristotélicos, una especulación sobre las cosas por entero, sin llegar jamás a hacer intervenir el "son".

Ha bastado esta ligera variación en el objetivo del pensamiento para dar lugar a Parménides y Heráclito.

Interpretando el Brahman como alma universal, el indio llegó a una especie de *ontogonía*. Tomando la Naturaleza como una fuerza de ser, llegaremos a una *ontología*.

Pero antes hay que dar un paso más. Será la obra de las generaciones inmediatamente posteriores a las Guerras Médicas. Mas, desde ahora, la Sabiduría ya no será una simple visión de la Naturaleza, sino una visión de lo que las cosas son, del principio y sustancia que las hace *ser*, de su ser.

3. *La Sabiduría como ciencia racional de las cosas.* — Las generaciones posteriores a las Guerras Médicas recogerán, en efecto, el fruto de esta gigantesca conquista. La nueva vida crea-

da en Grecia enriquece enormemente lo que había sido el mundo usual de los griegos hasta entonces. Ante todo, conviene citar, para nuestros efectos, el desarrollo paulatino de un cierto número de saberes en apariencia modestos, cuya importancia creciente va a ser un factor decisivo de la vida intelectual helénica. A estos saberes especiales se les llamó τέχναι; nosotros lo traduciríamos por técnicas. Pero los griegos entendían el vocablo en un sentido completamente distinto. Para nosotros, técnica es un hacer. Para el griego es un *saber* hacer. El concepto de τέχνη pertenece al orden del saber, hasta el punto de que a veces Aristóteles aplica ese nombre a la Sabiduría misma. Estos saberes se refieren principalmente al saber curar, saber contar, saber medir, saber construir, saber dirigir batallas, etc. De tiempo atrás venía ya haciéndose esto, pero ahora estos saberes van a comenzar a ir tomando cuerpo. Y se encuentran los hombres de esta época, junto a las piezas de sabiduría antigua y ejemplar, con estos saberes aplicados; no como aquélla a la mole ingente y divina de la Naturaleza, sino a esos objetos urgentes para la vida, y que la Sofía descalificó arrojándolos fuera del orbe del ser. El volumen que han logrado hace difícil mantener esta situación. Este mundo usual, tan rico y fecundo, no puede quedar fuera de la filosofía. “Las cosas”, en su sentido primario, son esas cosas de que el hombre se ocupa en la vida y de que se sirve para satisfacer sus necesidades o para solazarse. En este sentido el griego las llamó πράγματα y χρήματα. Y son estas cosas las que plantean a la filosofía un agudo problema.

Pero en la misma obra de Parménides y Heráclito hay algo que va a permitir salvar la nueva realidad. La Sabiduría, recordémoslo, es un saber acerca de las cosas que *son*. El órgano con que llegamos a ella, la mente pensante, consiste, a su vez, en hacernos ver que las cosas *son* efectivamente de una u otra manera. Vencidas las dificultades primeras con que tropieza la filo-

sofía de Efeso y de Elea, queda flotando en el ambiente como resultado de esta especulación el “es”, el “ser”.

Ya hice observar que para Parménides y Heráclito este vocablo poseía aún un sentido activo oriundo del φῶσειν y del γίγνομαι, nacer. Sin embargo, ahora, gracias a la obra de aquellos dos titanes del pensamiento, el “es” adquiere una sustantividad propia, se independiza del “nacer”, y cobra un uso y un sentido cada vez más alejado de este último verbo. El proceso intelectual en que esto acontece caracteriza la labor de estas tres generaciones a partir de Empédocles. Proceso que transcurrirá en dos sentidos perfectamente convergentes.

Por un lado, tanto Parménides como Heráclito, al especular sobre la Naturaleza de los jónicos, la entendieron, según vimos, como “lo que está siendo”, lo que es la fuerza misma de ser. Dejemos de lado por el momento el aspecto negativo de la cuestión, es decir, ese mundo descalificado por el sabio como algo que en última instancia no “es” plenamente. Si nos fijamos en el aspecto positivo, sobre todo en lo que Parménides nos dice “acerca de lo que es”, nos encontraremos con que este “es”, que aún tiene en el filósofo de Elea un sentido activo, va a atraer la atención de sus sucesores en forma tal que perderá su sentido activo para significar tan sólo el conjunto de caracteres constitutivos de “lo que” es: algo sólido, compacto, continuo, uno, entero, etc. El “es” se refiere entonces tan sólo al resultado y no a la fuerza activa que conduce a él. Así “des-naturalizado”, es decir, con entera independencia de la Naturaleza y del nacer, el “es” conduce a la *idea de cosa*. Pero entonces ya no se percibe el menor inconveniente en que haya muchas cosas. Las cosas usuales de la vida dejarán de lado su carácter usual para convertirse en “cosas” a secas, las χρήματα serán inmediatamente τὰ ὄντα, entes. Con lo cual el mundo en que todos vivimos y que quedó inicialmente descalificado vuelve a entrar en la filosofía en una nueva forma, la de las “muchas cosas”. La idea de cosa

ha nacido, pues, y esto es lo esencial en que me interesa insistir, en el momento en que el "es" ha dejado completamente a espaldas la dimensión activa procedente del "nacer", para adscribirse exclusivamente a una de las varias posibilidades incoactivamente implicadas en dicho verbo: la que se refiere a la condición del objeto "nacido" o "engendrado".

Pero, por otro lado, hay algo más. El saber, veámos, era para Parménides y Heráclito solamente saber lo que es. Esto significó que así como la Naturaleza es "lo que está siendo", así también la mens es un "sentido del ser" que se afirma por sí mismo en la realidad. El "es" fué así en cierto modo la sustancia misma de la mente y del logos. Pues bien; al independizarse el "es" del "nacer", se independiza también de esta realidad humana. Así, "des-animado" y "des-mentado" adquiere un rango autónomo: el "es" como cópula. Hasta ahora no había desempeñado función ninguna en filosofía. Pero ahora va a entrar en ella por la puerta que le abrieron Parménides y Heráclito. El pensar, además de ser impresión y visión, será afirmación o negación. El soporte del "es" será entonces preferentemente el logos; el logos de la vida usual, el que dice lo que en ella piensa el hombre y que sirvió para definirlo, entrará a su vez en la filosofía como "afirmación y negación".

Y los dos desarrollos que adquiere el "es", al perder el sentido activo que poseía por su primitivo arraigo en el "nacer" y en la mente pensante, convergen de modo singular. El "es" de la cópula se entenderá ante todo como el "es" de las cosas y recíprocamente. Con lo cual se produce una situación completamente nueva: la afirmación o negación sobre las cosas.

Evidentemente, apresurémonos a decirlo, en este momento no se especula ni sobre la idea de cosa ni sobre las afirmaciones acerca de las cosas. Pero la especulación recae sobre "cosas" y va orientada a ellas en tanto que expresadas en una afirmación o negación. Este es el producto genial del nuevo espíritu.

Para concretar, tomemos ante todo la cuestión por el lado de las cosas. Se mantiene, desde luego, por lo menos en principio, con Empédocles y Anaxágoras, la idea de Naturaleza concebida como raíz de aquéllas. Sólo la Naturaleza merecerá, pues, propiamente, el título de “ser” con verdad y plenitud. A su lado, es verdad que ninguna de las cosas de este mundo usual es, en última instancia, “cosa” en su sentido plenario; y, precisamente por no serlo, su nacimiento y su muerte no podrán interpretarse como una verdadera generación, sino como simple composición y descomposición, lo cual implica, en cambio, la existencia de muchas otras verdaderas cosas. La Naturaleza contiene “muchas cosas”, esta vez en sentido estricto, de cuya combinación resultan las cosas usuales. Cada una de aquéllas será una verdadera cosa en el sentido de Parménides. Al aplicar, pues, la idea de cosa al mundo usual, el griego se ve inexorablemente compelido a continuar descalificándolo, pero esta vez disolviéndolo en una multiplicidad de verdaderas cosas cuyo conjunto apretado constituye la Naturaleza. Empédocles llamará a estas “cosas verdaderas” las “raíces de todo”, que supuso eran cuatro. Anaxágoras las llamó “semillas”, y creyó que eran infinitas, pero sin separación, de suerte que en todo trozo de la realidad, por pequeño que sea, hay algo de todo. Una generación más tarde, Demócrito seguirá considerándolas como infinitas en número, pero separándolas para ello por el vacío, cuya realidad se proclama entonces por primera vez: es la idea del átomo. La generación siguiente, con Arquitas, recurrirá más bien a una especie de puntos de fuerza inextensos, pero extensibles. Platón llamará genéricamente a todas estas últimas cosas “elementos” (στοιχίσια). Entender las cosas será conocer cómo se hallan compuestas de estos elementos. Empédocles y Anaxágoras hablarán entonces de las cosas usuales como predomios de unas raíces o semillas sobre otras; Demócrito, de combinaciones de átomos; Arquitas, de configuraciones geométricas. En todo caso, las cosas usuales estarán caracte-

rizadas por lo que desde Demócrito se llamó esquema o figura (σχῆμα, εἶδος).

El órgano que lleva a cabo esta interpretación del Universo es el logos, que afirma o niega una cosa de otra. Por lo pronto se entenderá que cada uno de los términos de la afirmación es a su vez una “cosa”; que ser y no ser, será estar unido y separado. Afirmar o negar no será más que unir o separar con el logos. Así dirá, por ejemplo, Empédocles que las aves son sobre todo fuego. La “cosa-fuego” es, por un lado, el *ser* del ave, pero, por otro lado, nos *da a entender* lo que el ave es. El logos, que significó primeramente decir o entender, ha pasado a significar entonces lo entendido; y por esto el fuego es, a la vez que ser del ave, razón suya. A esta razón el griego continuó llamándola logos. Un logos que es *de* la cosa antes que del individuo que la expresa. Es, como diría un griego, el logos del ὄν, del ente; por tanto, algo que pertenece a la estructura de éste. Ha nacido el mundo del logos. La idea de las muchas cosas lleva a la *idea del ser como razón*, a la idea de la racionalidad de las cosas. Una idea preparada ya por la “medida” de Heráclito, pero que sólo ahora adquiere pleno desarrollo.

Porque a partir de este nuevo estadio, el lugar natural de la realidad verdadera será la razón. Y comenzará a funcionar por vez primera esa maravillosa combinación de razones, de λόγοι, que llamamos raciocinio. Esta fué la obra sobre todo de Zenón; en manera alguna, como suele decirse, de Parménides. Claro está que en forma rudimentaria. Para esta primera forma arcaica de la lógica, afirmar o negar será unir o separar cosas. De ella surgieron las célebres aporías de Zenón. Cualquiera que sea su último sentido, de aquí ha de partir toda interpretación suya. Reconocemos ya en esta lógica el gigantesco brinco que habrá de dar más tarde Aristóteles para descubrir junto a las cosas sus “afecciones o accidentes”, con lo cual cambiará de alto en bajo el cuadro del logos y creará el edificio de la lógica clásica.

En las generaciones siguientes, la de Demócrito y la de Arquitas, este instrumento dará los primeros productos espléndidos del espíritu ateniense: la matemática, la teoría de la música, la astronomía, y comenzará a codificarse también la teoría de los temperamentos. Sólo un par de veces cruzará por el mundo del logos un sintomático estremecimiento. Allá cuando Platón pregunte si los elementos de la razón son a su vez racionales, o cuando Teetetos descubra racionalmente, en la raíz cuadrada de dos, la realidad de lo irracional. Poco importa.

En estas tres generaciones que se han sucedido apretadamente, se ha operado una enorme creación mental. *Las cosas* han cobrado estructura racional: ser es razón. *La mente* se ha convertido en entendimiento y volcado en el logos: el "es" ya no es objeto de visión, sino de intelección y de dicción. La *Sabiduría* ha dejado de ser una visión del ser, para convertirse en ciencia: el Sabio irá apartando progresivamente su mirada de la Naturaleza para fijarse en *cada cosa*; la Naturaleza, con mayúscula, cederá el paso a la naturaleza con minúscula. Cada cosa tiene su naturaleza. Descubrirla racionalmente es la misión del Sabio; el Sabio será desde ahora el científico. Aristóteles nos refiere, efectivamente, que se llama también sabio al que tiene una ciencia estricta y rigurosa de las cosas (Met., 982 a 13).

Es la obra de ese minúsculo factor que se ha deslizado en la mente europea para atenazarla sin descanso: el "es".

4. *La Sabiduría como retórica y cultura.* — A raíz de las Guerras Médicas no sólo se desarrollan los nuevos saberes que dieron origen a la constitución de la ciencia. También, y principalmente, cambia la posición del ciudadano en la vida pública y con ella nace una nueva τέχνη, un nuevo saber técnico: *la política*. El logos del hombre no es sólo facultad de entender las cosas; es también, según indicamos, lo que hace posible la *convivencia*. Se convive, en efecto, cuando hay asuntos comunes. Y ningún asunto se hace común sin dar una cierta publicidad al

pensamiento de cada cual. Vimos en el párrafo anterior cómo entró en la filosofía *cada cosa* con el logos que la enuncia. Pues bien; va a entrar también en ella el logos de cada uno de los ciudadanos. Y por esta segunda dimensión del logos, la filosofía irá a parar a regiones insospechadas. Tal va a ser, en parte por lo menos, la obra de la *Sofística*, con Protágoras a la cabeza. No es que la sofística sea exclusiva, ni tan siquiera primariamente filosofía, pero indiscutiblemente envuelve una filosofía explícita unas veces, implícita otras.

Desde luego, en lo que tiene de filosofía, la sofística, por paradójico que ello pudiera parecer, es posible gracias a Parménides y Heráclito. Recordemos, una vez más, cómo el “es” se independizó de su sentido activo tanto en las cosas como en el pensar. Consideremos ahora este pensar, no en cuanto enuncia cosas, sino en su función pública, en el hablar. ¿De qué se habla? De cosas. Pero las cosas que constituyen la vida pública son los “asuntos”. La ciencia interpretó inmediatamente, según vimos, estas πράγματα y χρήματα, como ὄντα; instrumentos, utensilios y medios de vida fueron ante todo “cosas”. Ahora, en cambio, eso que la ciencia llamó “cosas” pasa a segundo plano; lo primario son las cosas en el sentido de que nos ocupamos y nos servimos de ellas. Y en este sentido más amplio, son cosas, muchas que no lo son como entes, por ejemplo, los asuntos, la ciencia misma. Sobre las cosas así entendidas, es de lo que los hombres hablan entre sí.

Pues bien; el “es” de la conversación va a ser el “es” de las cosas tales como aparecen en la vida usual. El logos de la conversación no es una simple enunciación, sino que expresa una aseveración frente a la de los demás interlocutores. El “es” refleja entonces lo que hace posible la conversación, aquello a que toda aseveración tiende, y ante quien toda aseveración va a inclinarse. Cuando el “es” adquirió rango propio en la inteligencia, se tuvo la afirmación o negación de cosas. Cuando el “es”

se introduce temáticamente en el diálogo significa más bien “que es”, esto es, la verdad. Cada aseveración pretende ser verdadera, pretende nutrirse del “es” y apoyarse en él. El “es” es lo común a todos, el “con” de la convivencia. Gracias a él, la simple elocución se torna en diálogo. Es menester no olvidar esta conexión para interpretar el sentido de lo que va a acontecer: la lógica como teoría de la verdad, nació esencialmente del diálogo. Razonar fué, ante todo, discutir.

El “es” como verdad, afecta primariamente al decir y al pensar mismos. Junto a las obras de sus contemporáneos Empédocles y Anaxágoras, intituladas “Acerca de la Naturaleza”, una de las obras de Protágoras se llamará “Acerca de la Verdad”. Claro está que ya Parménides había hablado de la vía de la verdad. Pero allí la verdad era el nombre del camino que conduce a las cosas; aquí ha pasado a significar el nombre de las cosas en cuanto averiguadas por el hombre. Y esto lleva al problema del “es” por nuevos derroteros. Porque mientras el hombre no hace más que contemplar las cosas y enunciarlas, no tiene ante sus ojos sino las cosas. Pero en cuanto dialoga, eso que las cosas son, transparece a través de lo que otro dice. Lo que inmediatamente tengo entonces ante mis ojos no son las cosas, sino los pensamientos del otro. Los problemas del ser se convierten automáticamente en problemas del decir. La razón de las cosas deja el paso a mis razones. Hasta el punto de que la primera intuición de que algo es verdad, proviene de algo en que todos están de acuerdo.

Si todos dijeran lo mismo, no habría cuestión. Pero lo grave es que hay cuestiones precisamente cuando los hombres, al querer vivir de las cosas mismas, se encuentran en mutua discordia. La conversación servirá en principio para ponerlos de acuerdo. He ahí el hecho fundamental de que partiera Protágoras. El “es” sólo hace posible la convivencia salvando lo que dice cada cual. De aquí derivan dos consecuencias.

Primeramente, la discordia pone de manifiesto que el “es” como principio del diálogo y fundamento de la convivencia significa la “manera de ver las cosas”. Ser significa “parecer”. A cada cual —este es el sentido del diálogo— le parecen las cosas de una cierta manera. Pero no se trata de un subjetivismo. Se trata precisamente de todo lo contrario, de que no puede hablarse de que las cosas sean o no, sino en la medida en que los hombres se refieren a ellas. Esta referencia es esencial a las cosas usuales de la vida, y lo que las constituye en tales. Lo que en ella acontece es simplemente que las cosas “aparecen” ante el hombre. El ser de las cosas usuales de la vida significa para estos hombres “aparecer”. Algo que no apareciera ante nada ni ante nadie no sería una cosa de la vida. El criterio del ser y del no ser de las cosas como *χρήματα*, como cosas usuales, es el aparecer ante el hombre. Esta es la célebre frase de Protágoras. En ella se enuncia algo trivial e inobjetable: la vida del hombre es la piedra de toque del ser de las cosas con que en la vida tratamos.

Pero este “es” de las cosas así entendidas va a tropezar inmediatamente con el ser de las cosas en el otro sentido, como existentes en la Naturaleza. Entonces Protágoras va a intentar hacer de Sabio a la antigua. Va a querer fundamentar “científicamente” las cosas de la vida. Tomadas como cosas existentes en la Naturaleza, la afirmación de Protágoras lleva a hacer del “es” una relación, un *προς τι*, como decía Sexto Empírico al exponer la doctrina del sofista de Abdera. La realidad “física” de las cosas no es más que relación. Nada es algo en sí mismo, lo es tan sólo por su relación con otro. Y en este sistema de relaciones hay para los hombres una que es decisiva, la del “aparecer”. Las cosas “aparecen” ante el hombre; al hombre le “parecen” ser de cierta manera. El ser como relación se hace patente en el saber como *opinión*, como *δόξα*. No es un subjetivismo ni un relativismo, sino un relacionismo.

Pero hay otra consecuencia tan grave como la primera. No

se trata de tomar las opiniones como enunciados verbales, sino como afirmaciones que pretendan ser verdad, que emergen, por tanto, del ser de las cosas. Salta a la vista entonces que si hay opiniones diversas es porque hay una diversidad en cada cosa. Más concretamente: a toda opinión cabe siempre en principio contraponer otra diametralmente opuesta que se nutrirá de razones sacadas también de las cosas, puesto que son ellas las que aparecerán opuestamente a mi vecino. El λέγειν, el decir del animal político, está sometido al ἀντιλέγειν, al contra-decir. Y como ambos decires arrancan de la cosa misma, habrá que convenir en que la relación que constituye su ser es en sí misma antilógica. De ahí la inexorable necesidad de discutir. La discusión es esencialmente antinómica, porque el ser es constitutivamente antilógico. Esta es la filosofía de Protágoras. Nos encontramos a mil leguas de la racionalidad del ser que descubre la ciencia de sus contemporáneos. Todo es discutible, porque nada tiene consistencia firme, el ser es inconsistente. La inconsistencia del ser frente a su consistencia. Y, por extraña paradoja, este modo de existir en la πόλις, en la ciudad, va a querer encontrar apoyos científicos. La influencia de la medicina ha sido en este punto decisiva. Puede afirmarse, casi sin miedo a errar, que mientras la física y la matemática han llevado a los griegos al mundo de la razón, la medicina ha sido el gran argumento para el mundo de la sofística. Anaxágoras afirmó, según vimos, que en todo hay algo de todo. Arquitas y los matemáticos, aun admitiendo la racionalidad de las cosas, las consideraron en perpetuo movimiento geométrico. Pero la ciencia decisiva fué la medicina: la importancia de la salud y de la enfermedad no solamente para percibir las cosas, sino, inclusive, para pensarlas, de suerte que el pensamiento propende a ser un nuevo modo de percibir las cosas. El aparecer y el parecer van tomando así cada vez más la acepción de "sentir". Y "ser" acabará significando "ser sentido". La inconsistencia del ser termina en una teoría del saber como im-

presión sensible. Y los sofistas se esforzarán en traducir a la nueva filosofía las tesis de Parménides y Heráclito.

Pero volvamos a colocar la "opinión" en el marco de la vida pública, sólo en función de la cual tiene sentido todo este desarrollo. Toda opinión tiene, por lo pronto, un cierto carácter de firmeza; lo contrario sería una impresión fugaz y sin interés. Pero esa firmeza no la recibe de las cosas, las cuales precisamente carecen de ella. La firmeza de la opinión procede tan sólo de quien la profesa, del opinante mismo. De ahí que si la vida requiere opiniones firmes, haya que *formar al hombre*. La Sabiduría ya no es ciencia, es simplemente algo puesto al servicio de la educación (Paideia) de su $\varphi\delta\sigma\iota\varsigma$. Y como tal, rebasa de la esfera puramente intelectual: no excluye el saber, pero lo pone al servicio de la formación del hombre. ¿De qué hombre? No del hombre en abstracto, sino del ciudadano. ¿Qué formación? La política. La sofística ha creído formar los nuevos hombres de Grecia desentendiéndose de la verdad. ¿Cómo?

Cuando los ciudadanos hablan de sus asuntos es para adquirir convicciones. Todo lo demás va enderezado a ese punto. Así como el razonamiento es lo que lleva al logos científico, la antilogía lleva derechamente a la *técnica de la persuasión*, que es algo así como la lógica de la opinión. Como ser es aparecer, persuadir será hacer que una opinión parezca más fuerte que otra. Y se conseguirá cuando logre hacer vacilar al adversario, conmoverle. El razonamiento quedará sustituido por el discurso: es la *Retórica*. A partir de este momento, la Sabiduría como educación cívica se concreta por el lado intelectual en retórica.

Pero la retórica necesita materiales, lo que llamaríamos las ideas. Las ideas adquieren por su dimensión social el carácter de cosas usuales, algo destinado a ser manejado más que a ser entendido, en la doble forma como las ideas pueden ser manejadas: aprendiendo y enseñando, convertidas en $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$. La Sabiduría como retórica conduce a la Sabiduría como enseñanza. La

educación consiste en cultivar al hombre, y en él a sus ideas por la enseñanza. Con ella el sofista forma ciudadanos cultos, llenos de ideas y capaces de utilizarlas para crear opiniones, dotadas de consistencia pública. La misma palabra que en griego designa la opinión, sirve también para designar la fama. *Retórica y Cultura*: he ahí la Sabiduría de la vida pública ateniense.

* * *

Resumamos: La Sabiduría, que era desde sus comienzos un saber de las ultимidades del mundo y de la vida, muy próximo por ello a la religión, se convirtió en las costas de Asia Menor en un descubrimiento o posesión de la verdad sobre la Naturaleza; esta verdad sobre la Naturaleza se hizo visión de lo que las cosas son con Parménides y Heráclito; la visión del ser se concretó por un lado en ciencia racional, por otro en retórica y cultura, en la vida ciudadana de Atenas. Tal era la situación en que Sócrates encontró su mundo. Una situación cuyos ingredientes dinámicos le son esenciales, y que van a constituir el punto de partida de su actividad.

(Terminará en el próximo número.)

MONTAIGNE Y LÓPEZ DE GÓMARA

POR

CARLOS PEREYRA

EL erudito francés M. Pierre Villey, que ha escrito un voluminoso trabajo sobre *Las Fuentes y evolución de los Ensayos de Montaigne* —libro de consulta indispensable para conocer los procedimientos literarios del moralista bordelés, y aun para ver de un modo general el cuadro de las lecturas de los hombres de aquel tiempo—, señala un período en el que Montaigne se deja llevar por el sentimiento del exotismo. Sus libros predilectos son los que le hablan de países lejanos y desconocidos. Quiere situarse fuera de su siglo y de su patria. El mundo clásico, que le es tan familiar, no satisface ya el anhelo que le lleva a ensanchar el campo de experiencias morales para ilustrar con nuevos ejemplos sus disertaciones. Lee la expedición de Alejandro, en Diodoro de Sicilia, y lee los viajes de Herodoto, que antes no le habían impresionado. Pero, alejándose todavía más de las rutas seguidas por él hasta entonces, emprende las que le abren los

escritores de la Península vecina. Se entusiasma con la lectura de Hieronymo Osorio, el elegante historiador latino de las proezas lusitanas, y con Fernão Lopes de Castanheda, que también le muestra la acción de los súbditos del *Príncipe Perfecto*. Penetra en los misterios de la civilización china con el español Juan González de Mendoza. Hojea la *Cosmografía* de Munster, traducida por Belleforest, y la del franciscano Thévet, autor de un libro que describe las *Singularidades de la Francia Antártica*, o sea del Brasil, como llamaban a esta tierra los expedicionarios de Villegagnon, y recorre todo el Nuevo Mundo guiado por Francisco López de Gómara.

Otro erudito francés, el americanista Gilbert Chinard, amplía la lista de los libros que leyó Montaigne para escribir sobre los caníbales y sobre la conquista española. M. Chinard ha demostrado de un modo palmario que Montaigne hizo uso de la *Navegación*, de Jean Léry, así como del supuesto viaje de Benzoni, traducido por Chauveton. Las noticias de M. Chinard son muy interesantes, y lo son igualmente sus consideraciones acerca del sentido de las preocupaciones americanas de Montaigne entre 1580 y 1588. Pero como yo no me propongo tratar aquí de lo que haya podido ser el fondo de las ideas del ensayista en cuanto se refiere a este punto, voy a hacer únicamente una reseña de los hechos que dejan establecida la influencia de Gómara sobre Montaigne.

* * *

M. Chinard cree que hay en los *Ensayos* dos huellas profundas de escritores que tratan de cosas americanas. Una es la de Léry, cuya *Navegación* sirve a Montaigne para determinar los rasgos de la sociedad primitiva. El caníbal, moralmente perfecto, realiza el tipo del hombre natural no pervertido por la civilización.

Tal es el pensamiento de Montaigne en 1580. Y tal es el germen de la filosofía social de Rousseau. Durante los años que siguen, Montaigne ha leído a López de Gómara, y en vez de preocuparse por la relación entre el hombre natural y el hombre civilizado, con la idea de que civilización no es sinónimo de adelanto, sino, por el contrario, de retroceso moral, estudia las crueldades y miserias de la conquista española. El resultado de su lectura, según Chinard, es la condenación de los crímenes cometidos por los nuevos dominadores. Ya Montaigne deja de ser la inteligencia pura. Es un hombre. Se conmueve y siente la indignación del hombre libre, como lo define M. Strowski, siguiendo la evolución del pensamiento de Montaigne.

Todo esto puede aceptarse, pero hay que hacer una advertencia, y es que Montaigne no estudia la conquista como nota característica de España, sino como índice del estado de Europa. Sus palabras, entendidas a veces, y así las entiende M. Chinard, como sentimiento antiespañol, deben ser interpretadas más bien como parte de un conjunto de opiniones desfavorables para la civilización moderna. Montaigne tiene delante las calamidades que afligen a su patria. No pretende dar lecciones de moral o de política a los españoles. Habla como un europeo que se avergüenza de su época. La civilización occidental está caducando. Tal vez renacerá en el Nuevo Mundo. ¿Pero esto podrá dar una esperanza? La daría si la civilización hubiera sido transplantada por manos más hábiles, y al decir esto Montaigne no condena a los españoles, sino a todos los hombres de su tiempo. La cultura europea debió haber sido llevada al Nuevo Mundo por los griegos o por los romanos. Ellos sí habrían sabido establecer un sistema intercontinental.

