

ESCORIAL

REVISTA DE CULTURA Y LETRAS

TOMO I

MADRID, NOVIEMBRE 1940

DIRECTOR:

DIONISIO RIDRUEJO

SUBDIRECTOR:

PEDRO LAIN ENTRALGO

ALFONSO XII, 26
MADRID



R. 3092
4263

MANIFIESTO EDITORIAL

INTERESABA de mucho tiempo atrás a la Falange la creación de una revista que fuese residencia y mirador de la intelectualidad española, donde pudieran congregarse y mostrarse algunas muestras de la obra del espíritu español no dimitido de las tareas del arte y la cultura a pesar de las muchas aflicciones y rupturas que en años y años le han impedido vivir como conciencia y actuar como empresa.

En este orden han precedido a ESCORIAL algunos intentos nobles y certeros truncados casi en agraz por circunstancias de ambiente, dispersión geográfica de los que hubieran podido sostenerlos y escasez de recursos materiales. El nuestro —emprendido en circunstancias universales desfavorables a una plena atención por lo intelectual—

parece, no obstante, contar con bases más seguras, y a ellas encomendamos nuestra esperanzada y buena voluntad.

Ante todo hemos de declarar con sinceridad que nacemos con la voluntad de ofrecer a la Revolución Española y a su misión en el mundo un arma y un vehículo más, sea modesto o valioso. Pero de esta nuestra filiación nacen todas las garantías que podemos ofrecer, tanto a la comunidad intelectual y literaria, con quien contamos para el trabajo, como a la totalidad de la comunidad española e Hispánica a quien se lo dedicamos. Porque ciertamente el primer objetivo —el objetivo sumo— de nuestra Revolución es rehacer la comunidad española, realizar la unidad de la Patria y poner a esa unidad —de modo trascendente— al servicio de un destino universal y propio, afrontando y resolviendo para ello los problemas que, en orden al hombre, a la sociedad, al Estado y al Universo nos plantea el tiempo de nuestra historia más propia: el tiempo presente. Ahora bien: tan ambicioso propósito veda a nuestra Revolución y al Movimiento que la conduce y encarna partir de una posición lateral y partidista en ninguno de los planos en los que esa Revolución ha de cumplirse. La consigna del antipartidismo, o sea la de la integración de los valores, la de la unidad viva, es la primera consigna falangista. Atendidos a ella en lo que nos afecta, en nuestro campo y propósito, creemos partir con unas garantías de mejor andadura que cualquiera de los movimientos o grupos intelectuales de España desde hace cincuenta años, porque necesariamente en medio de la disgregación nacional, también el servicio de la cultura hubo de hacerse servicio de

partido con todas las consecuencias de lateralidad, limitación y deformación consiguientes. Nosotros, en cambio, convocamos aquí, bajo la norma segura y generosa de la nueva generación, a todos los valores españoles que no hayan dimitido por entero de tal condición, hayan servido en este o en el otro grupo —no decimos, claro está, hayan servido o no de auxiliares del crimen— y tengan este u otro residuo íntimo de intención. Los llamamos así a todos porque a la hora de restablecerse una comunidad no nos parece posible que se restablezca con equívocos y despropósitos; y si nosotros queremos contribuir al restablecimiento de una comunidad intelectual, llamamos a todos los intelectuales y escritores en función de tales y para que ejerzan lo mejor que puedan su oficio, no para que tomen el mando del país ni tracen su camino en el orden de los sucesos diarios y de las empresas concretas.

En este sentido, ésta —ESCORIAL— no es una revista de propaganda, sino honrada y sinceramente una revista profesional de cultura y letras. No pensamos solicitar de nadie que venga a hacer aquí apologías líricas del régimen o justificaciones del mismo. El régimen bien justificado está por la sangre, y a las gentes de pensamiento y letras lo que les pedimos y exigimos es que vengan a llenarlo —es decir, a llenar la vida española— de su afán espiritual, de su trabajo y de su inteligencia. Claro es que no vamos a eludir —bien al contrario— los temas directamente políticos, porque ¿cómo van ellos a quedar fuera del ámbito de la cultura si fenómenos de cultura son al fin y al cabo? Pero esto no rompe —sino al contrario— nuestro

propósito de no exigir a cada uno sino el puro ejercicio de su oficio y la pura ofrenda de su saber.

En cierta manera —en cambio— sí es ésta una revista de propaganda. Podríamos decir en la alta manera, ya que no hay propaganda mejor que la de las obras, y obras de España —propaganda de España— serán las del espíritu y la inteligencia para los que abrimos estas páginas.

Queden, pues, en claro nuestros objetivos. Primero: congregar en esta residencia a los pensadores, investigadores, poetas y eruditos de España: a los hombres que trabajan para el espíritu. Segundo: ponerlos —más ampliamente que pudieran hacerlo en publicaciones específicas, académicas y universitarias— en comunicación con su propio pueblo y con los pueblos anchísimos de la España universal y del mundo que quieran reparar en nosotros. Tercero: ser un arma más en el propósito unificador y potenciador de la Revolución y empujar en la parte que nos sea dado a la obra cultural española hacia una intención única, larga y trascendente, por el camino de su enraizamiento, de su extensión y de su andadura cohonestada, corporativa y fiel. Y, por último, traer al ámbito nacional —porque en una sola cultura universal creemos— los aires del mundo tan escasamente respirados por los pulmones españoles, y respirados sobre todo a través de filtros tan aprovechados, parciales y poco escrupulosos.

Para la empresa —ya se irá viendo en nuestras páginas— todos están invitados, todos los que se atrevan a sentir esta España una y trascendente, perseguidora de un destino universal. Y entre todos contamos con nuestro pro-

pio pueblo y con los fraternos o filiales que han de entender, en este caso como en todos los aspectos, la rabiosa y sincera sed de nuestra Falange.

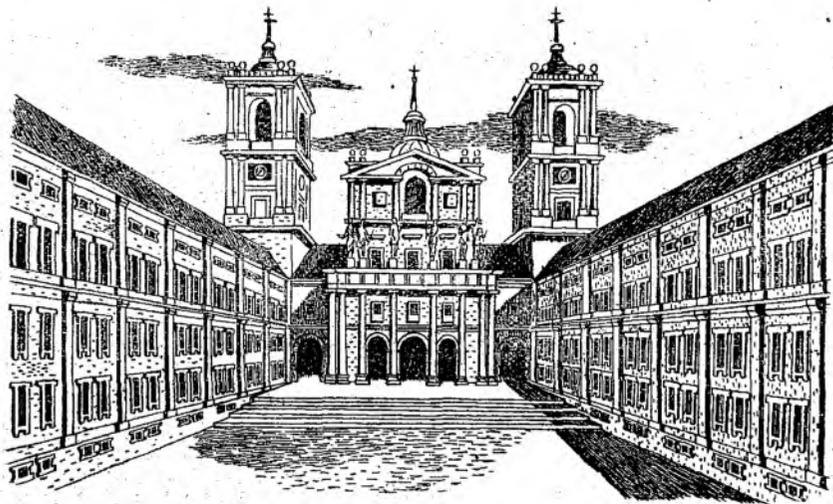
* * *

Para tal empresa hemos querido usar una alta invocación, porque las cosas son un nombre y por él se conocen y se obligan. Escorial, porque esta es la suprema forma creada por el hombre español como testimonio de su grandeza y explicación de su sentido. El Escorial, que es —no huyamos del tópico— religioso de oficio y militar de estructura: sereno, firme, armónico, sin cosa superflua, como un Estado de piedra. Magno equilibrio del tiempo: ni sólo panteón, ni sólo residencia, ni sólo disparada y alta porfía; sino equilibrio y suma de todo ello: edificado sobre los muertos como señal de estar legítimamente enraizado en lo propio y servido por la substancia de lo ejemplarmente pasado; pero entero, vivo, practicable para el uso del tiempo y extremado de altura, escrudiñante y ambicioso como quien, comenzando en la memoria, no vive sino para la esperanza.

Así era él ayer cuando no había sangre en España que lo supiera merecer, y así hoy cuando vuelve a hacerse norma y ejemplo de una voluntad colectiva. Nosotros lo hemos ganado y —por decirlo así— reedificado, comenzando por reedificar sus cimientos con guardar en ellos el polvo de nuestro inmediato origen, nuestra más reciente y viva tradición, el escandaloso y exigente testimonio de la

sangre joven, el cuerpo de nuestro José Antonio, cuyo espíritu encontrará tan cómoda, tan a la medida, para el éxtasis y el vuelo, aquella arquitectura ordenada y ejemplar.

Por fidelidad y amor a la vieja y nueva historia usamos de este nombre —ya transmutado míticamente— para nombrar nuestra obra. Ambicioso es el empeño y grave la obligación, Dios nos ayude en ellos y ¡Arriba España!



ENSAYOS

Eugenio Montes: *El sueño de la razón.* —
Ramón Menéndez Pidal: «*¿Codicia insaciable?*» «*¿Ilustres hazañas?*» — P. Genadio
Sanmiguel, O. S. B.: *Espiritualidad anti-
gua y moderna.* — José Cortés Grau: *Luis
Vives y nosotros.*

EL SUEÑO DE LA RAZON

POR

EUGENIO MONTES

De la Real Academia Española.

EL mundo moderno es consecuencia de un sueño de la razón. Pero el sueño de la razón engendra monstruos, dijo el mejor baturro de todos los siglos.

Una noche de campamento durante la campaña de Alemania el joven Descartes soñó que le acometía un viento impetuoso cuando iba a saludar cortésmente a un conocido, junto al colegio de la Flecha, donde había pasado su infancia escolar. Entonces oye un trueno y un relámpago que estremece los cristales de un cuarto. Hay allí una mesa de pino y en ella un diccionario. El viento, ya sin furia, dulce y lector, repasa el libro y lo deja abierto por una página en la que destaca esta frase de Ausonio: *quod vitae sectabor iter?* ¿Qué camino seguiré en la vida? Ahora se le acerca una imagen forastera que le recita versos. Del murmullo se separan, impresionantes, estas palabras: *Est et Non*, y los versos le suenan a música pitagórica y a máxima áurea.

Ya despierto, interpreta la visión. El viento es un mal genio y el rayo es el Espíritu de la Verdad que baja a iluminarlo. Significa el Diccionario la reunión de todos los saberes en una sola ciencia. El *Sí* y el *No* son lo verdadero y lo falso y la música es, en efecto, de Pitágoras, cuya doctrina enseña que los números son el origen de todas las cosas. Fué cerca de Ulm y en la noche de San Martín (del 1619) en que el rito antiguo enciende hogueras en las cumbres.

Conmovido por el mensaje y la misión que el cielo le encomienda, emprende Descartes, católico ferviente, una romería a Nuestra Señora de Loreto... a agradecerle a la Virgen el regalo de un método con el cual sus sucesores y discípulos iban a convencer al mundo de que carece de sentido pensar en Dios.

Cogito, ergo sum significa que el ser depende del pensamiento y que la existencia deriva de la esencia. Descartes tranquiliza su alma cristiana con el argumento ontológico y afirma que no hay idea más clara y distinta que la de Dios. Pero de hecho el cartesianismo niega todo saber de lo misterioso y hace de la teología *ancilla philosophiae*. Después, en Koenisberga, llevando los principios a sus consecuencias, el idealismo trascendental ha de negar la metafísica, convirtiendo la mente en *ancilla* de una sola ciencia: la matemática, pues sólo ella es clara y distinta, precisamente porque carece de objeto, pura convención operante, alfabeto de signos, invención que suscita invenciones, instrumento para crear instrumentos.

Renunciando a todo saber graduado en su certeza por los grados del ser, renunciando a lo misterioso, a lo singular, a lo probable, es decir, a lo que existe, el hombre no le exige a su pensamiento que, por arriba y por abajo, en ascenso difícil y en difícil descenso, siga por la escala óptica. Al contrario, le exige a la realidad que se haga científica y se deje moldear plásticamente, desterrando de la conciencia todo aquello que, por su ser, se resiste a convertirse en instrumento operante. Así, se siente

un demiurgo que con conceptos fabrica el mundo. La substancia pensante se aplica con exclusividad a la substancia extensa, previamente despojada de cualidades y accidentes. Desubstanciando la substancia, tomando de ella tan sólo su capa externa, la película de la extensión, la domina y supera en superficie. Ya las máquinas han devorado el espacio y el tiempo, pero ahora, como no tienen tiempo que perder ni espacio que devorar, devoran al "homo faber", al ingeniero.

Alejada del espíritu, la inteligencia se hizo un mecanismo que ya prácticamente crea autómatas. Así hemos multiplicado la naturaleza, pero desalmándola, y esa naturaleza desalmada se subleva contra el hombre como éste se había sublevado antes contra Dios.

Todavía en el siglo XIX el maquinismo suscitaba ilusión, euforia, contento. El hombre estaba admirado de su capacidad de hacer y creía en el progreso. Pero ya el maquinismo se ha convertido en un continuo móvil, en una especie de redoma desbocada de la cual el auriga no puede apearse, envuelto en la carrera ciega, en sus ojos el vértigo del abismo.

Nos invade una sensación de congoja, aprendices de brujo. Tenemos el secreto de la velocidad, pero hemos olvidado la fórmula del éxtasis para desencantar las fuerzas mágicas, el arte ascético de reprimir los impulsos, la voluntad que suspende el flujo cósmico y somos víctimas de nuestras propias criaturas.

El Evangelio dice que el principio es el Verbo. Fausto corrige la frase y pone: *Am Anfang war die Tat*: En el principio fué la acción. Pero ahora el ser activo, el pragmático, se encuentra prisionero de la actividad sin fin. De tanto espolear energías hemos perdido las bridas. Sabemos hacer, sí, pero no sabemos qué hacer con lo que hacemos.

De ahí la terrible y creciente angustia que domina el mundo contemporáneo. Sensación de no poder pararse, de no poder dejar de producir, de no poder dominar la voluntad de potencia,

de no poder vivir y morir en paz. ¿No veis cómo se levanta, desde Nietzsche, un nuevo estoicismo, más grandioso por más endemoniado, más poseído, que el del Pórtico? La clámide se ha convertido en vendaval y acepta el sino de una civilización condenada, las consecuencias luciferinas de la actividad devastadora. Pues el infierno es el sitio en donde no se quiere el no querer y se odia la contemplación. Y Luzbel es el que siempre se mueve, el que no está quieto, y por eso su actividad es el salto del vencejo, movilidad brusca, zancuda, presurosa.

En una obrita de Kant muy poco conocida, raramente citada, porque en ella se insinúan pensamientos de índole distinta y hasta contraria a los que expresan las tres célebres —y difuntas— *Críticas*, se alude con profunda penetración a la raíz de la angustia. El libro de Kierkegaard no añade nada a lo que ahí se condensa en pocas páginas. No añade nada y confunde mucho. Pues bien: en ese breve escrito, en donde Kant toma posiciones ante los problemas antropológicos desflorados por Herder —*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*—, se dice, a propósito de la caída adámica y el pecado original, que al descubrir el hombre su capacidad para la lascivia y la superabundancia, más allá de lo necesario, se despertó en él la angustia, *el miedo a no saber qué hacer con ese nuevo caudal adquirido*. Adán se teme a sí mismo y se asusta de su libertad, pues ya, después de haber probado el albedrío y el poder, cree que es imposible el regreso a la paz originaria.

A la luz de este pensamiento comprendemos toda la pavorosa realidad que significa el hecho de que el mundo actual padezca una *crisis de sobreproducción*.

Normalmente la producción debe regularse por el consumo y éste por la sobriedad, compañera del espíritu. Pero al perder el orden del espíritu por ansia de actividad y poderío, al abandonar la ascesis por el ímpetu, el consumo, que se desprende de la necesidad, se hace secuaz de la producción. Esta se encuentra

entonces obligada a excitar viciosamente el consumo, a multiplicar las tentaciones, los hechizos, a hostigar el deseo, inmensa y pútrida serpiente, universal beleño. Luzbel, capitalista e ingeniero, hizo del mundo una fábrica y la dedicó a crear estupefacientes. Su jefe de publicidad, Jeremías Bentham, le prestó el título: "A la felicidad del mayor número". Luego su viajante comercial, el socialista Carlos Marx, llevó los excitantes a los barrios, repartiendo un folleto: "La religión es el opio del pueblo".

El pánico que siente el primitivo no es, como suele creerse, a la naturaleza, sino a su propia, específica naturaleza humana, a su alma, a su libertad. Ahora vivimos en un mundo recaído en el primitivismo porque de nuevo nos asusta un poderío que no supimos poner al servicio del espíritu, un albedrío que no sabemos orientar a la necesidad.

Destierro de las causas finales. Culto excesivo a las causas eficientes. El fin prisionero de los medios, y cada medio gritando que es el término de la serie, un fin en sí. Fin en sí, el hombre. Fin en sí, el cuerpo. Fin en sí, la mujer, que quiere vivir su vida, es decir, su histeria.

Mrs. X, de Boston, padece neurosis. Mr. Z, de Nueva York, también. Freud nos dice que esos terrores que a Mrs. X invaden —iba a pasar un arroyo, la mordió un reptil en el pie, etc.— significan que no quiere a su marido, sino que desea al marido de su amiga H. Sufre tal complejo. Es el demonio que la domina por el pacto en el cual ella le ha vendido su alma a cambio de la "eterna juventud". A cambio de volver a los veinticinco años cuando cuenta cincuenta. De Mr. Z. nos dice Adler que sufre tal otro complejo porque envidia al presidente de su Consejo de Administración, y está resentido, agrio, quiere suicidarse porque no puede vivir sin tres automóviles y dos balandros. Y quizá Adler interprete también con exactitud el caso. Se han perdido la continuidad y la humildad y eso hay que pagarlo. Con cabeza

de teólogo condena Tirso a Don Juan porque es discontinuo y no pone límites a su ansia de poseer. Gran símbolo demónico de estremecedora grandeza, porque, al menos —español, al fin y al cabo—, aun si no sabe lo que quiere sabe lo que no quiere. Desprecia la industria, el confort y la técnica. Para dormir le basta echar la capa en el suelo con una moza al lado, aunque haya heredado el mejor palacio de Sevilla, ese que pone sin pestañear a un rey de copas... Puede retar al ciedo —lo único en que cree— e ir con los zapatos puestos y un chorro de sangre, al infierno: lo único a que teme.

Pero si se encontrase a Luzbel en un garito, estoy seguro de que, espada en mano, moriría por la virginidad de María. Y por eso comprendo que Zorrilla, indulgente, lo haya salvado. Pero los Don Juan de la industria tienen que purgar en el purgatorio.

“¿CODICIA INSACIABLE?” “¿ILUSTRES HAZAÑAS?”

POR

RAMON MENENDEZ PIDAL

ESTAS dos preguntas se vienen haciendo desde el principio del descubrimiento de América, sintetizadoras de fobias y filias apasionadas, y la raíz, el alma de todas esas pasiones es el padre Bartolomé de las Casas, hombre de acción admirable por su energía, extraordinario en sus ímpetus de bondad y de malevolencia.

El padre Las Casas siente por el indio una ternura y amor ilimitados. Sus sentimientos van fundados racionalmente en principios del derecho de gentes que él desarrolla a su manera, contrario a toda colonización armada. Tales principios son, en resumen, éstos: los únicos señores de las tierras de América son los caciques, llamados por él “reyes”; los descubridores no pueden pisar aquellos dominios sino con el sombrero en la mano, como súbditos de los señores de allá; si el Rey Católico quiere minas, obténgalas primero de aquellos reyes, y envíe después cas-

tellanos que las caven, pues la teoría del trabajo moderado del indio en compensación de su civilidad mediante las encomiendas contiene, aunque disfrazada, una servidumbre que, como tal, es inicua. Ni aun a los caribes, devoradores de las otras tribus, se les puede hacer la guerra con justicia.

Las Casas no ve en aquellos isleños, congregados en manadas humanas, sino seres felices que viven en una edad dorada, bajo el imperio de la paz y la justicia natural; entre ellos domina la nativa moderación, cuasi cristiana; el desprecio de las riquezas, indignas de ser poseídas según el Evangelio y la natural filosofía; ellos eran dueños de una tierra que sin trabajo les daba sustento y les hacía innecesario el hierro para labrarla y para disputársela; eran felices, en fin, sin saber qué era lo tuyo ni lo mío, hasta que España los descubrió y esparció entre ellos la desdicha. Así disculpa Las Casas a aquellos indios de holgazanería y de incapacidad social como los exculpa de todo. Si le dicen que Balboa combatió a una tribu porque vivían entregados a nefanda bestialidad, él, condenando esa intervención de policía, aduce un pasaje de Galeno para explicar el afeminamiento. Si Fernández de Oviedo habla de antropofagia y de espantosos sacrificios humanos, él acude con otro texto de Plinio y añade consideraciones "para no hacer ascos" a esas cosas. Y no se vaya a creer que hay en ninguna de estas defensas la menor punta de humorismo, como la que unos años después pondrá Montaigne, al volver sobre este tema, panegirizando la edad dorada de los caníbales brasileños. Las Casas habla siempre, no sólo en serio, sino con saña contra los detractores del indio.

Y aún más saña muestra contra los descubridores. Colón violó cien veces el derecho natural, y en sus guerras con los indios empleó, dice, "todas maneras exquisitas de inmisericordia e impiedad"; por la menor de estas iniquidades mereció las tribulaciones que pasó, y más que pasara. Cortés engaña al mundo diciendo que convirtió a los de Tabasco; ¿qué virtud tenía él para

“con diez palabras mascadas y mal pronunciadas” conseguir que los indios rompieran sus ídolos, cesaran en sus sacrificios humanos y dieran vasallaje al rey de España? Miente Cortés, grita Las Casas desahogado, “engaña al mundo vendiendo la tiranía por servicio grande al rey”.

Si Balboa se preocupa de convertir a un cacique, dice Las Casas que comete sacrilegio, pues no podía adoctrinarle bien para administrarle el sacramento del bautismo; pero si los españoles enseñan a los indios industrias varias, dice que eso les enseñan y no la doctrina cristiana. No hay manera de que Las Casas reconozca acierto ninguno en los descubridores ni falta ninguna en los indígenas. Temperamento vehemente, da suelta a su amor y a su odio del modo más desequilibrado que puede concebirse. Para el indio era todo amor candoroso, simplicísimo, ciego; era todo corazón. Para los españoles guardaba la entraña atrabiliaria. Es bien curioso ver al apostólico defensor de los indios, el caritativo paliador de todos los defectos de aquellos salvajes, ser para los compatriotas españoles únicamente un maligno coleccionista de casos de perversidad que achacarles, un deslenguado narrador de cuantas hablillas de maldades llegaban a su oído; verle incansable amontonar acusaciones, insultos, insinuaciones malévolas contra todos los que descubren, conquistan o gobiernan las Indias. El, que tuvo la singular fortuna de tratar a todos aquellos hombres extraordinarios, desde Colón y Cortés hasta el último de tantos exploradores, mitad vikingos, mitad apóstoles, tuvo la increíble limitación de no poder amar a ninguno. Es que era el más agriado hombre del mundo. Continuamente se jacta de los tártagos que él pudo dar al obispo de Burgos en el Consejo Real, o de “la colerilla” con que arremetía contra tal eclesiástico o tal consejero que no aceptaba sus puntos de vista, y se frota las manos recordando “las injurias” (sic) que les hacía tragar y cómo los “lastimaba” o “afrentaba”. Era un asceta que no había alcanzado el don principal del Espí-

ritu Santo, la benignidad. Por eso no despreciaba al mundo, lo odiaba; por eso la despiadada censura de su nación, que el español practica como ningún otro pueblo, se ejercita en la historia del Padre Las Casas con extensión, agresividad y reiteración monstruosas. El desastrado y trágico fracaso de su ensayo colonial en la concesión de Cumaná, reído y zaherido a satisfacción por Fernández de Oviedo y por Gómara, no es necesario para explicar ese carácter odiador y pendenciero; pero sin duda colmó la copa con la gota más tóxica. Era un resentido que para su odio a los próximos busca la justificación de un amor a los extraños. El amor al que está lejos no obliga a la cotidiana acción de íntima bondad cordial. Por eso Las Casas no ama sólo a los nuevos hombres del lejano mundo. El, que odia a todos los españoles porque maltratan a los indios, se deshace en elogios de Chièvres y de todos los flamencos que acompañan al Emperador: "Todos, cierto, eran muy virtuosos caballeros", ¡aquellos flamencos que estaban desangrando a España y llamaban al español "mi indio"!

En su desbarajuste afectivo, Las Casas no se cansa de execrar "la innata ambición", "la diligencia e infatigable cuidado", "la codicia insaciable" de los descubridores. Con aburrida insistencia prodiga estos denuestos. Nosotros hoy podemos lamentar que los españoles hayan aflojado tanto en esas cualidades impulsoras; pero Las Casas quisiera con su voz aniquilarlas, apagar toda ansia de empresas, para que no fuese turbada la áurea felicidad indiana; quisiera detener el curso de la Humanidad, impidiendo la gran expansión de Europa que, cercenada desde mil años por árabes y turcos, se abría ahora camino hacia un nuevo hemisferio. El europeo no debía ir a América sino como súbdito de los caciques; toda otra actitud no podía ser sino codicia insaciable.

El humanitarismo indiano de Las Casas, tan despiadado para España, despertó en los humanistas, como Pedro Mártir y Juan

Ginés de Sepúlveda, sentimientos adversos a los indios. Desbordó la pasión por ambas partes; pero el vigor asombroso del uno y su picante "colerilla" llevaron la ventaja. Sin embargo, ¡cuánto hubieran ganado los juicios históricos si en vez de escuchar con tanto gusto el escándalo de esta disputa hubiesen atendido más a la voz serena de un Francisco de Vitoria, un Diego de Covarrubias, un Domingo de Soto, que fijaban los fundamentos y prácticas de la colonización!

La Historia también, en medio de tal contienda, no perderá nada en oír con más atención la voz del español tan fustigado. Uno de tantos, Bernal Díaz del Castillo, ofrecerá en toda ocasión el mejor reverso a la medalla del conquistador acuñada por Las Casas. Al envenado resentimiento se opone una sencilla y ruda heroicidad llena de interés humano.

En la *Historia* de Bernal Díaz, admirable autorretrato, podemos ver qué lugar ocupaba aquella codicia insaciable en el ánimo de un explorador de los del montón, un soldado de a pie. Para los muchos que pueden vituperar pero no admirar, Las Casas es guía inestimable, y con él creen que la codicia de riquezas es el móvil único del español que se embarca para América. Los que sienten esto como necesariamente inexacto exaltan, sobre todo, la energía, el sufrimiento, la osadía del explorador; pero quizá no aprecian bastante los impulsos ideales que dan alma al esfuerzo y apagan la codicia.

Bernal Díaz es uno de los cuatrocientos soldados que avanzan con Cortés sobre Méjico después de haber barrenado los diez navíos en Veracruz. Cortés escribió a Carlos V que había inutilizado las naves para que los que quedaban en el puerto, amigos del Gobernador de Cuba, no se volviesen a esta isla; pero Gómora, el historiador oficial, dice que el intento fué para cortar la retirada a los que se dirigían sobre Méjico, explicación hoy vulgarizada sin reservas y contra la cual se revuelve airado Bernal Díaz: "¿Pues de qué condición somos los españoles para no ir

adelante y estarnos en partes que no tengamos provecho y guerras?" Vemos en esta frase del sincero cronista reconocidos los dos móviles, deseo de ganancias y osadía aventurera; pero por cima de ellos se deja ver un orgulloso sentimiento que pretende superioridad del soldado español, y luego encontraremos magnificado ese modo de sentir.

Los cuatrocientos siguen a Cortés atraídos por las increíbles noblezas que oían contar de Motezuma, señor de treinta vasallos, cada uno de cien mil guerreros, que sacrificaba a sus dioses veinte mil víctimas humanas cada año y que moraba en ciudad la más linda y fuerte, estimada tan grande como Sevilla o Venecia, fundada sobre una inmensa laguna y donde cada casa, con su azotea, era defendible como una torre. "Nosotros —dice Bernal Díaz— estábamos admirados de lo oír, y con todo, cuanto contaban de su gran fortaleza y puentès; como somos de tal calidad los soldados españoles, quisiéramos estar ya probando ventura, aunque nos parecía cosa imposible."

Este atractivo por dominar lo imposible, por sobrepasar las fuerzas humanas, apunta amenudo en el soldado. Los españoles tenían aviso por indios amigos de que Motezuma, obedeciendo oráculo sacerdotal, pensaba acogerlos de paz dentro de la fortísima ciudad para luego sacrificarlos y hartar con sus carnes a los mejicanos y con sus entrañas a las serpientes y tigres consagrados en el templo; y, sin embargo, entran allí a apoderarse de la persona de Motezuma. "Nosotros —encarece Bernal Díaz— aun no llegábamos a cuatrocientos cincuenta soldados y teníamos muy bien en la memoria los avisos que nos dieron: que nos guardásemos de entrar en Méjico, que nos habían de matar dentro. ¿Qué hombres ha habido en el Universo que tal atrevimiento tuviesen?" Tan ingenua jactancia de creerse hombres extraordinarios se hace perdonar y aun estimar al ver cómo hasta el último soldado guarda para toda ocasión grave un porte extraordinario, en mostrar lo cual son preciosas las desaliñadas pági-

nas de Bernal Díaz, rebosantes de elocuencia natural, magistrales en su acierto valorativo del pormenor.

Esas páginas nos familiarizan con hechos realmente extraordinarios, no movidos por la codicia insaciable de la ganancia, sino por impulsos ideales. Dos de estos móviles son bien conocidos como fines del descubrimiento y de las conquistas, continuamente repetidos en historias y documentos: servir a Dios propagando la cristiandad y servir al rey procurándole mayor grandeza. El soldado profesa estos dos propósitos con toda elevación, con perfecta conciencia del carácter trascendente de ambos. Servir al rey no es una mera prestación en obsequio a la persona del monarca, sino es trabajar para que España “sea prosperada y tenida y acatada”. El espíritu religioso de aquellos hombres no se satisface con recursos manoseados. Sienten el favor espiritual de Santiago, a quien desde el primer momento de su entrada en Méjico se proponen consagrar el ensangrentado templo del dios de la guerra, como en efecto lo hicieron; pero no experimentan la necesidad de la consabida aparición del Apóstol alanceando enemigos, que Gómara, cronista al uso no deja de contar. Bernal Díaz censura al historiador de Cortés. “Yo, pobre pecador —dice—, bien pude ser indigno de ver a Santiago sobre su caballo rubio; pero ¿cómo no lo vieron tampoco cuatrocientos soldados mis compañeros, ni hablaron nada de tal suceso? Yo no vi sino a Francisco de Morla sobre un caballo castaño, que llegó con Cortés, y nos dió la victoria.” Los combatientes, a cada paso lo refiere Bernal Díaz, invocan de continuo a Cristo y a Santiago, pero saben que su ayuda es espiritual y no material; ayúdate y te ayudará Dios; todo lo han de conseguir a costa de heridas y enfermedades, incesantes sobresaltos, dormir armados y calzados sobre la dura tierra, los caballos enfrenados, la muerte siempre al acecho.

Pero además de estos dos impulsos ideales, de alcance nacional y universal, todavía el soldado, tan rico de espiritualidad,

va movido por otro estímulo de carácter personal que no ha sido considerado y merecía un amplio estudio. Es el deseo de la gloria, que el Renacimiento imbuía en todos los ánimos y que en todos recibía la forma con que lo había modelado la literatura histórica de Grecia y Roma. Aun los hombres de poca lectura, como era Bernal Díaz, están saturados de las ideas de gloria y de fama, bebidas en los libros de la antigüedad. Cuando Cortés embarrancó sus naves para ir sobre Méjico alega, según Bernal Díaz, “muchas comparaciones de hechos heroicos de los romanos”, y los soldados, a una, aprueban el plan, “que echada estaba la suerte de la buena o mala ventura, como dijo Julio César sobre el Rubicón”. Cuando después llega la hora de que los expedicionarios menos animosos sientan temor, manifiestan a su capitán que ni Alejandro se atrevió a dar con los navíos al través, ni a meterse con tan poca gente entre tan grandes poblaciones a guerrarlas, a lo que Cortés replica que las historias dirán de ellos más que de los capitanes romanos. Y así, por todas partes, el superar a “los romanos” es idea corriente, que hasta anda en los vítores alocados de un atabalero o en las sandeces de un truhán negro. La comparación con César, con Pompeyo o con Aníbal se repite lo mismo en las conversaciones de Cortés, de Pánfilo de Narváez o de Garay que en las del último de sus acompañantes. El conquistador representa así la principal aportación de hecho que España hace a los grandes ideales del Renacimiento.

Pero también es a la vez una supervivencia medieval del cruzado y del caballero andante. Por eso al lado de los recuerdos de gloria romana surgen igualmente los recursos del Amadís, de las Sergas de Esplandín y del viejo romancero. En las situaciones más peligrosas y de más desaliento la insinuante y enardecedora elocuencia de Cortés echa mano de un verso de romance como apotegma por todos acatado: “Más vale morir con honra que deshonrado vivir.”

En estas difíciles arengas toca Cortés todos los resortes que pueden infundir ánimos al decaído: el servicio de Dios, cuyo auxilio es bien manifiesto; la gran justicia y cristiandad del Emperador D. Carlos; lo que las historias dirán de estos hechos, más que de los antepasados; que el volverse atrás sería aumentar el peligro, pues sólo por el propio esfuerzo podrán librarse de la muerte, y entre tantos razonamientos no acude a encandilar la imaginación del soldado con el brillo del oro. ¿Dónde estaba, pues, la codicio insaciable, ni qué tenía que hacer allí en aquellas empresas de cuya grandeza todos eran conscientes?

La ansiosa búsqueda de riquezas no se hace ostensible, salvo al fin de la guerra, respecto al tesoro real mejicano, que era, naturalmente, uno de los objetivos públicos de la conquista. En todos los demás casos predomina la finalidad trascendente del esfuerzo, que imprime a la conducta general de la guerra un porte ajeno a los intereses personales. Los estímulos del último soldado de a pie son otros.

Acerca del espíritu dominante en los combatientes nos informa bien Bernal Díaz, sobre todo en las situaciones culminantes. La noche triste, noche de niebla y llovizna, multitud de los escasos españoles de Cortés muertos o apresados para los sacrificios; cinco días de retirada, desesperada defensa contra el exterminio y la antropofagia en que desaparecen ochocientos setenta españoles; la desigualísima batalla de Otumba; sólo se han salvado cuatrocientos cuarenta, todos heridos, entrapajados, sin pólvora ya ni mecha para las escopetas. El día de aquella angustiosa victoria, dice Bernal Díaz, “no nos dolían las heridas ni teníamos hambre ni sed, sino que parecía que no habíamos pasado ningún mal trabajo”. Es la insensibilidad del héroe o del mártir, la que sentirá después Don Quijote en servicio de sus altos pensamientos; por ninguna parte asoma el remolón disgusto de quien sólo aspira a salvarse con el oro ganado, que también hubo de éstos en la noche triste, según denuncia Bernal

Díaz; pero éstos, ciertamente, no fueron los que vencieron la batalla de Otumba; éstos se habían ahogado todos en las calzadas y puentes de Méjico bajo el peso del botín que querían llevar consigo.

El carácter más saliente de todas estas guerras no es el egoísmo codicioso, sino el propósito político y humano, que se manifiesta, sobre todo, cuando se haría esperar una venganza. El ejemplo mejor, entre muchos, es el de la campaña de castigo por los sucesos de la misma noche triste. Gonzalo de Sandoval, en un pueblo de Tezcuco, halla ofrecidas a los ídolos las caras barbudas de los españoles desolladas y curtidas; la sangre de las víctimas, ritualmente salpicada sobre los ídolos y las paredes; lee en una casa, escrito con carbón: “Aquí estuvo preso el sin ventura de Juan Yuste con otros muchos que traía en mi compañía”; todo era para exasperar la ira y buscar la propia seguridad en la dureza del escarmiento; “mas ¿qué remedio había ya que hacer —dice Bernal Díaz— sino usar de piedad con los de aquel pueblo, pues algunas mujeres que se prendieron lloraban por sus maridos y padres. Y viendo esto el Sandoval, a cuatro principales que prendió y a todas las mujeres las soltó y envió a llamar a los del pueblo, los cuales vinieron y le demandaron perdón y dieron la obediencia a Su Majestad”...

Como resultado de esta moderación, a los seis meses de la noche triste estaba Cortés otra vez sobre Méjico con ciento cincuenta mil indios aliados de Tlascala, Tezcuco y Cholula. Cortés, con su política de humanidad, había convertido la conquista en una guerra civil de los indios. En el largo cerco se repiten las escenas horribles: los soldados divisan en el interior de la ciudad, en el templo del dios de la guerra, el sacrificio de un español, ven arrancarle el corazón vivo para arrojarlo palpitante al ídolo hediondo de sangre y de piltrafa; ven luego el cadáver caer rodando las ciento catorce gradas del templo y abajo ser descuartizado para el rito de las ollas y de los tigres, y así,

uno tras otro, setenta y dos prisioneros durante diez días. Pues nos sorprende que espectáculos como éste no sólo en nada encruelcían a los conquistadores, sino que no les apartaban de la piedad. Cortés prohibía a los indios aliados que hiciesen mal a los mejicanos que hambrientos se escapaban de la ciudad, las bocas inútiles y los descontentos que continuamente salían a entregarse; se esfuerza por humanizar aquella guerra civil; pero al fin, según escribe el mismo Cortés a Carlos V, eran pocos novecientos españoles para contener los desmanes de ciento cincuenta mil indios amigos, ansiosos de vengarse de los mejicanos sus opresores de antes; “y ya nosotros —continúa Cortés— teníamos más que hacer en estorbar a nuestros amigos que no matasen ni hiciesen tanta crueldad que no en pelear con los indios, la cual crueldad nunca tan recia se vió ni tan fuera de toda orden de naturaleza como en los naturales destas partes”.

Guatimocin no piensa ni por un momento, como el defensor de las Galias Vercingetorix, ofrecerse en sacrificio al vencedor por salvar a su pueblo; él rechaza varias proposiciones que Cortés le hace, y cuando todo lo ve perdido, quiere huir de la ciudad sitiada, pero es apresado. Más feliz que Vercingetorix, no halla un César que recrimina y humilla al que se entrega voluntariamente para salvar a sus gentes; Cortés acoge afable al fugitivo prisionero, y en vez de la muerte que él esperaba, le testimonia admiración por la tenaz resistencia; sólo se queja de que, cuando iba de vencida, por que no siguiera la destrucción de sus mejicanos no hubiera acudido a la paz con que Cortés le brindaba; pero, en fin, nota Bernal Díaz, “le dijo muy amorosamente que por haber sido tan valiente y haber defendido su ciudad, tenía en más su persona, y que no es digno de culpa ninguna y que antes se lo ha de tener a bien que a mal”. El héroe galo, después de haber soportado las afrentas, uncido al triunfo de César en Roma, allá cautivo, al cabo de algunos años fué muerto por orden del vencedor, sin provecho para éste y sin pe-

ligro de parte del prisionero. El héroe mejicano, después de haber acompañado a Cortés algunos años, inculcado en una conspiración, fué llevado a la horca. ¿Qué importan las diferencias de estas dos vidas paralelas? El final es el mismo: *vae victis!*

No hay en treinta siglos de historia epopeya más singular que ésta de Méjico. Dos pueblos y dos héroes se enfrentan del modo más anacrónico que puede imaginarse. Cortés, bachiller en Leyes por la renacentista Salamanca, algo poeta, algo humanista, muy humano, que compadece y ahorra los sufrimientos de sus enemigos; Guatimocin, joven bárbaro que ama y exalta los horrores de la guerra, guerra de la edad de piedra, de la edad de antropofagia. Unos centenares de hombres del siglo XVI empeñados en elevar de un tirón hasta su cultura millones de hombres que viven, en retraso de tres mil años, una poderosa barbarie. Esta enorme distancia entre los dos pueblos disponía a la más absoluta y repelente incomprensión; sin embargo, el vencedor no lleva móviles de exterminio en provecho propio, sino de fraternidad civilizadora.