* * *

Montaigne vuelve sin cesar a Plutarco. Es el esclavo de una

educación que limita sus perspectivas morales e intelectuales. La perfección de los caníbales no es sino un tema de sus libros clásicos. La obra de los europeos en el Nuevo Mundo no se somete por él a otro criterio que el de la comparación literaria entre las grandezas del mundo clásico y los rasgos menos demostrativos de la violencia desarrollada para la ejecución de la empresa conquistadora.

Cuando Gómara empieza a hablar de la fundación de instituciones, Montaigne lo abandona. El pensamiento del moralista francés vuela espontáneamente hacia lo anecdótico, y por eso precisamente, o diremos, por eso exclusivamente le encanta Gómara. Este es un historiador del tipo que prefiere Montaigne. Es rápido, nervioso, elegante, y es, además, un espíritu irónico. Lleva entre renglones un hilo poco visible de maliciosa burla para hilvanar sus noticias. Gómara, de suyo, es gracioso, pero Hernán Cortés, que habla frecuentemente por boca de su biógrafo y capellán, aprovecha todas las ocasiones para quitar a la historia su aburrimiento de crónica y su solemnidad tribunicia. El órgano oficioso del conquistador de Méjico solaza a Montaigne porque es de “los buenos historiadores” —de los que “hacen cosquillas”—, de los que, como dice también Montaigne, saben “pellizcar”. Montaigne quiere sediciones y guerras: Gómara se las da, y pellizca, puesto que huye “de las narraciones lánguidas, como de una mar durmiente y muerta”. Además, conoce el secreto de las frases griegas y romanas. Los indios de Gómara las prodigan. Y éste es uno de los flacos de Montaigne. Dénsese frases históricas y se le tendrá encantado.

* * *

Los *Ensayos* van de edición en edición. Montaigne los pule, y, sobre todo, los aumenta. Entre 1586 y 1588 hace quinientas ediciones y mil modificaciones poco importantes. Entre 1588 y

1592, son mil trescientas las ediciones y tres mil quinientas las modificaciones. Gómara contribuye a esta actividad. Su aportación es de las más nutridas. Entre los escritores modernos, pocos hay que compitan con él.

El libro del clérigo español había sido todo un acontecimiento europeo. Muerto Hernán Cortés, la obra de Gómara, dividida en dos partes, salía a luz, mediado el siglo XVI. La primera parte, llamada *Historia General de las Indias*, fué dedicada al Emperador, y la otra parte, que trataba especialmente de Méjico, se llamaba *Crónica de la conquista de Nueva España*. Las ediciones se repetían. A la de Sevilla, hecha en 1552, sucedían dos de Zaragoza, impresas en 1552 y 1554, y otra de Medina del Campo, en 1553. Amberes también editó a Gómara en dos de sus más notables casas de impresión. Bien pronto se hicieron dos traducciones al italiano: la una editada en Venecia varias veces, y la otra en Roma. Las ediciones venecianas son de 1560, 1565 y 1576; la de Roma es del año 1556.

Montaigne conoció la traducción francesa de toda la obra, y una italiana de la *Conquista de Méjico*. La traducción francesa, publicada en 1578, comprendía sólo la *Historia General*, pero en 1584, después de cinco ediciones, se le añadió la parte de Méjico, y la traducción completa se repitió en 1584, en 1587, en 1597 y en 1605. Montaigne leyó la de 1584, de la que toma muchas de sus citas y alusiones. El título de esta traducción dice así: *Histoire générale des Indes occidentales et terres neuves, qui jusqu'à present ont esté decouvertes. Augmentée en cette cinquièsemé édition de la description de la nouvelle Espagne et de la grande ville de Mexique, autrement nommée Temictilan. Composée en Espagnol par François López de Gómara, et traduite en François par le S. de Genillé Mart. Fumée. Paris, M. D. LXXXIV.*

Se cree que Montaigne leyó esta edición, porque las anteriores no contenían la parte relativa a la Nueva España, que dió

numerosas citas al autor de los *Ensayos*. Sin embargo, Montaigne pudo haber leído un libro que tenía desde 1580, y que es la parte de Méjico traducida al italiano bajo este título: *Historia di Don Ferdinando Cortés, marchese della Valle, capitano valorosissimo, con le sue maravigliose proderze, nel tempo che discorpì et acquisto la nuova Spagna. Parte terza. Composta de Francesco Lopez di Gomara in lingua spagnuola, tradotta nella italiana per Agostino de Cravalix. In Venezia, appresso Camillo Franceschini, 1576.*

Montaigne veía por todas partes el nombre y las noticias de Gómara. Así, en la obra de Benzoni, cuya traducción francesa es de 1579, Montaigne reproducía casi literalmente un largo pasaje sobre la Atlántida, en el que, a su vez, el supuesto Benzoni reproduce otro largo pasaje de Gómara, aunque no sin mencionarlo. El moralista francés toma a manos llenas la obra del historiador sevillano, pero no cita sus libros ni da su nombre. En una sola ocasión dice *mon aucteur* (*Essais*, liv. III, chap. VI). Y eso porque *son aucteur* no dice cómo terminará el quinto sol de la cosmogonía mejicana.

* * *

López de Gómara es un escritor tan personal, que no cuesta mucho trabajo seguirle, aun a través de citas indirectas, ya que Montaigne ha podido descubrir muchas veces alguna de las curiosas noticias sobre acontecimientos singulares o sobre costumbres en otros libros de la época inspirados por Gómara. No es dudoso que Montaigne haya recorrido toda la *Historia de las Indias* y la de *Nueva España*, pues aun cuando reconoce que no le gusta entregarse a largas lecturas, y que los libros voluminosos le asustan, sus aficiones van cambiando con los años, y en los últimos tiempos suele ya encontrar excepcionalmente recreativas las más prolijas narraciones, si son de países exóticos. Y en

estas peregrinaciones fuera del mundo clásico, López de Gómara es un compañero de viaje que pocos igualan. Sus cuadros presentan la variedad más desconcertante. Sobre todo, tal parece que Gómara ha escrito expresamente para demostrar una tesis cara a Montaigne. Según el moralista, no hay razón universal. Las opiniones, las leyes y las costumbres varían infinitamente. Pero esta variedad es de tal naturaleza que no hace sino demostrar la uniforme respuesta que da el hombre a la vida, en cualquier país que habite y en cualquier siglo que se explore. El desnudo caribe y el héroe de Tito Livio hablan como dos actores que han aprendido el mismo papel. El espíritu del hombre es el mismo. Pero sus manifestaciones varían con el aire, con la luz, con los alimentos, con todo lo que llamamos hoy el medio físico. Y el medio moral, un resultado, es a su vez una causa. Sobre esto había escrito un español, cuyas ideas llegaron indirectamente hasta Montaigne. Junto con el *Examen de Ingenios*, le había impresionado el opúsculo latino de un portugués apellidado Sánchez, que era su pariente lejano y su corresponsal. Franciscus Sánchez, Lusitanus, que enseñó Filosofía por espacio de veinticinco años, y Medicina por el espacio de doce, en la Universidad de Tolosa de Francia, y que por espacio de treinta dirigió el Hospital de Santiago de la misma ciudad, hasta su muerte, en 1623. Este médico y filósofo escribió el opúsculo *Quod nihil scitur* (Que nada se sabe), leído todavía en español, con el hermoso prólogo de Menéndez Pelayo, quien define las semejanzas y las diferencias entre los dos autores. El libro de Sánchez “termina con una interrogación, con un *Quid?* análogo al *Que-sais-je?* de Montaigne”. El opúsculo de Sánchez lleva la fecha de 1576, y la primera edición de los *Ensayos* es de 1580. Pero hay un abismo que separa al uno del otro. “El escepticismo mitigado de Montaigne, aquella manera de filosofar tan personal suya, ejercicio fácil y suave de una curiosidad siempre activa; aquella tan simpática y continua observación de sí propio,

es una manera de sibaritismo intelectual, más que de filósofo de hombre de mundo, que gusta de dormir sosegadamente sobre la almohada de la duda; por el contrario, el escepticismo de Sánchez, dado que así queramos llamarle, es una doctrina esencialmente batalladora... Hay que representarse al médico braccarense ejerciendo la anatomía entre las sombras de la noche, o teniendo que escribir seriamente tratados filosóficos para combatir la creencia en la adivinación y en los presagios o en la virtud supersticiosa de los caracteres mágicos, de los espejos y de las rayas de la mano, y de los aspectos favorables o maléficos de las constelaciones...”.

Montaigne pasa de un libro a otro libro, de un autor a otro autor, de un tema a otro tema. Le interesa el de los pueblos exóticos.

* * *

¿Quiénes son los bárbaros y qué diferencia hay entre ellos y los civilizados? Cada cual llama barbarie lo que no es de su ambiente moral: “*chascum appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage*”. Así habla Montaigne en 1580. Y años más tarde, habiendo leído a Gómara, podrá afirmar que los indios discurren y negocian como romanos: “*La pluspart de leurs responses, et des negotiations faictes avecques eulx, testimonnen qu'ils ne nous devoient rien en clarté d'esprit naturelle et en pertinence*”.

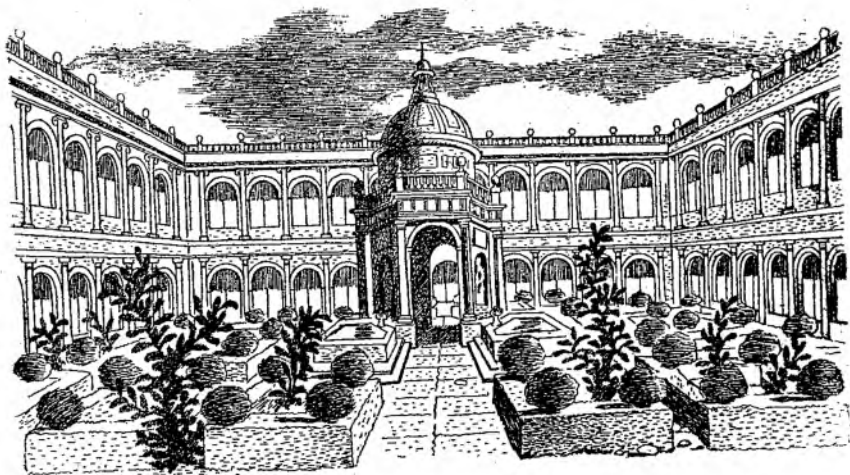
El texto de Gómara le sirve para salpimentar sus *Ensayos*. Y no sólo. Construye con ese texto una buena parte del que llama *Les coches*. Retoca el de la *Moderación*, añadiéndole una de sus mejores piezas ornamentales. Gómara interviene en la *Apología de Raimundo Sabunde* (Raimond Sebond, como le llaman los franceses). Las anécdotas se habían popularizado en Europa, y acaso Montaigne las tomaba de alguna conversación. ¿Qué falta le hacía un libro para volar por Europa?

Citaré dos. Una había sido propalada por el bachiller Enciso, autor de la *Summa de Geographia*, libro publicado en 1519. Habiendo llegado Enciso al Cenú, “río, lugar y puerto grande y seguro”, donde cogían oro, “pescando en redes granos como huevos”, y donde labraban de vaciadizo y doraban con hierba, acudieron los indios armados, en son de pelear. “Enciso hizo señas de paz, y hablóles por una lengua (intérprete) que Francisco Pizarro llevaba de Urabá, diciendo cómo él y aquellos sus compañeros eran cristianos españoles, hombres pacíficos, y que habiendo navegado mucha mar y tiempo, tenían necesidad de vituallas y oro. Por tanto, que les rogaba se lo diesen a trueco de otras cosas de mucho precio, y que nunca ellos las habían visto tales. Respondieron que bien podía ser que fuesen hombres de paz, pero que no tenían tal aire; que se fuesen luego de su tierra ca ellos no sufrían cosquillas, ni las demasías que los extranjeros con armas suelen hacer en tierras ajenas”. Esto ya era demasiada retórica para salvajes, pero falta lo mejor. Vino el *requerimiento*, con un largo sermón sobre Dios uno y trino. Según aquella notificación oficial, el Sumo Pontífice de Roma, vicario de Dios y señor absoluto de las almas, había dado esas tierras al muy poderoso rey de Castilla, y Enciso iba a tomar posesión de ellas, pero aseguraba que no echaría de allá a sus habitantes si querían ser buenos vasallos y tributar oro al poderoso príncipe. “Ellos dijeron a esto, sonriéndose, que les parecía muy bien lo de un Dios, mas que no querían disputar, ni dejar su religión; que debía ser muy franco de lo ajeno el Santo Padre, o revoltoso, pues daba lo que no era suyo; y el Rey que era algún pobre, pues pedía, y algún atrevido que amenazaba a quien no conocía; y que llegase a tomarles su tierra y porníanle la cabeza en un palo a par de otros enemigos suyos, que le mostraron con el dedo junto al lugar”. *Voilà un exemple de la balbucie de cette enfance...* (*Essais*, liv. III, chap. VI).

Si se conquista a esos hombres, dice Montaigne, no es por im-

béciles, sino porque tienen armamento inferior. Con artillería, no habría César para ellos. ¿Qué no harían si dispusieran de “los rayos y truenos de nuestros cañones y arcabuces? No pueden luchar, y, aun vencidos, dominan con su ingenio”. El moralista no resiste, y quiere “contar este cuento”. *Je diray encores ce conte...* Lo ha tomado, sin dar la cita, u otro lo tomó, del capítulo en que Gómara relata “los fieros que hacían a nuestros españoles aquellos de Tlaxcallan”. Los indígenas, “pensando que los españoles eran encantados, pues no les empecían sus flechas, enviaron tres suertes de cosas en presente a Cortés. Y los que las trujeron le decían: Señor, veis aquí cinco esclavos: si sois dios bravo, que coméis carne y sangre, comeos estos, y traeremos más; si sois dios bueno, he aquí incienso y pluma; si sois hombre, tomad aves, y pan, y cerezas” (*Essais*, liv. I, chap. XXIX).

Naturalmente, Montaigne no se paró a meditar hasta qué punto colaboraron los españoles, emplumando las flechas de los indios y poniéndoles el veneno de la literatura. Gómara y Enciso no eran de los españoles antiespañoles, como Las Casas, sino de los europeos antieuropeos, precursores e inspiradores de Montaigne.



POESÍA

Gerardo Diego: *Alondra de verdad.* —
Luis Rosales: *Retablo Sacro del Nacimiento
del Señor.* — Pío Baroja: *Los buscadores
de tesoros.*

ALONDRA DE VERDAD

(Selección de un libro inédito)

POR

GERARDO DIEGO

SONETO MIO

ANHELANTE arquitecto de colmena,
voy labrando celdilla tras celdilla
y las voy amueblando de amarilla
miel y de cera virgen y morena.

Miel, flor de flores, que unge y envenena
de alada dulcedumbre nuestra arcilla,
y cera, que es espíritu, que brilla
y en figura de fuego se enajena.

Abejas, abrasad la fortaleza.
Lenguas de oro exalten su corteza
y transverberen su volumen puro.

Vive, soneto mío, altiva llama,
canta para el que sueña y el que ama,
sin consumirte ardiendo hacia el futuro.

A BEETHOVEN

*Esa luz sobre el mundo, esa alegría
que del dolor brotó, firme e ilesa,
y ese tullido éxtasis, y esa
giratoria guirnalda noche y día,*

*y esa música, en fin, ¿es que reía
Julieta así, miraba así Teresa?
¿Son ellas? ¿Eres tú? ¿Qué fiel promesa
ilumina esas nubes todavía?*

*Contigo voy, a navegar los lagos
de tus sonatas, cálidas de halagos,
madres de almas salvadas de la nada.*

*Que al vuelo de la noche desvaría
esa música o lumbre enamorada,
la luna: “quasi una fantasía”.*

ALONDRA DE VERDAD

*Alondra de verdad, alondra mía,
¿quién te nivela altísima y te instala
en tu hamaca de música, ala y ala
múltiples, locas en la aurora fría?*

*Tu ebria garganta canta, desafía,
charla líquido oro, abre una escala
de jubiloso azul, tu Guatemala
deshecha a borbotones de poesía.*

*Flores de alta meseta, tus pestañas
se abren en torno, incólumes y extrañas,
nuevas a las avispas del sondeo.*

*¡Ay, gorjeadora de mortal estilo,
quéname en chispas de tu centelleo,
mi de verdad alondra, alondra en vilo!*

FLORES APENAS

*Flores de ágiles luces de cinema,
flores de sueño, flores de ceniza,
esa pierna, ese torso, esa melliza
sesga mirada que fulgura y quema,*

*la blanca nuca en flor y la diadema
de cabellos en flor que se abre y riza,
cómo resbaladiza se desliza
esa vida, la vida que no rema.*

*Optica diminuta, el mar y el sable,
las espumas que extienden sus labores.
Vidrios sobre el mantel, plano palpable,*

*delicia al tacto de ojos bebedores.
Nada sois, nada, engaño irreparable,
flores apenas, flores, flores, flores.*

CUMBRE DE URBION

A Joaquín Gómez de Llarena.

*Es la cumbre, por fin, la última cumbre.
Y mis ojos en torno hacen la ronda
y cantan el perfil, a la redonda,
de media España y su fanal de lumbre.*

*Leve es la tierra. Toda pesadumbre
se desvanece en cenital rotonda.
Y al beso y tacto de infinita onda
duermen sierras y valles su costumbre.*

*Geología yacente, sin más huellas
que una nostalgia trémula de aquellas
palmas de Dios palpando su relieve.*

*Pero algo, Urbión, no duerme en tu nevero,
que entre pañales de tu virgen nieve
sin cesar nace y llora el niño Duero.*

FUGITIVA

*Aún con los gemelos se divisa,
de pie, esbelta en la borda, tu silueta,
—adiós—. Y cómo, con tu echarpe inquieta,
firma rúbricas ágiles la brisa.*

*Desde esta geografía tan precisa
a tu fábula imantas la veleta.
Ya se perdió invisible mi cometa
y aún su latir hasta mis manos glisa.*

*Y yo pienso en tus Indias, en tus lagos
y en tus volcanes —tu niñez florida,
tus ojos, conjugando aguas y fuegos.*

*Y allá te vas —te vuelves—, rumbos vagos,
flecha de oro por los aires ciegos,
mi alondra de verdad, desvanecida.*

CUARTO DE BAÑO

A Eusebio Oliver.

*Qué claridad de playa al mediodía,
qué olor de mar, qué tumbos, cerca, lejos,
si entre espumas y platas y azulejos
Venus renace a la mitología.*

*Concha de porcelana, el baño fía
su parto al largo amor de los espejos,
que, deslumbrados, ciegos de reflejos,
se empañan de un rubor de niebla fría.*

*He aquí, olorosa, la diosa desnuda.
Nimbo de suavidad su piel exuda,
y en el aire se absuelve y se demora.*

*Venus, esquiva en su rebozo, huye.
Su alma por los espejos se diluye,
y solo —olvido— un grifo llora y llora.*

VISITA A MEDINILLA

*¿Qué te impulsó a estos mares, Medinilla?
¿Soñabas con los reyes de Ternate,
con la canela de Ceylán granate
o con la flor del Ganges amarilla?*

*Siento que estás aquí, bajo esta quilla
que el índico oceano mueve y bate,
y a tratar con Neptuno tu rescate
voy, buzo vertical, por la escotilla.*

*Aquí estás, sí, trenzando arpas y violas
—venas, cabellos de tus ríos claros—,
magoas y soledades españolas.*

*No quiero despertarte. Canta a solas.
Muerto de pena, subo. Uno, dos faros
sangran su triste luz sobre las olas.*

LA EMPLAZADA

*Palidece la mar, hinchada en parto,
y entre angustias de muerte, estrecha y lenta,
aborta una ovoidal, sanguinolenta
luna hechizada en su menguante cuarto.*

*Su lumbre funeral, color de esparto,
recobra al ascender la cenicienta
y a su madre, rendida parturienta,
baña en la lividez del sobreparto.*

*Alta, por ondas lácteas navega
y en derredor difícilmente anega
magnitudes de estrellas infantiles.*

*¡Oh, triste luna, pálida señora!
De aquí a diez días, juntos tus perfiles,
vas a morir en brazos de la aurora.*

TEIDE

A Mariano de Cossío.

*Sublime aparición, no ¿quién engaña
mi corazón, mis ojos, mi estatura?
En los aires la nieve se inaugura,
parto del cielo, tienda de campaña.*

*Bruma baja de mar los pies te baña,
nubes al sol nivelan tu cintura,
y emerge en ti, memoria de hermosura,
mi patria, ¡oh derramada, oh santa España!*

*Viene la noche. El buque áncoras leva.
Yo, tumbado en cubierta, el mar me eleva
y me deprime, y tú, ya sin corona,*

*Teide de sombra, te alzas, te hundes, honda
respiras, pecho único y redondo
de esa gigante, espléndida amazona.*

RETABLO SACRO DEL NACIMIENTO DEL SEÑOR

POR

LUIS ROSALES

CALLAR...

No la debemos dormir
la noche santa,
no la debemos dormir.

CANCIONERO ANÓNIMO.

***D**ICEN que el niño ha nacido,
y el corazón en la brisa
tiene una fiesta imprecisa
de campanario sin nido...
Siempre hay un niño dormido
junto al silencio... vivir
sin despertarle ni herir
con la nieve su garganta...
callar, es la noche santa,
no la debemos dormir.*

*Callar... ¿si el niño tuviera
siquiera luz por abrigo,
luz indefensa en el trigo
de la sonrisa primera?...*

*callar... si el niño quisiera
descansarnos de vivir,
y el viento dejara oír
su alegre mensajería...
callar, habla todavía,
no la debemos dormir.*

1

DE COMO FUE GOZOSO EL NACIMIENTO DE DIOS NUESTRO SEÑOR

*¡Morena por el sol de la alegría,
mirada por la luz de la promesa,
jardín donde la sangre vuela y pesa;
inmaculada tú, Virgen María!*

*¿Qué arroyo te ha enseñado la armonía
de tu paso sencillo, qué sorpresa
de vuelo arrepentido y nieve ilesa,
junta tus manos en el alba fría?*

*¿Qué viento turba el monte y le conmueve?
Canta su gozo el alba desposada,
calma su angustia el mar, antiguo y bueno.*

*La Virgen, a mirarle no se atreve,
y el vuelo de su voz arrodillada
canta al Señor, que llora sobre el heno.*

2

NANA...

*“Duérmete, niño mío,
flor de mi sangre,
lucero custodiado,
luz caminante.*

*Si las sombras se alargan
sobre los árboles,
detrás de cada tronco
combate un ángel.*

*Si las estrellas bajan
para mirarte,
detrás de cada estrella
camina un ángel.*

*Si la nieve descansa
sobre tu carne,
detrás de cada copo
solloza un ángel.*

*Si viene el mar humilde
para besarte,
detrás de cada ola
dormirá un ángel.*

*¿Tendrá el sueño en tus ojos
sitio bastante?
Duerme, recién nacido,
pan de mi carne;*

*lucero custodiado,
luz caminante,
duerme, que calle el viento...
dile que calle."*

3

DE COMO AL CONTEMPLAR POR VEZ PRIMERA LOS OJOS DE SU HIJO, NACIO UNA ESTRELLA NUEVA

*Como un cendal la estrella fugitiva
se levantó en la luz de la mirada
con la extensión del agua sosegada
y el verde silencioso de la oliva.*

*En la dulce pupila pensativa
nació la luz y se encontró agraciada,
como crece el silencio en la nevada,
y descansa en el mar la nieve viva.*

*Quedó llena de luz la primavera,
los ojos donde nace la alegría
se unieron en tan cándida corriente,*

*que descansó el marino en la ribera
perdido con la estrella que lucía
por vez primera en el azul doliente.*

4

JUNTO AL PESEBRE

San José, toma este niño
mientras enciendo candela,
y San José le responde:
Quien lo tuvo que lo tenga.

VILLANCICO POPULAR.