Los conquistadores ponen todo su orgullo en considerar cómo ese hondo abismo de retraso milenario fué colmado por ellos. Gracias a “nuestras ilustres hazañas y trabajos”, viene a decirnos Bernal Díaz con su honrada jactancia, aquellos indios viven hoy en buena policía, justicia y religión, y él, lo mismo que Cortés y que Gómara, son curiosos de reseñar el estado en que antes vivían los indígenas: no tenían bestias de trabajo ni de carne, estando ellos obligados a llevar enormes cargas y viéndose millares de ellos encerrados en jaulas y engordados para el sacrificio y la olla; carecían de animales lecheros y fué su admiración el ver cuajarse la leche en queso; no tenían más luz artificial que la de los tizones, y, poseyendo muchas abejas, tuvieron los españoles que mostrarles a hacer candelas, “de lo que quedaron espantados y contentos”; desconocían el hierro; sus armas eran de pedernal y sus azadas de palo; ni tenían molinos

de agua, ni hacían embarcaciones más que de una sola pieza, ni usaban moneda, ni empleaban en la contratación el peso, sino sólo el contar y el medir; desconocían los instrumentos de cuerda, sólo usaban caracolas, bocinas y tambores; no tenían más escritura que la jeroglífica, imperfecta y poco difundida; tenían, sí una agricultura que lograba embellecer jardines; tenían pintura y orfebrería rudimentaria; tenían, sobre todo, una arquitectura que produjo la maravilla urbana de la Méjico lacustre, Venecia indiana, hermosura de ensueño. Todo esto considerado, venimos a comprender cómo los soldados se sentían grandes civilizadores. Bernal Díaz toma la voz de todos ellos cuando expresa que tantos trabajos crueles los han pasado “por servir a Dios, a Su Majestad y *dar luz a los que estaban en tinieblas*, y también (añade con leal realismo) por haber riquezas, que todos los hombres comunmente buscamos”. Pues claro es que el soldado, cuando juega su vida cada día “por los que viven en tinieblas”, tiene mucho ojo a los repartos del oro ganado, y murmura contra Cortés porque no premia a su gente todo lo bien que debiera y se reserva, después del quinto del Emperador, otro quinto para comprar armas, explorar minas, preparar barcos y expediciones.

Y así, al considerar Bernal Díaz que el premio material fué escaso y que los pocos de sus compañeros que no han muerto en poder de indios se hallan viejos, cargados de hijos, con poca renta y muchas miserias, despeña su exacerbada emoción en una bravía catarata de dolorida vanidad, un largo apóstrofe a la Fama, para encomendarle las proezas de los oscuros soldados, más altas que las de los nobles a quienes los reyes antiguos honraron con palacios, blasones y sepulcros. Los palacios y sepulcros de los que pasaron con Cortés o con Narváez desde Cuba están en los vientres de los indios que comieron sus carnes; en las barrigas de los tigres, sierpes y halcones de los templos, que devoraron sus entrañas; allí están sus sanguinolentos blasones,

cuando con letras de oro debieran estar escritos sus nombres, pues murieron aquellas crueles muertes para que la Nueva España rindiera a Carlos V más riqueza que a Salomón tributaron Tarsis, Ofir ni Sabá; murieron para que allí se fundaran tres Audiencias reales, con once obispados; para que en Méjico hubiese Colegio Universal de Artes y Estudios, donde se diesen grados de licenciado y de doctor y hubiese maestros de imprimir libros en latín y romance; murieron para que los indios supiesen trabajar el hierro a martillo y lima; para que aprendiesen a tejer seda, raso, tafetán y paños de lana veinticuatrenos, y llegasen a hacer obras de talla, emulando con Berruguete y Micael Angel, “como hacen ahora tres maestros indios, Andrés de Aquino, Juan de la Cruz y el Crespillo”.

Con razones por el estilo dirigidas a la Fama en prolongado apóstrofe, cuya truculencia y rudeza está con creces superada por la inspiración magnilocuente que anima el conjunto, cierra Bernal Díaz su *Verdadera Historia*. Parodiando una letrilla muy usada en aquel tiempo, diremos que acaba su obra

*Con orgullo y sin riqueza,
mirad con quien y sin quien
para que se encuentre bien.*

No puede alabarse de otra nobleza que de haberse hallado en ciento diecinueve batallas, más del doble que las de Julio César. El, aunque pobre soldado de a pie, quiso también, como el gran romano, escribir sus propios hechos unidos a los de Cortés “para que digan en los tiempos venideros: Esto hizo Bernal Díaz del Castillo para que sus descendientes gocen las loas de sus heroicos hechos”. Gozarán, sí, el recuerdo de “ilustres hazañas y trabajos”; de rentas no hay que hablar.

Harto lo vemos; la codicia insaciable que Las Casas cree absorbta en el pingüe oro, se contentaría con la escuálida Fama.

Pero esa fama que allá en Guatemala pregonaba Bernal Díaz resonará demasiado poco en el mundo viejo. Con amargura veía el viejo descubridor que su nombre era preterido por Gómara, el historiador oficial de la conquista. Además la empresa total de Cortés, ¿qué atención merecía? La conquista de Méjico puede, como hecho humano, ser más hazañosa que la conquista de las Galias por César; pero tiene por escenario una tierra sin historia, y la Historia no puede valorar el hecho nuevo al igual del antiguo. Los mismos hombres de entonces, que se beneficiaban tanto con aquella conquista, se interesaban mucho menos en los grandes sucesos de América que en las menores cosas de Europa. Cuando se ganó la ciudad de Méjico, Carlos V estaba en Flandes, ajeno por completo a lo que Cortés hacía, preocupado sólo de su alianza con el rey de Inglaterra contra Francia. Las Indias españolas crecían por iniciativa particular, sin aportación alguna del erario, sin más cuidado del rey que gastar el oro que le enviaban de allá y organizar y regir la tierra que le conquistaban. Bernal Díaz dice bien: "Nosotros, sin saber Su Majestad cosa ninguna, le ganamos esta nueva España, sirviendo a Dios, al rey y a toda la Cristiandad." Y a menudo en sus reflexiones repite: "a toda la Cristiandad", el pobre conquistador de infortunio y olvido, muy consciente de que sus trabajos y heridas eran parte en un gran suceso de la Historia universal.

ESPIRITUALIDAD ANTIGUA Y MODERNA

POR

GENADIO SANMIGUEL, O. S. B.

EL cristianismo no es una doctrina, ni una moral, ni siquiera un concepto total del mundo y la existencia, sino que es vida. Su diferencia es en esto radical del resto de las religiones, ya que ninguna de ellas podía sobrepasar el orden natural. Organizar un vivir más o menos elevado para su adeptos era su postrer potencia. Todo eso no es más que el perfil de sobrehaz del cristianismo. Posee un “logos”, un puñado de verdades y dogmas y un código acabado de éticos preceptos, pero su esencia no estriba en esto. Es una participación del espíritu de Cristo, un fluir constante de su vida por nuestras venas. Reproducción y calco en nosotros de esa vida. El orden moral se seguirá de ella como lógico corolario.

Para San Pablo es el cristianismo, el “Evangelio de Cristo”, un misterio, no en el sentido que a esta palabra otorgó la teología medieval, de cosa oculta, ajena a nuestro posible conocer,

sino por ser la manifestación de un plan eterno de salvación, realizado por Cristo desde el momento que vincula en sí las dos naturalezas. (Col., 2, 2; V. Rom., 16, 25). Y aun es más amplio para Pablo ese misterio. No es personal, exclusivo del Salvador, sino que se extiende al "Cristo total". Iglesia y Cristo son inseparables, no forman más que un ser desde los momentos redentores. Yo he sido constituido ministro, nos dice, para anunciaros "el misterio oculto desde los siglos y edades, y que fué manifestado ahora a sus santos..., *que es Cristo en vosotros*" (Col., I, 26-27). Cristo y nosotros formamos un ser, con vida única, con un fluir único de esencias. En esta endósmosis vital radica la esencia y grandeza del cristianismo. Todos compartimos ese misterio redentor, y hasta colaboramos activamente en él. No finalizó con la encarnación de Cristo, ni siquiera al consumir su obra resucitando a una nueva vida. Por ser redención, de valores eternos, se trocó en "economía", que sólo alcanzará su plenitud cuando todo el humano linaje se haya hecho solidario de ella.

Menester es para esto que el hecho histórico, pasajero, se prolongue vivo, actuante, con un vigor siempre renovado a lo largo de los siglos. Vana habría sido si no la redención. Nos reintegró al orden sobrenatural, pero sólo como imperceptibles gotas de ese inmenso océano que se llama Humanidad. Ningún resultado práctico nos tocaría en suerte si Cristo no nos hubiera dejado al propio tiempo un resorte que nos pusiese en contacto con ella y obrase el prodigio de que todos sus actos salutíferos perdurasen palpitantes en su seno. Este medio mágico es el misterio cultural, la liturgia de la Iglesia. En ella continuará viviente Cristo, con todo lo que por nuestra salvación realizó. "Pasó a sus misterios cuanto en nuestro Redentor era visible", nos dice San León. De este modo es la liturgia la prolongadora de la obra de Cristo, el lazo de oro que vincula la Ascensión del Maestro con su final "parusía", en que se con-

sumará la redención al expirar la ruta de la fe e iniciarse el pleno vivir de las realidades. Sirviéndonos de una añeja expresión, podemos decir que es la liturgia el “aion pneumático” de Cristo, por cuyo medio se prolonga Él y vive e influye a través de las edades. Por su medio será factible al fiel realizar en sí sin interrupción ese misterio de muerte y vida—Pascua perenne—, en que todo el vivir cristiano estriba. Estará no sólo redimido, sino que formará parte de un místico Cuerpo, y circulará por él su espíritu, y estará en contacto íntimo y directo con el Salvador. Su vida entera en el orden sobrenatural, que es el único que en realidad para él existe, no será más que un entretejido de actos cultuales, por los que Cristo irá creciendo y desarrollándose en él hasta alcanzar “el varón perfecto, la medida de la edad de Cristo” (Ef., 4, 13). Es una redención continua lo que en sí se opera. En ella no interviene sólo pasivamente, como receptáculo, sino activamente, realizando el acto litúrgico externo, vehículo de Cristo y de su gracia (1).

El primer encuentro con Él se realiza en el bautismo. Muere en él al “hombre viejo”, a la herencia pecaminosa de Adán, y resucita al “hombre nuevo”. Lo que la creación o el nacimiento significan para el no ser eso es el bautismo en la vida sobrenatural. Antes de este sacramento éramos éste o aquél; después del misterioso rito sólo un ser formamos con Cristo. Es nuestro primer contacto con Él, contacto de muerte y contacto de vida. “Ignoráis, acaso, que todos los que en Cristo Jesús somos bautizados, somos bautizados en su muerte? Porque nosotros fuimos sepultados con Él por el bautismo en la muerte, para que como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así caminemos nosotros en novedad de vida” (Rom., 6, 3 ss.). Fué necesaria en Cristo la Cruz para llegar a la resurrección. Nuevo ser recibió en ella, quedando transformado totalmente

(1) Serm. 74, in *Asc. Dom.*, 2, 2.

en “pneuma”. Así, compartiendo nototros su pasión al contacto con el agua lustral, se nos otorga un nuevo vivir, saturado de ese “pneuma“, que debe actuar en nosotros sin cesar. Su posesión constituye para San Pablo el distintivo del cristiano (1). “¡Paradoja insospechada!, comenta San Cirilo. No somos sometidos a muerte, ni sepultados, ni materialmente resucitamos tras las torturas de la Cruz (2). Es una imitación en símbolo (3). La salvación, en cambio, es una realidad. Lo que en Cristo sucedió físicamente, renuévase por modo místico en nosotros” (4).

No es el rito bautismal un acto pasajero. Su influencia es decisiva para toda nuestra vida. El es su base y fundamento. Cuanto en nosotros con el andar de los años se realice en el terreno de la gracia no será más que su desarrollo. Continuación de ese acto es nuestra ascesis, cuya esencia radica en la mortificación de los resabios e influjos que perduran en nosotros del “hombre viejo”. Los modernos autores de espiritualidad —y, al decir, modernos, entiendo desde el Gótico, en que se inicia un nuevo tipo, una concepción nueva de la vida espiritual, la *devotio moderna*— suelen cimentar nuestra obligación imperiosa de tender a la perfección en los consejos evangélicos. Pruebas siempre morales. La razón ontológica que nos obliga a realizar una vida plenamente cristiana es nuestra incorporación a Cristo por el bautismo.

Son principios estos que desde la Baja Edad Media cayeron en olvido, si bien eran base y cifra de toda la antigua men-

(1) Emplea San Pablo una serie de compuestas palabras al hablar de nuestras relaciones con Cristo (p. ej.: Rom., 6, 3 ss.), como *consepulti, complatati, participes, coedificati*, etc., que indican una unión tan estrecha en todas esas acciones que únicamente con el acto litúrgico se pueden explicar. En él toma el hecho histórico de Cristo a revivir y ser realidad en nosotros.

(2) Rom., 8, 9. Cfr. O. Casel: *Die Stellung des Kultmysteriums im Christentum*. Lit. Zeitschr., V (1930), 45.

(3) El símbolo era para los antiguos algo objetivamente real, como acaece en los sacramentos. Sólo a físico se opone.

(4) *Cat. Mystag.*, 2, 5.

talidad cristiana. Su descuido originó la ausencia absoluta del carácter social de la espiritualidad de nuestros siglos. El cristiano ha seguido rutas individualistas y subjetivas de santidad, sin percatarse que, tras el bautismo, no es un ente aislado, un átomo desglosado, sino que forma parte de un organismo que San Pablo y luego los Padres apellidaron *Cuerpo místico de Cristo*.

Su idea la encontramos ya en la doctrina del Maestro sobre la vid y los sarmientos (Joan., 15, 5). Él es vid y nosotros sus retoños. Nuestra vida se cifrará en que su savia circule por nosotros.

El pensamiento sonrío sin cesar ante la pluma de San Pablo, en tal grado que puede ser considerado como la médula de toda su doctrina espiritual. “Por modo idéntico que en un cuerpo tenemos muchos miembros, mas no todos poseen la misma operación, así todos nosotros formamos un ser en Cristo” (Rom., 12, 4-5). “Vosotros sois el cuerpo de Cristo, dice más enérgicamente a los Corintios, del que cada uno es un miembro” (I Cor., 12, 27).

La tradición la recoge con cariño, y la amplía y deduce de ella el principal cimiento del ser cristiano. Si integramos un cuerpo con Cristo, nuestro caminar a la perfección consistirá en que el vigor refrigerante de su vida fluya por nuestras venas. En que nosotros vayamos transformando el vivir del organismo en nuestro vivir personal y seamos otros Cristos. San Agustín, con su nervio africano, invita a los fieles a vibrar de entusiasmo y marchar en una perpetua eucaristía, pues “no sólo fueron hechos cristianos, sino otros Cristos”. *Christum facti sumus. Si enim ille caput, nos membra; totus homo ille et nos* (In Ioan, 21, 8). Ningún otro, después de Pablo, ha calado tan hondo en estas realidades y les ha consagrado páginas tan briosas como Agustín. Para él la unión de los fieles con Cristo confina en identidad (1). “Yo los santifico, dice en persona de Cristo, por-

(1) V. Mersch: *Le Corps mystique du Christ*, II (1930), 19 ss.

que ellos son yo mismo, *quia ipsi sunt ego*". "Una cosa es su presencia en nosotros por ser su templo, y otra la que tiene por no formar más que un ser con Él." "El Cristo pleno lo integran la cabeza y los miembros. ¿Quiénes son estos miembros y cabeza? Cristo y la Iglesia. Vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo" (1). Para el Obispo africano es esto fundamental para el ser cristiano, pues "nadie puede vivir del espíritu de Cristo", si "no está en el cuerpo de Cristo" (Ib., 26, 3). Únicamente unidos a la cabeza por medio del cuerpo podrán recibir los miembros su vital influjo (2).

Estamos tocando en la médula de la mentalidad de las primeras centurias. Conviene, por lo mismo, reflexionar un poco sobre ella. El cristianismo posee vida en cuanto está unido a Cristo. Y en la presente economía sólo le será factible por vía ordinaria a través de la Iglesia. Llegará al Padre por medio de Cristo y a Cristo por ella. La fórmula de nuestro ascenso a la perfección no es *Dios-individuo*, sino *Padre-Cristo-Iglesia-propio yo*. De ahí la importancia de nuestra unión con la Iglesia para realizar una vida cristiana plena. Ser miembro obliga a participar de la sangre del organismo. Nuestro vivir debe estar saturado de un ambiente social, de comunidad. Se equivoca quien cree poder solucionar su problema espiritual sin intermedios, desglosado del cuerpo a que pertenece. No puede imperar aquí el pretexto de que el religioso es un asunto personal, individual. Lo es ciertamente. Pero en el orbe sobrenatural no

(1) In Ioam, 21, 8. Innecesario es advertir que no se trata de una unión física, sino transcendente, mística, como la tradición la llama. Pero tan real es como la misma física.

(2) Tan penetrados estaban los primeros fieles de esta doctrina, que la hacían extensiva a los mismos difuntos. La fórmula *in pace*, que las antiguas inscripciones nos ofrecen como supremo anhelo de toda alma y cifra de su vida entera, significa—sobre todo en Africa y lugares desgarrados por la herejía—la muerte de ese miembro en paz con la Iglesia, en unión de vida y espíritu con ella. Inseparable había permanecido mientras peregrinó por la tierra, e inseparable continuaría por los siglos sin ocaso de la eternidad.

existe persona si en Cristo no se apoya. Su unión es lo que nos otorga personalidad.

Es esta una doctrina que dominó sin discusión en los primeros tiempos. Con los años se fué esfumando poco a poco. En el siglo XII sopla el huracán del Gótico por todos los climas europeos, y con él empiezan tendencias muy distintas en la vida cristiana. Uno de los antiguos pedestales que sucumbe es este de la Iglesia como *Cuerpo místico de Cristo*. Ya no es el Cristo glorificado, el "Cristo total" de San Agustín, sino el Jesús histórico el que interesa. Su moral imitación será el anhelo fuerte de todas las almas. Con esto quedaba iniciada una nueva tendencia en la piedad, que ya se nos ofrece con rasgos salientes e inequívocos en la escuela de mística afectiva de San Bernardo.

A la Escolástica le preocupó muy poco esta doctrina. Tal vez palpitaba en ella excesiva dosis platónica para que pudiese inspirar atractivo a las corrientes aristotélicas que empezaban a imperar. Acaso fuese vaga e imprecisa para su formulista y meticuloso espíritu. Lo cierto es que apenas si en ella repararon.

Los propios sacramentos quedaron desglosados del *totum* orgánico que formaban con la doctrina sobre la Iglesia. Adquirieron así un tinte marcadamente intelectual y ético. Eran asunto de fe, remedio contra el demonio y ayuda divina en nuestras morales miserias. Todo esto son ciertamente los sacramentos, pero su sentido abarca realidades más hondas. Son objetivo cauce por donde se nos comunica la redención, vehículo de la vida de Cristo, palpitante en la Iglesia. Fuente primaria del vivir para el cristiano. Por ellos es la Iglesia madre nuestra. En el bautismo nos "injertó en Cristo", y en torno del altar seguimos alimentando esa lámpara viva con la Eucaristía. En los Siglos Medios, cuando sólo su aspecto jurídico-social se tenía en cuenta, se le considera madre, en cambio, por sus enseñanzas y los morales preceptos que de ella proceden (1).

(1) V. Herwegen: *Antike, Germanentum und Christentum*. Salzburg (1932), página 48.

La misma gracia empieza a ser separada de la Iglesia e incluso del propio Cristo. La Escolástica la considera sobre todo actuando en el individuo —ya el individualismo invadía las regiones más sagradas de la vida—, perdiendo de vista que éste la recibe vía ordinaria, según la antigua tradición, por medio de ella. De este hecho a considerarla sobre todo desde el punto de vista medicinal, como acaeció en la teología postridentina, no hay más que un paso. Por estos días surgía la Teología Moral, y el perfil básico del vivir cristiano pasó a serlo el aspecto ético. Desde ese momento será factible escribir voluminosos tratados sobre vida espiritual sin apenas mencionar a Cristo, y los sacramentos, y a la Iglesia como místico Cuerpo y “complemento de Cristo” (Ef., I, 23). Sólo el Oriente permanecía en posesión de la mentalidad antigua, y nos podía ofrecer en pleno siglo XIV obras tan rebosantes del aroma de los Padres como la *Vida en Cristo* (1), de Nicolás Cabásilas († 1371). Acaso todo el Occidente no podrá presentar hasta nuestros días tratado tan admirablemente orientado como éste.

Nuestra objetiva incorporación a Cristo se realiza por los sacramentos. En el bautismo pasamos del “viejo ser” a la “nueva criatura”, y “nos tornaremos carne del Crucificado” (2), al ser incorporados a su místico Cuerpo. La confirmación, que en los viejos tiempos seguía inmediatamente, otorga al cristiano robustez de vida con los dones del Paráclito. Con esta plenitud de ser divino podía pasar el neófito a participar en el misterio por excelencia, la Eucaristía, en el que el contacto era más directo, si cabe, con la obra redentora. Son los tres “sacramentos de iniciación”, que abrían al catecúmeno en aquella soberana noche pascual las grandes realidades de la vida cristiana. El orden sobrenatural había ido brontando y ensanchándose en su seno,

(1) La publica Migne, P. F., 150. Una buena versión francesa se editó en Amay-sur-Meuse como suplemento de *Irénicon* en 1932.

(2) San León: Serm. 63, in *Pass. Dom.*, 12, 6.

hasta que llegaba el momento solemne de contemplar a Cristo cara a cara, y convertir su carne en propia carne, y entrelazar ambos espíritus, alcanzando así la cima de la unión y compenetración con Él. Si el bautismo le había “revestido de Cristo” (Gál., 3, 27), aquí eran ya las dos esencias las que se vinculaban, dos sacrificios que no formaban más que uno.

Ya hemos dicho que la vida cristiana —eso era para San Pablo— se cifra en un morir y resucitar constante con Cristo. Y esto se realiza por modo soberano en el Misterio eucarístico. Por eso representaba para los primeros fieles la base de toda su vida espiritual. “David dice: se renovará tu juventud como la del águila. Las verdaderas águilas están junto al altar —gritaba San Ambrosio a los neófitos—, sedientas del Cuerpo y Sangre de Cristo” (1). En torno del ara santa se congregaba diariamente, o siempre que la ira del perseguidor lo permitía, cada *ecclesia*, que reproducía en miniatura todo el organismo, a la gran Iglesia extendida por todo el orbe, que diría Celso. Cotidianamente se ofrendaba sobre el altar representada por los dones que en el Ofertorio había ofrecido y que luego recibía en la comunión transformados en Cuerpo de Cristo. El altar era a la verdad el eje en torno del que giraba toda su vida. De él fluía la doctrina, la instrucción, los grandes anhelos, el vigor para vencer los furros del perseguidor, y hasta la caridad para con los miembros necesitados, pues buena parte de las ofrendas se reservaban para cubrir sus menesteres. De este modo quedaba todo embalsamado por una atmósfera sacral, que se ha esfumado en los siglos posteriores. El vivir entero del cristiano en el orden natural y sobrenatural participaba de ese aroma indescriptible que sólo las fórmulas litúrgicas nos han conservado. Por aquellos días no existía aún la rotura entre ambos órdenes, entre lo humano y lo divino, que proporcionó la Edad Media. El mismo cosmos había

(1) *De sacramentis*, 2, 7.

sido como vivificado con virtud nueva por Cristo. Participaba del ambiente supraterráneo al entrar en contacto con el ser que en ese ambiente se movía. Era aquello del himno cuaresmal que nos predice la resurrección de Cristo y con ella un rejuvenecimiento de la naturaleza entera: *nova reflorent omnia*.

El sacrificio es una *eucaristía*, una acción de gracias solemne, y no sólo de la célula reducida que rodea materialmente el altar, sino de la Iglesia entera: la que se transforma con visión, rotos los velos del misterio, la que es purifica para revestirse de túnica inmaculada y la *ecclesia quae peregrinatur*, que decía un escritor antiguo. Es el *Corpus Christi mysticum* íntegro quien ofrece esa renovación de la obra redentora. Cristo se inmola sacramentalmente y la Iglesia entera le acompaña en esa inmola-ción. Así se convertía en el verdadero holocausto que toda la Humanidad tributa al Padre en unión de Cristo. Por eso un recuerdo íntimo mezcla en él a María y a los Santos, a los circunstantes y a cuantos nos han precedido rubricados por la fe. Lazo de unión de la familia cristiana plena. Es lo que el artista de Rávena reprodujo por modo insuperable en Sant'Apollinare Nuovo. Arriba, los misterios de la vida del Salvador. Y, entre ellos y la masa de fieles asistentes, dos teorías de seres bienaventurados avanzan hacia Cristo llevando en sus manos las coronas de su vida. Les preceden los tres Magos, clásicos tipos de oferentes. A esta ofrenda de triunfo uníanse los dones de los fieles que ya resplandecían sobre el altar, y el vínculo inquebrantable del mismo sacrificio trocaba la de todos en una sola vida.

Por esto el aproximarse al altar representaba para los antiguos cristianos el acto supremo de imitación de Cristo. Ya hemos repetido que nuestra vida y nuestra santidad deben ser una reproducción de la suya. "Ser cristiano, escribe certeramente Guardini, es tener participación en Cristo. Vivir como cristiano significa que Él alienta y actúa en su interior. El misterio admirable del ser cristiano estriba en que Cristo desarrolle en cada

creyente su vida humanodivina. Debe nacer, desarrollarse y llegar en cada uno a madurez de vida" (1). Y esto no lo realizamos, para San Pablo y para toda la primitiva Iglesia, siguiendo paso a paso a Jesús en su tránsito por este mundo —imitación más bien natural y humana—, sino por medio del sacramento. "En los primeros siglos se buscaba a Cristo en sus misterios, escribe el Rvmo. P. Herwegen, sobre todo en la Eucaristía y en la unión de vida con su místico Cuerpo. Por el mero hecho de formar parte con Él es el cristiano un otro Cristo" (2). A partir de la Baja Edad Media, en cambio, lo que fascina es su vivir histórico, su caminar derramando enseñanzas y milagros por Galilea. Y se le trata de imitar siguiendo uno tras otro los pasos de su vida, contemplando sus virtudes, dejándonos influenciar moralmente por Él. Se olvida algún tanto que Cristo es la vida misma, y no se le puede imitar como se imita a cualquiera de los Santos. *Ego sum via, veritas et vita*, contestó Él al dubitante Tomás en los solemnes momentos de la Cena (Ioan, 14, 6). Ignoraba éste adónde se encaminaba el Señor y el camino que allá conducía. Y Jesús no se le presenta como indicador de esa senda que a la vida conduce, sino que le dice que Él mismo es la meta que tenemos que alcanzar y la ruta que a ella lleva. A Cristo se le imita viviéndolo, plasmándolo en nosotros, convirtiéndolo en vida propia. Y esto sólo lo conseguiremos, mientras no nos desliguemos de nuestra carnal envoltura, por la vía sacramental.

El largo proceso que en este cambio de perspectiva se siguió que no fué otro que el proceso general de toda la mentalidad, no deja de ser curioso e interesante. Por tratarse de uno de los puntales, de las realidades-bases de la vida cristiana, vamos a trazarlo aquí a grandes rasgos. Los primeros cristianos conocían sobradamente aquellas frases en que el Divino Maestro se nos

(1) *Das Bild. v. Jesus d. Christus im N. Testament.* Wurzburgo (1936), 49.

(2) *Kirche u. Seele.* Münster i. W. (1928), 29-30.

propone como humano modelo: “aprended de mí que soy manso y humilde de corazón” (Mat., 11, 29). “Ejemplo os he dado para que hagáis como yo hice” (Ioan, 13, 15). “Si alguien anhela venir en pos de mí tome su cruz y sígame” (Mat., 16, 24). Imitación que tiene por soporte la ascesis y pertenece al mundo psicológico-moral. Para ellos era ésta una imitación incipiente, preparación de la otra más perfecta y real, que consiste en un transformarse en Cristo, hasta que “se manifieste en nuestro cuerpo mortal” (II Cor., 4, 10). Era la frase de San Pablo: “revestíos de nuestro Señor Jesucristo”. Para ellos es, ante todo, el Logos, el Redentor, el Esposo, el Cordero, el Rey de cielos y tierra. Todos aspectos del Cristo glorificado, sin las huellas pasajeras de la humana figura que caminó por la tierra. Es el Cristo mayestático, amplio, solemne, monumental, que contemplaban en la concha absidal de la basílica con el libro de la vida abierto y la diestra en impresionante actitud de bendecir. Era el Pantocrator. Su sombra cubría a la familia cristiana congregada en torno del altar. Ante él se penetraba profundamente el fiel de cuanto Cristo era para la Iglesia y para sí; de los valores de redención que él iba a beber cabe el ara santa. La misma figura encontraba trazada en la liturgia. En ella escuchaba su voz, que no era instrucción muerta, pensar abstracto, sino vida que actuaba en toda la comunidad.

Con el Gótico todo cambia de ambiente, incluso la figura de Cristo. Los pueblos germanos, inclinados por naturaleza a lo concreto, real, histórico, le consideraron ya desde un principio como al héroe, al caudillo que nos arrastra con sus esforzados hechos (1). No tardó en aparecer el momento sentimental, y un nuevo motivo moral-subjetivo determinó desde entonces sus relaciones con Él. Las Cruzadas extendieron por todos los climas europeos una veneración nueva por los Santos Lugares, santifi-

(1) V. Herwegen: *Antike, Germanentum u. Christentum*, pág. 46.

cados por sus huellas y rociados con su divina sangre. Uno de sus más entusiastas propulsores es San Bernardo, y su nombre va también estrechamente vinculado a este cambio de la actitud cristiana frente a Cristo. El es quien dió este paso definitivo (1). Los antiguos y tradicionales rasgos de la figura del Redentor ya no inflaman su corazón. Se han convertido en un matiz humano, tierno, afectivo y profundamente subjetivo.

En la línea trazada por San Bernardo siguen poco después San Francisco de Asís y San Buenaventura, en quienes es más fuerte aún, si cabe, el perfil humano. Con ellos quedan definitivamente trazados los rasgos distintivos de la mística medieval con relación a Jesús. Fué San Francisco quien otorgó un relieve desconocido hasta entonces al Niño y a su infancia, a la Cuna de Belén y a los Nacimientos de Navidades. Era el trazo infantil y candoroso de la nueva mística. A su lado —y es obra también suya— aparece el “Varón de dolores”, los postremos momentos de la vida del Redentor, las angustias del Calvario, los estertores de la Cruz. Y brota una floración de devociones en torno a las cinco llagas, a la abertura del costado, a la Sangre divina, a la agonía de Jesús. Los místicos posteriores llegarán a revelarnos con todos los detalles el número de las llagas y hasta de las gotas de sangre que derramó (2). Lo que interesaba era el hecho histórico, el detalle sentimental y conmovedor. Hasta estos siglos se consideraba la Pasión como el triunfo máximo de la vida del Señor; era la *beata passio* del Canon romano —los salutíferos dolores—, la victoria de la vida sobre la muerte. La Cruz era su símbolo. Por eso estaba cuajada de piedras preciosas y aún no

(1) V. Huby: *Christus*. Barcelona (1929), 1000 ss. Se dan cuenta sus autores del gran viraje realizado en estos siglos, pero lo consideran como una ventaja y fortuna. “La gran novedad, dicen en la página 1001, el mérito religioso *incomparable* de la Edad Media, es la inteligencia y el amor, o, por mejor decir, la pasión por la humanidad de Cristo.”

(2) V. Gougaud: *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen-Age*. Maredsous (1925), 114.

aparecía en ella la figura de Jesús crucificado. Sirias influencias la introducen en el siglo VI. Pero sus rasgos están muy lejos aún de los del Cristo agitado, impresionante, aguda expresión del dolor extremo de Grünewald. Las señales del triunfo y de la realeza se exteriorizan en su sosiego, en la serenidad del rostro, en el equilibrio de todo el cuerpo.

Pareja a la evolución artística se movió la evolución doctrinal, y con ella el concepto de imitación de Cristo. Los sacramentos habían perdido su puesto básico —al menos prácticamente— en la vida cristiana. Las expansiones y el amor al Señor tenían ya otro cauce muy diverso. Era un cauce más íntimo, más subjetivo, más individual, más conforme al ambiente de aquellos siglos.

* * *

En breves palabras podemos fijar los rasgos distintivos de la espiritualidad antigua, que no son otros que los que caracterizan a la liturgia, en que se nos ha conservado viva y palpitante. Es una espiritualidad sencilla, diáfana, sin las complicaciones que la han abrumado después del Gótico. El cristiano ignora los grados y divisiones de la contemplación mística, pero todos ellos los va ascendiendo paulatinamente, inconscientemente al compás de la liturgia hasta que entra en posesión plena de Cristo. Cristo es su centro, su eje polar. Es verdaderamente “el camino, la verdad y la vida”. Pero ni siquiera se para en Cristo, pues no es el fin, sino vía hacia el Padre, y, por lo mismo, es teocéntrica. El medio más apto para imitar a Cristo, para transformarnos en Él es el sacramental, la vida de la Iglesia, bebida en su fuente primaria que son los misterios litúrgicos. Es social y objetiva por esencia. La santidad es algo que se nos otorga, que nos viene de arriba, y nos viene por medio de un organismo. Habremos santidad si su savia circula por nuestras venas. El predicado

“santo” es una cualidad ontológica de la Iglesia por su inseparable unión con Cristo. El fiel participará de esa “santidad” si está adherido a ella, si palpita al unísono y vive su misma vida. El cristiano —escribe Chomiakoff, reproduciendo admirablemente el pensar de los primeros siglos— se condena individualmente, como ser aislado, pero no podrá salvarse si no es en unión con el Cuerpo entero. Si la santidad es flúido que corre por todo el organismo, es algo objetivo, que se nos da por la vía sacramental. Por eso es esencialmente litúrgica esa espiritualidad. La gracia ocupa el lugar céntrico y primario, con la que colabora el humano obrar. Tiene la primacía también el *logos* sobre el *ethos*, lo religioso sobre lo moral.

En la postrer etapa medieval se inicia una tendencia algún tanto diversa, que será el paso definitivo para nuestra esperitua- lidad moderna. Este proceso lo estudiaremos en la segunda parte de este ensayo.

LUIS VIVES Y NOSOTROS

POR

JOSE CORTS GRAU

En este trance de enlazar la tradición con el presente, que significa nuestro Movimiento, el Centenario de un clásico gana actualidad. Siempre que se le resucite con amor entrañable y con sentido histórico. Ni moldes forzados para nuestro siglo, ni el prurito de ir a pinzar citas latinas para adornar letras castellanas, ni un quedarnos en el elogio, que es como quedarnos a las puertas de la vitrina donde hemos encerrado para siempre al clásico. Hay que estudiar y traer a Luis Vives, como a todos los grandes pensadores, transidos de humanidad, previamente curados de este funesto mal del siglo, que nos lleva a leer de prisa libros que se escribieron despacio y nos tienta a escribir de hombres y doctrinas antes de madurar el pensamiento. Lo que importa es reconquistar en aquellas páginas su quicio espiritual y el nuestro propio. No se es culto por coleccionar muchos conocimientos adjetivos, zurciéndolos a la ligera, sino cuando volvemos a alumbrar, a veces con dolor, las nociones primarias que lo importan al hombre y vivimos de ellas y reconstruimos conforme a sus cánones la jerarquía de los valores humanos. Con este espíritu e intención quisiéramos escribir hoy de Luis Vives en el cuarto Centenario de su muerte. Le va mucho con ello a cada uno de nosotros, le va a España, y ojalá el mundo se detuviera a releer algunas de aquellas páginas para curarse de su locura.

ES Luis Vives uno de los clásicos cuya vida y obras atraen porque no tira de nosotros con demasiada violencia y nos ayuda a seguir siendo fieles a nuestro destino y a nuestra sensi-

bilidad de modernos, si no más profunda que la antigua, más nerviosa. Su sistema es uno de los grandes sistemas del pensamiento, que con el de Raimundo Lulio, el gran Iluminado, de las alas mayores que el nido, como diría Mosén Lorenzo Riber, y Francisco Suárez, el Eximio, forman la trilogía de proas con que avanza España por la Filosofía universal. Evocarlo es evocar todo el Renacimiento en su complejidad de tendencias y concertar la serenidad aristotélica con el ímpetu platónico y agustiniano y, al propio tiempo, sentar las bases del sano criticismo y comulgar en un sentido social y en un pacifismo apostólicos donde resuena la "mascula eloquentia" de los Santos Padres, y profesar, en suma, una sabiduría cuyas sentencias, por feliz añadidura, viértense limpiamente en aquella prosa cabal que nos recuerda al Cicerón de *De senectute* y al Séneca de *De vita beata*.

Sería descabellado pretender abarcar en estas líneas tan vasta perspectiva. Pero sí podemos destacar, con rapidez que duele, algunos rasgos de aquel humanismo suyo, español y católico, atento a todas las vibraciones de su época y para el que ningún problema del hombre resultaba ajeno.

Su época es una de las más henchidas de la Historia. Nace en 1492. Granada es ya española. La España reconquistada a sí misma se lanza a un nuevo mundo donde volcar su plenitud de energías misioneras; un cardenal español sube a la cátedra de San Pedro y, mientras la voz tremante de Savonarola estremece la alegría pagana del Renacimiento italiano, Jiménez de Cisneros, todavía frailecico, que nunca dejó de serlo, piensa ya en su Reforma. Leonardo tiene ya nombre y Durero emprende su primer viaje a Italia. Frescos de Signorelli allá, y acá, retablos de Berruguete. El Gran Capitán, en Calabria; Las Casas, en Santo Domingo, y la reina Isabel de Castilla meditan con celo maternal su testamento. Albores de Imperio. Como ha dicho alguien con sutil paradoja, España va a verse en el trance de tener

que ganar y dominar el mundo para salvar el alma. Epoca de transición, diría un crítico que no supiese qué decir. Pero acá se está escribiendo *La Celestina*, Nebrija compone con minuciosidad de orfebre su Diccionario y su Gramática y Luis Vives, aún niño, comienza a estudiar en aquel "Estudio General" de Valencia, elevado recientemente a Universidad, donde los estudiantes se levantan a las cuatro de la mañana y tienen su primera clase a las cinco. Es éste, el del trabajo austero, un pormenor que conviene tener en cuenta para hacer algo más que párrafos líricos y retórica de lance cuando evocamos el espíritu de nuestras gloriosas Universidades.

1509. Luis Vives cuenta diecisiete años y marcha a París, convertido por Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura en capital del mundo. Inmoralidad de costumbres que prelude la que va a cundir en el reinado próximo de Francisco I, pintada crudamente por Rabelais. Cisneros ha fundado la Universidad de Alcalá, Lutero explica Teología en Wittemberg y Erasmo publica el *Elogio de la locura*. Allá en Roma, llamado por Julio II, Rafael de Urbino diseña su *Escuela de Atenas*... Y en la Sorbona han olvidado las lecciones de la gran Escolástica y el amor tomista a lo objetivo y muchos se pierden en vanas dialécticas. A Luis Vives le abrumba la forma y el fondo.

El, formado precozmente en la "singulari quadam et plane romana eloquentia" de uno de sus maestros valentinos, Daniel Sisó, y enamorado de los clásicos latinos, detesta aquel otro estilo y lanza más tarde su juicio: "Nec Cicero quidem scit latine si latine locutus est Scotus aut Thomas." Para no calificar hoy a Vives de "enfant terrible", recordemos de pasada que el entusiasmo por la elocución clásica llevó a algunos, al Brocense entre ellos, a desdeñar el latín de los Evangelios y el de los Salmos.

Y luego aquel laberinto de citas y referencias y comentarios de comentarios en que maestros y discípulos andan perdidos hurgando en lo accesorio y olvidados de lo sustancial, aque-

llas controversias doctrinales enconadas de personalismo producen una aversión invencible en su espíritu claro y pedagógico. “Perversos doctores —dice—, más ávidos de su gloria que de la verdad, tratan de escindirla en escuelas y en sectas. No pueden alcanzarla con buenas artes y la destrozan con sus disensiones. ¡Qué guerra civil! No hay disciplina, por pura que sea, donde no surjan partidos y facciones, incluso en la misma Teología, lo que ya rebasa lo absurdo. Todos escriben y enseñan, sabios e ignorantes, buenos y malos. Cada cual defiende empeñadísimo lo suyo, y no hay secta tan desatentada y desdichada que no halle sus adictos.”

Torpes caminos los de la vanidad y la polémica para la Filosofía, cuya dignidad no se aviene con pasioncillas y mezquindades. Peligrosos vuelos los de la sutileza desprendida del lastre vital. Siglos más tarde, Kant, con ser Kant, tendrá que pensar un día en la suerte de aquellas palomas lanzadas a volar en el vacío porque creían que el aire les estorbaba el vuelo. Al genio latino de Vives le duele la verdad, y el dolor le hace ser muy injusto en ocasiones. Le falta perspectiva y le sobra erasmismo para juzgar a los grandes escolásticos. Para Santo Tomás apenas tiene aquel “scriptoris de Schola omnium sanissimi ac minimè inepti”. Para Duns Scoto guarda este comentario: “Cuando alguien —alude— propende a sueños y cavilaciones delirantes, dicen que tiene genio metafísico. Metafísico, sí, por cuanto ese tal se halla ya fuera de su propia naturaleza.” No merecía Scoto este insulto, ni mucho menos las groserías de Erasmo; pero sí lo merecían algunos de aquellos pseudodialécticos que buscaban más su verdad que la verdad, sordos al eco del principio tomista: “Mi entendimiento poco gana con saber lo que tú quieres o entiendes; lo que necesita es saber lo que hay de real en la verdad.” Principio que recoge Vives: “Por mi parte —advierte—, no quisiera que ninguno sometiese su opinión a la mía. Si creéis que

mis juicios son rectos, pensad que los aceptáis, no por míos, sino por ser verdaderos.”