*San José, varón justo si carpintero,
tiene romeros ojos con lluvia y fiebre,
¡ay, mirar orballado, cielo sincero!,
¡ay, noche arrodillada junto al pesebre!,*

*¡ay, alba redentora!, ¿si el sol viniera?
La Virgen sin pedirlo lo demandaba,
San José le responde, la aurora espera,
y el niño, entre la paja, carpinteaba.*

5

DE CUAN GRACIOSA Y APACIBLE ERA LA BELLEZA DE LA VIRGEN NUESTRA SEÑORA

*Venid, alba, venid; ved el lucero
de miel, casi morena, que trasmana
un rubor silencioso de milgrana
en copa de granado placentero;*

*la frente como sal en el estero,
la mano amiga como luz cercana,
y el labio en que despunta la mañana
con sonrisa de almendro tempranero.*

*¡Venid, alba, venid!; y el mundo sea
heno que cobra resplandor y brío
en su mirar de alondra transparente,*

*aurora donde el cielo se recrea,
¡aurora Tú que fuiste como un río,
y Dios puso la mano en tu corriente!*

6

VILLANCICO Y CANCION DE LA DIVINA POBREZA

*¡Alba venid, venid alba!
Dormido está el horizonte
y la luz sueña en los brazos
de los ángeles raptores.
¡Alba venid, venid alba!,
y el niño no la conoce,
que aún no ha resbalado el día
de los ojos redentores.
Como pájaros cansados
vienen del lado del monte
lentos copos cuyas alas
dormirán cuando se posen...*

*siguen volando dormidas
las cigüeñas de la torre,
y el niño llora..., la luna
le colma de resplandores,
los ojos ciertos y azules,
la cruz de la carne joven.
Como la lluvia en la fuente
cae su mirada en la noche,
como pájaros heridos
caen los troncos en el bosque,
y el niño tiene en su carne
temblando todas las flores,
temblando al pasar del viento
que las dobla con su toque.
Le está mirando la Virgen
y en su corazón dispone
pañales de limpia sangre
donde su cuerpo repose;
le está mirando la Virgen
temiendo que se deshoje,
temiendo por El... las cosas
van tomando sitio y nombre,
sitio de hermosura triste
con luz de esperanza noble;
le está mirando y no encuentra
dolor como sus dolores,
le está diciendo palabras
tristes palabras insomnes:*

*“Que no puedo valerte,
Rey de los hombres;
que valerte no puedo,
pero no llores.*

*Pan de mi carne henchido,
luz de mi noche,
custodiado lucero,
no te acongojes.
Si estás desnudo y solo,
sobran vellones
en las ovejas blancas
de los pastores.
Si estás solo y desnudo,
Rey de los hombres,
te brindarán mis brazos
consuelo y goce.
Que darte más no puede
quien te dió el nombre;
¡que más no puedo darte,
pero no llores!"*

7

DE COMO VINO AL MUNDO LA ORACION

*De lirio en oración, de espuma herida
por el paso del alba silenciosa,
de carne sin pecado en la gozosa
contemplación del niño sorprendida;*

*de nieve que detiene su caída
sobre la paja que al Señor desposa
de sangre en asunción junto a la rosa
del virginal regazo desprendida;*

*de mirar levantado hacia la altura
como una fuente con el agua helada
donde el gozo encontró recogimiento;*

*de manos que juntaron su hermosura
para calmar, en la extensión nevada,
su angustia al hombre y su abandono al viento.*

8

CANCIONES DEL LLAMAMIENTO A LOS PASTORES

*Deja en su sueño al ganado
que nube cándida fué,
pastor que sientes el pie
al son del gozo bailado;
si el cielo está deshojado
sobre el heno bienhechor,
¿cómo no venís, pastor?*

*Si canta la nieve herida
donde el corazón sesteá,
si todo un Dios se recrea
sobre la paja encendida,
si está en Belén detenido
la luz de la estrella errante,
¿cómo no venís, amante?*

*¿Cómo no venís si llegan
las aguas a la garganta,
las aguas que el mar levanta
y en su cuna se sosiegan;
si al verle los ojos ciegan
y sólo el cielo es testigo,
¿cómo no venís, amigo?*

9

DE COMO ESTABA LA LUZ, ENSIMISMADA EN SU CREADOR, CUANDO LOS HOMBRES LE ADORARON

*El sueño como un pájaro crecía
de luz a luz borrando la mirada;
tranquila y por los ángeles llevada
la nieve entre las alas descendía.*

*El cielo deshojaba su alegría,
mira la luz al niño ensimismada,
con la tímida sangre desatada
del corazón, la Virgen sonreía.*

*Cuando ven los pastores su ventura
ya era un dosel el vuelo innumerable
sobre el testuz del toro soñoliento;*

*y perdieron sus ojos la hermosura,
sintiendo, entre lo cierto y lo inefable,
la luz del corazón sin movimiento.*

CANCION ALUCINADA DE LA PASTORA QUE LE TOMO
EN SUS BRAZOS PARA DORMIRLO

*Para ti, porque eres hombre
verdadero,*

*Para ti, este sueño, pequeño y rumoroso,
que siento ya como un vuelo de abejas sobre mi corazón,
este sueño, rendido y casi humano,
que habrá visto las fuentes y los bosques del cielo,
que habrá jugado con los niños entre los pinos,
y con los gorriones en las gradas del templo,
y habrá reunido, para siempre, a las azucenas,
que se desnudan de risa en el silencio de tus ojos.*

*Para ti, porque eres hombre
verdadero,
y eres el campo y el trigo
donde duermo.*

*Para ti esta dulzura que no sabe explicarme quién
es el ángel de tu guarda,
que no sabe explicarme si lo elegiste tú en el octavo día,
después de haber soñado el sol y de acunar el mar
entre tus brazos,
o le traje en sus alas la paloma que despertó a María,
mientras los lirios se arrodillaban, así en la tierra
como en el cielo.*

*Para ti, porque eres hombre
verdadero,
para ti, lluvia en el bosque
de mi pecho;
para ti, también, si quieres,
vendrá el sueño.*

*Vendrá para bañarme de temblor,
para ceñir mis sienes con guirnaldas de ángeles,
y para descansar de vivir, sin que puedas decirme
por qué nacen las palabras entre mis labios como las hojas
en la enramada...
por qué te estrecho tanto...
porque te quiero tanto
que lloraría solamente con quedarme en silencio...
con quedarme callada...
con no poder hablar, mientras te miro.*

11

*DE LA ALEGRÍA DE LA MÚSICA CELESTIAL,
Y DE LA DANZA ALBOROZADA CON QUE LE
FESTEJARON LOS PASTORES*

*Cuanto es nieve en Belén, cuanto es relumbre
donde el niño del cielo se recrea,
y es verdad sonreída que aletea
de miel en labio y de silencio en cumbre;*

*cuanto es panal de nieve y servidumbre
de manantial donde la luz sestea,
y es carne de mujer que el sueño orea;
y es corazón donde se enciende lumbre,*

*cuanto es rezo, y es dulce, y es suave,
alza un son de mañana entre las flores,
y viene y va por todos los senderos,*

*mientras vuela la estrella como un ave
que acompaña el danzar de los pastores
y el sueño de los ángeles romeros.*

12

CANCIONES DEL NACIMIENTO DE LA NIEVE

*La Virgen dió su mensaje
de luz que a morir se atreve,
mientras que nace la nieve
divinizando el paisaje;
el sol enciende el ramaje
del invierno desvalido,
y en el cielo descendido
sobre la carne mortal,
arcángeles en trigal
llevan al tiempo dormido.*

*El heno flor parecía
de sol humilde y canela,
si todo es cándido y cela
su celestial romería;
la siempre Virgen María
sintió en el aire dulzuras
y angélicas voces puras
de junco en el agua inerme,
que van cantando al que duerme
"gloria a Dios en las alturas".*

*Si el heno tuvo esplendores,
la nieve gozos de historia
y aún guarda el viento memoria
de aquel descanso entre flores;
si bailaron los pastores
al son que su llanto hacía,
ciégame Tú la alegría,
duerme la espuma en el mar,
y logre, al fin, despertar
viendo tu rostro María.*

13

**Y DE COMO, BAJO EL PORTAL UNANIME Y HUMILDE,
LE ADORARON TRES REYES**

«Todo en el aire es pájaro».

GUILÉN.

*Con dulce y grave majestad ferviente,
mientras arde cantando la retama,
llegan los Reyes cuando el sol derrama
su niña antigüedad de oro inocente.*

*Con boca y labio de abejar riente
donde vuela la miel de rama en rama
besaron al Señor, que les enrama
de alegre mirto el corazón creyente.*

*Con toque y mano de fluvial espuma
le ofrecieron el oro desvalido
y el lento incienso de ascensión trigueña,*

*¡todo en el aire es pájaro y es pluma,
está el cielo en el ser restablecido,
y en la indefensa carne el tiempo sueña!*

14

PERDIDO EN TU NOMBRE

*Luz navideña del cielo,
dale al alma certidumbre
si perdió con la costumbre
la libertad del anhelo;
y si al mortal desconsuelo
tus divinas manos son
la tierra de promisión
donde Dios levanta al hombre,
para perderme en tu nombre,
¡da espacio a mi corazón!*

SÚPLICA FINAL, A LA VIRGEN, DEL ALMA ARREPENTIDA

*Vuelvo a la selva del dolor nativo,
y arrodillado ante mi sangre, muerto,
siento volar la arena en el desierto
del corazón efímero y cautivo.*

*Sólo en la angustia permanezco y vivo,
sintiendo entre mi carne un bosque abierto
donde quedó el redrojo al descubierto
con el paso del tiempo fugitivo.*

*De vivir descansando en la agonía
tengo rota la sangre y sin latido,
la soledad desenclavada y yermá,*

*¡ciega el cristal de la memoria mía,
y acuna en tu regazo al tiempo herido,
para que duerma, al fin, para que duerma!*

LOS BUSCADORES DE TESOROS

I

A este médico le conocí una noche en la terraza del casino de San Sebastián. Era en la época en que aquella terraza era el punto de cita de la gente madrileña que se consideraba distinguida y de la donostiarra de la misma clase y condición. En nuestra tertulia hubo un viejo cantante, creo que barítono, que se dedicó a hablar con petulancia de las fantasías misteriosas que entonces estaban en boga y ahora, en parte, también, como el espiritismo, el hipnotismo, la telepatía y otras entelequias y formas de la antigua magia, más o menos renovadas.

El hombre creía, sin duda, que por haber cantado *La Favorita* y *Rigoletto* en varias ciudades de Europa y América podía pasar por un sabio en cuestiones de psicología patológica y de enfermedades mentales. Suponía, probablemente, que nadie había oído hablar de Charcot y de Bernheim, de las invenciones más o menos modestas de la clínica de la Salpêtrière y de las extraordinarias y descomunales de lo que por entonces se llamaba la escuela de Nancy.

Me preguntaron, como médico, qué opinión tenía de todo aquello, y yo contesté que en cuestiones parecidas no creía más que en lo que había visto, y que como había visto muy poco o, mejor dicho, nada, no daba ningún crédito a esta faramalla misteriosa.

Un médico por entonces joven que estaba en la tertulia se encargó de demoler, entre bromas y veras, cuanto había dicho nuestro amigo el viejo cantante, y lo hizo de tal modo, que el barítono se marchó incomodado y furioso, como si le hubieran silbado en la *vendetta* de *Rigoletto*, y aseguró que nadie tenía espíritu ni curiosidad científica. Para él, como para muchos, espiritismo era algo muy próximo a espiritualidad. Esta es la consecuencia de creer en el valor absoluto de las palabras.

El médico que se encargó de la poda de las fantasías del barítono había estudiado la *Introducción al estudio de la Medicina experimental* de Claudio Bernard y empleaba una argumentación contundente.

El médico era hombre alto, con la cara redonda, un poco juanetuda, aunque correcta; los ojos azules claros y la expresión burlona. Vestía elegantemente, y al despedirse dijo que se marchaba a su pueblo en automóvil, porque no vivía en la ciudad. Se llamaba el doctor Soráiz.

Unos meses después, en una estancia corta que hice en Deva, en casa de una señora amiga que me convidó a pasar unos días, encontré de nuevo al doctor, quien me invitó a ir a verle a un pueblo próximo de la costa guipuzcoana, donde vivía.

Fuí allí a visitarle. Vi que tenía mucha clientela y fama, no sólo en el pueblo, sino en las villas y aldeas de los alrededores. Se le consideraba como buen médico y, en realidad, lo era; es decir, estaba a la altura de su renombre; cosa no siempre frecuente, pues entre los médicos hay muchas reputaciones falsas y que no tienen ninguna base.

El doctor Soráiz vivía con su mujer, que era de familia rica, y tenía una hermosa casa antigua modernizada con mucho talento.

Soráiz era hombre práctico. Su casa, por dentro, me dió la impresión de hallarse en ella todo perfectamente dispuesto por un tipo ordenado y metódico. Tenía calefacción central, entonces lujo raro e inusitado; hermoso jardín, huerta, de la que sin duda obtenía buenos productos, y garaje. En su despacho se veían los aparatos perfectamente dispuestos en vitrinas cerradas de cristales limpios. Próximo a su gabinete de médico tenía un saloncito para recibir a los amigos, con una biblioteca de más de mil volúmenes, en su mayor parte en francés, inglés y alemán, casi todos modernos; una pianola, un gran aparato de radio y varios paisajes de Regoyos y de otros impresionistas.

Soráiz había viajado bastante; hacía frecuentes excursiones a París y a Berlín y volvía con libros curiosos, que colocaba en su biblioteca y que luego, durante el invierno, leía en su casa cómoda y confortablemente. Le interesaba mucho lo relacionado con los desórdenes nerviosos: la locura, la histeria, las supersticiones y cuanto se halla en el campo de la psicopatología.

De estos estudios hablaba luego en broma, como de chifladuras, de cosas sin ningún provecho práctico. Soráiz tenía muy buen sentido en toda clase de asuntos y una visión clara de las cosas, quizá demasiado positiva.

Varias veces le pregunté yo cómo no se le había ocurrido ir a establecerse a Madrid.

— No, no — me contestó riendo —. Aquí vivo mejor. ¿Usted sabe lo que es la lucha de los médicos en una ciudad grande? Es algo feo, miserable y, sobre todo, poco cómodo. ¡No soy comedor de sapos! Aquí marchó tranquilamente. Gano bien mis veinte o veinticinco mil pesetas al año; mi mujer tiene algunas fincas que no rentan gran cosa, pero que administramos bien. De cuando en cuando voy a pasar unas semanas al extranjero. He estado varias veces en París, en Londres y en Berlín. Tengo además en el pueblo una clientela educada como-disima.

— ¿Y cómo se las ha arreglado usted para eso? — le pregunté.

— Pues mire usted: tengo un compañero, padre de familia numerosa, que necesita ganar bastante para sostener su prole, y el buen

hombre está encantado con que yo le deje casi todos los casos de urgencia. Yo paso la visita por la mañana, y sólo para las consultas voy por la tarde o por la noche. Puedo hacer mis recorridos por el campo, en automóvil, y a veces, con mis dos chicos, cuando vienen del colegio. Tengo tiempo para leer, para tocar la pianola y oír los conciertos por la radio sin molestar a los vecinos. Crea usted que no me cambio por un médico famoso de gran ciudad. Estoy mejor en este rincón.

—Sí, es muy posible — le dije yo —; la vida suya debe de ser agradable; pero para sus curiosidades de carácter psicopatológico está usted como un marino dentro de tierra.

— Sí, es cierto — contestó él —; pero en las aldeas y en los campos se encuentran también historias clínicas raras si uno es curioso de lo que podría llamarse la paleontología psicológica. Se pueden ver en el campo casos interesantes de supervivencia de tipos pasados.

— ¿Usted cree?

— Sí.

— ¿Usted los recuerda?

— Sí; le contaré a usted, si no tiene nada que hacer, la historia de un personaje de una aldea que a mí me parece un caso de chamanismo dentro del País Vasco.

— Le oiré a usted con gusto. Cuéntela usted.

II

— Soy de una aldea guipuzcoana de la comarca de Aitzgorri — comenzó diciendo el doctor Soráiz —. Hace unos veinticinco o treinta años, yo tenía veintitrés y estaba aquí de interino, cuando el médico de mi pueblo, D. Domingo Zubizarreta, a quien conocía de estudiante, me escribió una carta diciéndome que estaba muy enfermo y, sobre todo, muy deprimido. Tenía una dolencia cardíaca incipiente y deseaba que le viera.

Don Domingo, a quien algunos llamaban *Don Chomín*, era buena persona; pero, como dicen en el país, un chocholo, es decir, un hombre impresionable y un poco maniático.

Yo hacía dos años que había acabado la carrera; pero estuve los tres últimos de interno, trabajando en la clínica de San Carlos con el doctor San Martín, en Madrid, y ya no era un novato, y creo, sin ilusiones, que era hombre que sabía hacer un diagnóstico y que tenía alguna práctica.

Al día siguiente de recibir la carta de D. Domingo esperé la diligencia y la tomé para llegar a Zumárraga.

Era un día muy lluvioso; el coche vino casi vacío. Me metí dentro, en un ambiente húmedo, en donde todo parecía rezumar vapor de agua. Los cristales estaban chorreando y el hule de los asientos mojado.

En el interior no íbamos más que una vieja campesina, muy aguilona, con un pañuelo negro a la cabeza, al estilo de las viudas del país, y un tipo grueso y rojo, vestido de lana azul, que parecía una morsa, y que llegó corriendo y sudando envuelto en un vaho que echaba de su traje y de todo su cuerpo, como los caballos de la diligencia. Sin duda había venido desalado para coger el coche.

Hablamos, y me dijo que era marino, natural de Motrico, y que iba a Bilbao a encargarse de un barco como capitán. Había viajado bastante de piloto.

— ¿Viajes monótonos? — insinué yo.

— No siempre — contestó él —. A veces ha visto uno cosas curiosas.

Efectivamente, me contó algunas aventuras con cierta gracia y me habló de tipos raros que había conocido mientras navegaba. Me entretuvo mucho, y tanto fué así, que cuando llegamos a Zumárraga entré en el mismo vagón que él para seguir charlando; pero al poco tiempo tuve que despedirme del marino y bajar en el apeadero, en el cual me esperaba un muchacho con un caballo que me llevaría a visitar a D. Domingo el médico, en mi pueblo.

Mientras marchaba por senderos y atajos arcillosos, medio inundados por la lluvia, iba recordando los cuentos del marino.

Entre los tipos que había conocido viajando por el Pacífico, el que más le había chocado, y de quien hizo una descripción completa, fué un tibetano, gran fumador de opio, que se decía chamán. Esta palabra yo no la había oído nunca. El tibetano se tumbaba en su hamaca y contaba al de Motrico los procedimientos que empleaba para obligar a sus dioses indiferentes a que le favorecieran de una manera o de otra. Mi paisano aseguró, con gran seriedad, que las veces que el supuesto chamán se había propuesto conseguir algo con sus procedimientos mágicos lo había logrado. Sus prácticas las hacía con mucho misterio y sin que nadie se enterase; sólo se confiaba en su amigo vasco. Llevaba colgada al cuello, por un cordón negro, una piedra verde oscura, con vetas, que ponía delante de los ojos muy cerca y que le producía un verdadero letargo. El marino de Motrico no pudo asegurar si aquello era una piedra, una madera o un producto animal. Alguna vez, el tibetano quiso iniciar en sus procedimientos al vasco; pero a éste le daban miedo sus misterios, las drogas que fumaba o tomaba y la piedra verde, o lo que fuera, colgada del cordón negro. A veces el chamán descolgaba el cordón del cuello, y con la piedra sujeta a uno de los extremos hacía molinetes en el aire y producía un ruido de moscardoneo, y con este zumbido se sentía contento.

Como yo — dijo el doctor Soráiz — no había oído hablar nunca de tales cosas, le hice varias preguntas al marino, que me explicó que en esto no había nada de extraño, pues era igual que el juguete que hacen los chicos atando una piedra o un trozo de madera a una cuerda y dándole vueltas en el aire. No me cayeron en saco roto las explicaciones del marino, y pocos días después, cuando llegué a casa, pedí

un libro sobre los chamanes a Londres, que me interesó profundamente. Pero, en fin, no es del chamanismo, del que se ha escrito mucho, de lo que yo le quiero hablar, y sigo con mi cuento.

Pasadas dos horas de marcha a caballo por terrenos difíciles y ásperos y caminos resbaladizos, comencé a ver el perfil de mi aldea. Se destacaba con sus casas oscuras y su torre negruzca en una revuelta de la carretera. La casa donde vivía el médico amigo mío, la casa de Legazpi, era bastante grande, de piedra gris, tenía delante un jardincillo enlosado, con hierbas que bordeaban las losas, y a los lados de la entrada algunos árboles altos y delgados, quizá por la falta de aire y de luz, y dos escudos en la fachada.

Pasé el zaguán húmedo, subí dos tramos de escalera y fui por un pasillo a un despacho que tenía un papel azul de otra época con flores doradas de un color marchito.

La casa era antigua y estaba adosada a la iglesia, y las habitaciones de mi amigo D. Domingo se hallaban como colgadas hacia el estrecho valle, por donde pasaba un arroyo y la carretera.

Vino a saludarme la señora de la casa, doña Dolores, que cuidaba de D. Domingo. La saludé efusivamente; la conocía de la infancia, y me hizo pasar a un gabinete pequeño con papel rojo ya deslucido. Mi amigo estaba cerca de la chimenea, pequeña, de mármol blanco, donde había fuego, envuelto en un capote y con una manta sobre las rodillas.

— ¡Ola, Don Chomín! — le dije.

— ¿Ya estás aquí?

— Sí; me dice usted que me necesita, y aquí estoy.

— Te tengo que contar muchas cosas. Siéntate. Esto, chico, va muy mal.

— ¡Bah, no haga usted caso! Es usted un hombre aprensivo.

— ¿Crees tú?

— Lo ha sido usted siempre.

— Sí, es verdad. Ahora, más que al médico, necesito del amigo.

Don Domingo era viudo. Estuvo casado con una muchacha americana, hija de un indiano, y le había quedado una niña pequeña, de diez o doce años que se llamaba Adolfina.

Don Domingo vivía en casa de una señora viuda de un empleado de una fábrica de cemento. Esta señora, doña Dolores Bengoa, había estado casada con D. Juan Legazpi, y no tenía más fortuna que la casa y un caserío, con lo cual apenas podía vivir. Doña Dolores tenía una hija soltera, de gran tipo, muy buena y trabajadora, y que iba marchitándose un poco en el celibato y en la soledad de la aldea. Paz Legazpi y Bengoa era alta, morena, con hermosos ojos, el pelo brillante y ondulado. Al principio parecía una mujer un poco entonada; pero a medida que se hablaba con ella se veía lo alegre, lo simpática y lo bondadosa que era.

Las dos mujeres, madre e hija, cuando yo las conocí de chico me

pareció que tenían pretensiones aristocráticas; pero después vi que cuidaban de D. Domingo y de su hija, soportaban los malos humores, mezclados con los achaques de la enfermedad de mi amigo, y mimaban a la niña hasta hacerla caprichosa y antojadiza. Madre e hija, doña Dolores y Paz, eran extremadamente devotas.

III

Mi compañero D. Domingo, alias Doñ Chomín, era neurasténico; como le he dicho a usted, un chocholo. Creía estar mucho más enfermo de lo que en realidad estaba; era impresionable e incapaz de contarme de una manera lógica y ordenada lo que le pasaba, y yo no quería tratarle como el cura del pueblo, D. Ramón, hombre de genio vivo, que cuando discutía con él, le interrumpía diciéndole constantemente:

—¡Al grano, D. Domingo! ¡Al grano!

Yo ya sabía que el excitarle era procedimiento malo para hacerle hablar, porque se ofendía, se exaltaba y, al último, se encerraba en un mutismo irritado. Por tal motivo le dejé que se explicara ampliamente y que se dedicara a toda clase de divagaciones. Lo primero de que me habló D. Domingo fué de la secta de los milenaristas que había habido en Durango y que aún tenía ramificaciones en el pueblo. Me contó detalles sobre esta secta que yo conocía de antemano y que dirigía en la villa vizcaína una familia compuesta de un matrimonio de simuladores con un chico, y que pretendían ser, él, San José; ella, la Virgen, y el pequeño, el Niño Jesús.

Según D. Domingo, estas fantasías y otras parecidas habían llegado más o menos transformadas a nuestra aldea y existía, por el momento, una epidemia de espiritismo, más o menos claro, que iba contagiando a todo el pueblo. En su misma casa, por lo que contó, doña Dolores y Paz, en vez de rechazar estas sugerencias absurdas, las aceptaban, aunque un poco modificadas, al parecer de buen grado.

Después de hablar de esta epidemia de aire mistagógico se refirió a un tipo a quien gustaban tales novedades y que era su inspirador. El hombre visitaba las principales casas del pueblo. Se llamaba don Teófilo Ibíricu, y algunos le decían el Director, porque lo había sido años antes de unas minas próximas, y otros le conocían por Don Teo.

El Director era un viejo flaco, de pequeña estatura, con unos ojos que se le desviaban, de color verde, medio turbio, lo que le daba una expresión extraña. Llevaba la barba y el pelo teñidos con un color muy negro, que se le corría con frecuencia por la piel de la cara y le dejaba grandes manchones de pelo blanco en la cabeza. Sin duda su falta de vista le hacía que se aplicara mal el tinte.

Llevaba barba espesa y melenas, y su cara tenía algo de las figuras

asirias. Recordaba las esfinges aladas del palacio de Khorsabad, que ahora están en el Museo del Louvre, en París.

La expresión del rostro de Don Teo era siempre fija, irónica y malévol. No era fácil saber si el mismo acentuaba su expresión para hacerse más interesante y tenebroso.

Vestía con frecuencia pantalones claros, gabán negro y llevaba un bastón de madera blanca con nudos, colgado de una correa que daba vueltas a la muñeca. En verano usaba blusa negra de seda con cordones en el cuello.

Don Teo hablaba de manera insinuante y melosa, pero a veces con despotismo y con brío. Había viajado por toda España y América; había sido contratista de obras; contaba historias extrañas y, según él, conoció y tuvo amistad con grandes personajes.

Muchas características raras presentaba el Director. Una de ellas era no pagar la casa donde vivía, en la que sin duda le albergaban por creerle muy rico. Pensaban los que le acogían que cuando muriera serían sus herederos, y le dejaban en la casa uno de los mejores cuartos con un gran balcón de madera que caía hacia la huerta. En el cuarto suyo nadie entraba, pues él mismo hacía la limpieza y arreglaba la cama.

Alguna vez que se descuidó en dejar la llave puesta, las mujeres de la casa se asomaron y vieron que tenía una serie de chucherías, entre ellas varias imágenes muy feas, que dijeron que podían ser de chinos o de negros. Había una figura de un indio vestido de tela que tocaba el tambor y otra de un hombre chato y amarillo sentado con las piernas cruzadas. Además de esto se veían en el cuarto varios exvotos, manos de azabache, cuernos, medallas y un gran amontonamiento de cosas sin objeto determinado, pero que para el dueño debían tener importancia.

En unos vasares de madera de pino tenía revueltos y llenos de polvo una balanza, un alambique, muestras de minerales; recortes de periódico, frascos de todas clases y cacharros de productos químicos.

Don Tadeo era un mitómano. Inventaba historias y creía en ellas.

Se manifestaba naturista y teósofo, partidario del sistema del abate Kneip, que entonces comenzaba a estar en boga. Se bañaba en un abrevadero de la carretera, a veces en pleno invierno, y también en un estanque medio pantanoso que se formaba con las lluvias de octubre y noviembre en una concavidad del monte. Tomaba baños de sol y daba saltos gimnásticos en el balcón de madera que tenía en su cuarto. Si alguien le espiaba, se levantaba y le miraba atentamente como una esfinge. Los chicos se asustaban y echaban a correr.

Con frecuencia también, el Director, cuando iba por la carretera, cogía su bastón y hacía molinetes por encima de su cabeza. Otras veces los hacía con una cuerda. Este ejercicio le parecía muy bueno para los músculos. Decía que manejaba el lazo como un verdadero gaucho.

Efectivamente, en distintas ocasiones quiso demostrar su habilidad

y echó la cuerda con el nudo corredizo y cogió animales y cosas a gran distancia.

Don Teo no tenía ningún miedo ni a los sapos ni a los reptiles, y muchas veces se le había visto que guardaba en el bolsillo alguna pequeña serpiente, a la que ponía en la mano sin molestia ni repulsión.

Otra cosa que le caracterizaba era coger hongos, que todos los sabios del pueblo consideraban peligrosísimos, y comerlos sin que le pasara nada.

Naturalmente, la mayoría de la gente del pueblo le tenía por brujo, y había quien decía que no debía llamársele Don Teo, sino Don Ateo.

Durante largo tiempo nuestro hombre, al hablar de su edad, se quitaba años y aseguraba que tenía quince o veinte menos de los que en realidad tenía; pero después hizo todo lo contrario, y, aunque contaba setenta, aseguraba que se acercaba a los noventa. En cuestiones de alimentación era también raro; había días en los cuales comía sólo tomates crudos, cebollas o puerros; otros se alimentaba de carne, a veces tomaba siete u ocho copas de aguardiente o de coñac seguidas y otras estaba sin beber una sola gota de vino.

Pasaba también temporadas tomando una medicina que él hacía con ajos, y en otras tomaba gotas de láudano. En cierta época tragaba por las mañanas una bola de arcilla, pues decía que los hombres eran hijos de la tierra y la tierra no podía hacer más que darles vida. Una vez le llamó a D. Domingo, el médico, a su casa, porque tenía una inflamación de los ojos. Al llegar el médico se lo encontró con que tenía un vómito de sangre.

Don Domingo quiso examinarle, saber lo que le pasaba y averiguar si esta sangre era del estómago o del pulmón, pero el Director le dijo secamente:

—No se ocupe usted de eso. Esto me lo curaré yo. Usted ocúpese de los ojos y nada más.

IV

Don Teófilo Ibíricu, el Director, tenía una reunión en la cocina de la casa donde vivía y a la que acudían sus conocidos y sus fieles, sobre todo en las noches de invierno. Los amigos de Don Teo no tenían buena fama en la aldea, eran forasteros y andaban metidos en negocios un tanto oscuros.

Uno de éstos era Anchoca, el afilador, hombre joven, de cara ancha, grueso y colorado y vestido siempre de claro. Había vivido en un molino bastante lejos del pueblo, de donde venía, con su rueda de afilar, en un carro tirado por un caballo.

Anchoca era hijo de una curandera de los contornos que había tenido algún renombre y se había suicidado colgándose de la rama de un árbol. Por entonces se decía que el afilador se dedicaba a escribir anó-

nimos y a sembrar la cizaña entre la gente. Después había venido a vivir a la calle del pueblo y alquiló un almacén mixto de todo, pues se vendían allí telas, comestibles, vino, muebles, zapatos y otras mil cosas. En la tienda había un rincón donde se afilaban cuchillos y tijeras. La gente decía que Anchoca era un intrigante, que iba reuniendo dinero, prestando sobre casas y caseríos, y era lo cierto que siempre estaba metido en pleitos.

Otro de los asiduos a la reunión era un capataz despedido de la fábrica de un pueblo próximo al parecer por un desfalco. Le llamaban, por su buen humor, Carnaval. Era un tipo alto, pálido, bufonesco, con cara de rana, que muchas veces se hacía el tonto. Le gustaba burlarse de unos y de otros y algunas veces lo hacía con mucha gracia y humorismo, y sus frases y sus apodos corrían por el pueblo y por los alrededores. La gente se reía de sus salidas, aunque algunos le trataban con desprecio. Carnaval tenía la familia en Bilbao, mujer y varios hijos; la mujer, según decían, era buena persona y muy trabajadora; pero él la satirizaba para hacer reír a los demás. De los hijos, algunos ya mozos, no se ocupaba apenas, y ellos despreciaban a su padre. Carnaval andaba de un lado para otro, metido en negocios, no siempre muy lícitos.