A los pocos años de estancia en París, se traslada a Brujas. Va a consolidarse el Renacimiento español.

El maestro Menéndez y Pelayo distinguía entre el Renacimiento del Norte y el del Sur, personificándolos, respectivamente, en dos pintores: Durero y Rafael. Cerebral y enérgico de rasgos el primero y con más gracia humana el segundo. Quizá, sin ánimo de rectificar al maestro en un nombre, quizá la auténtica personificación del Renacimiento meridional sean el Rafael del “Cardenal” y el Leonardo de “La Gioconda”, dos semblantes que a los cinco minutos de contemplarlos parecen llevarnos más allá del bien y del mal. Lo cierto es que siempre se nos aparece más concentrado y austero el Renacimiento del Norte y más claro y poético el del Mediodía.

Seguramente recordaba esta distinción de Menéndez y Pelayo el profesor Ortega al diferenciar el alma meridional del alma germana, ensimismada ésta y más dispersa aquélla. El hombre del Norte despierta a la inquietud filosófica dentro de su propio yo; el del Sur se lanza a esa búsqueda bajo la atracción exuberante del mundo exterior, entre los demás hombres, al aire libre, este aire libre que sólo tiene su pleno sentido en los paisajes donde no lo empapa la perplejidad de la niebla. De aquí el gran contraste de espíritus: mientras el meridional suele vivir y pensar proyectado hacia fuera, sumergiéndose intelectualmente en el mundo, el septentrional tira de ese mundo hacia él y lo contempla reflejado, recreado en su propio yo, convertido en un complejo de vivencias.

Con las salvedades que toda generalización impone, esta distinción nos ayuda a fijar la personalidad de Vives como feliz fusión de los dos temperamentos. Nacido junto al Mediterráneo, en cuyas orillas nació también y floreció la Filosofía con vena poética, es trasplantado a Brujas.

No es la Brujas de aquel entonces la ciudad muerta de Rodenbach; pero el contraste de sus lluvias y sus brumas y sus canales ciegos con la luminosidad mediterránea ha de influir forzosamente en el ánimo de Vives, quien ya no volverá a filosofar en su patria, con amarla tanto, sino que permanecerá hasta su muerte en aquel recogimiento de Brujas, de Lovaina o de Oxford. Sin comparar lo incomparable, que fuera ya perder el seso, pensemos en nuestras propias reacciones, las de cualquier estudiante, cuando hemos ido a estudiar a aquellas tierras, y nos costará menos trabajo simpatizar con ese equilibrio de Vives siempre en tensión: la nostalgia irreprimible de su tierra levantina, donde el amor filial se manifestó con ternura, que recuerda la de San Agustín, y este otro amor, entrañable también, al país y a la ciudad donde fructificó plenamente su pensamiento y donde creó un hogar cristiano.

Jamás se había contagiado él de aquel espíritu frívolo del Prerrenacimiento provenzal ni de aquellas otras paganías del Renacimiento a lo Collini o Castiglione, ni tampoco se contagia ahora del endiosamiento erasmistas, con ser tan exagerada su devoción por Erasmo, a algunos de cuyos efectos hemos ya aludido. Admira la forma y discierne el fondo. Celebra el estilo de los antiguos —nos dice—, pero se guarda de necias idolatrías. Su austeridad de costumbres, forjada en el hogar paterno y acrecentada en Cicerón y en Séneca y en los Santos Padres, le hace discernir entre clasicismo y paganismo y refundir con alma y temple católicos aquella armonía y gravedad desconocidas de los otros Renacimientos y, por supuesto, de la Reforma. Algún pobre diablo metido a historiador ha dicho que nosotros no tuvimos Renacimiento: lo que no tuvimos, dicho sea en buen hora, fué paganismo renacentista. Frente al desbordamiento de las costumbres, Luis Vives escribe comentarios a los Salmos penitenciales y al Padre Nuestro, y una Apologética, el *De veritate fidei christianae*, y las meditaciones sobre la Pasión y el trata-

do *De institutione feminae cristianae*. Frente al Príncipe de Machiavello, el *Christi Jesu Triumphus*.

Ni soberbia ni utopía ni malas artes. Gravitación de lo eterno en el alma; más claro: presencia de Dios. Por eso el mismo impulso que le lleva a reaccionar contra la mala Escolástica le hace escolástico, sabiéndolo él o sin saberlo. Este sería un buen tema de libro. Vives está anclado en el mundo medieval. Lo mejor de su filosofía se nutre de esencias tomistas y agustinianas, mejor dicho, de las esencias eternas calibradas por Santo Tomás y San Agustín. Cuando Luis Vives comienza a pensar, ya aquella filosofía había concertado con Dios al hombre y el cosmos por entrambas vías, el intelecto y la voluntad, y le había otorgado al hombre —como ha reconocido Max Scheler— una importancia cósmica y metacósmica incomparablemente más encumbrada que la que pudo otorgarle el paganismo. Rutas de Homero y de Hesiodo y de Virgilio que fueron dejando estelas de hexámetros sobre las aguas del “Mare nostrum”, pláticas de Sócrates, número y armonía platónicas, minuciosidad canónica de Aristóteles, sutilezas y místicas neoplatónicas a orillas del mar de Alejandría, sentencias de Séneca que traspasan toda la filosofía y la lírica española. La Escolástica las había ordenado y encauzado con sobriedad y rudeza de Summa, y el Renacimiento español concierta su sensibilidad nueva con la perennidad de la Escolástica. Es entonces cuando los clásicos paganos cobran nueva vida abierta al infinito —divino estremecimiento de los mármoles—, y pasan a través de Luis Vives y luego se sosiegan definitiva y felizmente en las odas de fray Luis de León y en ese desfile grandioso del otro fray Luis que se titula *Introducción al Símbolo de la Fe*.

Este altísimo espíritu determina en el pensamiento vivista, lejos de morosas delectaciones, una viva preocupación humana y acentúa aquel sentido español de la sabiduría que desdeña la simple erudición y considera escuetamente la cultura como cul-

tivo de las potencias más nobles del alma. El conocimiento es desinteresado; pero el saber por el mero saber no tiene *gracia*. El conocimiento oriéntase de suyo a una finalidad: ayudar al hombre a ver más claramente sus fines y, por consiguiente, a ser mejor y más feliz. “De qué te sirve saber definir la compunción si no la sientes?”, preguntará Tomás de Kempis. ¿De qué te sirve tu erudición —pregunta Luis Vives— si no te ayuda a huir del vicio conocido y a alcanzar más fácilmente la virtud descubierta? ¿Por qué te conviertes en cavilador a costa de tu propia humanidad?

De aquí el nervio ético de la filosofía vivista, que trasciende a toda su concepción del Derecho, de la organización social, de la política y de las relaciones internacionales.

Su análisis de la naturaleza humana es básico para moralistas y juristas. No cabe contraponer “natural” a “racional” cuando hablamos del hombre, ni naturaleza a técnica o arte, ni al estado de convivencia social organizada ni a la libertad o a la necesidad, según se considere la naturaleza como mera conjugación de leyes físicas o se considere al hombre bajo aquel punto de vista rusoniano que todo lo fía a la espontaneidad. Asimismo hay que distinguir la naturaleza íntegra, cabal, antes de la caída, tal como fué forjada en el amanecer de aquel día del Génesis, y la naturaleza actual, corrompida y redimida. Y aún cabe diferenciar la naturaleza específica, las notas esenciales que distinguen al hombre de los demás seres, y la naturaleza individual, aquellas cualidades que concretan a los hombres física y espiritualmente. Y sigue la distinción entre lo natural por causación necesaria y lo natural por inclinación libre.

Bueno es recordar estas distinciones para no confundir lo natural con lo instintivo. “Hay muchos autores —dice Chester-ton— que se perdieron por la Antropología y no pasaron de la antropofagía”. Cuando lo natural en el hombre no es lo primitivo ni lo rudimentario, sino lo progresivo, lo mismo que en la

planta no es más natural la semilla que la flor o el fruto. Los estados de cultura son más conformes a la humanidad que el llamado “estado de naturaleza”.

El sentido metafísico de Vives le hace hurtarse a abstracciones irreales y a sentimientos ciegos. La conciencia no puede ser fundamento del deber, porque éste exige dualidad de obligante y obligado; pero tampoco cabe obrar contra la conciencia rectamente formada, porque ello equivaldría a ponerse el hombre en contradicción consigo mismo. Y su finura de psicólogo le lleva a buscar bases más firmes para las normas éticas y jurídicas, normas cuyo divorcio equivaldría también a un íntimo desgarramiento de la conciencia y finalidad humanas. La naturaleza nos inculcó el sentimiento religioso y el apetito de sociabilidad, al que nadie resiste, y el rubor del pecado y el remordimiento del delito y la reverencia al padre y al Señor y el amor conyugal y familiar. Estas leyes corresponden a un fin altísimo y entran en la vasta ordenación de la ley eterna, que preside y ordena toda la Creación. Como las leyes de Derecho natural nos rigen, no porque así lo decretara un hombre o la acordara una asamblea o una nación o un imperio, sino porque manan en el hombre de una fuente divina.

En definitiva, la ley eterna responde al hecho de que Dios, al concebir las esencias de las cosas y crearlas, les asigna un fin. La armonía de esos fines y de esas órbitas tras su consecución constituye el orden universal. Un Dios, una Ley; pero varios sectores de aplicación. La ley eterna se proyecta sobre el mundo inorgánico, y ese mecanismo obedece ciegamente, sin visión de fines ni de causas, tan ciegamente, que alguien llegó a pensar si no sería ciega también la ley que lo regía y si no habría legislador y ordenador. Esa misma ley eterna se proyecta sobre el mundo orgánico y animal, y según ascendemos por su escala advertimos cierta aplicación de causas inmediatas. Pero esa misma ley prende en los hombres y queda concertada entre dos ejes,

la casualidad y la finalidad, y encuentra dos potencias, el entendimiento y la voluntad, capaces de conocerla y de ajustarse a ella libremente, y capaces también de rebelarse diabólicamente contra ella.

Dios creador y Dios legislador. Sumisión a lo eterno. Un ente absoluto, único portador posible de los valores absolutos. Y un Dios real, personal, no reducido a idea-fuerza o a vaga divinización de ciertos sentimientos. En buena filosofía no cabe eludirlo. Si no se parte de Dios, no se llega a la visión unitaria del hombre. Por no sé qué pavor a despertar las nociones primarias y teológicas, el hombre moderno ha sentido cómo se le quebraba la unidad espiritual. Sin el acuerdo sobre nosotros mismos, es perfectamente inocuo discutir las normas de nuestros actos.

Desde esta altura afirma reiteradamente Vives la inanidad de la norma que directa o indirectamente no derive de Dios y la unidad fundamental entre el "Jus civile" y el "Jus gentium": "Nihi mullum videtur esse jus naturale, quod non sit idem etiam gentium; jus enim omne atque equitas inter solos homines est..." "Princeps enim est jus naturae, secundum est jus divinum, e quibus tamquam e fontibus jus gentium atque civile oritur." Importa mucho recordar esta concepción, que es la de todos nuestros clásicos, para puntualizar qué Derecho internacional es el que defendían: el Derecho internacional basado en la comunidad de la naturaleza y en la naturaleza humana y en la comunidad de su Ley natural.

Desde esa altura también ensalza las virtudes de la ley y predica las excelencias y condiciones de jueces y jurisconsultos y recomienda la continencia en el legislador y la claridad en la redacción de los decretos, y truena contra glosadores y postglosadores y contra toda casta de rúbulas. "¿Pensáis que sois jurisconsultos porque estudiáis los formularios procesales y los vericuetos de la ley, olvidados de los principios? ¿Creéis que todo es imitar a los glosadores, incapaces de pensar derecho sin un

texto romano a la vista? Triste degeneración del jurisconsulto este hombre que busca pleitos dondequiera, y los hace surgir de la nada, y atiza la enemistad entre los hombres, y encona sus odios en vez de suavizarlos y los aleja de las fuentes claras de la Justicia. Tinglado indigno de sicofantes que convierten el foro en fetidísima sentina.” La misión del jurisconsulto, como la del juez, es ayudar a la intención e idea de las leyes, ser, no el mero sabidor de los textos y sus glosas, sino el sacerdote de la equidad, el alma y los ojos y la voz de la Justicia. Es inútil dictar más leyes cuando la malicia de los hombres persiste en retorcerlas en provecho propio; es inútil llenar los pórticos de bandos cuando en el ánimo del hombre se oscurece la equidad tras la pasión. La equidad, que no es un remiendo de urgencia a la ley, sino el concepto vivo y flexible de la Justicia.

Su doctrina política se nutre de estos jugos, y hoy, que entre nosotros el término ha quedado regenerado en un bautismo de sangre, conforta el recordarla. La política, como la Justicia, tiene unos principios inmutables por muchas vueltas que dé el mundo, y tanto más inmutables cuantas más vueltas dé, porque en las jornadas de convulsión y de rectificación a la intemperie es cuando hace más falta el norte de la norma aplicable al momento histórico. El gobernante ha de tener y mantener muy clara la jerarquía de los fines humanos, y tanto él como el súbdito han de sentir y ponderar la trascendencia de sus actos, su responsabilidad en el seno social. ¿Qué es eso de no meterse en política? A nadie le es lícito hurtarse a ese deber.

Ve claramente Vives, como todos nuestros clásicos, la sociabilidad del hombre como apetito natural de comunicación y convivencia al que ni los misántropos pueden sustraerse en el fondo. No es la convivencia obligada de los economistas y de cuantos se han entretenido en pintarnos las armonías económicas, sino mucho más que eso: “... Hominem res ipsa testatur conditum esse a Deo ad societatem, et in vita hac mortali *et in altera illa sem-*

piterna.” Subrayamos nosotros. La Filosofía y la misma Teología nos dicen que la sociabilidad no es accidente que se le añade al hombre, sino algo entrañado en su naturaleza. Donde no hay convivencia actual habrá siquiera linaje, historia, recuerdo o anhelo. Y lo individual y lo social se conciertan y ayudan. Nuestra vida más íntima se nutre en gran parte de los demás. Hay fases en que cierta inercia viene como a anular la personalidad para dejarla flotar, corriente abajo, por los cauces colectivos; hay fases en que un impulso enérgico nos saca del ambiente. El hombre solitario, lejos de ser la negación de la sociedad, es el gran lujo que ésta puede permitirse: el lujo de ofrecer a ciertas almas selectas esos huecos, esos refugios de ensimismamiento. El aislamiento, por otra parte, no siempre fomenta la personalidad auténtica. La personalidad del náufrago que vive solo en una isla desierta difícilmente alcanzará la autenticidad y la perfección de la de un Vives, atento a sus relaciones y deberes, o de un Francisco Vitoria, viviendo en el seno de una comunidad religiosa, o de un Bergson, viviendo en París como un hombre de mundo.

Esta sociabilidad radical y la limitación que de suyo tienen los derechos del hombre, en cuanto son medios al servicio de fines, y el sano concepto de la igualdad específica que incluye las desigualdades individuales y la proporción en el trato, le llevan a discurrir serenamente sobre la libertad y la autoridad. La igualdad absoluta es impracticable; pero si fuera posible, eliminaría automáticamente a los mejores, sería la igualdad hacia abajo. No cae Luis Vives en aquel anarquismo manso en que otros filósofos cayeron. Afirma que las costumbres, más que las leyes, gobiernan a los hombres; pero reconoce que éstas, como la autoridad, son necesarias para la estabilidad social. Cierto que el hombre es libre; pero, ¿cabe considerar la libertad como el desentenderse de toda autoridad rectora? ¿Llamaríamos libre a la nave abandonada a las corrientes y a los vientos, sin timón

ni capitán? Habría que ser lógicos y llevar entonces las conclusiones hasta el cabo: la libertad pediría también que dejásemos la escuela sin maestro y la familia sin padre y al hombre mismo sin entendimiento, a merced de sus pasiones. El estilo de Vives recuerda en éste, como en tantos puntos, al ciceroniano: “Quid tu dicis? Sita vero est in hoc libertas, quod nihil ad publicum bonum aerario civitatis pendeas, vel Principis fisco?... Magistratus vel nulli, vel auctoritate debilitata prorsus et imminuta, ut a privato non differant? Quod impuni liceat cuivis malefacere? Ubi visa est libertas haec? Quando audita? Quis populus, quae respublica vel punctum posset temporis in tale libertate consistere? ¿An non, si omnia omnibus licerent, brevi fieret ut nomini liceret quidquam el pro Principe uno excluso sexcenti nascerentur?...” ¡Qué actualidad, por fortuna vencida, han tenido estas reflexiones, que se comentan ellas solas en cada uno de nosotros! La verdadera y suma libertad —continúa Vives— es someterse a la autoridad legítima y acudir presto y de grado al llamamiento de las leyes y de los gobernantes; la verdadera libertad, sobre todo, es el imperio de sí mismo, sin el cual ni los mismos reyes pueden llamarse libres.

Huelga, después de esto, decir cuán exiguos han de ser sus entusiasmos democráticos. Todo un breviario de sentencias: “Populo cede, non pare. Non est cum multitudine pugnandum, bellua multicipiti, sed noc ejus opinionibus assentiendum.” “Magnum erroris magister, populus.” Precisamente nuestra labor —dice luego— debe encaminarse a liberar al estudioso del contagio del grosero sentido popular. Basta que el vulgo tenga un parecer para que debemos ponernos en guardia contra él. Este sentido aristocrático e insobornable de la verdad no podía llevarle por otros rumbos. Y esa misma independencia de pensamiento es la que le permite bosquejar la personalidad del gobernante y sus necesarias condiciones. “No hay régimen estable —advierte— si el gobernante mira sólo por sí por sus amigos

y no por el bien común. Un pueblo extraviado puede, por otra parte, convertirse en tirano de sí mismo.” Este concepto de la tiranía, independiente del número de los que gobiernan, lo asimila bien Vives. Los que hemos vivido las postrimerías de la democracia parlamentaria —sobre las que ya no queda un solo dicterio disponible— tenemos sobre este punto las ideas muy claras.

El lema de un hombre al subir a gobernar ha de ser éste: “Persona publica, privatan depone”; un darse cuenta de que se convirtió en el escultor y arquitecto de aquella fábrica viva del pueblo y no puede andarse en cavilaciones ni intereses ni pasiones personales, que siempre, en hallando ocasión, encuentran un pretexto para torcer la conducta y la verdad. Y la verdad se ha de amar sobre todas las cosas, y el bien común, más, incluso, que el propio prestigio.

Esta política humana y axiológica sabe que en última raíz el gobierno no es cosa de sociología, sino de ideología, y que el bien y la felicidad de un pueblo se los presta su espíritu. Este espíritu se lo han de infiltrar los gobernantes y, en general, los hombres selectos. Sin él, las masas acaban en la abominación. Las grandes ideas, al caer en la masa, fácilmente se desvirtúan y degeneran. Entre el pensamiento y la realidad, entre el apóstol y la comunidad que le sigue, entre la oración de Francisco de Asís en la Porciúncula y nuestros jubileos, ¡cuántas veces se abre un abismo de masas donde se hunde el ideal prístino! De cuando en cuando surge un espíritu señero que se mantiene fiel a su vocación: es el santo, el héroe, el revolucionario generoso, el caudillo. La Historia necesita, sin duda, del espíritu colectivo. Pero sus raíces son individuales, y gracias a esos hombres que la Providencia se digna regalar en ciertos momentos al mundo, el mundo no se pudre del todo. Porque ellos son también la sal de la Tierra.

En cuanto a la doctrina social de Luis Vives, sólo diré que

enfoca las necesidades humanas en un sentido amplísimo y austero. En sus remedios a la indigencia radical del hombre, el dinero ocupa el último lugar de su enumeración. Amor y ayuda al prójimo. Y es de notar con qué ponderación rechaza el comunismo y condena, por otra parte, los excesos de los opulentos en términos que nos recuerdan las homilias de San Ambrosio o de San Juan Crisóstomo.

Reaccionando contra los anabaptistas, refunde los argumentos tradicionales, y añade agudamente una razón que nuestra experiencia también ha podido confirmar: la de que el comunismo ahoga la idea misma de libertad. Agudísima también su clasificación de los comunistas en tres grupos: los que de buena fe creen que la comunidad de bienes es el régimen conforme con la doctrina evangélica, los que no pasan de vividores a costa ajena y los que se alistan en el comunismo para robar y asesinar impunemente. La clasificación, conviene insistir, es de Vives.

Y dirigiéndose a los ricos, el eco patrístico resuena inconfundible: "Os llama la avaricia, tintinea la plata y nada oís ya; brilla el oro y quedáis deslumbrados. Pereció en vosotros la Humanidad..." "Vuestra codicia va taladrando hasta el infinito. ¡Ay de vosotros cuando caduque la justicia humana y llegue la divina!" En el fondo limitase a exponer la doctrina católica sobre la propiedad con la energía que reclaman sus tiempos... y los nuestros. Se le ha tachado de exagerado. No tenemos tiempo aquí de exponer la interpretación que reclama la Patrística; pero sí afirmamos que Vives no añade un concepto más allá de los escolásticos. Afirmaciones tales como la de que, en caso de necesidad, todas las cosas son comunes, y entonces el hurto no es tal hurto, la distinción entre el poder de uso y el de administración, y tantas más, estaban ya en la Summa Theologica. Por lo demás, siempre es repugnante, ante la realidad viva de la miseria y de los grandes contrastes sociales, el ir recortando mezquinamente los textos y buscándoles brecha para la escapatoria. Aunque la jus-

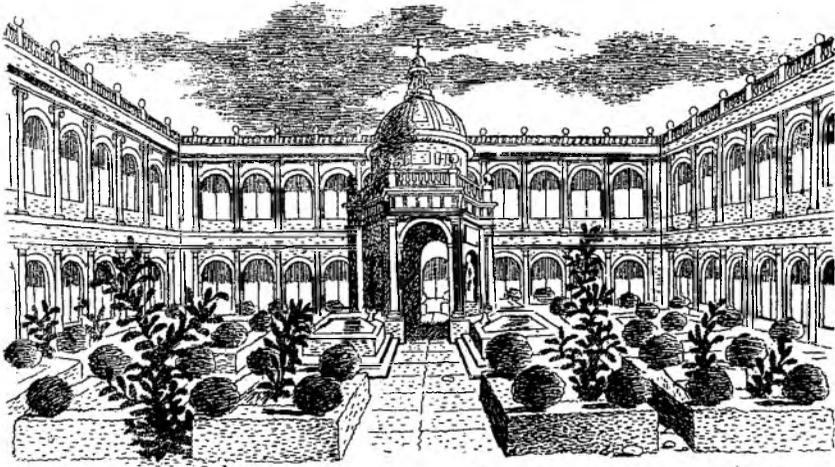
ticia de suyo se basta, estamos ante el problema mismo del dolor, y hay que extremar la caridad. Problemas de dolor y de resentimiento. Pasar de resentido a resignado, y de la resignación a la esperanza, es como convertirse de la incredulidad a la fe: un milagro. Y los milagros no los hace la razón, sino el amor. La razón puede arar, pero el amor es el que vierte la semilla. “Si hubiereis caridad...”, dice el Evangelio. No dice si hubiéreis lógica, o elocuencia, o razón.

Desde esta generosidad de ánimo hay que interpretar su pacifismo. No es Vives de aquella casta desertora de hombres que predicán la paz por cobardía y se declaran ciudadanos del mundo porque no tienen patria, sino de aquellos otros cuyo patriotismo, por estar arraigado en raíces de caridad, conforme a la fórmula tomista, les permite sentir a través de las fronteras la universalidad del hombre y la fraternidad del cristiano. El exalta el sagrado concepto de patria como comunidad de sangre y de espíritu a través de los tiempos y proclama el deber de servirla, y añade que aquél es, en verdad, varón excelso y digno de toda alabanza, que le pospone su interés personal y llega a sacrificarle la propia vida. Su pacifismo trasciende del aparato bélico para considerar la concordia y la discordia en sí y dentro del ámbito nacional, comenzando por nuestra paz y luchas interiores, y ello con doctrina y estilo tal vez sólo superados por fray Luis de León en su diálogo “Príncipe de paz”.

Tampoco se requiere un gran esfuerzo de evocación histórica para sondear su estado de espíritu cuando en 1529 escribe el *Dé concordia et discordia*. Las Casas ha iniciado años ha su apostolado, Erasmo publicó en 1517 la *Querela pacis*, Francisco de Vitoria lee en la cátedra de Salamanca desde 1526 y el propio Vives ha terminado la revisión y anotación de *La ciudad de Dios* y ha escrito ya algunos opúsculos sobre aquel tema. Carlos V y Francisco I han vuelto a la lucha. Saco de Roma. Asomado patéticamente a la Europa envuelta en discordias políticas

y religiosas, la guerra se le ofrece al humanista como la deshumanización del hombre. Espectáculo bochornoso el de cristianos que por odio a otros cristianos se alían con los turcos. El cruzado que hay en todo español auténtico reacciona ante Adriano VI: "... Bellum hoc inter fratres, et quod plus est, initiatos eodem baptisinate, iniquum, sceleratum esse, contra fas, contra pium, nec secus quám si membra corporis ejusdem inter se dimicent", y pide la unión contra el infiel. Fuerte argumento el suyo de que todas las guerras son civiles... Y, sin embargo, quizá las guerras civiles son las únicas que en trance extremo se hacen inevitables, porque en ellas sangra el principio mismo de contradicción.

... Pero no cabe hablar de este punto incidentalmente, y hemos rebasado ya los límites de un artículo, que sólo aspira a señalar la presencia de un clásico que el día 6 de mayo hizo cuatro siglos que murió. Su vida anduvo acorde con su pensamiento, y su pensamiento y voluntad, con Dios. Vivió y murió lejos de su patria y jamás se expatrió su espíritu. Fué español y católico, que es ser dos veces universal, y fué abnegado y pedagógico, que es ser misionero. Hoy, como entonces, como siempre, proa de Imperio.



POESIA

Juan Panero: *Presentimiento de la ausencia*.—Adriano del Valle: *Siete décimas al atavío de una dama española*.—José María Alfaro: *Versos de un otoño*.—Dionisio Rídruejo: *El poeta rescatado*.

PRESENTIMIENTO DE LA AUSENCIA

POR

JUAN PANERO †

Juan Panero Torbado nació el día 2 de abril de 1908 y murió, en acto de servicio, el 7 de agosto de 1937. Hemos perdido con él un profundo, grave y delicado poeta. Publicamos estos poemas y dedicamos este recuerdo, como homenaje, sincero, a su memoria.

Dale serenidad a mis suspiros.

PEDRO DE ESPINOSA.

*¡A Y! ¿No podrán mis ojos silenciarme tu ausencia?
¿Y perderé tu voz entre rubios centenos?
¿Y tu risa dulcísima, será tan fugitiva como la errante
estrella?
¿Y no veré tus ojos, perpetuamente dulces?
¿Y el viento que adelgaza la sencillez del chopo,
y la fiel golondrina,
no traerán una hebra del oro que he cantado?*

*Cuando corte la rosa, el jazmín, la magnolia, ¿no acercaré
tu aliento?*

*Cuando en sosiego baje de la ciudad al río, y pierda
las murallas,
y los álamos blancos acaricien mis sienes,
¿no nos será posible regalar nuestros sueños a las frescas
riberas?
¿Ni la tierna amapola presagiará el candor del sol en tus
mejillas?
¿Ni el cristalino arroyo me dará tu hermosura?
¿Ni las aves tu paso?
¿Ni tu pura presencia la noche castellana?*

*Triste, ¡ay de mí!, yo siempre soñé tenerte cerca,
cristianamente cerca, como luz de mis hombros.
¡Qué dulce presunción fué la de no perderte!
Me cegaste los ojos con tu clara presencia
y el tiempo se detuvo donde empezó tu nombre.
Triste, ¡ay de mí!, que vivo donde las penas nacen
mientras sueño que cae la nieve en el desierto.*

*Y eras tú mi agonía, al alejarte sola
mezclando tu blancura con la nieve y el cielo.
Tú, sí, frágil paloma de tan dulce blancura,
la que en sueños perdía.
Eras tú, sí. Ya tu ausencia presiento.*

*Sé que vas a partir.
Las espigas ya comban al peso de sus granos,
y se entregan al sol, porque llega la siega.
Ya anuncian las cigarras la sequía del campo,
y emprenden los rebaños la marcha a la montaña,
y la dócil paloma se refugia en los trigos,
y caen lentas las tardes, amorosas, tranquilas.
Sé que vas a partir,*

*y tierra, ¡cuánta tierra!,
muchos campos y acequias, trémulas florecillas,
y helechos verdecidos, polvorientos zarzales,
y verdísimos montes y agrestes serranías,
y escarpados macizos que relumbran con nieve,
y encinares, y hayedas, y finísimos chopos,
sembrados de amapolas y blancas margaritas,
y dulcísimos pinos,
nos tendrán separados.*

*¡Ay, sí! Tú partirás,
quién sabe hacia qué tierras, o a qué mares con playas.
Con el sueño en la sangre, y el corazón tranquilo,
—y en el viento la flor del oro desmayada,
y ese trigo de julio que preside tus ojos,
y tus manos de espuma y atrevida inocencia—,
con la lenta mirada que confirma el milagro,
con la abierta esperanza, la promesa y el júbilo,
partirás a otras tierras.*

*Triste, ¡ay de mí! Yo solo,
hacia tierras remotas con castillos y lagos,
hacia tierras con hombres de entrañado misterio,
hacia tierras que saben del paso de las aguas por el olor
del río,
y conocen las nieves y el rigor del verano;
hacia esas tierras, solo, partiré.
El dolor necesario mantendrá mi esperanza,
y el corazón herido, en que el aire es cadencia, perfume
y armonía.*

*Triste, ¡ay de mí! Yo solo,
a solas quedaré con Dios y con mi pena.*

*Sé que vas a partir
y, ¡ay Dios mío!, me abrume
el peso del silencio que tan fiel he llevado.
¡Ay! ¿Cuándo será el día?
Mas, qué me importa el día, ni el lugar, ni la hora.
¡Sé que vas a partir!
y ahí te van mis suspiros, ¡mis últimos suspiros!
Dales serenidad.
Acógeles piadosa, agradecida.
(Mira, el Señor lo ordena; y es su Misericordia
el ejemplo magnífico que perdura en la tierra.)*

*Yo persisto en la fe que puse al conocerte,
esta fe que afianza mis pies sobre la tierra,
y mis ojos irán como quieras de altos.*

*¡Ay, serán los viñedos la luz que queme el día!
Llegarán los crepúsculos de pálidos rubores,
y huirán las golondrinas y las blancas cigüeñas.
Relumbrarán las uvas en la cepa escogida,
comenzarán los chopos a dorar las riberas,
el agostado río henchirá sus caudales
y al bacillar tendido por la suave colina
descenderán los tordos y los pardos gorriones.*

*Secos los campos, todos, les abrirán caminos
los bueyes y el arado. Será la sementera.
Y las lluvias finísimas traerán melancolía.*

*¡Ay, entonces vendrás, cuando colme el otoño!
Y tiemblo, imaginando que nada nos acerca
y que al tornar de tierras que son para ti extrañas
puedas dejarme triste, solo, desamparado.*

SONETOS AMOROSOS

I

*La nieve en flor derrama la blancura
en su manso caer alborozado.
Milagro del candor en paz colmado.
Purísima doncella de la albura.*

*Bautismo de la luz y la dulzura,
el agua en oración ha derramado
la castidad del lirio inmaculado
que de los blancos cielos es clausura.*

*Sosiego de la luz sobre la rosa,
del álamo, rubor estremecido,
la nieve por el campo luminosa.*

*Encendida alabanza de azucena.
Silencio por la luz fortalecido.
Plegaria del dolor. Paz nazarena.*

II

*Ganado del amor por la locura,
tembloroso y de llanto enfebrecido,
durmió mi voz el corazón herido
por soberana luz de luz segura.*

*Hombre de soledad, en la madura
tristeza de mis años recogido,
busqué mi amparo en ti, y enmudecido
sólo un silencio hallé, y esta amargura*

*que en tan hondo arrancar es elocuente.
Hombre soy de callar las penas mías
valorando el silencio en lo que expresa.*

*Mas, ¡ay!, este callar tan insistente
que me cuaja la sangre de agonías
colma el dolor, y el corazón me pesa.*

III

*De juncos y tomillos aromada
cantó la primavera su alborozo
y fértil el cantar del abril mozo
abrió la rosa en luz privilegiada.*

*Viernes Santo llegó con alborada
dulcísima y creciente por el gozo.
Febil e iluminado en el sollozo,
las rosas escogí para la amada.*

*Doce fueron las rosas, de dorado
color; frágil aroma, preferido.
Y en ramos de cerezo entretejían*

*su pálido rubor, tan esmerado
que bien pudiera hablar del escondido
amor que doce rosas conducían.*

IV

*Virgen la voz, aurora ya reciente
que pájaros levanta en manso vuelo
y regala las mimbres del riachuelo
con el dulce sonar de la corriente.*

*Estremece el temblor mi pecho ardiente
y, silencioso, en él busco consuelo.
Toda la fe descansa en el anhelo
de hacer llegar mi voz, piadosamente,*

*hasta la excelsa cumbre de tu oído
donde la blanca y primorosa nieve,
que cela apenas el cabello de oro,*

*rompa en lento deshielo agradecido.
¡Oh caricia del aire dulce y leve!
¡Frágil cristal, clarísimo y sonoro!*

V

*Del Tajo, en su ribera transparente,
subió la dulce voz de tu garganta.
Un sauce en primavera se levanta,
celebrando tu voz adolescente.*

*Memoria de sus aguas es tu fuente;
onda al rubor del cisne que la canta.
Milagro del color, tu carne santa
sonrosa tus mejillas débilmente.*

*Das al río temblor con tu cintura
que amenaza quebrarse en dulce brisa.
como en guijos se quiebra el agua oscura.*

*Del Tajo hoy eres tú la fuente pura,
sus aguas enclaustrando en tu sonrisa.
Bautismo de Toledo es tu dulzura.*

TU DULCISIMO NOMBRE

*Que me ciegue la lluvia violenta de noviembre
y descarnen mis manos los golpes del arado
y mis humildes huesos confirmen el olvido
como un ciprés severo enclaustrado en la niebla.
Que el peso de la tierra lentamente me hunda
y el temblor de la noche, ¡oh silencio colmado!, me hiera
los oídos
como golpes de mar en oscuras cavernas,
y el frío de mis labios alimenten violetas
y a mi carne la muerdan los ladridos del perro.*

*Sólo la majestad del cielo castellano complacerá mis ojos,
porque el cielo ha de ser quien confirme en mi sangre
la gloria de tu nombre
y lo pregone en alto por sus miles de estrellas
con esa voz de luna derramada en el bosque.*

*Me gozaré en tu gracia como mimbre que hunde sus plantas
en el río;*

*gozaré tu presencia con la visión más clara,
y crecerá el asombro al inclinar mi pecho de vidrio
y azucena sobre tus oraciones.*

*Por la fe en el milagro llegamos a la luz,
y desde aquí yo digo, el amor es el pasmo dulcísimo
en los ojos,
y complacidos de ver proclaman la unidad precisa
de las cosas.*

*Amada mía, sí; sólo insiste el dolor en la carne que duele,
la que adquiere al morir divina transparencia;
y se convence el hombre con el correr del agua y el vuelo
del jilguero.*

*Amada mía, sí; la eternidad no es tiempo,
es mágico temblor de la luz y el silencio en la perseverancia
firme de lo infinito.*

*No serán mis cenizas, acariciando al trigo en sus dóciles
plantas,*

*quienes inmortalicen tu dulcísimo nombre;
ni el llanto que derramen las fuentes manantiales,
ni la nieve del pecho asombrando al suspiro.*

*Seré yo, hombre resucitado, hombre de espuma frágil,
quien aliente la voz humilde de tu pecho
como oración del alba sobre lirios dormidos.*

*Yo, sí; mi estremecida sangre, que a impulsos del rubor
del corazón amante, insistirá en tu nombre.*

*Tú vivirás en mí esas horas de luz cantadas de los ángeles.
El mundo no termina al perder el color sonrosado la carne,
cuando sólo los llantos y el oro de los cirios enfrentan
a los hombres con el hondo misterio.*

*Yo quiero recordarte que el amor es eterno,
y que es sólo la muerte quien le unge de Gracia y lo colma
de paz en la paz de los cielos.*

*No extrañes mis palabras, transidas de nombrarte:
sólo la carne es muerte;*

*pero cumplo un deber suscitando en tu sangre la inocencia
del tiempo*

*y complazco el instante soñado con tu nombre
en que me has de cerrar con dulzura los párpados
para dar evidencia suficiente a mi carne.*

SIETE DECIMAS
AL ATAVIO DE UNA DAMA ESPAÑOLA

POR

ADRIANO DEL VALLE

I

BLANCA azucena embriagante
que sus pétalos deshoja,
blanca mano que, hoja a hoja,
su olor clausura en un guante.
Pétalos que en piel de ante
acomodan su aposento;
y el celestial instrumento
de diez uñas virtuosas
para embriagar a las rosas
pulsando el arpa del viento.

II

*Aurea, sobre el aire, erige
sus alas rubia pamela,
égloga que en pajas vuela
cuando el céfiro la rige.
Silvestre amapola exige
respeto al alto copete
de artificial ramillete...
Que un lirio, en burlas y veras,
con fingidas primaveras
puso a la abeja en un brete.*

III

*Si no sombrero, mantilla
urdida en niveos telares,
consulesa de azahares
y cañas de manzanilla.
Risa, blanca cervatilla
en país de ojos y bocas...
Caladas peinas barrocas,
barroco y calado el pelo,
y un beso baja del cielo
robado a tontas y a locas.*

IV

*Su pie leve calza, breve,
cinco pulgadas de raso,
chapín de alígero paso
que apenas pisar se atreve.
Su estrategia, andando, mueve
con ajedrezada ley.
Desde el peine de carey
al tacón que, airoso, pisa,
con su andar y su sonrisa
le va dando jaque al Rey.*

V

*Su blanca mano viaja
del vals al devocionario,
del abanico al rosario,
desde el exvoto a la alhaja.
Mano que del cielo baja
con pulseras de oraciones...
Aquí, los kyrie eleisones
mezclados con los "te adoro"
brindan el oro y el moro
enlazando corazones.*

VI

*Su perfume, alerta, vela
en tal floral campamento
que, almenando olor, al viento
hace el nardo centinela.
De galán calza la espuela
flor alférez de almo aroma...
Si el pomo en su espada es poma,
mosquetas —mosquetería—
disparan su artillería
para entrar a saco en Roma.*

VII

*Guantes, cruz, escapulario,
flores, bastidor, chapines,
risas cuando no maitines,
novios cuando no breviario
Afán y cantar diario,
como en blanca caracola
canta el afán de la ola.
Y su labor, su denuedo,
vienen como anillo al dedo
si la dama es española.*

VERSOS DE UN OTOÑO

POR

JOSÉ MARÍA ALFARO

EL ESCORIAL

C *LAVADA piedra de vuelo,
índice de gravedad
que mensura la oquedad
entre la tierra y el cielo.
De la tragedia, ataúd,
y la razón, plenitud:
número, regla y enseña.
Entre vientos, panteón
de España y mi corazón
en tanto la luna sueña.*

SERENIDAD

*Ser potro y freno, hielo y fuego en uno;
saber que la verdad está más lejos;
bañarse en las lagunas de la aurora
y tener en el puño los anhelos.*

*Ver en la tierra lo que tiene de aire,
y en las nubes, la fuerza de los vientos;
aprender con los ojos en la noche
la ley de gravedad de los misterios.*

*Que otoño y primavera sus espadas
descarguen sin vencer al sentimiento,
y que el alma que acecha entre la sombra
tercie en la lucha entre el ardor y el cielo.*

MEDITACION EN MARCHA

*Todo va hacia adelante
y no hay fin del camino:
vale menos la estrella
cuando la coge un niño.*

*No hay piedras que señalen
las etapas del alma,
ni árboles que florezcan
si la sangre no mana.*

*La música de dentro
no entiende el contrapunto,
y el hallazgo del día
no aniquila lo oscuro.*

*Cuando la risa fluye
no conoce su meta*

*y no hay ritmo que pueda,
determinar su letra.*

*¡Ay, que canción de siempre
nos trae cada mañana,
que no hay fin del camino
que nos limite el alma!*

MADRIGAL

*Todas las luces paradas.
Tú esperando
a que vengan a buscarlas.*

*Desnudos todos los ecos.
Tú, con un ramo de soles.
Yo, pidiéndole el primero.*

*Bajo la luna encantada
toda la noche en tus manos.
Tus ojos: una mirada.*

*(Otra luz y otra mañana.)
¿Y la aurora? Te contó
—un trigal que trae el aire—
todo lo que callé yo.*

OTOÑO

*Huelé a maduro el mundo y las horas se ensanchan.
En una tregua de olas los ríos se apresuran
y cantan unas alas pesadas, en el cielo,
la precisión de ser ya tarde todo el día.*

*Se sacuden los vientos de las ramas más débiles.
La ley de gravedad preside hasta los besos,*

*y hay una aspiración de muerte en las palabras
paradas en los oros nostálgicos del aire.*

*Limpieza de la bruma y cristal de los vientos,
vocación de ser mármol el ardor y la llama.*

*¡Ay, la sangre se duerme, debajo de los árboles
sin sombra y sin calor, soñando con la aurora!*

REFRAN

*Hay un árbol y una fuente.
Y todo el que tiene sed,
bajo del árbol se tiende.*

VIENTO

*Despeinadas la torre y la bandera.
—¡De allá!!*

*Hierven caballos y tambores.
Trepan tierras en hombros de los cielos.
Ceguedad entre gritos de la niebla.
Curvos galopes. Miedos de campanas.
Semáforos perdidos. ¡Gritos, gritos!
Oleaje entre torres y arboledas.
Aristas naufragadas en los ruedos.
Todo hacia allá... de allá... ¿de dónde?... ¿adónde?*

CONFESION CON LLUVIA

*No sé si habrá en mis ojos un oculto
diseño de fracaso;
no sé si en fuerza de apretar tan firme
se me rompen las cosas en las manos;
no sé si es sangre la que grita en torno
o es la pasión la que me vence el paso;
no sé si el beso que me dan me ahoga
o si es que ahogo cuando alargo el brazo...
¡Quizás vivir sea dejar que pasen
de largo —y a lo largo—
ante los ojos los torrentes vivos
de las risas, las furias y los llantos!
Pero, Señor, yo tengo mano rapaz,
y el viento se hace cálido
cuando bate mis sienes y me ofrece
al mundo entero como inmenso blanco.*

HALLAZGO DE UNA ISLA

(De un "Diario de navegación".)