El molino donde había vivido varios años Anchoca, el afilador, estaba en el camino de un caserío lejano llamado Bustiñgorri (Arcilla roja), por donde corría el arroyo Sorguñierrecá (el Arroyo de las Brujas). Este caserío era de dos hermanos viejos, que vivían allí con la hija casada de uno de ellos y la nieta, que era una muchacha muy guapa.

Uno de estos hermanos, el mayor y soltero, a quien llamaban con la última parte del nombre de su caserío, Gorri, estaba muy próximo a la perturbación. Tenía, entre otras, la manía de los tesoros ocultos. Creía que, con la brújula, que llamaba *ormana*, y basándose en ciertos indicios que él conocía, podía encontrar grandes cantidades de oro.

Con esta manía, Gorri había hecho algunas excavaciones y había puesto cartuchos de dinamita en los montes, entre las rocas, exponiéndose a quedar destrozado en una explosión.

Anchoca, el afilador, siempre que veía al viejo le llamaba y le hacía preguntas acerca de los tesoros escondidos y del modo de descubrirlos. Algunas veces se reía de él y le enseñaba monedas de cobre doradas haciéndole creer que eran de oro y le decía que las había encontrado debajo de una piedra o en el agujero de una roca. El viejo Gorri se lo creía, pero no le daba mucha importancia, porque aseguraba que los depósitos de oro que él sabía dónde estaban eran inmensos y que los tenía señalados y que se hallaban en montículos constituídos por piedras, donde los escondieron hacía muchísimos años los gentiles, que eran personas muy sabias.

Anchoca, el afilador, habló varias veces de estas fantasías de Gorri

en las reuniones de Don Teo, el Director, y éste pensó que quizá lo que decía el viejo loco no era una tontería y que había que preguntarle de una manera hábil y conquistarle para que dijera lo que supiese y tomar datos para poder explorar los sitios señalados por las grandes piedras.

Los montículos, por lo que Anchoca el afilador había podido coleccionar, estaban en la vertiente de un monte llamado Pagozar o Pagasarri, en terrenos que pertenecían a una señora que vivía en San Sebastián, la cual tenía como casero un tipo terco y testarudo, a quien sería difícil convencer para que se hiciera en su campo una exploración y a quien llamaban Sastraco.

Según decía el médico Don Domingo, Don Teo el Director, sobre todo cuando él no estaba, venía a la casa de Legazpi a visitar a doña Dolores Bengoa y a su hija Paz para convencerlas y catequizarlas. Les explicaba una serie de teorías y de prácticas del espiritismo. Había convencido a las dos de que Paz tenía condiciones de "medium" y que debía ir las cultivando con cuidado. Según él, llegaría, a poco que se propusiera, a tener la doble vista, a hacer materializaciones y hasta a cambiar de sexo y de personalidad, es decir, a convertirse en pájaro o en otro animal, siempre que le conviniera.

Al mismo tiempo quería convencer a la muchacha, unas veces en serio y otras en broma, de que para salvarse había primero que pecar, pues estaban mucho más cerca de la perfección mística los arrepenidos que los que no habían pecado nunca.

Según aseguraba Don Teo, había que forzar a las potencias espirituales a que hicieran las cosas, porque si no esas fuerzas se dormían y no se ocupaban de los hombres. El tenía la pretensión de conocer la manera de obligar a ser activas a esas potencias sobrenaturales.

V

—Como ve usted — me dijo el doctor Soráiz — no hace falta ir al centro del Asia, a las tierras de los mongoles, para encontrar el chamanismo. Don Teo, el Director, era un chamán sin saberlo. Tenía la teoría de que las divinidades eran ociosas, *dii otiosi*, que decían los latinos; también las consideraba malélicas y demoníacas, más que bienhechoras. Por cierto que en un trabajo que tengo aquí, de un alemán, profesor de la Universidad de Córdoba, se dice que los vascos, como descendientes de los sumerios o protocaldeos, debían de practicar en tiempos lejanos el chamanismo. Esto me parece fantástico.

—A mí también.

—Pero hay que reconocer que Don Teo el Director era un chamán perfecto. Lo único que le faltaba era la bramadera, ese juguete que atado a una cuerda se hace girar en el aire y produce un rumor que los ingleses llaman el bramido del toro, *bullroarer*. En los misterios

de Eleusis se usaba y se le atribuía un carácter maléfico y sexual; los griegos le llamaban rhombos y los australianos piensan que es la voz de la divinidad.

—Usted ha dicho —indiqué yo al doctor Soráiz— que cuando andaba solo por la carretera se le veía al Director dar vueltas a su bastón por encima de su cabeza haciéndolo zumbiar en el aire y que le gustaba también trazar círculos con una cuerda, de manera que ni eso le faltaba para ser un auténtico chamán.

—¡Es verdad! ¡Todo lo tenía! Sin embargo, le faltaba el sonajero, formado por una calabaza llena de piedrecitas, que también es esencial en el chamán. Dejando esto, lo que más preocupaba a mi amigo D. Domingo era que Paz, la hija de doña Dolores Bengoa, estaba muy impresionada e iba entrando, al parecer, cada vez más en aquellas ideas absurdas, creyendo lo que le decía el viejo. Mi amigo temía que aquel hombre trastornara por completo a la muchacha.

A la madre le embaucaba con otras cosas. Le contaba cómo había averiguado el lugar donde unos hombres legendarios, que los aldeanos en su ignorancia llamaban gentiles, pero que él sabía que eran de tiempo más antiguo que el de los gentiles, colocaban piedras de cierta manera para saber el lugar donde enterraban a sus jefes o reyes, y que a estas piedras llamaban modernamente, los científicos, dólmenes. El no quería decir esto a todo el mundo, sobre todo no quería decírselo a sus ignorantes amigos, pero valía la pena de aprovecharse de la simpleza de un pobre hombre de un caserío como Gorri, que sabía dónde existían estas piedras. Seguramente se guardaban en esos túmulos, con los restos de algún rey o de algún jefe, tesoros de oro y de plata y de piedras preciosas.

Doña Dolores, la patrona de D. Domingo, no hablaba espontáneamente de lo que Don Teo el Director le comunicaba, y tampoco su hija Paz. Había que irles preguntando con habilidad para que fueran contando los proyectos del Director, haciendo como si se tratara de cosas indiferentes.

La patrona, doña Dolores, tenía por D. Domingo cierta hostilidad por no haber pedido la mano de su hija; pero mi compañero no había tomado esa decisión por timidez y cobardía.

Don Domingo se enteró de que Anchoca el afilador había llevado una noche a la casa de Don Tadeo al viejo Gorri. Le había dado a éste unos cigarros y unas copas de aguardiente, y el viejo no había parado de hablar en toda la noche, excitado y medio loco.

Decía este hombre que a la *ormana* había que ponerle un alambre pequeño en la punta y encima de este alambre una moneda de oro, y entonces el aparato indicaba una dirección y allí estaba el precioso metal metido en una piel de becerro, y algunas veces tenía la forma de un buey y los cuernos de oro macizo.

Gorri sabía dónde estaba el túmulo en el cual, según él, se encontraba el tesoro.

Subiendo del monte, en la dirección del pico de Pagozar, que otros llamaban Pagasarri, había una explanada con helechales, que se conocía con el nombre de Pagogaña. Esta explanada pertenecía a dos aldeas próximas. En la vertiente sur de la explanada estaba el caserío Pagogaña Berria, y a trescientos o cuatrocientos metros el túmulo o montículo con sus piedras, llamado Gentil Eche (Casa de los gentiles).

Todos estos nombres, Pagozar, Pagasarri y Pagogaña, están relacionados con los hayales y con el haya, árbol que en el País Vasco antiguo quizá no existía, al menos antes de la llegada de los romanos, porque la palabra *pagua* en vasco, el haya, es una adaptación de la palabra latina *fagus*.

El caserío Pagogaña Berria, propiedad de la señora que vivía en San Sebastián, era bastante rico. Al rentero, que se le llamaba con el apodo de Sastraco, no había más remedio que ponerle al corriente de la exploración que se pensaba hacer en el terreno.

Unos días después Don Teo, Anchoca el afilador, Carnaval y Gorri marcharon al monte.

Gorri contó que el día de San Juan solían subir hasta la cumbre de Pagozar en romería algunos caseros y que en uno de los costados del monte había una ermita dedicada a Santa Leocadia. El hombre añadió que él había oído decir que el día de San Juan no se podía tocar a los árboles ni cortar ramas, porque era muy peligroso para el que lo hiciera.

—Es la fiesta del solsticio — dijo Don Teo.

Carnaval hizo chistes sobre el solsticio.

Gorri les llevó a todos por un camino hasta llegar cerca de los helechales, que estaban delante del prado de las piedras, sin pasar por el caserío Pagogaña, pues, según él, no convenía que se enterara nadie de adónde iban.

En los altos, los robles estaban sustituidos por hayas de hojas plateadas y tronco brillante, y el helecho por una hierba fina de color verde pálido, donde pastaban caballos y vacas que vivían en estado selvático. A estos animales salvajes les llamaban en vasco *betizuac*.

Llegaron a la explanada alfombrada de hierba clara y brillante; por el centro se veía un sendero apenas pisado.

Las siluetas del monte eran distintas para los que escalaban los altos de lo que estaban acostumbrados a ver desde el pueblo; se divisaban dos puntas agudas detrás de la explanada. En ésta se veía el túmulo de piedras cubierto por hierbajos. Era lo que constituía Gentil Eche o la Casa de los gentiles.

El viejo Gorri explicó que hacía poco tiempo un pastor pretendió construir una chavola arrancando parte de las losas de *Gentil Eche* y que los demás pastores y caseros de alrededor se lo prohibieron terminantemente.

También contó con mucho misterio, y a nadie se lo había dicho, que allí, a veces, aparecía un hombre salvaje, muy grande y peludo, a

quien llamaban Tártalo, que daba grandes rugidos. El no lo había visto, pero conocía a quienes lo habían encontrado y tenido cerca.

Sin duda esta parte del monte estaba frecuentada por gente extraña, porque se aseguraba también que aparecía a veces, por la madrugada y al anochecer, una *lamiña* rubia y guapa, con pies de pato, que corría por los prados montada en un carnero.

Don Teo sonrió como si estuviera en el secreto de aquellos seres misteriosos.

Llegaron al pie del montículo. Se hallaba formado por cuatro piedras grandes que estaban clavadas en tierra y por una pequeña. Encima, cubriéndolas como la tabla de una mesa, había una gran laja de arenisca amarilla llena de hierbas y de líquenes. Subieron a ella y miraron si el túmulo tenía alguna hendidura o agujero, pero no parecía tener ninguno. Alrededor del montículo había una masa tupida de zarzas y de maleza y, según Gorri, debían tapar algún boquete por donde se podría entrar en el interior del pequeño recinto.

Vieron y estudiaron todo lo que les hacía falta para emprender la excavación, y, sin pasar por el caserío Pagogaña ni hablar con nadie, volvieron al pueblo.

VI

Estas andanzas las contó el Director a doña Dolores Bengoa, la patrona de mi colega D. Domingo. Le dijo también cómo él había vuelto varias veces solo al monte, sin decir nada a sus amigos, y cómo se encontró con Sastraco, el hombre del caserío Pagogaña, que era un tipo desconfiado, y pensó que sería necesario entenderse con él, puesto que ya estaba ojo avizor y se había enterado muy bien de la expedición que habían hecho días antes.

Anchoa el afilador y el charlatán de Carnaval comprendieron igualmente que era indispensable entenderse con Sastraco, pues éste no iba a permitir que exploraran aquel montículo de su terreno sin aprovecharse del descubrimiento y sin tomar la mayor parte del tesoro, si lo había.

Los dos compinches, Anchoa y Carnaval, estaban importunando al Director, preguntándole constantemente cuándo se iban a hacer las excavaciones, y entonces Don Teo dijo que creía que aquello no tenía importancia, que se trataba de simplezas de Gorri, que era un viejo loco y que, por lo tanto, no valía la pena de tomar la cuestión en serio.

El hombre de Pagogaña era terco, reconcentrado y receloso. Estaba convencido de que en el túmulo de piedras había algo de misterio sobrenatural. La dueña del caserío había dicho que no quería de ninguna manera que se registrara el montículo. Costó mucho al Director hacer hablar a Sastraco, pero al último le convenció. Hizo también que Gorri se explicara con él y les oyó a los dos, y después de escu-

charles habló solo con Sastraco y quedaron de acuerdo en que si había tesoro se lo repartirían entre los dos y dejarían una pequeña parte para Anchoca, para Carnaval y para Gorri.

Don Teo, Gorri y Anchoca, Carnaval se había marchado, fueron una noche con algunos instrumentos al monte, durmieron en el caserío Pagogaña y al amanecer se presentaron delante del túmulo con el hombre del caserío.

Llevaban un farol, un pico y una palanca. Gorri guardaba, además, unos monedas antiguas, que, aunque no eran de oro, servirían, según él, para indicar con la *ormana* el sitio preciso donde debía hallarse la piel del becerro llena de oro. Los cuatro se encaminaron hacia el montículo. Tendría éste unos tres metros de largo por dos de ancho.

El casero de Pagogaña sacó un pedernal y una yesca, hizo arder unas hierbas secas y las arrimó a las zarzas que cubrían las piedras. Las zarzas ardieron y dejaron al descubierto una grieta de unos treinta centímetros de ancho que miraba a Levante.

—Ya decía yo — gritó Gorri — que habría una entrada. Voy a meterme en seguida. Me llama el oro.

—No — replicó el Director —. Espera.

Sastraco tomó la palanca y ensanchó todo lo que pudo la grieta; después el Director cogió un pequeño petardo, lo encendió y lo lanzó hacia dentro del túmulo. Poco después se oyó la detonación y al momento salió por entre la maleza una serpiente furiosa, retorciéndose y mostrando su boca abierta y la lengua bífida y lanzando un ronquido agudo.

—Esa es una buena señal — indicó el Director.

—Ahora, ¿puedo entrar? — preguntó Gorri.

—Ahora, sí — dijo Don Teo —, pero con cuidado.

Gorri se deslizó y entró con dificultad por la rendija y quedó, sin duda, sin avanzar.

—Dadme el farol — dijo.

Le pasaron el farol.

Poco después se asomó de nuevo a la hendidura.

—No veo bien — gritó —; dadme una tea y tomad el farol.

—Cuidado — le dijo el Director —, no te vayas a ahogar ahí dentro con el humo.

Gorri, en su exaltación, no debía de oír lo que le decían.

Pasó un cuarto de hora. Preguntaron al viejo loco qué hacía, por qué no salía; pero el hombre no contestaba. Pasaron los de fuera momentos de angustia y luego notaron con espanto que la luz en el interior del agujero se había apagado y que Gorri no daba señales de vida. Entonces Sastraco fué a su casa, sacó un martillo y comenzó a hacer mayor el boquete de la entrada a golpes, y cuando pensó que la hendidura era suficiente para él, entró dentro con precaución.

Sin duda el piso del túmulo estaba más bajo que el suelo del monte y era además fangoso.

Sastraco metió el farol, paseó la luz por el suelo y vió a Gorri tendido y sin movimiento. Quizá se había deslizado y caído. Estaba desmayado o había muerto sofocado por el humo. Sastraco, al salir, dijo que habría que quitar la piedra pequeña que cerraba la entrada para poder sacar a Gorri, probablemente muerto. Se dispusieron a hacerlo bajo la dirección de Don Teo; arrancaron la losa y, despejada la entrada, sacaron el cadáver del viejo perturbado.

La expedición había ido tomando un carácter funesto. Nadie sintió la muerte de Gorri, excepto su sobrina, una chica guapa y rubia, que lloró amargamente al verlo.

Todo el mundo se enteró en el pueblo de lo ocurrido. Se contó y se adornó el suceso con mil detalles auténticos o inventados. Se habló mucho de las iniciativas del Director, y éste, que tuvo que declarar ante el Juzgado, se marchó de la aldea y volvió a los dos o tres meses.

Intentó luego recuperar sus antiguas amistades, pero hubo mucha gente que le dió de lado. Don Teo no quiso abandonar la casa, y el dueño de ella apeló a la justicia, y se presentó el secretario del Juzgado y el alguacil y le pusieron todos los trastos en la calle. Don Teo no se avino al desdén público; le quedaban tres o cuatro casas donde le aceptaban, entre ellas la de Legazpi. A menos amistades quiso poner más solicitud, y, efectivamente, su influencia en la casa de doña Dolores fué mayor que nunca, y D. Domingo notó que la sombra del Director se proyectaba demasiado en su hogar. No era capaz él de luchar y se aisló, se amilanó y fué acoquinándose por completo.

VII

Con todos los datos de la cuestión en la mano, terminó diciendo el doctor Soráiz, le hablé a mi amigo D. Domingo y le dije que me explicara sus propósitos y me comunicase qué pensaba hacer claramente, primero en relación a él y su hija y después con referencia a Paz y a su madre doña Dolores.

Don Domingo, muy apurado, me dijo que aunque él tenía a veces veleidades de marcharse del pueblo y de separarse de madre e hija, comprendía que no podía hacerlo y que su ideal sería casarse con Paz, aunque pensaba que ya no le querría y que el cariño que ella le tenía antes se lo había arrebatado seguramente la influencia de Don Teo.

—Don Chomín, no sea usted chocholo — le dije yo —. Si ella quiere, ¿usted se casa con Paz? — le pregunté.

—Inmediatamente.

—Bueno; pues déjeme usted que haga la negociación.

El mismo día reuní a Paz y a doña Dolores y tuve con ellas una larga conferencia. No hubo en mí ni el más remoto asomo de sentimentalismo. Lógica, sentido práctico y hasta, si quiere usted, Discurso del Método y Crítica de la Razón Pura. Recordé cómo se debía hacer

una intervención, según un aforismo de Celso que nos recomendaba el profesor de Terapéutica de San Carlos: *Cito, tuto et jucunde*, rápidamente, totalmente y alegremente, y manejé la lógica como un martillo.

Por la noche, la cuestión estaba decidida. Don Domingo se casaba con Paz.

Al marcharme de la casa de Legazpi le dije a mi compañero:

—Vamos, Don Chomín, que usted también es un buscador de tesoros y ha tenido usted la suerte de encontrar uno.

Mi amigo me abrazó y creo que me dejó una humedad de lágrimas en el cuello.

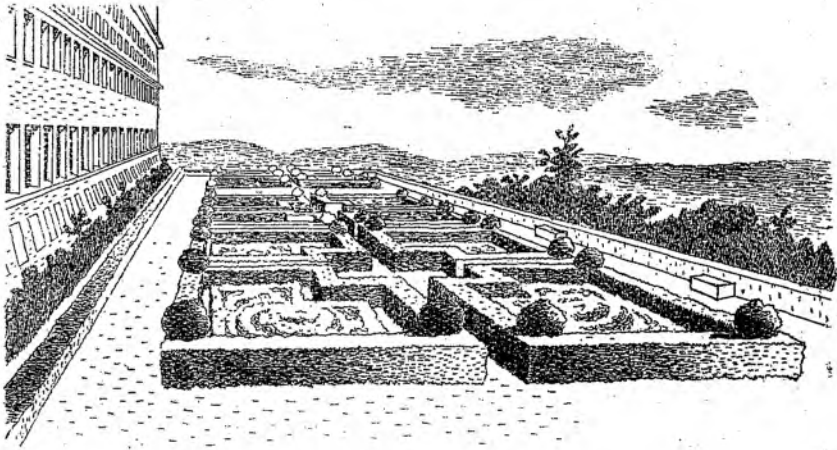
El chamanismo desaparecía de los alrededores y el Director se marchaba con la música a otra parte.

Don Teófilo Ibíricu vivió algún tiempo en Bilbao; Carnaval hizo fortuna, y Anchoca el afilador fué llevado a la cárcel por haber disparado un tiro a un hombre en su tienda.

El casero de Pagogaña, Sastraco, intentó, pasado el tiempo, abrir por completo el túmulo y registrarlo en compañía de un chico suyo de catorce o quince años, pero no se encontraron en el interior más que huesos y piedras, y el muchacho tuvo la mala suerte de que se le cayera una losa al pie y quedara cojo para siempre.

Desde entonces el montículo de Pagogaña pareció a la gente de los caseríos próximos algo de muy mala suerte, y no hubo en él más tentativas de exploración por los buscadores de tesoros.

Pío BAROJA.



LA OBRA DEL ESPIRITU

Octavio Rafael Foz Gazulla: *La física actual.*

LA FÍSICA ACTUAL

POR

OCTAVIO RAFAEL FOZ GAZULLA

LA conmoción profunda que caracteriza todos los aspectos de la actividad humana en el siglo XX, se hizo sentir en la Física desde los umbrales del siglo con más intensidad que en otras ramas de la ciencia. Los desbordantes desarrollos de la teoría relativista, fundada por Einstein en 1905, y de la cuantista, iniciada por Planck en 1900, introdujeron cambios aparentes tan insólitos en las concepciones clásicas sobre la naturaleza, que todo el edificio de la especulación, aun de la no puramente científica, pareció vacilar. Hoy el ambiente tiende ya a serenarse y el momento resulta propicio para echar una ojeada de conjunto sobre el contenido de las nuevas doctrinas, con propósito de situarlas en sus justos límites y de examinar sus consecuencias para el problema general del conocimiento científico y aun para la posición del espíritu humano frente a la naturaleza misma.

Relatividad y Cosmología.

El principio de relatividad fué formulado por Einstein a raíz de las dificultades suscitadas por el célebre experimento de Michelson-Morley, que puso al descubierto la inconsistencia de la clásica doctrina del éter. En realidad, el principio de Einstein es independiente del resultado positivo o negativo de tal experimento, como han mostrado Haering y Thirring, y no hace sino restablecer en todo su valor el principio de la relatividad del movimiento contenido en los postulados fundamentales de la mecánica newtoniana; la hipótesis de la existencia del éter sólo surgió por una falta de consecuencia con tales postulados, ya que, en rigor, consiste en la admisión de un sistema en reposo absoluto respecto del cual puedan definirse movimientos y velocidades también absolutos.

La relatividad establece, en esencia, la carencia de significado físico de la noción de simultaneidad aplicada a fenómenos que se desarrollan en lugares distintos. Este enunciado del principio de relatividad es equivalente a otro más corrientemente empleado, según el cual las leyes de la naturaleza son invariantes para cualquier transformación de coordenadas. Como hace notar Milne, es preferible hablar de cambio de observadores que de cambio de coordenadas, ya que lo importante son aquéllos y no éstas, que, en suma, no constituyen sino un lenguaje. Con un solo observador no cabe relatividad; ésta surge al comparar observaciones diferentes realizadas por observadores distintos, y la esencia del principio de relatividad consiste en la noción de observadores "equivalentes", para los que las leyes de la naturaleza son iguales. La ley de constancia de la velocidad de la luz no es sino un caso particular de esta equivalencia, que constituye el verdadero hallazgo de Einstein y la parte duradera y fecunda de su sistema.

Los galimatías a que conduce el análisis de la simultaneidad

de fenómenos distantes, junto con algunas consecuencias singulares del principio de relatividad, tales como la equivalencia entre masa y energía, dieron a la teoría cierta apariencia misteriosa que degeneró en interpretaciones míticas. Así, el tiempo ordinario o fenomenal fué declarado "relativo", y se habló de tiempos "locales" dependientes de las velocidades relativas de los móviles, de tal modo que seres vivientes situados en éstos envejecieran distintamente e incluso pudieran rejuvenecer. Estas fantasías recibieron nuevo impulso con las audaces concepciones de la llamada "relatividad general", destinada a interpretar los fenómenos gravitatorios y a suministrar una imagen físico-matemática del Universo en conjunto. Más adelante veremos que tales concepciones tienen un carácter puramente formal y que no es lícito independizarlas de las exigencias cuantitativas de la descripción de los fenómenos físicos; aunque fuesen acertadas en su campo, el intento de extrapolarlas al dominio de los conceptos generales sería absolutamente inadmisibile.

La relatividad general es una doctrina esencialmente dinámica, que parte del teorema de identidad de las masas inerte y gravitatoria, el cual, según Einstein, fué registrado, pero no interpretado, por la mecánica clásica. Einstein, que había comenzado por aplicar el principio de relatividad a los sistemas galileanos o de movimientos rectilíneos y uniformes, lo generalizó después a los sistemas gravitatorios o de movimientos acelerados. Para ello se basa en el citado teorema dinámico y en el espacio-tiempo de Minkowski (que homogeneiza la variable tiempo con las tres de espacio), y sustituye la hipótesis de atracción newtoniana por la de una "curvatura" del espacio en presencia de masas materiales, lo que le lleva a sustituir la métrica euclídea por la de Riemann y a utilizar como instrumento matemático el cálculo tensorial; las líneas rectas carecen de sentido en los campos gravitatorios y son reemplazadas por las "geodésicas", que definen las trayectorias de las partículas. Formulada

esta teoría en 1915 y refrendada por el descubrimiento de varios fenómenos por ella predichos, Einstein la aplicó al Universo en conjunto y comenzaron las especulaciones cosmológicas relativistas.

Los modelos de universo de la relatividad general son muy variados. Los que pudiéramos llamar "clásicos", debidos a Einstein y a De Sitter, son, desde luego, finitos (tanto en cuanto al volumen como en cuanto al número de partículas que lo ocupan) y curvos, con radio definido por la llamada "constante cósmica"; el valor de esta última se fija de un modo semiempírico, y es, por consiguiente, tan arbitrario, al menos, como el de las constantes newtonianas, según hace notar Milne. Así se explica que Eddington, Jeans y otros relativistas exaltados hayan propuesto modelos de universo con curvatura positiva, negativa o nula, y con valores positivos, negativos o nulos de la constante cósmica, sin acompañar un criterio para decidir cuál de ellos debe corresponder al Universo observado por la Astronomía.

Todos estos modelos eran estáticos, es decir, estructuralmente independientes del tiempo. Ahora bien: hacia 1930 observó Hubble en el espectro de las nebulosas extragalácticas un efecto Doppler cuya interpretación le llevó a formular la ley que lleva su nombre y que en la actualidad se halla universalmente admitida, según la cual las nebulosas se alejan sin cesar de nosotros con velocidades proporcionales a sus respectivas distancias. Esto equivale a decir que la densidad media del enjambre de nebulosas decrece continuamente y que el Universo se encuentra en expansión. Tan trascendental descubrimiento hizo aún más apasionantes las cuestiones sobre el origen, estructura y evolución del Universo y llevó al último extremo al interés por las especulaciones cosmológicas.

Desde luego, los modelos estáticos resultaban inadmisibles, y Friedmann inauguró la serie de los modelos relativistas dinámicos, en los que la curvatura del espacio es una función del tiempo.

po. Esta idea fué desarrollada por el abate Lemaitre, quien mostró cómo las ecuaciones del universo estático de Einstein admitían una solución dinámica en armonía con los nuevos fenómenos observados, y extrajo por primera vez, en 1931, una consecuencia trascendental e irrefutable de la expansión del Universo: la reducción de éste a un punto en el tiempo origen y la consiguiente necesidad de un acto creador. Esta conclusión apodíctica no dejó de suscitar recelos, y si al principio se exageró la idea de expansión indefinida hasta suponer la “explosión” del Universo, pronto aparecieron, en cambio, modelos de universos oscilantes o pulsátiles, en los que, como su nombre indica, la expansión y la contracción constituyen ciclos sucesivos sin principio ni fin. Como esta interpretación es perfectamente plausible desde el punto de vista del formalismo matemático, se procuró aclimatarla rápidamente, y los anteriores mitos relativistas se enriquecieron con el de la “respiración del Universo”, especialmente grato a Langevin. Así se hallaban las cosas cuando Milne, en 1932, emprendió una concienzuda investigación teórica con objeto de discernir la causa de la expansión del Universo; como fruto de su trabajo obtuvo una descripción clara y satisfactoria de los fenómenos astronómicos y una crítica demoledora de la teoría de relatividad general.

Milne comienza por demostrar que la relatividad generalizada introduce magnitudes e hipótesis arbitrarias, recurre a innecesarias complicaciones de cálculo y conduce a resultados en abierta contradicción con la experiencia. Es una teoría exaltadamente dinámica y métrica que parte de postulados de sabor mágico sobre las masas y sobre la estructura del tiempo y del espacio, en lugar de basarse en los hechos experimentales que se trata de describir; la pretendida curvatura del espacio por la acción de las masas materiales, así como el valor de la constante cósmica que la define, carecen de justificación adecuada y conducen a la formulación de supuestas leyes naturales a las

que se asigna una validez y una objetividad gratuitas. Los modelos de universo con número finito de objetos que la teoría requiere ofrecen dificultades que si para los estáticos ya son gravísimas, para los dinámicos se convierten en verdaderos absurdos; Milne muestra, en efecto, que los modelos relativistas simplemente expansivos exigen creación ininterrumpida de unidades nebulares, y los oscilantes, creación y aniquilación alternativas, todo lo cual está contradicho por la experiencia del modo más rotundo. Sobre los modelos oscilantes dice Milne textualmente: "Deben ser total y absolutamente rechazados como irracionales. Son fantásticas manufacturas del telar matemático, orgías de licencia matemática divorciadas de la experiencia, posibles sólo en el sentido de que en sueños todo es posible." (1).

En su propia teoría cosmológica, renuncia Milne a toda clase de consideraciones dinámicas y métricas, utiliza el espacio y el tiempo ordinarios y demuestra, por simples consideraciones cinemáticas, que la expansión del Universo es una consecuencia inmediata del llamado "principio cosmológico"; que a su vez deriva del principio de relatividad. En efecto, el principio cosmológico, del cual es anticipo el "principio de muestras" de Hubble, establece que todas las partículas del Universo son equivalentes a los efectos de la descripción de su conjunto desde cualquiera de ellas. De aquí es posible deducir la ley de Hubble para la velocidad de recesión de las nebulosas y todas las demás características del Universo observable, con lo que la cosmología de Milne constituye, según palabras de su propio autor, "un sistema cinemático de partículas equivalentes"; su validez es absolutamente general, ya que se identifica con la del principio de relatividad mismo.

Es imposible en corto espacio entrar en el detalle de las características estructurales de este sistema cosmológico, armónico

(1) *Relativity, gravitation and world-structure*. Oxford, 1935.

y completo desde el punto de vista físico-matemático. Baste indicar que presupone la existencia de un número infinito de partículas distribuídas (de acuerdo con las propiedades de los conjuntos abiertos de puntos y a los efectos de su observación desde una cualquiera de ellas) en un volumen finito y esférico cuyo radio crece sin cesar con la velocidad de la luz; estas partículas son las nebulosas espirales o "galaxias", equivalentes a nuestra Vía Láctea, en el interior de las cuales hay también expansión (el denominado "efecto K"), pero no según la ley de Hubble, sino según particularidades diversas en cada caso. La teoría prevé también la existencia de partículas internebulares, que en un momento dado pueden agregarse a una galaxia, y logra dar con ello cumplida explicación de dos fenómenos muy importantes: las nieblas cósmicas y la radiación cósmica; esta última absorbe en la actualidad la atención de un gran número de investigadores y su estudio constituye el enlace entre las cuestiones cosmológicas y las de constitución de la materia.

Milne afirma categóricamente que el Universo requiere la acción de un Creador. Coincide, por consiguiente, con Lemaître: el Universo fué creado como un punto o, mejor, como un átomo gigantesco que contenía el conjunto compacto de todas las nebulosas y que entró inmediatamente en expansión indefinida. Esta concepción se halla compartida en la actualidad por los físicos más eminentes. Dirac la hace suya en la conferencia pronunciada el pasado año en Edimburgo al recibir el premio James-Scott. H. N. Russell basa en ella la solución de ciertas dificultades relativas al origen del sistema solar. Ambos evalúan la edad del Universo en unos dos mil millones de años. En tales condiciones, no deja de producir alguna extrañeza la tenaz supervivencia de las concepciones cosmológicas de la relatividad general en determinados medios; en cierto discurso académico leído en Madrid a principios de 1936 se alude insistentemente a los universos einsteinianos y oscilantes, sin referirse, en cambio,

para nada a los trabajos de Milne y Lemaître. Verdad es que dicho discurso contiene errores tan inconcebibles como el de confundir el principio de indeterminación de Heisenberg con el de exclusión, de Pauli.

Para terminar el examen de las cuestiones relativistas hay que mencionar la llamada teoría del campo unitario, que constituye un intento de relatividad *supergeneralizada* destinado a suministrar una descripción matemática conjunta de los fenómenos desarrollados en campos de fuerzas complejos, gravitatorios y electromagnéticos a la vez. Tal intento sigue los derroteros de la relatividad general, con sus mismas preocupaciones dinámicas y métricas, que pueden definirse como un designio de simplificar las leyes de los fenómenos a costa de complicar el espacio y los métodos de cálculo. Las dificultades formales del problema son enormes, y hasta la fecha no han obtenido solución satisfactoria; el interés hacia este género de elucubraciones tiende, por otra parte, a decrecer a medida que se reconoce el fracaso de la relatividad general.

Mecánica cuantista y constitución de la materia.

Así como la teoría relativista surgió a consecuencia del experimento de Michelson-Morley, la cuantista debe su origen a las medidas de Lummer y Pringsheim sobre la radiación del llamado "cuerpo negro". De tales medidas resultó que la distribución de la energía emitida por el cuerpo negro en función de su frecuencia espectral y de la temperatura, era incompatible con las concepciones físicas vigentes a la sazón. Planck tuvo entonces la genial idea de suponer que la energía, a semejanza de la materia, se comporta como discontinua, y dedujo así para la radiación del cuerpo negro una ley acorde con la experiencia.

La esencia de toda la teoría cuantista, que tan inmenso des-

arrollo ha experimentado a partir de su fundación, radica en el llamado “cuanto de acción” de Planck, cuyo significado es el siguiente: según la concepción atomística, los cuerpos se hallan constituídos por sistemas de partículas; estas partículas (moléculas, átomos, electrones, etc.) ejecutan movimientos de los cuales depende la energía total del sistema y que en la casi totalidad de los casos son periódicos. Ahora bien: siempre que una partícula ejecuta un movimiento periódico, la frecuencia, ν , del mismo es en principio arbitraria; pero, según la hipótesis de Planck, los valores posibles de la energía ϵ , de la partícula no son arbitrarios ni continuos, sino discretos y determinados por la expresión

$$\epsilon = n \cdot h \cdot \nu,$$

donde n es un entero cualquiera y h una constante universal. El valor de esta constante ($6,55 \cdot 10^{-27}$ ergios . segundo, es decir, pequeñísimo) es el cuanto de acción. El valor de ϵ para $n = 1$ es el “cuanto de energía” de la partícula considerada, que depende de ν . La teoría cuantista se reduce a la clásica para $h = 0$.

La idea de Planck obtuvo éxitos tan resonantes en la resolución de numerosos problemas físicos, que la teoría de los cuantos fué consagrada en pocos años como trascendental y elevada al rango de la relativista. El propio Einstein realizó, en 1905, la primera aplicación notable de las nuevas ideas con su hipótesis de los fotones, destinada a resolver ciertas dificultades en el estudio del fenómeno fotoeléctrico, y según el cual consta la luz de gránulos o cuantos de energía de valor dependiente de su color o frecuencia. En 1911, Debye proporcionó otro triunfo a las ideas cuantistas con su teoría de los calores específicos de los sólidos. Y en 1913 surgió el átomo de Bohr, que, perfeccionado por Sommerfeld, permitió la racionalización de la espectroscopia. Bohr, desarrollando atisbos de Rutherford, concibió el átomo como un minúsculo sistema solar en el que el sol se reemplaza por un núcleo material con determinado nú-

mero de cargas positivas y los planetas por los electrones necesarios para neutralizar las cargas del núcleo; pero sus órbitas se hallan "cuantizadas", es decir, que su tamaño, excentricidad, orientación en el espacio y estado de rotación del electrón que se considere, no pueden tomar sino series de valores discretos impuestos por otros tantos números cuantistas enteros o semi-enteros. El tránsito de un electrón de un estado a otro con números cuantistas diferentes acarrea la emisión o absorción de energía radiante de determinada frecuencia. El principio de Pauli postula, además, que estos cuatro números no pueden ser todos iguales para electrones distintos, a partir de lo cual se obtiene una justificación admirable de la clasificación periódica de los elementos químicos propuesta por Mendelejeff y posteriormente perfeccionada.

Toda esta primera fase del desarrollo del cuantismo se halla informada por un principio directriz, debido a Bohr, cuya capital significación conviene subrayar desde ahora, ya que constituye, según palabras de Jordan, "la idea más importante de toda la teoría cuantista" (1); se trata del llamado "principio de correspondencia", que, de acuerdo con su nombre, exige seguir en el tratamiento cuantista de los problemas tan sólo aquellas rutas que ofrezcan un paralelo riguroso con las condiciones clásicas respectivas, descartando las demás. El principio de correspondencia es un guía precioso que preside asimismo los desarrollos más recientes de la mecánica cuantista y posee, además, un valor epistemológico inapreciable para la teoría general del conocimiento científico, según después veremos.

Pese a todo lo dicho, el átomo de Bohr es una casa edificada sobre arena. Sus condiciones cuantistas se introducen arbitrariamente y encierran, además, contradicciones flagrantes con la teoría electromagnética. Por otra parte, su capacidad de inter-

(1) *Anschauliche Quantentheorie*. Berlín, 1936.

pretación de los datos espectroscópicos fracasa rotundamente tan pronto como se consideran átomos con más de un electrón. Por todo ello, la teoría de los cuantos hubo de atravesar una profunda crisis, de la que surgió transformada en la nueva mecánica cuantista.

La mecánica cuantista comprende dos tendencias, formadas por sendas teorías de naturaleza muy distinta: la mecánica ondulatoria, debida a De Broglie y a Schrödinger, y la de matrices, elaborada por Heisenberg. Ambas surgieron simultáneamente hacia 1925, y sus profundas diferencias de estructura se resuelven, sin embargo, en una equivalencia de resultados perfecta.

La mecánica ondulatoria es marcadamente intuicionista y representa en conjunto un gran esfuerzo para encuadrar las nuevas ideas en el marco de los métodos clásicos. Su punto de partida estriba en una hipótesis lanzada por De Broglie en 1924, según la cual todo corpúsculo en movimiento va acompañado de una "onda asociada" de frecuencia ν , tal, que la energía del corpúsculo venga definida por el cuanto de energía $h\nu$ correspondiente. Esto constituye el complemento lógico de la hipótesis de los fotones de Einstein; según éste, la luz, y en general la radiación electromagnética, fenómeno típicamente ondulatorio, tiene al mismo tiempo naturaleza corpuscular; según De Broglie, los corpúsculos materiales poseen en cierto modo naturaleza ondulatoria, lo que, por extraño que resulte, se halla confirmado por los fenómenos de difracción electrónica, que han permitido construir microscopios de electrones y utilizarlos en aplicaciones numerosas. Sentada esta equivalencia entre ondas y corpúsculos, se echa de ver que así como la mecánica clásica se corresponde con la óptica geométrica, siendo total el paralelismo entre los principios de Hamilton y de Fermat que informan, respectivamente, ambas disciplinas, y así como el principio de Fermat encuentra su justificación en la óptica física u ondulatoria, así también la justificación del de Hamilton debe residir en una nueva doctri-

na mecánica que equivalga a esta última. Tal doctrina es la llamada por este motivo mecánica ondulatoria, desarrollada por Schrödinger con la colaboración de Weyl, y cuyo instrumento matemático es la clásica teoría de ecuaciones diferenciales. La mecánica ondulatoria permite eliminar las contradicciones del átomo de Bohr y dar cuenta lógica y coherente de los hechos observados; sus éxitos en la descripción de nuevos fenómenos son constantes, pero su vocación intuicionista se ve contrariada principalmente por la circunstancia de que en el tratamiento de los sistemas de varias partículas es forzoso considerar ondas polidimensionales y recurrir al formalismo de los hiperespacios.

La concepción de Heisenberg es diametralmente opuesta. Heisenberg atribuye el fracaso del átomo de Bohr al empleo de hipótesis arbitrarias e imposibles de verificar por la experiencia, tales como las órbitas de los electrones y otros elementos calcaados de la observación macroscópica. Se propone, por tanto, elaborar una teoría que no se apoye sino en magnitudes observables (como son los datos espectroscópicos), en la existencia del cuanto de acción y en el principio de correspondencia, de cuya guía es imposible prescindir, pese a todo propósito de ruptura con el pasado. El manejo exclusivo de magnitudes discontinuas impone el abandono del cálculo infinitesimal y el empleo de un algoritmo nuevo: la teoría de matrices. Con su ayuda logra Heisenberg formular la traducción cuantista de las ecuaciones generales del movimiento vigentes en mecánica clásica, y, mediante la teoría de transformación de matrices, que requiere el uso del espacio de infinitas dimensiones de Hilbert, aplicarlas a la resolución del problema particular que se considere. La mecánica de Heisenberg es, por consiguiente, radical y deliberadamente formalista. Su capacidad de interpretación de los fenómenos es amplísima, como muestran las prolijas investigaciones del propio Heisenberg y de Born, Jordan, Dirac, etc., pero

sería inútil esperar de ella algo más que una pura descripción matemática de los mismos.

Si de lo dicho se tratase de inferir una cierta superioridad a favor de la mecánica ondulatoria sobre la de matrices, se incurriría en una ilusión. La segunda se ajusta mejor a la verdadera naturaleza del conocimiento científico matemático y a la de las magnitudes físicas que se trata de manejar; la primera supone, en cierto modo, una reiteración del intento de conservar el vino nuevo en odres viejos, y su única ventaja consiste en resultar más asequible por la mayor generalización de los métodos e instrumentos que utiliza. Por lo demás, como ha demostrado Schrödinger, ambas teorías son equivalentes en principio en cuanto a sus resultados. Ambas son también eminentemente estadísticas y se limitan a calcular probabilidades de realización de los fenómenos.

La consecuencia más sorprendente y más natural a la vez de toda la mecánica cuantista reside en el llamado principio de indeterminación o de incertidumbre formulado por Heisenberg en 1927, y según el cual es imposible determinar exacta y simultáneamente el valor de una variable de un sistema elemental y el de su conjugada; por ejemplo, la posición y la velocidad de un electrón en un momento dado. Cuanto más se afina la primera, peor conocida resulta la segunda, y el producto de los errores de ambas es siempre superior o igual al valor del cuanto de acción h . Este principio, que puede deducirse tanto de la mecánica de Heisenberg como de la de Schrödinger, y que se halla implícito en las primitivas ideas de De Broglie sobre los grupos o paquetes de ondas, es una consecuencia inmediata de la perturbación que sufre todo sistema al ser observado, en virtud de la cuantización de la energía. Para convencerse de ello se han imaginado diversos experimentos ideales, tales como la medida de la posición y velocidad de un electrón por medio de su observación microscópica, en la que intervienen fotones; la dis-

cusión de estos experimentos conduce en todos los casos a reconocer la existencia de una interacción de la partícula observada y el vehículo de observación, cuyo resultado, en virtud del dualismo onda-corpúsculo y del valor del cuanto de energía correspondiente, es la indeterminación exigida por el principio de Heisenberg.

Por generalización de estas ideas formuló Bohr una nueva ley que rige la descripción de todos los fenómenos físicos y encierra un elevado sentido filosófico, según luego veremos. Se trata del "principio de complementariedad", que establece la más rotunda e irreductible limitación para el conocimiento científico matemático de la naturaleza: cuanto más se profundiza en el estudio de un aspecto parcial de un problema físico, tanto peor quedan conocidos los demás, sin que su consideración conjunta resulte asequible. Así, por ejemplo, la mecánica clásica logra dar una imagen satisfactoria de determinados fenómenos físicos, pero fracasa al llegar al punto donde la interacción del observable con el vehículo de observación no puede ser despreciada; la mecánica cuantista, por el contrario, obtiene la posibilidad de estudiar los fenómenos atómicos a costa de una parcial renuncia a su descripción espacio-temporal y a su objetivación. Dentro de la mecánica cuantista, la ondulatoria y la de matrices son también complementarias. Otro ejemplo típico es la complementariedad onda-corpúsculo.

Una consecuencia inmediata de lo dicho es la imposibilidad de conocer por completo el estado de un sistema en un momento dado y, por consiguiente, de describir con exactitud su pasado ni su porvenir. De esta limitación del determinismo científico se ha querido inferir la crisis del principio de causalidad, el libre albedrío de la materia y otras aberraciones que más adelante rebatiremos.

Como quiera que las partículas elementales se suponen animadas de velocidades enormes, próximas a la de la luz, resulta

lógico el intento de aplicar a su estudio las mecánicas cuantista y relativista combinadas, del cual son precedente ciertos cálculos de Sommerfeld sobre el átomo de Bohr. De aquí la aparición de otra nueva doctrina, denominada electrodinámica cuanto-relativista, cuyas dificultades formales de desarrollo son abrumadoras y hacen que todavía se encuentre en mantillas. Pero, además de tales dificultades, hay otras de fondo, más graves aún y dimanadas de una circunstancia que hasta la fecha no ha sido suficientemente tomada en consideración: la incertidumbre que el principio del mismo nombre introduce en el dominio microscópico en las propias condiciones relativistas, que requieren la posibilidad de realizar medidas exactas de tiempo y de espacio. Sobre este aspecto han insistido recientemente Schrödinger y Milne, cuya crítica deja en el aire la pretensión de construir una mecánica cuanto-relativista general. Sin embargo, esta tendencia ha cosechado considerables éxitos en la resolución de problemas particulares, de los que el más brillante es el alcanzado por Dirac al predecir la existencia de los positrones o electrones positivos, descubiertos por Anderson en 1932, y dar cuenta rigurosa, aunque puramente formal, de sus propiedades y del novísimo fenómeno de la materialización de la energía. Dirac admite la existencia de electrones inobservables, con energía negativa, y explica mediante ellos la materialización y desmaterialización de la energía por una creación y aniquilación de parejas electrón-positrón, según un mecanismo formalmente equivalente al de la emisión o absorción de fotones en el tránsito de un electrón desde un estado cuántico a otro.

Las cuestiones de constitución de la materia y su tratamiento cuantista no ofrecen tan sólo un interés especulativo, sino que son de máxima importancia práctica. La física aplicada, la química e incluso la técnica industrial han experimentado gracias a ellas transformaciones en muchos casos revolucionarias.

En primer lugar, permiten obtener una interpretación clara

e intuitiva de los tres principios de Termodinámica, de aplicación tan universal, los cuales pierden así su carácter abstracto e independiente. El primero de ellos es consecuencia de la teoría cinética clásica. El segundo deriva de la mecánica estadística a través del principio de Boltzmann para la entropía, que vincula esta magnitud misteriosa a la distribución de las partículas de un sistema y a la correspondiente probabilidad del estado del mismo, con lo que se logra explicar perfectamente la exigencia de aumento de la entropía en una transformación real de un sistema aislado, por una parte, y por otra, las excepciones a dicha ley constituídas por los fenómenos de fluctuación, como el movimiento browniano, por ejemplo, que carecían de interpretación en la termodinámica clásica. El tercero, formulado por Nernst en 1906, y que tanto interés ofrece en el estudio de los equilibrios químicos, ya que permite el cálculo completo de la afinidad de una reacción y el de la entropía, en valor absoluto, encuentra su justificación en el cuanto de acción de Planck, que fija el valor de la correspondiente constante de Boltzmann. Estas equivalencias son de la mayor importancia práctica, puesto que con frecuencia permiten orientarse en la resolución de un problema mejor que el formalismo termodinámico, tan expuesto a confusiones; puede predecirse que en el porvenir los desarrollos termodinámicos serán reemplazados más y más por consideraciones cinético-estadísticas.

Por otra parte, la mecánica estadística clásica ha debido ceder su puesto en muchos problemas a las nuevas estadísticas de Bose y de Fermi para partículas indiscernibles, cada una de las cuales corresponde a determinadas condiciones cuantistas y posee dominios de aplicación propios. Así, la de Fermi, que encierra una generalización del principio de Pauli a toda clase de partículas, da cuenta principalmente de la naturaleza y propiedades del estado metálico, cuestión que si al principio ofreció in-

terés puramente teórico, se maneja ya en los tratados de metalografía más recientes.

Otras cuestiones de gran importancia abordadas con éxito por la teoría cuantista son las referentes a la estructura del núcleo atómico y a los fenómenos de radiactividad natural y artificial e isotopía, relacionados íntimamente con la naturaleza y propiedades de las nuevas partículas elementales recientemente descubiertas y con el problema de la radiación cósmica. Los fenómenos de catalisis, de tan inmenso interés industrial. Y la teoría de los enlaces químicos homopolares, absolutamente inabordable por las concepciones clásicas, que la mecánica cuantista ha desarrollado con auxilio de la teoría de grupos, instrumento matemático llamado a desempeñar un papel tal vez decisivo en todo el campo de la física teórica.

Se comprende que una de las consecuencias del estado de cosas descrito sea la absorción de la Química por la Física. Los problemas químicos se reducen siempre, en último término, a cuestiones sobre la constitución de la materia; por esto las varias ramas de la química adquieren un carácter cada vez más fisico-químico, a la vez que la Química física misma se convierte en Física pura, lo que justifica la denominación de "Física química" propuesta por Eucken para dicha disciplina y de día en día más generalizada.

Por último, se desprende también de lo dicho que la teoría cuantista, por la profundidad y alcance de su contenido especulativo, por la originalidad de los instrumentos que utiliza y por su fecundidad incomparable en las aplicaciones más diversas, aporta al conocimiento científico una contribución superior a la de la teoría relativista y trasciende notoriamente sobre ella.

El instrumento matemático de la nueva física.

Las relaciones entre la Física y la Matemática han sido siempre muy íntimas y muy fecundas para ambas ramas de la ciencia. Los problemas de la primera constituyen un estímulo tan eficaz para el desarrollo de la segunda, que con frecuencia han dado origen a nuevos e importantísimos capítulos de la misma; a su vez, la Matemática ha satisfecho a la Física con generosidad su deuda de gratitud, ya que las teorías físicas hubiesen quedado en mantillas sin el auxilio de los recursos matemáticos. En tal colaboración entre Matemática y Física, ésta cumple la función de suscitar ideas y elementos cualitativos extraídos de la experiencia sensible, mientras que aquélla se ocupa de su elaboración cuantitativa y racional. Se comprende, pues la urgencia con que Courant, alarmado por las tendencias de especialización excesiva, preconiza el cultivo en común de las dos disciplinas consideradas y el interés recíproco de físicos y matemáticos por sus respectivos problemas. Afortunadamente a estos efectos, la evolución de la Física y de la Matemática en los últimos tiempos ha seguido caminos convergentes; estos caminos se caracterizan por el formalismo y la geometrización y conducen a un dominio especulativo común en el que ambas ciencias se juntan y unifican.

Que la Física moderna es esencialmente formal se indica ya en las páginas anteriores y se confirmará más adelante. Que tiende a reducirse a la Geometría en su sentido más amplio se ha repetido en todos los tonos durante las discusiones sobre la teoría de relatividad, y pudiera afirmarse con tanto o mayor motivo por lo que se refiere a los desarrollos cuantistas, cuyo acusadísimo carácter matemático ha conducido a Jeans y Dirac a embrolladas cavilaciones sobre la estructura matemática del mundo sensible; ahora bien: tales desarrollos, basados en el uso de

hiperespacios, matrices y grupos, no sólo presentan carácter matemático, sino genuinamente geométrico-abstracto.

La Matemática, por su parte, ha llegado, conducida por Hilbert, al más caracterizado formalismo; conviene recordar a este respecto que la célebre e irónica definición de Russell (formalista a su vez), según la cual la Matemática es una disciplina en la que no se sabe nunca de qué se habla ni si lo que se dice es verdadero o falso, fué provocada por la aparición de las geometrías abstractas no euclídeas y hilbertianas. Estas últimas surgieron del propósito de construir un edificio en el que cupiesen tanto la geometría euclídea como las no euclídeas, y en el que se agotasen las posibilidades de elaboración de una "Geometría general". Pocos años después de esta creación de Hilbert aparecieron las concepciones relativistas y cuantistas que habían de impulsar decisivamente el curso de la Matemática por las rutas de la geometrización.

Sabido es que, en sentido muy amplio, la especulación matemática ofrece dos aspectos: uno aritmético, cuantitativo y analítico, y otro geométrico, cualitativo y sintético, que puede no hallarse vinculado directamente a consideraciones espaciales. Este último adquiere preponderancia en la actualidad a impulso, precisamente, de las exigencias de la nueva física, que se caracteriza por el uso de las geometrías no euclídeas, las polidimensionales, hasta llegar al espacio de infinitas dimensiones de Hilbert, la topología, el cálculo vectorial y el tensorial, con su contenido direccional, el de operadores, el de matrices, la teoría de grupos, la de conjuntos y la de cuerpos algebraicos. Todos estos instrumentos matemáticos han debido, si no crearse, al menos desarrollarse y perfeccionarse rápidamente para ponerse en condiciones de rendir el máximo fruto. La teoría de grupos, especialmente, adquiere una importancia cada vez mayor en mecánica cuantista, ya que suministra un criterio precioso para seleccionar el camino más simple y adecuado en la resolución

matemática de cada problema, dadas sus condiciones particulares; las obras sobre esta materia y sobre cálculo de matrices se multiplican y surgen en ambas disciplinas especialistas tan destacados como Weyl, Wigner, Wintner, van der Waerden, etc. El primero de ellos subraya cómo concepciones matemáticas cuyo alcance se consideraba ilimitado hasta hace poco tiempo (cálculo infinitesimal, teoría general de funciones, etc.) se ven desbordadas por los nuevos desarrollos (1). También Milne señala, por su parte, graves limitaciones para el empleo de las ecuaciones diferenciales en el dominio relativista, ecuaciones que constituyen el instrumento clásico de toda la física matemática y que en la relatividad einsteiniana conservan todo su valor.

Otra doctrina matemática que se ha desarrollado también de modo notable a consecuencia de las exigencias físicas es el cálculo de probabilidades, cuyos fundamentos se encuentran en plena revisión. Este cálculo se aplica principalmente para la obtención de resultados cuantitativos, una vez que el estudio de los problemas se halla encauzado mediante métodos de carácter geométrico.

El uso de los instrumentos de cálculo mencionados tropieza con prejuicios nacidos de su novedad y de la conocida inercia para cambiar de hábitos mentales. Sin embargo, tales instrumentos se hallan destinados a imponerse rápidamente, tanto más cuanto que no encierran mayor dificultad de aprendizaje ni de manejo que los usuales hasta ahora. Por eso afirma Jordan, en su obra anteriormente citada, que la creencia de que la estructura matemática de las nuevas teorías físicas es más complicada que la de las clásicas constituye una superstición.

Puede decirse, en suma, que la física moderna se reduce a una mera descripción de observaciones mediante un formalismo matemático de carácter geométrico abstracto.

(1) *Gruppentheorie und Quantenmechanik*, prólogo. 1931.

Física moderna y conocimiento científico.

Como lema y resumen de las consideraciones que siguen pueden servir estas certeras palabras de Eduard May: "Quien, con fáustico impulso, se dedique al cultivo de la actual ciencia natural matemática para conocer *lo que el mundo encierra en lo más íntimo*, experimentará, pese a los numerosos y brillantes descubrimientos y a los insospechados progresos de la técnica, una amarga desilusión. Lo que en el fondo ya sabía Galileo y fué formulado claramente hace decenas de años por G. Kirchhoff, E. Mach, P. Duhem y otros, se ha convertido en certidumbre: la teoría física no es sino un medio para describir *del modo más simple y completo posible* la parte inorgánica y cuantitativa de los fenómenos naturales." (1).