*Alzada entre las olas, inmóvil y perfecta,
quieta ante la caricia presunta de las proas,
ni cruz, ni fin, ni puerto, mástil de tierra firme.
De los tritones, cola; de las sirenas, lecho.
Categoría en sí; accidente en la nave.
¡Tierra, tierra a babor! Mármoles el marino
en el mundo de grados, minutos y segundos.
Unidad para el cielo de mapas y pilotos;
estación de gaviotas y círculo en el agua.*

*(Un nombre, un nuevo nombre, el lugar y la fecha:
ubicado el espacio para todos los atlas.)*

*Remansados los mares, litorales de espumas,
la llanura en el mar, un paso atrás del viento.*

*• • • • •
Y una posible ruta en la escuela de náutica.*

COPLA

*¿Quién te contará el secreto?
Se lo he gritado a los árboles,
a las piedras y a los vientos.*

EL POETA RESCATADO

POR

DIONISIO RIDRUEJO

POR cuatro razones normales puede un escritor prologar un libro: primera, por interés o capricho de su autor; segunda, por competencia profesional, por su notoria cualidad de crítico o docto en la materia; tercera, por designio de protección, lo cual supone la superioridad consagrada de quien lo escribe y la necesitada humildad u oscuridad de quien lo utiliza, y, por último, por respeto, por ternura, por necesidad o deseo de elogio u homenaje como del discípulo para el maestro.

Desde mi posición literaria —que es la que se ejerce al escribir algo— es más que evidente que yo no tengo, no puedo tener, para escribir este prólogo otro título que el último de los señalados, y ciertamente no me faltan razones de amor, de ternura, de admiración ni de secuacidad para hacerlo.

De niño conocí a Antonio Machado. Tenía yo diez años y él era catedrático en el Instituto de Segovia adonde yo acababa

de llegar. De leer en sus versos el nombre de Soria —tierra de mi sangre— me había nacido una espontánea afición por él y un orgullo pueril, como de parentesco. Asombraba risueñamente a los niños su aspecto distraído, desaliñado, torpón, casi suicio; su bondadoso mirar, sus grandes botas estrafalarias. A mí me producía una melancolía emocionada y una especie de tiernísimo estupor. Me dió un sobresaliente en Gramática casi sin hacerme caso en el exámen y le tuve rencor un poco de tiempo. Luego —a mis quince años— comencé a gustar su poesía, y en un pequeño libro que publiqué a los veinte es patentísima su influencia. Ningún otro poeta contemporáneo ha entrado en mí más hondo ni, por tanto, ha podido salir más patentemente en mí. Por otra parte, he creído y creo que de Rubén acá no hay poeta español que se aproxime a su perfección, a su autenticidad y a su hondura. Lo cual es casi como decir —con muy pocas reservas— que le creo el poeta más grande de España desde el vencimiento del siglo XVII hasta la fecha.

Pero aunque esta razón de mi ternura, de mi preferencia, de mi devoción, debiera ser la que justificase este prólogo, me es forzoso declarar que no es ésta la razón por la que lo escribo. Probablemente no habrá editor serio que la estimara suficiente. La razón por la cual yo escribo este prólogo no es una razón normal, no es una de las razones enumeradas; es otra más triste y que hemos de afrontar como se debe: cruda, sincera, directamente.

Yo no escribo este prólogo como poeta joven para el libro de un maestro muy amado. Yo escribo este prólogo como escritor falangista, con jerarquía de gobierno, para el libro de un poeta que sirvió frente a mí en el campo contrario y que tuvo la desdicha de morir sin poderlo escribir por sí mismo.

* * *

El 18 de julio España se vió partida geográfica y políticamente en dos mitades incomunicables y combatientes. Desde tiempo atrás, sobre el vago deseo de justicia, sobre la vaga y justa desazón reivindicadora de las masas pobres, se había instalado en la política y en el Poder una minoría rencorosa, abyecta desarraigada, cuyo designio último puede explicarse por la patología o por el oro; pero cuya operación visible, inminente, era nada menos que el arrasamiento de toda vida espiritual, el descuartizamiento territorial y moral de España y la venta de sus residuos a la primera ambición cotizante. A punto de consumarse irreparablemente, para siglos, la traición se alzó frente a ella una verdadera, recta y limpia violencia nacional respaldada moral y políticamente por quienes ya habían ofrecido a España la oportunidad serenamente revolucionaria de lograr la síntesis de sus aspiraciones discordes, juntando el interés del pueblo, el de los valores morales y el trascendente de la misma España. La resistencia terca, sostenida a golpe de crimen por los que gobernaban, hizo necesaria aquella división tremenda y asoladora. Las fuerzas netas de los que resistían no eran muchas en comparación con las que aportaban los atacantes, cuyo enraizamiento popular era patente y fué después probado por el triunfo. Hubo que allegar fuerzas por malas artes, y así se constituyó la gran población roja, la gran masa y aun algunas de las más delicadas minorías colaboradoras: por la coacción. Claro es que en esto de la coacción hubo dos formas y, por tanto, dos géneros de hombres: los sometidos por la fuerza bruta, por el miedo a represalias de todo orden, y los moralmente secuestrados por la hábil explotación de sus fibras más débiles. De aquí la apariencia polifacética de aquella política roja, tan pronto comunista por Rusia, como democrática en el alquiler a las plutocracias de Europa y América, como católica frente a todos los bobos oji-tiernos del Globo. A cada uno se le atrapaba a su modo, y si se contaba con la concurrencia de la senilidad, el há-

bito de la incomunicación y una cierta incapacidad para el entendimiento del mundo real, tanto más fácil era el negocio.

Don Antonio Machado, viejo, aunque fresco en sus facultades literarias, fué uno de estos secuestrados morales. Fué el propagandista “propagandeado”. Su ingenuidad de viejo profesor desaliñado le hacía bueno para creer honradamente toda patraña, y sin más datos ni averiguación de ellos, consideró a los de enfrente tal como los próximos a él se los presentaban, y a ellos mismos tal como en el plácido aislamiento quisieron presentársele.

Para todo se contó con la fidelidad del pobre D. Antonio, a sus antiguos y sencillos sentimientos políticos, y digo sentimientos y no ideas, porque D. Antonio ideas políticas no tenía, o las que tenía no tenían forma de tales, y siendo, como era, luminoso para tantas cosas, era para otras, para esas y para lo sentencioso moral, por ejemplo —véase el “Mairena” o cualquier otra muestra—, un elegante y delicioso caos, un caos provinciano.

El poeta, a pesar de todo lo que se ha dicho, y no sin razón, de “adivino”, “anticipador”, “guía”, etc., canta generalmente el combate que tiene delante y se deja sugestionar y enamorar por la acción como nadie. Y la batalla del tiempo de D. Antonio fué la de las libertades y el progreso, y libertario y progresista resultó él —sin meterse a mucho examen— ya para toda la vida. Claro es que sin rencor, sin obstinación, sin “meterse en política”, sin faltar por ello —¡Dios le librara!— ni por un momento a las condiciones de su nativa bondad.

Evidentemente, ser esto ante el problema ideológico planteado en el 18 de julio no era estar definido en ningún bando, porque era en esta cuestión ser un anacrónico superviviente de una cuestión pasada.

Nadie podría decir, por tanto, que D. Antonio fuese rojo, al menos si empleamos esta palabra elástica con un mínimo rigor; de que no era comunista, por ejemplo, nos consta, como nos

consta que no era “fascista”. En él había elementos por los que unos y otros podían tirar del hilo y, sacando el ovillo, llevárselo a su campo, y nada más. La fatalidad hizo que el hilo quedase geográficamente al alcance de la mano del enemigo y que el gran poeta pasase así a ser un elementos más de ataque, una pieza más de confusión.

Si todo esto no se probara por hechos habría una prueba más fuerte aún: la prueba de su misma conciencia definida poéticamente:

*Hay en mis venas gotas de sangre jacobina;
pero la fuente brota de manantial sereno,
y más que un hombre al uso que sabe su doctrina,
soy, en el buen sentido de la palabra, bueno.*

Y así, en efecto, era: jacobino por “gotas de sangre”, por atavismo casi inconsciente, por el tiempo, por los amigos de la juventud, por los primeros maestros, por la desilusión del 98, por el asco a la España heredada y envilecida, por el decoro externo y la pedantería seductora de las instituciones izquierdistas. Por todo lo que puede arrebatarse a un alma ingenua y en duda una vez y sujetarla para siempre por el lazo de su propio descuido.

De fuente serena, porque serena fué; en la amarga misantropía sin resentimiento, esta vida triste, cenicienta, con lágrimas y sequedades sobre la delicadeza del genio.

Ignorante de su doctrina, porque, ¿cómo puede pensar en ella un abismado, un ausente, un desencantado, un errante, un solitario, un absorto, un alma de Dios?

Y bueno, bueno, bueno, en el buen sentido y en todo los sentidos, y si algo malo hubo, absolvámosle de todo corazón y echémosle —como me contaba Cossío que decía Jarnés— sobre la conciencia “al pelmazo de Juan de Mairena” y no al bueno y entrañable y triste D. Antonio.

En fin, no debió serlo, pero fué un enemigo. Esta confesión es preciso dejarla hecha con crudeza en este prólogo. En el reparto de las dos Españas, a él, por A o por B, le tocó estar enfrente, y en periódicos, revistas, folletos y conferencias sirvió las consignas de aquella torpe guerra.

No hemos querido mitigar este hecho ni aun la existencia de las raíces que de él haya en toda su vida. Nos parecería una hipocresía estúpida, una puerilidad de avestruz. Ahí están los pocos versos que pueden ser un antecedente, ¡tan inocentes, sin embargo! Pero no está de más señalar que esos versos son sus peores versos y que es legítimo pensar de un poeta que no debe ser definido por los peores versos, por los más ocasionales, extemporáneos y vanos. Ahí está la elegía a Giner con su bobada progresista “yunques sonad, enmudeced campanas”, y aun el elogio a Ortega—incomprensible, inadecuado—, en que se desea que Felipe II se levante “y bendiga la prole de Lutero”.

Ahora bien: basta ojear las páginas de este libro para asegurarse que, pese a todo—incluso a esos banales antecedentes—, nosotros no podemos resignarnos a tener a Machado en un concepto de poeta nefando, prohibido y enemigo. Por el contrario, queremos y debemos proclamarlo—cara a la eternidad de su obra y de la vida de España— como gran poeta de España, como gran poeta “nuestro”.

Y esto no es ciertamente una decisión generosa—y menos egoísta—de las horas póstumas para él, serenas para nosotros. En la misma guerra, mientras él escribía sus artículos o sus versos contra nuestra causa, nosotros, obstinadamente, le hemos querido, le hemos considerado—con la medida de lo eterno— nuestro y solo nuestro, porque nuestra—de nuestra causa—era España y solo de España podía ser el poeta que tan tiernamente descubrió—por primera vez en verso castellano—su geografía y su paisaje real y que cantó su angustia y su náusea, su alma elevada, transcendente, amorosa y desnudamente severa.

Cuando las revistas y los folletos llegaban a nuestras manos allá en Burgos nos esforzábamos —y no pocas veces con harta razón— por encontrar nuestro y no rojo su mundo conceptual, los propios argumentos y tesis con que a los rojos creía servir. Recuerdo haber saltado de gozo una vez, con otros falangistas, al descubrir un artículo que era —hasta en el vocabulario y en el estilo— del todo atribuible a nuestra fuente más pura.

“Hay que rescatarlo”, decíamos, y lo decíamos con emoción y dolor. Y así hubiera sido —y por entero— de vivir. Y ya que ha muerto, quédenos al menos el consuelo de rescatar lo que más enteramente —por menos temporal y tocado de circunstancias— era honra y patrimonio de España: ésta su obra poética, que con sus toques de error propios del tiempo —en lo conceptual y sentencioso— es, incluso en lo más increpatorio y directo frente a España, tan nuestra, tan de nuestro gusto; y —de otra parte, de la enteramente poética— tan magistral, henchida y eterna.

Había que rescatarlo, y rescatada está su obra, porque— aun no siendo tales todas sus circunstancias— cumpliríamos con desearlo y hacerlo con un precepto de fidelidad a la propia causa, que no por otra cosa hemos combatido que por conciliar en unidad toda la dispersión española y por poner todo lo español —éste, con todo su rigor, es el límite— al servicio de un solo designio universal, de una sola poesía y de una sola historia.

Murió D. Antonio en tierras de Francia. Quienes tanto ruido y alharaca armaron en defensa de la “cultura occidental democrática” contra España no supieron rodear la muerte de este hombre del consuelo y del honor que merecía. Murió allí ignorado, en soledad y desatendido —después de estar en un campo de concentración— el único fragmento verdadero de “cultura universal” de que los enemigos habían dispuesto, el único que por los puertos pirenaicos recibió aquella Francia a quien Dios perdona, ya que los hombres le han dado su castigo.

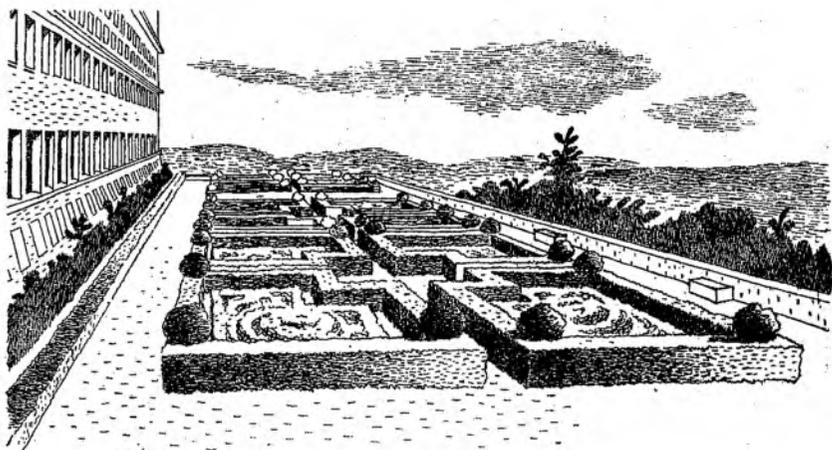
“A bordo, ligero de equipaje,—casi desnudo como los hijos de la mar”, despojado de sus anécdotas, de sus circunstancias, ¿qué visiones poblaron el tránsito del hombre?

¿Qué infantiles Sevillas? ¿Qué Sorias, traspasadas de espíritu, el corazón bajo la tierra? ¿Qué Moncayos, Urbiones, Aguaitines y Maginas, gloriosamente coronados?

Con su muerte moría la melancolía de España. La melancolía que pudo llevar a España y lo llevó a él al error y a la muerte. Con su muerte, o con su vida, nacía la otra España clara, la que va a merecer el alma de su verso como la fortaleza merece la caricia. La España que él quizá vió y entendió en esa hora grave y ligera, espesa y luminosa, cuando él dormía el sueño no contado y Dios *estaba despierto*.

Madrid, octubre 1940.

NOTA.—Las páginas que anteceden constituyen el prólogo a la próxima edición de la obra poética de Antonio Machado.



LA OBRA DEL ESPIRITU

Pedro Laín Entralgo: *Naturaleza e Historia en la Medicina.* – Luis Felipe Vivanco: *El arte humano.*

NATURALEZA E HISTORIA EN LA MEDICINA

POR

PEDRO LAÍN ENTRALGO

EXISTE, indudablemente, más de un modo de abordar el doble problema de la Medicina como actividad del hombre y como disciplina científica. El más directo sería plantearse de frente una comprensión y un análisis del acto médico. No abandono el propósito de hacerlo en otra ocasión. Para mis fines actuales me parece preferible describir la idea de la Medicina vigente en el espíritu de los médicos actuales y estudiar luego la cuestión de su suficiencia.

1. Dos grupos sociológicos.

Una indagación sociológica en torno a la idea que de la Medicina tienen hoy los médicos, nos revelarían muy seguramente la

existencia dominante de dos grupos, acerca de cuya relativa proporción apenas puede juzgarse de antemano.

Hállase formado el primero por los que ven como primer plano de la actividad médica un negocio profesional y técnico. El diagnóstico y la curación del enfermo es para los tales un *trabajo* que el médico, como titular de ciertas técnicas diagnósticas y terapéuticas, ejecuta exclusivamente dentro de la comunidad social y en cuya virtud obtiene su propio sustento. En modo alguno debe escandalizarnos este hecho, profundamente enraizado en la peculiaridad cultural de nuestro tiempo: ciertamente, apenas hay orden del saber en el cual no aparezca un grupo sociológico que le cultive como pura profesionalidad. O. Schwarz ha señalado las antinomias en que la Medicina forzosamente se mueve, y la primera, la de la actitud del médico, está entre la misión y la profesión. Muchos son los que se resuelven por el término profesional. Más que ahondar en la raíz histórico-cultural del hecho —baste indicar su seguro entronque con la aparición de la burguesía en Europa—, interesa aquí anotar su insoslayable existencia en esta hora y señalar los tres diversos órdenes que, en mi entender, existen dentro de la profesionalidad médica.