Esta conclusión melancólica y esta actitud de desengaño (*vanidad de vanidades y todo vanidad*) que se resumen en el "ideal de resignación positivista" de Haering, no son, pues, inherentes a las peculiaridades de la física moderna, sino que derivan de un modo lógico y fatal de la concepción de la ciencia como medida, que nace con Galileo y Descartes. La física moderna, lejos de ser fundamentalmente revolucionaria, se limita a sacar las últimas consecuencias de tal concepción.

Hasta Galileo, la Física fué ontológica y constituyó un capítulo del sistema filosófico de Aristóteles. Galileo rompió con la concepción aristotélica y escolástica de la naturaleza y estableció como base exclusiva del conocimiento científico natural la observación *cuantitativa* de los fenómenos, seguida de su formulación en leyes matemáticas. Casi simultáneamente apareció la "duda metódica" de Descartes, que significaba en realidad una sistematización y generalización del criterio de Galileo: re-

(1) *Die Bedeutung der modernen Physik für die Theorie der Erkenntnis*. Leipzig, 1937.

nuncia a toda clase de “prejuicios” y examen racionalista de los fenómenos. Por lo que se refiere a los naturales, Descartes, al poner la esencia de la materia en la extensión y al fundir extensión y número en la geometría analítica, redujo implícitamente la Física a la Aritmética y resucitó en germen la concepción pitagórica del mundo. Todo el desarrollo posterior de la física es una pura consecuencia, cada vez más rigurosa y descarnada, de las premisas anteriores. Newton edifica sobre ellas su mecánica racional, de validez universal en apariencia. Nuevas observaciones y nuevas medidas la limitan y dan origen a otras disciplinas en las que el formalismo matemático se muestra más y más omnipotente: teoría electromagnética, termodinámica, mecánica, estadística. La concepción metafísica de los fenómenos naturales que, por una inconsecuencia con los postulados de Newton, aún sobrevivía en la doctrina del éter, se derrumba a raíz del experimento de Michelson-Morley, y la relatividad inicia la extrapolación de la crisis de los conceptos físicos al dominio de los propios conceptos generales con sus análisis de las nociones de espacio y tiempo. Otro experimento, el de Lummer y Pringsheim, conduce a generalizar a la energía la discontinuidad ya admitida para la materia; de resultas, nueva renuncia a representar los fenómenos en el espacio y en el tiempo, la imposibilidad, no ya de conocimiento intuitivo de la naturaleza, sino incluso de descripción formal exacta de la misma y arremetida contra el principio de causalidad. Por último, proclamación enfática, por parte de las escuelas fisicalistas, de que todo conocimiento extraño a la experiencia cuantitativa y al formalismo matemático es “subjetivo”, “antropomórfico”, “vacío” e “insensato” (*sinnlos*).

Seguramente que ni Galileo ni Descartes sospecharon la trascendencia negativa de los derroteros por ellos abiertos. Uno y otro partieron de un racionalismo optimista y bienintencionado, de un pelagianismo científico, al que no creían en oposición con

la verdad de la Iglesia; y cuando ésta se alarmó certeramente y sobrevinieron tristes conflictos, se sintieron seguros de la bondad de su causa, cuyo triunfo, aparente o superficial, había de ser esgrimido después, incansablemente, contra la Iglesia misma. Al cabo de tres siglos, el gigantesco experimento destinado a sustituir el conocimiento metafísico y místico por una ciencia experimental racionalizada puede darse por concluso; la obra de Galileo y Descartes se ha revelado como germen de una nueva torre de Babel, y donde ellos creyeron hallar la clave para la aprehensión plena de la naturaleza y para su absoluto dominio, aparece la confusión de una ignorancia esencial e irreducible que pugna por derramarse sobre todos los ámbitos del conocer humano.

En los mismos países que más han contribuído al fatal desarrollo se inicia hoy una vigorosa reacción contra tal estado de cosas, nacida más de la alarma ante los resultados que de las exigencias de una sana doctrina, y surge la crítica constructiva y fecunda. La situación ofrece un paralelismo exacto con la existente en tantos otros sectores de la actividad contemporánea y forma parte de la rectificación general que el choque con la realidad de las cosas ha impuesto a nuestro siglo; modo el más directo e impresionante de quedar patentizado un error.

Conviene comenzar el estudio de dicha reacción por el examen del llamado "positivismo radical" o "fysicalismo" de la escuela vienesa, con Schlick, Franck y Carnap como principales representantes. El positivismo vienés postula que sólo es ciencia propiamente dicha la que puede reducirse a la matemática; no admite como legítimos otros conceptos (fuera de los "implícitamente definidos" en el sentido de Hilbert, es decir, de ciertos "axiomas" puramente convencionales y arbitrarios, que no tienen de tales más que el nombre) sino los susceptibles de definición cuantitativa por enumeración de sus caracteres. Los inmediatamente intuitivos y, en general, cuantos encierran un con-

tenido cualitativo y ontológico son descartados como ilusorios, vacíos, etc.; la esencia de las cosas puede, si acaso, ser "vivida", pero no "sabida", doctrina ésta del más puro sabor kantiano. Sobre tales bases construye Schlick una "Teoría general del conocimiento" que viene a ser la última palabra del racionalismo y el término final de la evolución de la *Crítica de la razón pura*.

Decimos final porque no se ve cómo podría irse más allá en el camino de la negación sin llegar al escepticismo absoluto y porque no es probable que se intente, dado el sesgo actual de la especulación filosófica y las contundentes críticas de que ya ha sido objeto la "filosofía científica" vienesa. Así, Driesch ha mostrado cómo las vivencias no son caóticas ni confusas, cual supone el positivismo, sino que poseen una estructura rigurosamente ordenada, apta para el conocimiento científico, y se hallan cargadas de significación objetiva. Sin ellas, ni siquiera puede elaborarse el positivismo, según señala May en su obra antes citada: toda teoría, por racionalista que sea, maneja indefectiblemente una serie de conceptos intuitivos primarios, indefinibles y colmados de contenido ontológico, cuya legitimación corresponde a la teoría del conocimiento auténtica; utilizar tales conceptos sin confesarlo y tratar de edificar con su auxilio una "teoría general del conocimiento" que niegue validez a los mismos y a todo cuanto de ellos dimanase, es simplemente grotesco. Si la física decide no ocuparse sino de lo "medible", está en su derecho de hacerlo así y afrontar los resultados; pero debe, al menos, ser consecuente con su renuncia y abstenerse de todo juicio de valor o de verdad sobre lo "no medible".

La física de la medida se caracteriza por un proceso de abstracción en el que todos los aspectos cualitativos y particulares de los fenómenos son eliminados; al menos, tal es su ideal. Cualesquiera que sean las magnitudes que se trata de medir, lo que en fin de cuentas se mide es siempre una longitud; recuérdese que todas las unidades físicas pueden reducirse a las fundamen-

tales de longitud, tiempo y masa, y que el tiempo se mide por el desplazamiento de las agujas de un reloj y la masa por el cambio de posición del índice de una balanza y, por comparación, con el valor de la arista de un cubo equivalente de agua destilada. El resultado de las medidas es un conjunto de números que pueden manejarse como abstractos por los métodos del formalismo matemático puro; en rigor, no se trata, por consiguiente, de *geometrización* de la física, sino de aritmetización. En este tratamiento matemático hay libertad absoluta para seguir el camino que más convenga y que mejor conduzca al fin apetecido: la descripción de los fenómenos del modo más simple y completo posible. Qué deba entenderse aquí por descripción está aclarado por los trabajos de Meyerson sobre el criterio de identidad: un fenómeno queda “descrito” cuando se le identifica matemáticamente con otro ya estudiado; así procede, v. gr., la mecánica ondulatoria cuando aplica al comportamiento espectroscópico del átomo de hidrógeno la misma ecuación diferencial que rige las vibraciones de un fluido. No es preciso recurrir a la física moderna para encontrar ejemplos de esta clase: por identificación se incluyen la acústica de la mecánica, la luz en la teoría electromagnética, la termodinámica en la mecánica estadística. Por eso dice May, en su obra ya citada, con alcance general: “La teoría física en sí carece de significación óptica inmediata. Es un medio de descripción y cálculo matemáticos para fenómenos inorgánicos medibles. Los conceptos *verdadero* y *justo* no le son aplicables, sino tan sólo los conceptos *adecuación* y *utilidad*. De lo dicho se deduce que la física teórica no constituye propiamente *conocimiento* ni *teoría*, sino *práctica*.”

¿Encaja rigurosamente la física en este esquema positivista puro? Desde luego, no. Toda teoría física contiene una serie de felices inconsecuencias metodológicas respecto del canon positivista, a las cuales debe su fecundidad e incluso su posibilidad de existencia. Lo que ocurre es que tales inconsecuencias se han

venido reduciendo más y más, hasta llegar a un mínimo en la mecánica de matrices que apenas si contiene más que una, sólo que trascendental: el principio de correspondencia, sin el cual no hubiera podido construirse y que supera todo positivismo por su exigencia de tomar como guía la física clásica en bloque, con todos sus resabios “irracionales” y “místicos”. De hecho, los elementos cualitativos, intuitivos y, en suma, ónticos, no faltan por entero jamás, ni aun en la pura abstracción matemática; recuérdense las polémicas victoriosas de Poincaré con Russell y su crítica de las geometrías de Hilbert a propósito de la inconsistencia del formalismo radical; el propio Hilbert ha confesado (testigo, Rey Pastor) que jamás hubiese sido capaz de elaborar sus concepciones sin las intuiciones fundamentales de punto, línea, etcétera, tal como derivan de los datos de los sentidos. De aquí el que casi todos los físicos actuales, incluidos un Planck y un Einstein, se pronuncien contra la concepción positivista de la física. Milne pone en guardia contra la hegemonía de la matemática, y declara, en el prólogo de su ya citada obra, que “las matemáticas son un buen servidor, pero un mal jefe”; incluso los que pudiéramos llamar *pitagóricos*, como Jeans y Dirac lo son genuinamente, es decir, con acento metafísico, no positivista ni formal. De aquí también el que, en realidad, la física y la matemática se geometricen, como antes hemos dicho, en lugar de aritmetizarse, porque la importancia del elemento cualitativo se impone en la entraña misma de la abstracción. De aquí el interés de las ecuaciones dimensionales, en las que la naturaleza de las magnitudes físicas recobra sus fueros. De aquí, por último, el que Milne y Lemaître afirmen la necesidad del acto creador como consecuencia de sus teorías cosmológicas; como dice el primero, su sistema “no contiene irracionalidades, salvo la única y suprema irracionalidad de la creación —una irracionalidad para la física, pero no necesariamente para la metafísica” (loc. cit.). Ni siquiera el criterio de identidad es exclusivo, sino que en mu-

chos casos se le reemplaza por el de analogía, netamente cualitativo; así ocurre en la "ciencia del parentesco" (*Verwandtschaftslehre*) de los elementos químicos y sus combinaciones, tan semejante al usual en los estudios botánicos y zoológicos, y que trasciende las consideraciones físicomatemáticas sobre la clasificación periódica.

A la luz de cuanto antecede no resultará difícil examinar las pretendidas consecuencias de las nuevas doctrinas físicas para los conceptos clásicos de espacio, tiempo y causalidad. Anticipemos que hoy tiende ya a imponerse el buen sentido en estas cuestiones, como lo prueba la concesión del premio Richard Avenarius en 1936 a tres trabajos de G. Hermann, E. May (el antes citado) y Th. Vogel, respectivamente, en los que se sostiene la validez de dichos conceptos y su independencia respecto de toda teoría física.

Por lo que atañe al tiempo, la relatividad no establece dificultades, sino para su medida, dimanadas del problema de la simultaneidad física ya mencionado. El tiempo ordinario o fenomenal es como siempre se le ha concebido, sin que la relatividad pueda ni afectar a su significado ni siquiera prescindir de él (Bergson).

Tan invariable como la noción ordinaria de tiempo y tan necesaria para la realización de medidas es la de espacio euclídeo. Sólo que, una vez efectuadas éstas, la física se queda exclusivamente con sus resultados numéricos y construye, para describirlos, ciertos sistemas abstractos, a los que denomina "espacios" curvos y enedimensionales. Desde el punto de vista formal no hay inconveniente en ello, aunque se requiere la justificación de que la teoría resulte así más simple y completa que de otro modo. Pero si se atribuye a tales entes matemáticos una significación real, óptica, como más que nadie pretende hacerlo Reichenbach con los espacios curvos y el espacio-tiempo de la relatividad general, entonces hay que decir que se trata, lisa y llana-

mente, de observaciones. Que los fenómenos naturales pueden describirse siempre por medio de cualquier geometría, y que todas son en este sentido equivalentes, arbitrarias y convencionales, es cosa que Poincaré puntualizó de modo definitivo y que Milne, v. gr., ratifica, comparando la geometría con un andamiaje, que en nada afecta al edificio cuya estructura se va a estudiar con su auxilio. Por otra parte, ya hemos visto cómo puede elaborarse una teoría cosmológica más sencilla, completa y acorde con la experiencia que la de relatividad general, sin desechar el espacio ni el tiempo ordinarios, con lo que no hay por qué entrar en más disquisiciones acerca de las elucubraciones einsteinianas. Digamos tan sólo que, tanto la relatividad general como la teoría del campo unitario, significan un intento de unificación absoluta de los fenómenos naturales análogo al designio de "ciencia trascendental" que caracteriza los sistemas filosóficos idealistas y panteístas y tan divorciado de la realidad como él. En un folleto de vulgarización relativista publicado hacia 1920 ya señaló agudamente el P. Bruno Ibeas que el contenido sólido y substancioso del sistema de Einstein no radica sino en el principio de relatividad, según antes dijimos.

En cuanto a la causalidad, su examen requiere mayor atención, dada la importancia y delicadeza del tema; el principio de causalidad reviste el más alto interés en muchos aspectos, y las críticas de que ha sido objeto por parte de diversas escuelas filosóficas se deben, sobre todo, a su trascendencia para las pruebas de la existencia de Dios. En tal situación, es obligada la mayor exactitud posible en la argumentación y en el lenguaje al tratar este asunto, y constituyen una ligereza ciertas expresiones erróneas o equívocas, usadas incluso por quienes más motivos tenían para precisar sus palabras. En un discurso académico leído en Madrid en 1932 se encuentra esta afirmación terminante: "El principio de indeterminación hace perder toda significación al célebre principio de causalidad"; y en la contestación reglamen-

taria a dicho discurso se dice, en tono ya más restringido: “Desde el punto de vista epistemológico, el postulado en cuestión significa que hemos de renunciar al principio de causalidad en las leyes de la física.”

Ante todo, hay que dejar sentado del modo más categórico que el enunciado y la validez del principio de causalidad son absolutamente independientes de toda teoría o consideración físicas. Veamos cómo formula Balmes este principio en su *Filosofía fundamental*: “Todo lo que comienza ha de tener una causa. Causa es todo aquello que hace pasar una cosa del no ser al ser.” Es decir, todo lo que no es eterno exige una causa eterna. En este modo de entender el principio de causalidad conviene la filosofía entera; las divergencias se refieren a la legitimación, ya que este principio no posee la evidencia axiomática, inmediata e insuperable, del de contradicción, por ejemplo; en realidad, parece tratarse más bien de un postulado, pero postulado tal, que su eliminación implica la paralización total del pensamiento.

El concepto de causalidad que suele manejarse en física es muy distinto: tiene carácter formal y se aplica a lo medible. Corresponde bien a esta definición de Krikorian (1): “Relación causal es un nombre para cierto tipo de orden de acontecimientos, no un nombre para la actividad de un agente oculto tras ellos.” En suma la causalidad física se limita a establecer que la cadena de acontecimientos $a-b-c\dots$ se presenta siempre que se produce el acontecimiento a . La física define a (estado inicial del sistema que se considera) por un conjunto de números, del que deduce otros conjuntos de números correspondientes a $b, c \dots$, sin ocuparse ni del “propter hoc” ni aun del “post hoc”, puesto que el tiempo de la física matemática es reversible, y las causas y efectos, permutables. De esta concepción deriva

(1) *Philosophy*, 9, 319, 1934.

el “determinismo científico” de Laplace, que tiene como instrumento matemático la teoría de ecuaciones diferenciales, y, según el cual, conocido con exactitud el estado a de cualquier sistema en un momento dado, es virtualmente posible calcular todo su pasado y todo su porvenir.

El principio de indeterminación establece, simplemente, la imposibilidad de conocer a con exactitud; es decir, anula la premisa del determinismo, con lo que la conclusión no es verificable. Sobre el determinismo en sí, ni dice ni puede decir nada directamente; tan sólo afirma que, en los sistemas microfísicos, la incertidumbre de los datos imposibilita el cálculo de unos estados a partir de otros. Ello es, sin embargo, suficiente para que en tales sistemas el determinismo científico, tal como queda formulado, carezca propiamente de sentido, puesto que no puede comprobarse su validez. Esta situación no tiene nada que ver con los problemas metafísicos sobre el tema sujeto-objeto, como erróneamente supone Heisenberg, ni autoriza a conjeturas descabelladas sobre el “libre albedrío” de la materia, ni, en general, sobre ninguna especie de cuestiones ontológicas. Destruye, eso sí, muchas ilusiones racionalistas: la física pretendió emanciparse mediante la medida y el cálculo, y se encuentra incapaz de medir y de calcular con precisión. La validez de esta consecuencia es definitiva, pese a los esfuerzos de Schrödinger o de von Laue para encontrar soluciones filosóficas a una limitación de origen irreductiblemente empírico e inseparable de la influencia del cuanto de acción. Por lo demás, el concepto de causalidad es tan imprescindible en los razonamientos que conducen al principio de indeterminación como los de tiempo y espacio clásicos en la génesis del principio de relatividad.

Consideraciones ontológicas.

A nuestro juicio, la concepción cartesiana de la física, que, como hemos visto, informa todo el desarrollo moderno de esta ciencia, encierra estos tres postulados implícitos fundamentales:

- a) La medida y el cálculo matemático son los instrumentos idóneos para el conocimiento completo de la naturaleza.
- b) La inteligencia humana es capaz de tal conocimiento.
- c) La naturaleza es ópticamente perfecta.

Tratemos de ver someramente hasta qué punto los propios resultados de la física actual, examinados con criterio ortodoxo, justifican tales postulados.

En cuanto al primero, creemos que lo dicho en las páginas anteriores resuelve la cuestión en sentido negativo. La física de la medida puede suministrar, dentro de las limitaciones impuestas por los principios de indeterminación y de complementariedad, una descripción formal sistemática de los fenómenos naturales, pero no un verdadero conocimiento de la naturaleza. La aspiración humana a tal conocimiento es legítima e indeclinable, pero su cauce adecuado se halla en especulaciones inseparables de la ontología. Esto no supone, en modo alguno, menosprecio de las conquistas de la física teórica: la matemática es un instrumento poderoso, y sin sus métodos no es posible profundizar en el estudio de los fenómenos físicos; pero se hace necesario subrayar que no puede descartarse la naturaleza específica de tales fenómenos ni reducirse, por tanto, la física a la matemática. Por lo demás, los ingentes desarrollos de la física desde Galileo hasta nuestros días habrán de ser incuestionablemente utilizados por la investigación futura.

Que la capacidad de la inteligencia humana es limitada, nadie lo ha puesto en duda jamás; pero el criterio en este punto ha discurrido por muy diversos grados de pesimismo y optimismo, y, desde luego, la actitud de los fundadores de la "ciencia

nuova" era optimista a ultranza. Este optimismo resulta en cierto modo necesario para abrir cauces nuevos, y no puede negarse que, en el momento histórico en que Galileo y Descartes aparecieron, la ciencia requería una renovación. Pero de ahí a las pretensiones del racionalismo cartesiano media un abismo. Descartes tenía una fe casi pelagiana en la inteligencia humana en general y en la suya propia en particular, como Pascal le reprocha; católicos los dos, en los escritos del primero jamás se hace alusión al pecado original ni a sus consecuencias, en tanto que el segundo apenas si se ocupó de otra cosa. Los resultados de la física moderna no pueden, ciertamente, alegarse en apoyo del optimismo cartesiano; para profundizar en el estudio cuantitativo de un fenómeno hemos de sacrificar más y más nuestro conocimiento intuitivo del mismo, y aun así no logramos sino calcular probabilidades; el conocimiento intuitivo, por otra parte, nos dice bien poco sobre la verdadera naturaleza del fenómeno y, desde luego, no nos da a conocer su esencia, con lo que el empleo de recursos matemáticos en la investigación resulta justificado. No sabemos armonizar los dos conocimientos, el cualitativo y el cuantitativo, el intuitivo y el formal, y nuestra situación en este punto se resuelve en una *complementariedad* de aspecto irreductible. El principio del mismo nombre puede considerarse como la más substanciosa adquisición de toda la física moderna y su significación profunda trasciende con mucho de la física misma. Jordan señala, por ejemplo, el siguiente caso de complementariedad en los estudios histológicos: los tejidos vivos requieren para su examen microscópico, una preparación adecuada; pero ésta introduce en el tejido modificaciones desconocidas, con lo que, de todos modos, resulta imposible observarlo en su constitución real. En la vida encontramos casos de complementariedad constantemente, no sólo en los problemas de la inteligencia, sino en lo relativo a las demás facultades y cualidades humanas; tal vez la rama de la psicología designada como

“tipología” pudiese suministrar ejemplos sugestivos a este respecto.

El concepto de complementariedad, es decir, del sacrificio irremediable y recíproco de ciertos aspectos en beneficio de otros. se halla en todas las mentes y pertenece, en realidad, al acervo universal de la cultura; por eso es muy satisfactorio que la física lo haya asimilado. La complementariedad parece constituir, por otra parte, uno de los principales atributos de la limitación humana, e incluso quizá no sea demasiado aventurado sugerir que tan sólo la naturaleza divina se halla absolutamente exenta de toda complementariedad.

Consideremos, por último, el postulado de la perfección de la naturaleza. La imagen del Universo que la física moderna nos depara no parece muy satisfactoria respecto de las exigencias de la ontología; pero en principio resulta aventurado decidir si, admitida la imperfección óptica de dicha imagen, debe imputarse a la naturaleza misma o a nuestro conocimiento de ella. De todos modos, conviene hacer notar que el optimismo radical a lo Leibniz es inadecuado; como arguye Balmes, la exigencia de que el Universo real sea necesariamente “el mejor de los mundos posibles” es inconciliable con el libre albedrío divino. Pero, además de tal libertad suprema, hay otro argumento teológico al que ya anteriormente hemos aludido y que hace problemática la perfección ontológica del mundo presente: el pecado original, con su posible repercusión en la naturaleza entera; tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se encuentran pasajes de los que parece desprenderse la degradación y caducidad del Universo como consecuencia de la caída del hombre, aunque el único juicio autorizado en estas cuestiones corresponda, desde luego, a la Iglesia. En el terreno filosófico, el platonismo niega a la naturaleza, como es sabido, perfección e incluso existencia verdadera; para Platón, el mundo físico es real e independiente de nuestro pensamiento, pero no “existe”, sino que “de-

viene” y se transforma incesantemente en una orgía de mudanzas; este predominio desbordante del tiempo lo degrada y lo sitúa en una zona intermedia entre el ser y la nada, con lo que no cabe conocimiento propiamente tal del Universo (el conocimiento se refiere exclusivamente al ser), y la función de éste se reduce a suministrarnos ciertas imágenes de la verdad esencial contenida en las “Ideas”.

Si se compara ahora la cosmología relativista con la de Newton, salta a la vista que la primera es mucho más dinámica. Para Newton, el Universo era estático e infinito y estaba como sumergido en el espacio y en el tiempo, que eran entidades absolutas, independientes de la materia y dotadas de alta jerarquía; el espacio constituía nada menos que el “sensorio” de Dios. En la relatividad, por el contrario, el Universo es finito y dinámico: sufre una expansión indefinida (resultado no sólo teórico, sino experimental) y tiene un origen en el tiempo, es decir, ha sido necesariamente creado (recuérdense las ideas aristotélicas y de algunos escolásticos contra la creación *ex nihilo*, influidas por sus prejuicios sobre la “consistencia” del Universo, que sólo requería un Ordenador). Conforme Balmes admite, ni el espacio ni el tiempo pueden independizarse de los cuerpos que componen el Universo y de sus mudanzas. El tiempo adquiere una importancia enorme en la descripción de los fenómenos y el movimiento perturba su medida y la del espacio; esta circunstancia, que constituye la base del principio de relatividad, lleva implícita, según ya hemos dicho anteriormente, la expansión del Universo, lo que sensibiliza el dinamismo intrínseco de dicho principio. Con todo ello, la naturaleza presenta un carácter mucho más temporal; pero no es esto todo, sino que entidades tan absolutas y distintas para la física clásica como materia y energía se funden y transforman entre sí (resultado también experimental), mientras que la energía se degrada indefinidamente, según el segundo principio de termodinámica, cuyas excepciones no pue-

den anular su validez para los sistemas macroscópicos aislados. Los elementos químicos tampoco son fijos ni estables, sino que sus variadísimas transmutaciones completan el cuadro del dinamismo universal característico de la física moderna. Y si todo esto es así y encierra alguna significación objetiva, ciertamente que ello implica caducidad e insuficiencia óptica acusadas para la naturaleza, las cuales deben acentuarse más y más a medida que se profundiza en la entraña de los fenómenos.

De todo lo anterior se deduce que la validez de los tres postulados implícitos del cartesianismo es negativa respecto del primero y muy dudosa en cuanto a los otros dos, con lo que no es de extrañar que la física así concebida no haya respondido a las esperanzas en ella depositadas.

Indiquemos, para terminar, algunas consecuencias de las modernas teorías interesantes para la solución de ciertos problemas especulativos clásicos.

Uno de éstos es el de la objetividad del mundo. Se ha sostenido por algunos comentaristas, entre ellos Jeans, que la física moderna robustece la tesis del idealismo, ya que asigna a la naturaleza atributos matemáticos análogos a los del puro pensamiento y, en cambio, prescinde de la extensión al describir los fenómenos atómicos. Acerca de esta interpretación, que concede significado ontológico al formalismo matemático, hay que observar que el desarrollo de la nueva física se caracteriza por la aparente crisis de algunas de nuestras intuiciones más fundamentales sobre la naturaleza. Si, pues, como el positivista Jordan reconoce, los argumentos clásicos en favor de la objetividad del mundo son válidos para los sistemas macroscópicos, no se comprende por qué no han de serlo aún con mayor razón para los microscópicos, que tan extraños resultan, según las nuevas doctrinas, a la intuición espontánea de nuestro yo; si fuesen creación del mismo, ¿por qué esta contradicción? En cambio, si atribuimos a la naturaleza una realidad objetiva que escapa al for-

malismo matemático, nada de particular tiene que los frutos de éste discrepen de la intuición. Concluamos, pues, que las concepciones de la física moderna más bien apoyan el realismo que lo impugnan.

El problema de la reductibilidad de la biología a la física se resuelve más bien en sentido negativo a la luz del segundo principio de termodinámica, que exige aumento de entropía en toda transformación real de un sistema aislado. La interpretación estadística de este principio, según Boltzmann, vincula dicho aumento a la natural evolución de los sistemas hacia estados más probables, que corresponden a una distribución más uniforme de las partículas. Aunque estos resultados no sean rigurosamente aplicables a los organismos biológicos, por no tratarse de sistemas aislados, es evidente que el desarrollo de los mismos implica evolución del correspondiente sistema hacia estados *menos probables*, puesto que las partículas se ordenan de modos especialísimos para constituir tejidos y órganos integrados en la unidad funcional del ser vivo. En general, como Jeans señala, las actividades vitales se caracterizan por disminución de entropía y difieren así notoriamente de las del mundo inanimado. La biología actual es vitalista, pues, aparte de lo dicho, los concluyentes experimentos de Driesch (a quien tanto debe la filosofía natural) han demostrado la intervención en el desarrollo de los seres vivos de una finalidad específica extraña a todas las leyes inorgánicas.

* * *

En suma, la física moderna no roza, en realidad, las concepciones clásicas y ortodoxas del pensamiento humano; incluso, en la medida de sus fuerzas, las apoya. Estas fuerzas son, empero, muy escasas, y también aquí se confirman las enseñanzas de la doctrina católica. Sabemos poco sobre la naturaleza, y hemos

alcanzado la casi certidumbre de que nuestra ignorancia tiene carácter definitivo. Como dice el P. Guillermo Schmidt en su *Historia de las religiones*, el siglo xx inicia un resurgimiento de las ciencias del espíritu frente a las naturales, “cuya limitación se ve mejor de día en día”. En los últimos tiempos se ha pensado demasiado en las causas y demasiado poco en los fines. El Universo es, según la fórmula aristotélica, “una máquina de hacer dioses”, y no interesa tanto investigar su estructura como cumplir su finalidad, según el espíritu español ha comprendido y practicado siempre; tal vez sea ésta una importante razón de por qué el hombre se halla mal dotado para el conocimiento físico, puesto que, según el criterio favorito de Balmes, nuestras facultades son económicas y están solamente ordenadas a la satisfacción de necesidades fundamentales.

Como quiera que sea, la especulación científica abandona el racionalismo y retorna a Dios. Dirac pregunta con qué fundamento se rechazan los dogmas religiosos a título de ininteligibles, cuando la propia naturaleza escapa a nuestra comprensión y nos abrumba con extrañas paradojas. Y en el alborar de las nuevas ideas resplandece con plenitud de sentido la sentencia evangélica adoptada como lema por Milne en su citada obra: “Quien no se hiciere como un niño, no entrará en el reino de los cielos.”

DE LA VIDA CULTURAL

MENENDEZ Pidal, autoridad máxima en estudios cidianos, cree escrito el Poema del Cid hacia el año 1140. Al elegir el de 1940 para la celebración del octavo centenario se sabía que la fecha no podía pretender una rigurosa exactitud. Mas era imposible dejar sin conmemoración el viejo *Cantar*, que es, al mismo tiempo, nuestro poema nacional, nuestro más antiguo monumento literario y una admirable obra de arte.

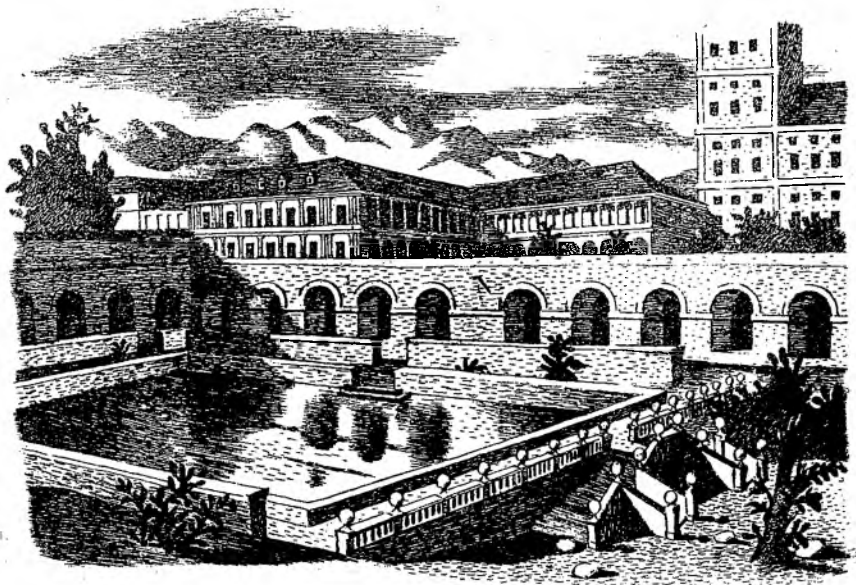
El Ministerio de Educación Nacional creó una Comisión, presidida por Antonio Tovar, encargada de la organización de diversos actos en varias ciudades. Los más importantes han tenido lugar en Madrid, Valencia, Valladolid y Salamanca.

En Madrid se ha celebrado una Exposición bibliográfica en un local de la Biblioteca Nacional, en la que figuraba el precioso códice propiedad de la familia Pidal, y junto con ella un curso de conferencias. El guardador del códice, don Roque Pidal, habló sobre la historia y la importancia de su precioso manuscrito; Dámaso Alonso analizó el estilo y el valor creativo del *Poema*; Joaquín de Entrambasaguas consideró los principales estudios que sobre el *Cantar* se han hecho, así como su influjo sobre las letras españolas; Francisco Javier Sánchez Cantón comentó doctamente todo lo que en la obra hace referencia a las distintas artes. Cerró el curso don Ramón Menéndez Pidal con una magistral conferencia en la que expuso la curiosísima exactitud histórica en que el juglar basa su poema: no ya son históricas las primeras figuras del *Cantar*; hasta personajes poco importantes, como el moro Abengalvón, o como ese Diego Téllez, citado sólo en un verso, tuvieron una existencia real y perfectamente comprobada. El público, que abarrotaba la sala de manuscritos de la Biblioteca Nacional, hizo al maestro de la filología española objeto de una cariñosísima ovación.

HEMOS escuchado la lectura de "El hombre que murió en la guerra", obra dramática original de Manuel y Antonio Machado. Nuestra impresión casi es sorpresa, rebasando el límite previsto y previsible de admiración. La obra, realizada y realzada por la madurez de sus autores, tiene una expresión iluminada, penetrante y sencilla, una acción rápida, elemental y necesaria y un problema dramático profundo, de dolorosa y eterna actualidad, que se verifica sobre un plano único, pero rico de contraste interior, ni puramente sentimental ni secamente intelectual. En estos momentos tristes y afrentosos del teatro español dará una nota grave y alertadora de sencillez, de autenticidad y de ejemplaridad.

EL "Concierto de Aranjuez", de Joaquín Rodrigo, para guitarra y orquesta, ha sido estrenado en el teatro Español por la Orquesta Nacional, dirigida por Jesús Arambarri y con Regino Sáiz de la Maza como solista. El éxito de la obra y de los intérpretes ha sido en verdad caluroso. Plantea este "Concierto" una serie de problemas de técnica cuya resolución había sido discutida *a priori* por nuestros músicos y críticos. Y si bien todavía hay quien después de la experiencia regatea la plenitud del logro, todos se hallan conformes en que la obra es de la más delicada y bella factura, que señala una fecha en la historia de nuestra música contemporánea y que confirma las esperanzas puestas en Rodrigo como en un gran compositor de acusada personalidad y perfecto oficio.

ORGANIZADA por el Sindicato Español Universitario, ha pronunciado en el Ateneo nuestro camarada Pedro Laín Entralgo su conferencia sobre "Una idea falangista de la Educación". No es este el lugar adecuado para exaltar la labor del conferenciante; sí, en cambio, el de subrayar la importancia del tema y la perentoria necesidad de que la organización universitaria incorpore al saber puramente científico y auténtico los que componen con él toda verdadera sabiduría, el saber de salvación que hace trascender nuestro destino individual y el saber nacional, que nos haga españoles, nos personalice y dé sentido.



NOTAS

Hechos de la Falange, por Luis Díez del Corral. — *Advertencia sobre los límites del arrepentimiento*. — *Sobre el concepto del bodegón en el Barroco*, por Emilio Orozco Díaz. — *Mensaje de Jorge Manrique*, por José M.^a de Cossío. — *Siglo X y siglo XI en la épica española*, por M. Muñoz Cortés.

HECHOS DE LA FALANGE

COMUNIDAD NACIONAL SINDICALISTA

EN la reciente reunión del Consejo Nacional fueron publicadas por el Caudillo dos leyes fundamentales y ambiciosas. Nombre simbólico el de una: ley sobre Frente de Juventudes. El nuevo Estado es un Estado juvenil, por el estilo de sus maneras y porque realmente fué una fundación juvenil. En el frente, en el frente de la juventud nació el nuevo Estado. Y así, en elegante reciprocidad, se vuelve él hacia la juventud y la organiza en un frente militante de paz.

La comunidad nacional no está integrada hoy ya por ciudadanos abstractos, unidos por el vago vínculo jurídico de la pertenencia a un mismo Estado, sino que está formada por hombres enteros y vivos, con unas ideas y un espíritu. Antes, el nacimiento en determinadas condiciones era suficiente para la adquisición del único título jurídico de ciudadano. Mas hoy, ser ciudadano perfecto, al nuevo estilo, exige un aprendizaje, que debe realizarse principalmente en la época de la vida en que más dúctil es la naturaleza humana: en la juventud. Dos grados de formación política deben distinguirse: uno general, que debe ser común a todos los españoles; otro especial y selecto, propio de los militantes del Partido. Tanto de una como de otra formación se ocupa la ley del Frente de Juventudes, que tiene en cuenta las diferencias naturales del sexo y los derechos indudables de la familia y de la Iglesia a participar en la educación de la juventud.

Mas ocupémonos con más detención en este momento de la ley Sindical y, en particular, del sentido profundo que encierra la expresión Comunidad Nacional Sindicalista del artículo primero.

I. La mentalidad jurídico-positivista, superviviente en formas más o menos encubiertas o candorosas, sentirá con toda seguridad, amante de lo fríamente preciso, desdén o superior indiferencia ante el artículo primero de la ley Sindical: "Los españoles, en cuanto colaboran en la

producción espiritual o material, constituyen la Comunidad Nacional Sindicalista”, considerando el contenido de este artículo como una declaración ingenua y vaga. Mas, en verdad, como dijo el Caudillo en el discurso que siguió a la promulgación de la ley, “no se trata de una vaga expresión intraducible a la práctica, sino de la forma concreta de la unidad de los hombres de España en el servicio a su potencia económica”.

El artículo primero de la ley Sindical tiene un valor fundamental: es raíz, marco y sentido de toda la construcción legal.

II. La comunidad de que habla el referido artículo no es tan sólo una ficción jurídica, un artilugio lógico del que se sirve el legislador para levantar el edificio jurídico, sino una auténtica comunidad de hombres que trasciende del campo superficial de lo jurídico; una comunidad que no puede ser creada artificialmente por unas normas legales, sino fundida en el plano vivo de la realidad política. A ella se dirige el legislador y de ella extrae el sentido vivo y real que ha de informar su obra.

Estamos lejos de los tiempos en que, llevando a sus últimas consecuencias teóricas la manera liberal de concebir y realizar el derecho, se consideraba al Estado como un sistema cerrado de normas, que sólo en su vértice supremo tocaba con la misteriosa región de lo social y lo político y se mantenía en su estructura limpio de todo contacto con las realidades sociales y políticas, en un estado de pureza jurídica. Hoy sabemos, ciertamente, el papel que juega la norma de derecho y cómo necesita estar sustentada a cada paso, vigorizada y empapada de realidades metajurídicas.

El legislador no es montador de entelequias, sino modelador de realidades vivas, animadas de un espíritu, que es el supuesto y condición de la efectividad de la obra legislativa. En nuestro caso, si no existe el espíritu de comunidad de trabajo, las disposiciones contenidas en la ley serán letra muerta.

III. No va enderezada la ley a una serie de hombres aislados, ignorantes y fríos, como los hombres abstractos a los que se dirigían las leyes liberales, sino a hombres vivos, concretos, animados de una fe y un espíritu común; propiamente a una comunidad de hombres productores, a la comunidad proclamada en los puntos de la Falange y vivida y fundida en la realidad de la lucha militar y política. Justamente por el artículo primero la ley se inserta o, mejor dicho, arranca

del sistema unitario jurídico-político español y de la auténtica realidad política española. O, dicho de otra manera, la ley desarrolla una de las decisiones fundamentales tomadas y afirmadas con sangre y victoria por los españoles.

Por eso, cuando el artículo primero dice que “los españoles... constituyen la Comunidad Nacional Sindicalista...”, no quiere decir que los productores españoles formen una comunidad a partir del momento y por declararlo así el legislador al dictar la presente ley, sino que el legislador solamente recoge y reconoce un supuesto político fundamental y lo pone como piedra angular del edificio.

IV. Mas no se crea que las anteriores consideraciones incurren en el pecado de pensar que la ley se encuentra con la realidad de una perfecta comunidad de trabajo de los españoles. Nadie puede tener ojos ciegos para las divisiones que numerosos factores, entre ellos la primera guerra civil, crearon en el conjunto de los productores españoles y que aun subsisten; pero sabemos que las divisiones no se salvarán y la unidad no será lograda por medio de artificios exteriores, valiéndose de construcciones aparentes, como vanamente se ha intentado dentro y fuera de nuestro país, sino dirigiéndose a la misma raíz de los hombres y, por tanto, de la estructura social y económica, y sabemos también que la Revolución española ha puesto las bases y ha suscitado el espíritu de una tal transformación, el espíritu de comunidad, que la presente ley viene a servir y plasmar.

V. Mas si el legislador no puede crear, valiéndose de sus procedimientos jurídicos, una comunidad, sí puede actuar sobre ella de dos maneras:

a) Invocando y exigiendo el espíritu de solidaridad; porque una comunidad no está hecha, sino que es algo que se está haciendo y cuyos componentes necesitan constantemente de incitación y exhorto. En este sentido se contiene en el artículo primero un imperativo más de carácter moral que jurídico.

b) Articulando el cuerpo de la comunidad. Una comunidad necesita una organización. No nos podemos conformar con suscitar un vago espíritu romántico de comunidad, sino que debemos encarnarlo en formas articuladas y armoniosas. Nada serán éstas si no están animadas de un espíritu; pero éste será tan sólo vano fantasma si no está claramente corporalizado. A este menester subviene el legislador mo-

delando una serie de entidades: Sindicatos, Hermandades y Centrales Nacional Sindicalistas, que son el objeto de la ley.

Mas no se entienda que estas entidades sean meras instituciones jurídicas inventadas por el legislador. Lo que éste hace es modelar con precisión y articular formaciones vivas. Cuando el artículo noveno dice que, "de acuerdo con lo definido por el Fuero del Trabajo, el Sindicato Nacional es una Corporación de Derecho público", no debe entenderse que el Sindicato es una mera institución jurídica, sino que a una entidad con vida propia se le concede la consideración jurídica de Corporación de Derecho público para que mejor desempeñe sus funciones engarzada en el orden jurídico general.

VI. El artículo primero de la ley nos da la clave para entender el sentido de las diversas formaciones que aparecen en el texto legal.

Los Sindicatos tienen, ciertamente, larga historia. No es este el momento de hacer referencia de la misma, ni siquiera en grandes líneas. Solamente interesa aquí hacer notar que en el marco de la ley los Sindicatos, como las demás formaciones, no son entidades independientes con finalidades propias, sino piezas de una máquina o, mejor dicho, miembros de un cuerpo vivo; que su razón de ser y vivir la tienen por ser partícipes en un todo unitario. Los Sindicatos son formas de organización de la comunidad española de productores. Entre ellos no hay posibilidad de contienda, sino tan sólo de colaboración en la división de funciones propias de un organismo.

VII. La decisión de vivir en comunidad de producción se tomó polémicamente contra posiciones históricas que propugnaban y practicaban la división:

a) El liberalismo económico, que proclamaba el principio del lucro como el único que regía la vida económica, y tenía, como consecuencia, un sentido particularista y caótico de la misma, desconociendo los intereses supremos de la comunidad popular.

b) El socialismo, que sobrestimaba el valor de lo económico y predicaba la lucha de clases, paralizando la producción.

Frente a estos movimientos de disgregación proclamamos y afirmamos nuestro sentido orgánico y unitario, nuestro rabioso unitarismo, más extremado, si se quiere, que el que aparece en los sistemas fundados por países de régimen similar al nuestro, porque más extremada y enconada fué en España la división. Este sentido unitario aparece:

1) En los Sindicatos verticales, en que se encuentran reunidos pa-

tronos, técnicos y obreros, con el intento de borrar todo recuerdo y toda posibilidad de enfrentamiento.

2) En algunos países existen organizaciones completamente diferentes para los problemas sociales y económicos; mas la ley Sindical española abarca tanto unos como otros.

Ciertamente que, consciente de su diversidad y de la conveniencia de su tratamiento diferenciado en lo posible, modela dos especies de organismos: las Centrales Nacional Sindicalistas y los Sindicatos Nacionales. Las primeras, articuladas flexiblemente en Sindicatos y Hermandades locales, según las diversidades de la geografía económica, encuadran personalmente a los productores en el plano primario de su actividad económica, y, como dijo el Caudillo en el discurso aludido, "han de ser los centros forjadores de una auténtica unidad entre las clases, las avanzadas en la ofensiva social de nuestra revolución pendiente". Los Sindicatos Nacionales, por el contrario, se ocupan de modo directo de los intereses de la producción económica.

Mas interesa recalcar aquí que Sindicatos Nacionales y Centrales Nacional Sindicalistas, aunque formaciones diferenciadas y que persiguen finalidades distintas, están íntimamente relacionadas. Y que la relación no es de tipo contractual, como la existente entre el Frente de Trabajo y las Cámaras de Economía alemanas, en virtud del acuerdo de Leipzig de 21 de marzo de 1935, sino una relación orgánica, que se da en el seno de la comunidad nacionalsindicalista, sometida a una disciplina y un mando.

VIII. Examinando la cuestión que nos ocupa del lado externo, ¿existe al lado de la comunidad política nacional una comunidad española de trabajo? ¿En qué relación se encuentra con el Estado y el Movimiento?

La Revolución francesa decidió rotundamente que el individuo sólo podía formar parte de una única comunidad política nacional. De los numerosos "status" que habían constituido la vida social de los individuos sólo debía subsistir el "status civitatis". Todo lo que no fuera esto quedaba abandonado a la autonomía privada e individual. El Derecho público constreñía sus fronteras, y si bien ganaba rigor y dignidad en el campo constitucional, era justamente para servir de garantía al libre juego de los particulares; es decir, actuando en contra de su propio sentido.

Mas la Falange no tiene esa idea del individuo y de lo público.

Ciertamente, el hombre posee una esfera propia intangible; es portador de valores supremos autónomos y titular de un destino personal; pero además de esto, el hombre es un ser que se da en una serie de conexiones sociales mucho más amplias y variadas que las que recogía el liberalismo en su concepción del Estado. Mas al reconocer la amplitud del ser social del hombre, no extendemos proporcionalmente las fronteras del dominio del Estado. Junto al "status civitatis" hay un "status laboris"; la comunidad política nacional, reconociendo su supremacía, no es la única comunidad.

El gran problema consiste en reducir a unidad los múltiples órdenes de vida social sin someterlos a la férula de un centralismo estatal. De una parte, hay que tener extraordinario cuidado en no cegar las diversas fuentes por donde brota la vida social. Mas de otra parte, existe el peligro de que los distintos órdenes sociales reclamen una autonomía que ponga en peligro la unidad, produciéndose el pluralismo característico de las constituciones de la postguerra, que disolvía la unidad política. El complejo social está entregado a la disputa de fuerzas centrífugas y centrípetas, cuyo equilibrio hay que lograr para que resulte un todo rico, unitario y armonioso.

La afirmación contenida en el artículo primero de la ley Sindical hay que entenderla en el sentido de que la esfera económico-social no pertenece directamente al Estado, que las fuerzas de la producción no están burocratizadas, sometidas a la disciplina centralista y mecánica del Estado, sino respetadas y protegidas en su espontaneidad viva. En la afirmación de la comunidad sindical hay que reconocer la repulsa de un sistema burocrático de disciplina de la economía, iniciado en meses anteriores, y que la ley, en su disposición transitoria, se encarga de liquidar.

La comunidad nacional sindicalista goza de autonomía para el desarrollo de su actividad y dispone de organización y jerarquía propia; pero no se trata de una autonomía completa que pueda esgrimir derechos frente al Estado y esté protegida contra él con garantías como las peculiares del pluralismo de la postguerra.

Por el contrario, el mando político señala a la comunidad nacional sindicalista las directrices y las tareas que tiene que realizar, y sólo dentro del marco político existe para aquella comunidad la posibilidad de desarrollarse como entidad con vida propia. La comunidad nacional sindicalista está íntimamente unida con la comunidad política;

es propiamente la forma económica de esta comunidad. El Movimiento tiene como misión mantener esta íntima unión, pues, de una parte, es el inspirador y motor del Estado, y de otra, según el artículo primero de la ley, la Comunidad Nacional Sindicalista es una "unidad militante en la disciplina del Movimiento". Dicha disciplina queda asegurada personalmente por el artículo segundo, que determina que la Delegación Nacional de Sindicatos de F. E. T. y de las J. O. N. S. asume la jefatura de la Comunidad, y por el artículo 19, que establece que todos los mandos de los Sindicatos recaerán necesariamente en militantes del Movimiento.

Las organizaciones económico-sociales no participan en la formación de la voluntad política. No puede hablarse de un Estado integrado por clases o estamentos, de un Estado corporativo propiamente dicho, sino de un Estado totalmente instrumental, manejado por el Movimiento y que dirige la comunidad sindical autónoma, que no es propia pieza del armazón estatal.

IX. La ley sindical es esquemática y flexible, porque contempla fenómenos económico-sociales múltiples y diversos. Las figuras que en ella aparecen son maleables, capaces de adaptarse a las peculiaridades de la realidad, diversa en el campo de la agricultura, de las diferentes ramas industriales, de las distintas regiones geográficas, etc. La ley no hace más que sentar unas bases, y necesita y alude a disposiciones que la desarrollen y complementen. Pero nada se conseguirá con levantar un magnífico tinglado en el papel si faltan la inteligencia y la voluntad de los hombres. Estamos muy lejos de profesar el fetichismo de la ley. El Derecho ha extendido, ciertamente, su dominio a esferas que antes le estaban sustraídas; pero no concedemos a la normación jurídica la importancia exagerada que por diversas razones le concedía la época liberal. No esperemos un Derecho minucioso, agotador y total, como pretendía y tenía que ser el Derecho liberal, que iba enderezado a hombres, por supuesto, ignorantes e inanimados; el Derecho debe ser hoy indicación y directriz para hombres que saben y quieren y están animados de un espíritu que es capaz de interpretar, de completar y de realizar. Demos realidad a aquel anhelo orteguiano: "Dadme un poco menos de deber y algo más de entusiasmo."

X. Y elevemos nuestro entusiasmo considerando la necesidad y la dignidad de la tarea que se nos impone. No cabe duda, la experiencia reciente y universal lo demuestra, de que la economía hoy sólo puede

marchar con un decidido espíritu de colaboración y disciplina; como no cabe duda tampoco de que sin una fuerte economía no hay política. No somos fanáticos de la economía; menos que nadie los españoles. Pero no caigamos en la ridiculez de retirarnos al vago mundo lunar de un sutil espiritualismo, volviendo las espaldas a las tremendas realidades de nuestro tiempo. Si queremos que España cumpla una misión, debemos entregarnos arduamente a la empresa de dotarla de la potencia económica necesaria. Que todo el ardor y todo el entusiasmo político de los españoles se traduzcan en ardor y entusiasmo que potencien la comunidad española de productores.

Nosotros los hispanos tenemos una gran empresa que realizar. De todas las grandes culturas europeas, la española ha sido la que menos ha contribuido al advenimiento de la técnica. No se tome esta afirmación como crítica de una incapacidad. Puede asegurarse que si España no hubiera sido militarmente vencida, Europa habría conocido tiempos mejores que estos duros, despiadados y, en muchos puntos, inhumanos, de la técnica. Pero la técnica es una realidad insoslayable y, además, en muchos aspectos, magnífica. Con tal de que no nos dejemos arrastrar por ella, sino que sepamos dominarla, asimilárnosla, humanizarla. Esta es tarea de los hispanos, que tienen el sentido más total, profundo y humano de la vida.

Que la proclamación de la Comunidad Nacional Sindicalista encienda el entusiasmo de los españoles y de todos los hispanos para la gran empresa de convertir en lo económico al hombre en la "medida de las cosas". — LUIS DÍEZ DEL CORRAL.

ADVERTENCIA SOBRE LOS LIMITES DEL ARREPENTIMIENTO

NUESTRA generación—nacida entre la desolación de tantas ruinas— más se ve aficionada a construir que a derribar, y, en orden a estatuas, ídolos y ornamentos, más a salvar los que pueda que a demolerlos todos irreflexiblemente, como (por justa defensa quizá) hicieron

otras generaciones anteriores y más alegres. Sabemos que es bueno para el decoro del nuevo templo usar los sillares robustos que tengan solidez antigua y las imágenes consagradas por el tiempo. Pero —este es el justo límite de nuestra depuración— queremos que de verdad esos sillares sean sólidos y útiles y esas imágenes auténticas y nobles. Porque todo lo que hallemos endeble, falsificado o inútil preferimos incluirlo en la desenfadada e higiénica retirada de los escombros.

Esto, por una parte, en cuanto a la precisión de los límites de nuestros “rescates”.

Pero es preciso acentuar —en otro aspecto— la advertencia, y éste es el del peligro de los excesos y simulaciones de justificación o revalidación voluntaria. Volviendo al cuento simbólico, diremos que creemos ser bastante agudos para reconocer —de entre las ruinas— la autenticidad y valor de aquellos sillares e imágenes a que nos hemos referido, y que si queremos salvarlos es por lo que en sí —de lo que no pueden simular— tienen de fundamental y de valioso y no por lo que ellos mismos quieran a última hora —deformada y halagüeñamente— ofrecernos. Porque sucede que como ellos no conocen el plano del nuevo templo —en el que podrían tener su sitio y su papel— vienen a él con escayolas ornamentales que no hacen sino confundir y estropear la armonía prevista, falsificar su sentido y —en el más inocente de los casos— hacerse con ello enojosos e inservibles.

Y salgamos ya del cuento para más claridad. Todos sabemos que hay unas generaciones intelectuales, técnicas, etc., que han participado —con mayor o menor inocencia— en la catástrofe de España. Necesitemos o no sus restos —restos al fin y al cabo de España—, queremos sentar a los que sean dignos a nuestra mesa y conocer en ellos un profundo y nuevo afán de servicio y de lealtad. Pero no nos servirán más que dándonos sus valores verdaderos, nunca envileciéndose y pasándose de la raya a través de un arrepentimiento, sucia e inelegantemente rencoroso, estúpidamente apologético —siempre la apología resulta que sale al revés, porque nosotros tenemos más “reveses” de los que el candor del arrepentido ve a primera vista— o estérilmente lacrimoso y servil.

Esto, no; para esto preferimos que se mueran de una vez y nos dejen ante lo que han sido con la libertad de la posteridad, que casi siempre es más benéfica que la propia decrepitud.

Ni más sermones religiosos insinceros, ni más estrenos demagógica-

mente derechistas y estúpidos, ni más defensores del orden que no conocen o de las fuerzas que no entienden.

Un poco de mesura y un poco de paciencia. De otra manera, nuestra inclinación al respeto no va a tener base en que sostenerse.

SOBRE EL CONCEPTO DEL BODEGON EN EL BARROCO (1)

POCO se ha hablado del porqué de la aparición de la *naturaleza muerta* en el arte. En general, es tardía la incorporación del mundo de lo inanimado a las artes plásticas e incluso a la misma literatura. La demostración más clara está en el "cine"; hasta hace muy pocos años no se han comprendido y logrado las posibilidades expresivas de lo no viviente. Ahora bien, la aparición de la naturaleza muerta no es nunca tan caprichosa e irregular como algunos suponen, y menos aún en nuestra pintura. Su aparición coincide con el surgir del barroco; pero no está su raíz sólo en el hecho de que esta época sea la del naturalismo.

Se ha identificado, incluso por alguno de nuestros mejores historiadores de arte, naturalismo y barroquismo, fundándose sólo en el hecho de que el naturalismo culmine en dicha época. Naturalismo puede suponer, en la mayoría de los casos, barroquismo; pero se puede alcanzar la cima de lo barroco sin caer en lo naturalista. Por esto, no puede mirarse la aparición de los bodegones como una consecuencia de la tendencia realista. La razón está en que el barroco amplía el campo de los objetos a representar, buscando lo pictórico y lo expresivo fuera de la figura humana. El clásico erige en tema no sólo fundamental, sino casi absoluto, de su obra la figura humana, despreciando todo lo accesorio de la naturaleza y de lo artificial. Porque no fué sólo el griego,

(1) Escribimos esta nota como comentario al margen del espléndido Catálogo de la Exposición de floreros y bodegones, organizada por la Sociedad Española de Amigos del Arte, cuyo estudio inicial, debido a D. Julio Cavestany, constituye una de las mejores aportaciones a la historia de nuestra pintura.

sino todas las épocas clásicas, las que han elegido al hombre como protagonista exclusivo o central de la obra de arte. El caso de Rafael sería el más expresivo del arte italiano del Renacimiento. Sin embargo—he aquí cómo no pueden identificarse barroquismo y naturalismo—, en él mismo y en otros artistas como Holbein se encuentra un afán de realismo como se da en muy pocos artistas del barroco. Lo que ocurre en esta época, como decíamos, es que el campo de representación de lo pictórico aumenta, y al mismo tiempo aumentan también los puntos de vista del pintor. Se considera objeto el hombre, los animales, el paisaje, los objetos, las flores... y hasta la luz, quedando la figura humana, en algún caso, como mero componente del cuadro.

Esa incorporación total del mundo de la naturaleza es coincidente con los momentos del barroquismo, con los momentos en que el hombre se envuelve y enlaza con lo que le rodea, o, mejor dicho, se acerca a los objetos buscando el enfoque próximo, aunque en general sea más para penetrarlo de su espíritu que para descubrir lo íntimo de su esencia. Aparte, pues, del rompimiento de la escala jerárquica de los objetos y temas artísticos, del destacar, frente al tema hombre, el mundo de la naturaleza y de lo inanimado, se da paralelamente y como consecuencia un cambio de punto de vista en la realización plástica: la visión detallada próxima y, lo que se podría llamar, el gran angular. El lienzo no sólo ha dejado de ser una superficie, proyectándose sobre el espectador o adentrando a éste, sino que por esta dirección de enlace perpendicular determina también la aproximación, ya con la composición envolvente y la perspectiva de "primer término desmesurado", como decía Wölfflin, ya con el cuadro de flores y el bodegón.

La incorporación del paisaje como tema artístico es obra ya del Renacimiento, aunque casi siempre como fondo. La innovación fundamental, desde el punto de vista de la temática, está, pues, más en un acercamiento al objeto que determina que todo lo que era sólo anécdota o pormenor pase a ser tema fundamental. Su punto de partida está, es claro, en el mismo clasicismo, como casi todas las formas del barroco; el cambio está, sobre todo, en su relación con el artista: en que éste desprende el trozo del conjunto, aislándolo de la realidad total de la composición.

Pero a esta realidad puede irse por distintos caminos y con distintos objetivos. Puede buscarse con ello algo análogo a la mayoría de los bodegones de la pintura moderna: el estudio por el estudio, por buscar

la calidad del objeto, tal como lo entendió Velázquez; esto es, como algo preparatorio. Pero pueden también representarse estos objetos con todo verismo y objetividad y, a más, ennoblecerlos en su humildad envolviéndolos en una atmósfera, en una luz que, lo mismo que en un Rembrandt, comunica grandiosidad y hasta emoción religiosa a lo cotidiano y vulgar. Al posarse la luz sobre los objetos perfila su forma, destaca sus pormenores y, al mismo tiempo, les hace adquirir como una nueva corporeidad, cual si fuese algo que vuelve a existir. Ello constituye uno de los grandes valores de los bodegones de Zurbarán: fondos oscuros de atmósfera aislante, que prestan al objeto un sentido austero y religioso. Por este camino se llega al bodegón ascético: cuando el artista se deleita en anotar bellezas y perfecciones de lo creado con el mismo sentido de ejemplaridad y reflejo de lo divino que anima al escritor místico. Esta es la orientación que se impone con el cartujo Sánchez Cotán, cuyo amor a la naturaleza nos hace pensar en un fray Luis de Granada. Llega a crear bodegones en los que alienta el espíritu cartujano. No es sólo ese bello orden de mesa de altar que agudamente señala en los bodegones españoles el Sr. Cavestany, sino que la sencillez llega al extremo de hacerlos con las cuatro cosas que le sirven de alimento. Como ya hemos dicho en otra parte, nada más opuesto a ellos que los opulentos bodegones que, casi en la misma época, crea la pintura flamenca, que parecen hechos para excitar la gula; los de Cotán, en cambio, son casi la invitación a la abstinencia. Si los primeros parecen destinados, como decía Friezlander, "a servir de alimento a aquellos hombres musculosos y a aquellas mujeres exuberantes de Rubéns", éstos parecen hechos para alimentar ascetas, para alimentar a los monjes pálidos y demacrados de fray Juan Sánchez o de Zurbarán.

Podrá también buscarse en el bodegón algo exclusivamente plástico: la pura belleza de formas y colores, en particular de la flor, tendiendo casi siempre a lo puramente decorativo; pero tampoco falta en algunos casos la insinuación melancólica a la fugacidad de su belleza. Esas flores caídas del ramillete sobre el liso tablero de una mesa, frecuentes en algunas pinturas de floreros, sobre todo en Pedro de Campobón, parecen querer destacar su marchitarse, suscitando veladamente la comparación con la vida humana, con el mismo tono dulce de tintas delicadas que animan los versos de Rioja.

También el bodegón puede servir, como en muchos flamencos, de estímulo del apetito, como verdaderos carteles o muestras de bodego-

nes y hosterías. De hecho, muchos de ellos sirvieron con este objeto. Pero en pleno barroquismo se da otro tipo de bodegón: aquel en que se agrega un contenido ideológico, como una expresión agregada a otra, que diría Croce, llegando así a la alegoría. Son los bodegones moralizadores, expresión del pesimismo seiscentista español, en que destacan Deleito y, sobre todo, Pereda y Valdés Leal. Por último, y enlazado con este tipo, se nos ofrece, ya en el Romanticismo, en el bodegón al aire libre, otro en que se agrega un contenido literario. Así, en el *Idilio*, del Duque de Rivas, donde, a pesar del bodegón y del paisaje, lo fundamental es la fusión con lo humano, precisamente por los elementos que hacen destacar su ausencia.

Aun cabe señalar otros motivos y aspectos de nuestra pintura de bodegones y floreros; pero creemos bastan éstos para demostrar no sólo cómo el arte por el arte es algo que casi nunca se da, sino también cómo nuestra pintura, a pesar de su tan cacareado realismo, supera a la realidad, buscando algo más que la reproducción fotográfica y adentrándose en mundos espirituales que no alcanzaron en este género ni flamencos ni italianos.

En el cambio del punto de vista, en la aproximación y morosidad anotadora del detalle de los objetos, frutas y flores—distinta del primitivo, aunque con cierta relación—, precede a la plástica la poesía. Ello es general siempre en la innovación artística. El barroquismo se ha impuesto en lo literario cuando el clasicismo perdura aún en la plástica. Así, el recreo ante la belleza de la flor, el florero y hasta el bodegón, se da antes en la poesía. El tema de las flores era ya viejo en las letras, aunque precisamente era debido, en parte, a la persistencia de temas de una época barroca: de la poesía latina de la decadencia. En Garcilaso son aún simples anotaciones, pero ya con perfiles precisos y color. Una cierta morosidad descriptiva se acentúa en Espinosa; pero los nuevos temas triunfan con Rioja, López de Zárate, Góngora, Quevedo, Lope y Soto, entre otros. En ellos encontramos no sólo el florero y el bodegón, sino también la visión decorativa equivalente a la guirnalda de flores y frutos del ornato barroco.

Pero antes aún que la poesía, la mística, o la ascética mejor dicho, aunque con un sentido de medio teológico o escalón, había alcanzado esta posición cercana a la obra de la naturaleza. Un fray Luis de Granada buscando en lo inmenso y en lo pequeño de la creación el reflejo de las perfecciones del Creador, anota morosa y amorosamente hasta

el más pequeño detalle de flores y de frutos. Incluso observará hasta el diminuto animal, como la hormiga y el mosquito, dándonos una verdadera visión, no ya de aproximación, sino de miniatura, casi del actual objetivo de aumento: lo que sólo modernamente la literatura ha conseguido. De aquí que no sea extraño ese contenido ascético, pues no es sólo sobriedad formal, que alienta en el más original grupo de nuestros bodegones; precisamente los debidos a Sánchez Cotán y a Zurbarán: un fraile pintor y un pintor de frailes.

No es nuestra pintura barroca de bodegones, como alguien ha dicho, una pintura de apariencias. Esto cabe afirmarlo de los que son meros valores decorativos recortados. En estos últimos citados juega más la sustancia que el accidente y la cualidad; cobran las cosas en el lienzo una superrealidad, una realidad esencial, de una corporeidad y tangibilidad superior a la misma naturaleza, y además con un sentido trascendental que supera a las muchas formas vacías de la pintura clasicista. Aunque distinto de éstos, también se aparta de la pura apariencia el tipo de bodegón moralizador que se impone en la mitad del XVII con Pereda y Valdés Leal. Aunque el contenido ideológico esté más agregado que fundido con el objeto, no son simples estudios de la realidad. Su base ideológica es la misma que transformó en drama Calderón en *La vida es sueño*. Quizá la cima de ellos sean los de Valdés existentes en el Hospital de la Caridad, de Sevilla. En uno, "In ictu oculi", la muerte con un ataúd bajo el brazo pisotea el mundo y todas las riquezas y atributos de grandeza de la tierra. Con un sentido paradójico, tan característico de lo barroco, el pintor se acerca a la realidad, amontonando objeto sobre objeto, precisamente para hacernos huir de esa realidad. Pero en el otro, las "Postrimerías", el barroco dió un paso más en este acercamiento y enlace del pintor y del espectador con el objeto. El artista, siguiendo una técnica de composición muy suya, acerca el total de la composición enlazándola con el espectador. En primer término aparecen dos cadáveres en descomposición: un caballero y un obispo; mas en segundo término, otro del que apenas queda más que el esqueleto; detrás, un montón de huesos y, por último, las sombras de la oscura bóveda. Hay, pues, una gradación de fuera adentro en ese descomponerse y deshacerse de la materia; sólo falta un término inicial de cuerpo vivo. Para nosotros, ese término con que contó el artista es el propio espectador. Con él se completa y cierra ideológicamente la composición. — EMILIO OROZCO DÍAZ.

MENSAJE DE JORGE MANRIQUE

SERIA menester, y para ello no hay espacio en una nota, apurar los caracteres que hacen singular la obra de Jorge Manrique entre la de los poetas de su tiempo. Mezclada con tantos versos manidos u ocasionales en los *Cancioneros* se nos transmite. Pero sobrenada en estas colectas como corcho en el agua, y lo demás de ellas ha venido a ser como la masa flúida que sustenta sobre su haz la obra eminente de este Manrique.

Pero urge abandonar la comparación que provisionalmente ha surgido para diferenciarle inicialmente, porque no es lo leve o lo menos severo lo que hace que permanezca la de Manrique sobre la poesía monótona y conceptual de su tiempo, sino virtudes que, por el contrario, significan gravedad moral, densidad lírica y, sobre todo, firmes amarras a lo más cotidiano del tiempo y del espacio y que más que de una poesía que divaga, flota o se eleva, nos da la representación de una frente pensadora y de unos ojos melancólicos. Ya sé que no toda la obra de Manrique es obra moral; pero es lo cierto que sin lo más extremado de este aspecto de ella apenas ocuparía nuestro recuerdo ni nuestra atención.

Buscando características diferenciadoras pronto surge una observación patente al menos atento. Todos los poetas del siglo xv, por influencia francesa tanto y más que directamente dantesca, alegorizan, y conceptos abstractos son trasladados a representaciones materiales. Jorge Manrique no escapa a esta tentación y en más de un lugar de su obra poética rinde a la costumbre su tributo. Así, cuando quiere representar su fortaleza amorosa por modo alegórico, ya la palabra fortaleza, en su doble sentido de virtud moral y de edificio militar, le presta la máquina para la alegoría, pero al describirla nos da el poeta la impresión —y ello fué notado con otros fines por Menéndez y Pelayo— de que ante sus ojos o en su imaginación tenía, más que la representación abstracta a que le obligaba el tema, el propio castillo de su encomienda o cualquiera de los que en Castilla hubo de contemplar en sus marchas o utilizar en sus campañas.

*La fortaleza nombrada
está en los altos alcores
de una cuesta,
sobre una peña tajada,
maciza toda de amores,
muy bien puesta;
y tiene dos baluartes
hacia el cabo que ha sentido
el olvidar,
y cerca las otras partes
un río mucho crecido
que es membrar.*

No importa que la alegoría siga con irrestañable vena; en ella entran todos los elementos auténticos e inmediatos que contemplara en cualquiera de aquellos castillos. El muro, las almenas, la barrera, la puerta, las cavas "todas chapadas", la puente levadiza con su cadena, las ventanas, una torre "que es ventura" derruida y provisiones abundantes de "cuidados y males y dolores". Finalmente y coronando tal arquitectura guerrera, como tantas veces su enseña de trece santia-
guistas,

*en la torre de homenaje
está puesto a toda hora
un estandarte.*

No sé si alguna vez, en ocasión de alegorías, nos habrá puesto un poeta de su tiempo, o de cualquier tiempo, en inmediatez tan evidente de un objeto real. No es el *castillo de amor* el que sobrevive en el recuerdo de la lectura de este poema, sino un castillo auténtico, eminente sobre un alcor, cercado por un río como foso y coronado por la enseña del melancólico Adelantado de Montizón.

Esta evocación plástica no aparece patente tan sólo en poesía de este tipo alegorizante, sino en los mejores momentos de todo su poema. No es protesta retórica sin más justificación que la elegancia del decir la que anuncia su necesidad de prescindir de los troyanos de quienes sabe vagamente, o de las gentes de Roma cuyas historias oyó o leyó con atención. Ciertamente que al final de la extraordinaria elegía recae en una enumeración romano-imperial, cuyas fuentes ha ilustrado Robert Curtius, y sobre todo lo ineludible de tal canon en su tiempo. Pero lo

auténticamente vivo de las inmortales coplas no hay que buscarlo en ese fragmento, sino en los que el recuerdo es llaga viva y reciente de desengaños.

Cuando cualquier poeta preguntaba qué se había hecho de Alejandro, adónde había ido a parar Darío o cuál fué la suerte de César, tales nombres no eran sino representaciones simbólicas de la gloria, de la ambición o de la fortuna. Mas cuando tal movimiento interrogativo se vuelve sobre el rey Don Juan, cuya corte conociera el poeta de niño en su esplendor, o sobre los Infantes de Aragón, en cuya facción sirviera Don Rodrigo, su padre, o sobre Don Alvaro de Luna, contra quien tan ardientemente combatiera, tiene el poeta a la vista realidades palpables, memorias aún calientes, y con los muertos no trata de presentar tan sólo ejemplos ilustres y aleccionadores para exhornarles de máximas morales, sino cosas queridas que evocan ropas y danzas, damas y olores, villas y tesoros.

Entre cuantos han considerado las *Coplas* no tiene esta observación novedad alguna. Con mayor o menor vehemencia, todos han reparado en ella; pero no sé si se ha presentado como elemento demostrativo de un diferenciador carácter poético, de una vocación que al que sepa interpretar la palabra con delicadeza no escandalizará que llame realista.

Porque del mismo modo pienso que las comparaciones de la caducidad de la vida humana que con fragancia tan fresca surgen a lo largo de la elegía, obedecen, más que a un discurrir moralizador, abstracto y conceptual, como en los poetas que se consideran fuentes suyas, a un complacido recrearse con la naturaleza y con el halago campestre tantas veces gozado. "Los pobres pastores de ganados", "las verduras de las eras", "el rocío de los prados", son evocaciones vivas, términos presentes a la imaginación y a la urgencia lírica, no sujetos impalpables ofrecidos al razonamiento y a la lógica.

A esta luz la poesía de Jorge Manrique se llena de sugerencias en cada estrofa. No quiero hablar de las de tipo militar que prevalecen por ser las propias de su heroico destino. La más usada comparación parece creada de nuevo si la consideramos en contacto con los accidentes cotidianos, con el ambiente familiar de Manrique.

*Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en la mar...*

¿Qué ríos tenía presentes el poeta al aproximar a ellos, comparativamente, nuestras existencias? ¿Los ríos sumidos y exangües de sus campos góticos, de su natal Paredes de Nava, de Villada o Becerril? Acaso aquel Sequillo, en riesgo siempre de ser absorbido, de extinguirse entre terrones resecos por el sol castellano. O alguno de curso más largo, de perennidad segura, de corriente perpetua, Carrión, Arlanza o Pisuerga, con orillas frondosas de arboledas y curso sosegado. O el Duero extendido, hondo y solemne, buena imagen de un vivir caudaloso y sereno, con ritmo lento y seguro, en la mansa marcha forzada hacia el mar, "que es el morir".

No es lo mismo representarse la vida como un río desde la planicie castellana que desde sierras donde desbaratadamente se precipitan con bullir espumoso y ruido atronador, tropezando en troncos y cudones, unas veces en torrencial avenida, amenazadores, y otras casi enjuto su cauce por el estiaje y sumida el agua en pozas profundas y misteriosas. Ríos de fortuna, vidas atropelladas y tormentosas, que tantean en cada paso la sumidad de la muerte. O desde el caudaloso desembocar de los grandes ríos andaluces o levantinos, tomando ambiciosamente cauce amplio, estero cumplido para entregarse al mar con digna grandeza.

"Y llegados, son iguales", clama el poeta. Sí; pero su curso diversísimo califica la vida con la conducta, y así Jorge Manrique, desde su tierra castellana, concebía como símbolo de vida el discurrir manso y sereno de los ríos de la meseta, humildes, medianos y caudales, pero continuos en su marcha, firmes en su curso, rectos, perpetuos y sin espasmos.

He aquí el mensaje de Jorge Manrique, patente para quien contemple su poesía como expresión directa de lo más concreto y temporal del mundo que le rodeaba. Ello —con cien virtudes más, íntimas o formales— hace sonar su voz con metal distinto de tantas de los *Cancioneros*. Probado está por la erudición que acaso no haya en toda la inmortal elegía un concepto, una imagen, un giro que no se conociera en el depósito noticioso del siglo xv, y, sin embargo, la poesía de Manrique aparece virginal, recién creada, precisamente porque su contacto con la naturaleza y con el tráfigo de la vida le consiente coger la madurez intacta de los frutos en cada otoño. — JOSÉ M.^a DE COSSÍO.

SIGLO X Y SIGLO XI EN LA ÉPICA ESPAÑOLA

DESDE la publicación de *La España del Cid* conocemos perfectamente el sentido del siglo XI en la Historia de España. Hay cambios fundamentales de formas de vida y de formas de cultura. El siglo XI opone una época de predominio hispánico frente a la anterior, de predominio arábigo, y que tiene su culminación en el siglo X.

Menéndez Pidal ha descubierto y estudiado la épica del siglo X. La forman varios cantares de temas diversos, pero en los que creo que pueden distinguirse tres direcciones: contra León, contra la política claudicante de algunos reyes pirenaicos y una cerrada que canta las luchas de familias. Castilla se alza contra León, y en esta lucha el episodio de la muerte del Infanz García es cantada en un poema profundo y triste, en el cual el espíritu castellano hace que se modifique la realidad histórica, buscando un terrible castigo para los asesinos, que en realidad siguen viviendo. De la segunda dirección tenemos el *Cantar del Conde de las Blancas Manos* y la *Condesa Traidora*, que relata la historia lastimosa de un Conde castellano de manos tan blancas, que ninguna mujer podía verlas sin amar a su dueño y de una Condesa que quiso abarraganarse con Almanzor, causando, mediante alevoso medio, la muerte a manos de moros de su marido, y que perece a manos de su hijo en justo y divino castigo. Y, por último, en *Los Infantes de Lara* se cuenta la doliente y patética relación de todos conocida, en la que el odio y la venganza se entremezclan, engendrando nuevos odios y nuevas venganzas; canto de una historia del alfoz de Lara.

A través de estos poemas breves, noticieros, late un balbuciente espíritu castellano; pero late también el temor, el complejo de inferioridad ante Almanzor, ante el Islam. Hay una minivalencia expresada por la odiosidad con que el caudillo moro aparece caracterizado en el *Conde de Blancas Manos*, o por la gentileza de que el mismo hace gala en el cantar de los Infantes; odiosidad, gentileza, es decir, siempre contemplado desde un plano inferior, nunca vencido, como lo habrán de ser Yuçuf o Búcar en el Mio Cid, o el propio Almanzor en el poema del Abad de Montemayor, muestras de una épica allende el siglo XI.

Pero muere el terrible guerrero musulmán, y el Andalus se disgrega en Taifas. Ya resuenan alborozados los bronces de las campanas, ya murió el enemigo.

*En Calatañazor
perdió Almanzor
el atamor*

se cantaba en una primitiva cantilena lírica castellana.

Y van siendo vencidos los reyezuelos, hasta que en Sagrajas los hombres que vienen del desierto resonando tambores vencen a los cristianos, pero también destruyen a los que los llamaron. La muerte de Motawakil bajo los muros de la Alcazaba de Badajoz, que el sol de los crepúsculos extremeños aun dora, es la campanada que marca otra etapa, es el alba del tiempo nuevo. Lo que antes era transigencia ahora se hace intolerancia. El Andalus no es ya aquella región en donde Almanzor regía y mandaba, a la que los embajadores cristianos iban humildes o los príncipes, afanosos de saber, a educarse. Tampoco era aquel país de cortes pequeñas, refinadas, que poblaban y hasta gobernaban poetas finos, sutiles y delicados; era ya una región enemiga a muerte. Por otra parte, Castilla se impone, toma contacto con la Europa cluniacense, y ya para los castellanos Hispania no es una dolorida evocación; la patria no es ya nostalgia, sino tarea; no son ni el alfoz ni los sotos, ni los trágicos fines de nobles muertos en luchas y venganzas familiares lo que conmueve el alma; ésta se agita en heroica vibración, intuyendo un destino, una lucha con finalidad: la extensión de las tierras de Castilla la gentil. Aquel balbuciente espíritu castellano, que en la lengua innovaba con más rapidez que León, que en leyes rompía el frío rutinarismo del Fuero Juzgo y que en la épica cantaba héroes muertos a traición o nobles asesinados en emboscadas tramadas por otros magnates, rompe ese complejo de inferioridad ante el Islam a que nos referíamos antes, y encuentra para concretarse un hombre, Ruy Díaz de Vivar, que resume en su gallarda figura todo el alma de su época. Así lo ha demostrado genialmente Menéndez Pidal.

El Cid es el héroe absoluto de su tiempo. No queremos darle a esta palabra héroe un sentido exclusivamente laudatorio. El Cid, en su *Cantar*, de historicidad elevadamente exacta, aparece mostrando, cen-

tradas en su hazañoso quehacer, todas las cualidades de los mesnaderos que lo acompañan. No hay la dualidad que aparece en la *Chanson de Roland* cuando se dice:

Rolanz est proez et Oliver sage.

El Cid es esforzado batallador en la lid individual, como Per Vermúdez; es sabio ideador de recursos tácticos, como Minaya Alvar Fáñez; es perito en leyes y sabedor de ellas. Aparece en el poema como término superador de gradaciones de heroísmos. Aquel espíritu de renuncia a victorias sobre caudillos moros que latía en los poemas del siglo X ha desaparecido, y el juglar mozárabe que canta la vida magnífica del Cid, penetrado hasta el fondo del alma de la adoración hacia el héroe, relata gozosamente las siempre gananciosas lides del Campeador:

*Al rey Yuçef tres colpes le ovo dado
saliosle del sol espada ca mucho andido el cavallo*

*Alcançole el Çid a Búcar a tres braças del mar
arriba alço Colada un grant colpe dádol ha
las carbonclas del yelmo tollidas gelas ha
cortól el yelmo e, librado todo lo al
fata la çintura el espada llegado ha
Mató a Búcar, el rey de allén mar
e ganó a Tizón que mill marcos d'oro val.*

Frente a la argucia almorávide de emplear tambores, cuyo espantoso resonar contribuyó tanto a la pérdida de la batalla de Sagrajas, Ruy Díaz no se arredra. Cuando las huestes enemigas

a una grand priessa tañien los atambores,

desdeña su son y dice:

*Non ayades miedo ca todo es vuestra pro
antes destos quinze días si ploguiere al Criador
abremos a ganar aquellos atamores;
a vos los pondrán delant e veredes quales son
dessa an a Seer del obispo Don Jerome
colgar los han en Santa María, madre del Criador.*

Pero además Mio Cid es héroe por adivinar genialmente la tarea del momento; otea el campo y marca la dirección. Indudablemente, Sancho II tuvo una visión exacta de la tarea de unificar a los reinos cristianos occidentales. Alfonso VI le continúa; pero ante un nuevo factor como los almorávides, ante una táctica nueva, no sabe reaccionar oportunamente, y es vencido en Sagradas. El Cid, en primer lugar, en el plano vivo de la España oprimida, no se dirige al sur como una fuerza innata, inconsciente, habría hecho, sino que, oblicuando, marcha hacia Valencia para cortar el paso a los rivales de Castilla. Y en la mencionada batalla, ante la eficacia psicológica de los nuevos modos de combate, él emplea un ardid que tiene pleno éxito: la división de sus mesnadas en dos grupos y correr la noticia de que vienen las huestes del rey Alfonso cuando aparecen las escuadras escondidas; treta cuya historicidad confirma un documento árabe publicado por D. Ramón en la reciente edición nueva de *La España del Cid*.

El Cid, pues, es el héroe absoluto de su época. Tal es la causa de que pasase con tan rápido y veloz impulso desde la existencia histórico-temporal hasta la permanente jerarquía de la epopeya y la tradición. La épica del siglo X no ofrece héroes absolutos; si se trata de caballeros con cualidades heroicas, éstas aparecen divididas entre varios, como puede verse en los Infantes de Lara cuando en la patética presentación de las cabezas de los infantes, al padre, los epítetos que éste les dedica son cualidades que en las Partidas se han de considerar como las del caballero ideal, pero están desgranadas para un laude de cada uno de los asesinados donceles. En el Cid, el juglar gradúa las alabanzas, pero las condensa sobre el Campeador.

En el siglo X aún la tarea de Castilla está en germen. Aún se burlean en la corte leonesa del dialecto que hablan los condes y nobles castellanos cuando van de visita. Lo que hay en el espíritu del pueblo es esta oposición frente a los leoneses, y es lo que se canta, o hay la lamentación ante dolorosas historias que impresionaron a las sencillas gentes del alfoz de Lara. Pero no hay esa misión magnífica de ganar nuevas tierras, de fundar nuevos reinos, que es lo que el Cid realiza. Así, la épica del siglo XII canta al héroe del siglo XI con sólo unas décadas de diferencia temporal. Y en el Poema del Mio Cid late esa vibración de fresca idealidad que mueve desde los más altos poetas hasta los más humildes recitadores de baladas tradicionales, esa vibración que aún estremece nuestro corazón cuando leemos estos ver-

sos rudos y balbucientes, pero ante los cuales cabe dudar del progreso de la poesía.

En la época del juglar mozárabe, de cuya creación hoy celebramos el octavo centenario, el infuso sentimiento estético y el sentido de patria estaban unidos. Así han seguido en la constante épica de nuestra literatura. Hasta hoy, repetimos, vibra el hombre español con el recuerdo de Mio Cid Ruy Díaz, cuya amada persona tan gentilmente recreó un anónimo y vagabundo cantor que supo legarnos una obra de valor permanente, suscitadora siempre de altísimos goces espirituales y renovadora del —a veces dormido— sentido de nuestro destino nacional. — M. MUÑOZ CORTÉS.