Alienta en uno el escueto interés económico: profesionales de la sindicación médica y preocupados por ella, “clasistas” de la Medicina, etc. Baste su somera mención. Otros vienen a ser, si vale la expresión, *artesanos* de la Medicina; aquí, el médico de familias, el rural y buena parte de los llamados médicos generales. Este orden de profesionales, de eficacia y ética muchas veces estimabilísimas, señálanse por unir en sí la técnica aprendida y su personal ejecución. De ordinario no “investigan” ni “inventan”; ejercen con varia suficiencia las técnicas diagnósticas y terapéuticas aprendidas, y en ocasiones añaden a ellas, por nuevo aprendizaje o por personal ensayo, las nuevas que alcanzan urgencia social. (Es verdad también que casi siempre

ejercen indeliberadamente —a favor de virtud ingénita o de imperativo profesional— la acción irracional que el tratamiento médico exige de suyo; pero sobre ello volveré luego.) El tercer orden de la profesionalidad médica lo forman aquellos que hacen de su ejercicio poco más que desnuda técnica: especialistas del análisis clínico, técnicos de la cirugía regional —otorrinolaringólogos, ortopedas—, obstetras, etc. En los ejemplos típicos éstos hallan su problema en el vencimiento de las dificultades técnicas que cada caso ofrece: una curva de Lange, la sección de un pólipo o un parto difícil. Debe admitirse, sin embargo, que el puro técnico, en el sentido de Ortega, aquel cuyo trabajo es la invención de nuevas técnicas que él no pone en práctica —como hace, *verbi gratia*, el ingeniero inventor—, apenas se da todavía en Medicina. Pero tampoco suena a disparate o a utopía en muchos oídos, tan avezados hoy a la tecnificación de la vida, la idea de un “médico” como puro inventor de técnicas quirúrgicas sobre el cadáver, o la del “internista” capaz de diagnosticar y tratar a un enfermo por televisión, teleaudición y exámenes de laboratorio. Ni siquiera la ilusión ochocentista de un posible *iatrokino*, máquina diagnóstica que resuelva el problema nosológico como una jugada de ajedrez, supuestos ciertos datos de exploración mecánica o química. Aquí la técnica, tan inexcusable para el arte médico genuino, se tragaría, anulándolo, el quehacer central de nuestra actividad.

Al lado del grupo sociológico de médicos para los cuales la actividad médica se agota en una cuestión profesional y técnica, está el de aquellos que convierten a la Medicina en pura ciencia. Más aún: en pura ciencia de la naturaleza. Aquí están la mayor parte de los investigadores del saber médico: fisiopatólogos, histopatólogos, farmacólogos, etc., y casi todos los clínicos científicos. El problema de la actividad médica consiste ahora en reducir el “caso” —esto es: el hombre enfermo— a una suma de datos físicoquímicos o bioquímicos. Cuanto más amplio sea

el conjunto de datos y éstos más finos, más seguro es el diagnóstico y más certero el tratamiento. La patología se convierte ahora en una patobioquímica y, a la larga, en una patofísica. Si el problema médico es para el puro profesional un "cómo-vivir", y para el técnico un "cómo-hacer", el clínico científico reduce la Medicina a un puro "saber", como el astrónomo al firmamento o el físico a los procesos moleculares.

Un examen atento de los datos que constituyen el acervo de la medicina llamada hoy científica, según una idea de la ciencia vigente aún en tantos espíritus, descubrirá en su meollo invariablemente las tres notas fundamentales que caracterizan a la investigación de la naturaleza física: la limitación a lo cuantitativo, la causalidad como exclusivo objeto de conocimiento y, a la postre, aquello que llamaba Dilthey construcción a partir de un determinado número de elementos abstractos y artificiales.

Repásense los datos habituales de exploración de los que el médico científico se encuentra seguro, y en todos ellos se encontrará como carácter diferencial un *plus* o un *minus*. Arranca el médico, ciertamente, de un dato cualitativo o vivencial: el "me siento enfermo" o "me duele aquí" del paciente; pero su tarea, como hombre de ciencia, consiste en reducir esa declaración subjetiva a un fascículo de *hechos* objetivos y *cuantitativos*, llámen-se hepatomegalia o alteración electrocardiográfica, trastorno glucémico o hipertensión arterial. En última instancia, de la seguridad en transportar lo vivencial a lo cuantitativo dependen la certeza diagnóstica y la orientación terapéutica. No importa que la tendencia sea más física, como en tiempo de Skoda y Marey, o más bioquímica o bioeléctrica, como hoy sucede. El hecho definitivo es la reducción de un primitivo "estar enfermo" a una serie de mensuraciones, entre cuyo *plus* y *minus* se halla, implícitamente, un fingido tipo cuantitativamente normal, como el "homme moyen" de las curvas de Quételet. Así procede el fisi-

co (1) reduciendo “lo azul” o “lo caliente” a una frecuencia vibratoria del éter o a un movimiento molecular.

A la orientación cuantitativa se aparece la preocupación causal. La pregunta que frente al enfermo se hace inmediatamente el médico científico es: “¿cómo puedo explicarme este síntoma o este estado?” Una explicación es siempre una teoría causal, y, en Medicina, una teoría patogenética. Frente a la enfermedad misma, el problema fundamental es el causal, el etiológico. El médico se conforma ahora con idear un mecanismo de causas que “expliquen”, según esquema mecánico, la enfermedad y el síntoma. Un esquema cerrado en sí, en el cual ciertas masas materiales—moléculas proteínicas, micelas coloidales, electrolitos, etc., a las cuales se ha reducido la materia viva del enfermo y el agente patógeno causal— se mueven en el tiempo según las leyes causales de la físico-química. Nótese que ese tiempo exterior, objetivo, físico, no atañe en nada al tiempo vivido por el paciente, en el cual ocurre ese dramático desgarramiento de sentirse enfermo. Nótese también, de pasada, que el tiempo objetivo dentro del cual cumplen sus leyes causales las partículas del esquema se cuenta, por así decirlo, corriente arriba de su suceder, a partir del hecho patológico y viviente que quiere explicarse, como si este hecho fuese una detención del proceso vivo del cual es material estructura; al paso que el suceso patológico adquiere valor para el enfermo corriente abajo del tiempo vivido, como amenaza respecto a las futuras posibilidades de vida. Las consecuencias teóricas y pragmáticas de este divorcio entre el tiempo causal y el tiempo vivido, harto graves, deben quedar aquí en simple planteo.

(1) Como ejemplo insigne, léanse las palabras de Kepler a Fabritius: “Me echas en cara que no me esfuerzo por considerar a la Naturaleza en su totalidad, sino sólo en su lado cuantitativo. A esto te contesto: el *quantum* es su cola, y a ella me cojo; pero, eso sí, me cojo fuertemente”. Obsérvese que para el físico renacentista todavía no estaba reducido el cosmos a pura cantidad, como ocurre en la ciencia natural hasta hace poco vigente.

En las líneas que anteceden va expresa la tercera nota que distingue a la visión científico-natural del sujeto enfermo, a saber: la reducción del acontecer patológico a un esquema abstracto, a una *construcción* artificial mediante un número determinado de elementos aislados. Como el suceder psíquico viene “construído” mecánicamente a merced de los “elementos psíquicos” en la Psicología de Spencer, de Taine o de Wundt, así, ahora, el proceso morboso viene convertido en construcción mecánica. No me refiero ahora sólo a las construcciones del histopatólogo, para el cual la enfermedad es una alteración de estructura del orden tisular o intracelular, mas también a los esquemas mecánicos movibles que el fisiopatólogo edifica sobre datos físicoquímicos. Baste citar como paradigma el conocido libro de Schade sobre la “traducción” de la fisiopatología al lenguaje coloidal, o la aplicación en Fisiología de los esquemas de Langmuir acerca de los fenómenos moleculares en superficies limitantes. No discuto aquí la utilidad y aún la necesidad de tales construcciones en la investigación científica; quiero sólo apuntar que el suceder patológico no se agota en unos esquemas cuya hipotética validez es, por esencia, transitoria, y me conformo con remitir a las críticas clásicas de toda esquematización espacio-temporal del proceso viviente: las de Dilthey, Bergson y Driesch.

Es cierto que el clínico, por muy científicamente que viva la Medicina, pone cotidianamente en práctica un arte mucho más complejo, que no se agota en los esquemas por él manejados como objetivamente válidos; pero aquí se trataba no más que de mostrar desnudamente, y en sus trazos más simples, la real imagen que de la Medicina existe en la mente de la gran mayoría de los médicos científicos. Los cuales, con el profesional y el técnico—sirva esto de escueta recapitulación— forman la casi totalidad de los que actualmente sirven a la actividad médica.

2. Su insuficiencia.

Entre líneas o expresamente, algo ha quedado ya indicado sobre la insuficiencia de dichas dos actitudes, la técnico-profesional y la científico-natural, respecto al genuino problema de la Medicina. No obstante, las más hondas raíces de tal invalidez se ahincan en la esencia misma del problema médico, del cual, al menos sumariamente, van a delinearse aquí —a través de personal reflexión— dos de sus más evidentes determinaciones:

A) El problema de la Medicina no es el simple “cómo-hacer” del técnico, ni el mero “saber” del científico puro; es, re-suertamente, un “qué-hacer”. “Arte de librar a los enfermos de su dolencia”, decían ya de la Medicina los hipocráticos. Hipócrates en persona, en *de prisca medicina*, lanzó los sarcasmos más acres contra los médicos sofistas, prontos siempre a reducir la Medicina a teórico esquema. Más tarde, todos los libros del siglo XIX repetirán el “guérir, soulager, consoler” de Fonsagrives. En todo caso, la común instancia de estos infinitivos enseña que la Medicina es una actividad, un hacer, el cual viene determinado por su *qué-hacer*: curar o aliviar, y no por su *cómo*, por el modo técnico, ni por el *saber* que el quehacer médico necesariamente exige. No entro con ello en la cuestión de si toda ciencia es sólo un modo de comportarse el hombre, y toda verdad conocida un “ser conocido” del hombre, como Heidegger postula; esto es: si todo saber es radicalmente *qué-hacer*. Quiero, escuetamente, expresar la más honda peculiaridad del médico, el cual sólo alcanza a realmente serlo cuando ejerce su actividad específica, cuando realiza un *tratamiento* y en tanto lo realiza. Los nombres de las cosas no son nunca vanidad, y *tratar* significa, en su raíz más fina, “manejar o palpar algo, gobernándolo hacia un fin” (1). Esto es: actuar, hacer, conducir. Conducir

(1) Nótese, a este respecto, que no sólo en los idiomas latinos—*traitement*,

¿qué? Al *paciente* de esa acción, al hombre enfermo. Conducirle ¿hacia qué? Hacia una posibilidad de vivir más idónea que la angustiada e inválida en que la enfermedad le sume. O, como dice v. Weizsäcker, “darle un nuevo ámbito para su libertad”. Conducirle ¿cómo? Mediante una teoría y una técnica diagnóstica y terapéutica.

Es verdad que si el recto tino del quehacer médico pudiera venir exhaustivamente determinado por un saber previo, entonces la Medicina sería un quehacer subordinado a una pura ciencia anterior y decisiva. Tal es el sentido superficial del “*qui bene diagnoscit, bene curat*”. Mas el sentido profundo es muy otro; porque *diagnoscere*, conocer a un hombre enfermo a su través, requiere una comprensión intuitiva que antecede y preforma todo saber expreso, y en el plano de la genuina acción médica, ha escrito y demostrado O. Schwarz que ésta “en modo alguno puede apoyarse totalmente sobre un conocimiento científico”. Mas, sobre todo —con independencia de cualquier proverbio, siempre influido por la postura cultural e histórica de su inventor—, porque en el obrar del médico, desde su primer contacto con el enfermo, existe primariamente y *siempre* un irreducible fenómeno intuitivo y activo, peculiar a la relación médica entre un hombre y otro hombre, del cual el conocimiento de síntomas y la teoría diagnóstica expresa son contraste ulterior, rectificándole o confirmándole; dándole elementos objetivos —los hechos— y racionales —la teoría y la ciencia diagnóstica— para continuar su eficacia en forma de acción expresa y transitiva. *El diagnóstico es el sistema de señales de que el médico dispone*

trattare—o latinizados—*treatment*—, mas también en los germánicos (*Be-handlung*, de *Hand*, mano) se da este substrato manual y activista en la semántica de la más específica diferencia del obrar médico. Análogo sentido se encuentra en la entraña última de nuestro *curar*. Lo decisivo en el médico, según esto, asienta en el “cuidarse” de alguien, en ser—antes que *doctor*—*curador*. El entronque de la Medicina, en su rediseño existencial, con la analítica existencial heideggeriana, con la *Fürsorge*, es harto evidente y sugestivo. No renuncio a tratarlo un día en su pormenor.

para proseguir expresa y transitivamente sobre el enfermo la primaria acción intuitiva de ayuda de que procede toda operación médica. Sucede como en el caso de la percepción sensorial, en la cual las finas indagaciones fenomenológicas de Scheler, apoyadas sobre geniales atisbos de Dilthey, han demostrado que la imagen consciente y clara representa el esquema expreso de un fenómeno de contacto vital mucho más primitivo y hondo, compañero por esencia de la animalidad y al que podría bautizarse de “topar con el mundo”.

Queden aquí las cosas, en espera de precisar más adelante lo que el mencionado fenómeno primario de la acción médica sea y de comprobar su real existencia. Algo debe enseñar, empero, este esbozo de reflexión. El problema de la Medicina no se agota en el conocimiento científico, porque la Medicina es quehacer. El quehacer de la Medicina no se limita a la acción técnica, porque exige indeclinablemente y en cada caso una específica y primaria acción intuitiva y un saber científico, en cuya trama el hecho y la hipótesis esclarezcan la posible hazaña ulterior —conductora, transitiva— del médico sobre el enfermo. La acción del médico posee así, en su estructura íntima, estos tres momentos: intuición, ciencia y técnica.

B) Otra razón hay por cuya virtud aparece patente la invalidez de las visiones técnico-profesional y científico-natural de la Medicina. Realmente, la ciencia, como andamiaje de principios teóricos reconocidos ciertos, es supuesto indeclinable de toda acción médica completa; pero ha sido un error radical de la Medicina moderna, desde Descartes y Harvey hasta hoy —salvando el corto y curioso período de la Medicina romántica, que pecó, y más gravemente, de otro modo— considerar: primero, que la Medicina entera podía ser reducida a ciencia y, segundo, que esta ciencia había de ser la natural. Galileo transporta al mundo físico su visión familiar del arsenal veneciano; debe acabarse con la física sustancial de Aristóteles; la naturaleza sólo es

una máquina sujeta a la ley matemática del movimiento local. Descartes extiende la “nuova scienza” al plano antropológico; desde la noche novembrina de su misteriosa revelación sabe ya que el cuerpo humano, la mitad del hombre, es máquina, y que el arcano de la vida puede explicarse “cum legibus matheseos”, como todavía proclama su piedra sepulcral. Harvey aplica con éxito genial la dinámica y el método cuantitativo. Holbach y La Mettrie completan la obra: el hombre entero debe ser máquina. Todo es ley natural, todo se ve reductible a orden mecánico. Si la ley es desconocida, al menos es cognoscible, y el progreso indefinido nos la hará conocer. Los fisiócratas, por su parte, naturalizan las relaciones humanas. Comte subordina la vida del espíritu al conocimiento de la Naturaleza. Stuart Mill traspasa a las “moral sciences” el método inductivo de la ciencia natural. La vida moral, el derecho, la economía y el Estado han quedado en ser una especie de macroquímica, y la Historia entera transcurre como un inmenso proceso material, por los cauces del progreso, hacia un estado final de equilibrio y de justicia. ¿Es extraño que la Medicina, desde Harvey, venga a ser una aplicación pragmática de la ciencia natural a la curación de la enfermedad? A Harvey siguen los iatromecánicos, y al positivismo feroz de Magendie, el dogmático materialismo de los Büchner, Vogt y Haeckel. No basta la cautela científica de Cl. Bernard, ni el buen sentido de Bright, ni el tardío conservadurismo antihaeckeliano de Virchow, ni la recoleta piedad de Pasteur. El paso está dado, y la Medicina entera alcanza el cuño social que al comienzo vimos. Curar enfermos parece ser ya, definitivamente, una rama técnica de las Ciencias de la Naturaleza, como puede serlo, *mutatis mutandis*, la ingeniería de minas; la cardiopatología se hace, en manos de Potain, una especie de hidráulica; la nutrición, desde Frerichs y Naunyn, pura química, y a la psiquiatría, Griesinger, Meynert y Nissl quieren convertirla en “Gehirnpathologie”, en histopatología cerebral.

La pregunta que ahora aparece es ésta: ¿debe ser hoy así? El hecho es que sobre la realidad natural objetiva —la cual, dicho sea en inciso, dista de ofrecer aquella seguridad en el conocimiento que la dió universal prevalencia— han aparecido otra vez al menos dos zonas ópticas diferentes de ella; dos modos de ser científicamente aislables en una descripción analítica de la realidad circundante. Una de tales zonas es *la vida*, a la cual sólo parcialmente, en su plano de sección espacial-material, convienen las leyes causales de la naturaleza física, porque sus leyes específicas son la totalidad, la finalidad y la perdurable novedad creadora. Mas por encima de la vida está, y ha sido redescubierta, *la realidad psíquico-espiritual*, vida también en una primera determinación, y por ello —en cierto sentido— totalitaria, teleoclina y creadora, pero dotada de peculiar autonomía. Este delicado instante del pensamiento moderno, tan preñado de sutil y decisiva importancia para el médico actual y para el historiador de la Medicina, hace oportunos dos puntos de meditación, dos tentativas de lúcido ordenamiento.

Es necesario, en primer término, deshacer la anfibología creada en torno al vocablo *vida*, tan traído y llevado sin discriminación de unos lustros a esta parte. Cumple el ser viviente en su estrato animal su ley, recién mencionada, de cerrada totalidad. Existe, efectivamente, una relación de totalidad entre sus porciones espaciales, unidas entre sí por el total y profundo imperativo de la forma. Existe también, entre la serie temporal de sus acciones somáticas, trabadas melódicamente por la total unidad, primitiva e insoluble, del acto instintivo, y, por fin, entre el organismo animal y el medio, tan entrañadamente fundidos a través de los sistemas receptores y efectores, que para el animal no hay objetos exteriores ni posibilidad de paisaje nuevo, porque siempre —podría muy justamente decirse— “está en su casa”; esto es: dentro de la cáscara de un perimundo más o menos rico en centros de atracción instintiva y más o menos maleable por

obra de adiestramiento; pero siempre cerrado, sin posible desgarrar para la existencia animal que circunscribe. Cumple también el ser vivo una ley de finalidad: sus actos son teleoclinos, dirigidos y determinados más por el estado final que por la constelación causal previa. Y es titular, en fin, de una sorprendente capacidad de crear nuevos modos de conducirse: desde el paramecio, que aprende a escalar un tubo capilar si el calor le obliga, hasta el habilidoso “Sultán”, el chimpancé inventor de los experimentos de Köhler.

Todo ello es auténtica vida, todo revela que la animalidad es un modo de existir irreductible a determinación causal-cuantitativa. Pero, de otra parte, en manera alguna debe ser confundido este modo de vivir con otro, radicalmente diverso, al cual hacen relación los filósofos modernos cuando hablan de la *vida*. La vida de que ahora se trata es el existir abierto y creador del hombre: la expresión activa del ser temporal que llamamos hombre, sujeto y hacedor de la rica y huidiza realidad histórica. Y aquí sufre segunda y más decisiva caída la ciencia de la Naturaleza. Reprodúcese en el hombre, es verdad, la ley de totalidad que como viviente le rige; mas ahora la totalidad ya no es cerrada, sino abierta, desgarrada, porque el hombre —para mayor dignidad y tragedia— puede salir de su acción vital-instintiva y contemplarla desde fuera, desde un centro de nueva *vida*, al cual casi siempre ha estado conforme en llamar *espíritu*. Del mismo modo, la “cerrazón” teleoclina viene abierta por lo que llamamos libertad, y la capacidad creadora no se limita ya a una deformación plástica del mundo circundante, antes alcanza esa altura terrible y maravillosa de fabricar permanentemente mundos nuevos, convirtiendo la yacija en ciudad y el comercio vital en Historia. En esta abertura de la cerrada totalidad vital, en este salir de sí y mirarse, en este ponerse frente al mundo y preguntarse por él, en este proponerse acciones nuevas extrapoliándolas a la proclividad instintiva, se halla la extraña peculiar-

ridad que hace del hombre un ser aparte, una vida singularizada. Ya no sorprende oír al agudo Simmel que vida es siempre trascendencia y el vivir un más-vivir y un más-que-vivir. Ni que se pueda vivir sin vivir en uno mismo, como la mística declara.

Además de discriminar esas dos suertes de vivir que acaban de verse, tantas veces confundidas por el médico, importa ahora esclarecer en la realidad psíquico-espiritual la existencia de dos zonas distintas. Es una el hombre, creador y sujeto de dicha realidad psíquico-espiritual. La otra es la obra del hombre, el mundo histórico-social, que como fábrica suya le acompaña, le envuelve y, al menos en parte, le determina. Estudian al hombre la Antropología, la Psicología y la Medicina. Pues bien: el error de estas tres ciencias en la época naturalista fué desconocer la sutil e inexorable influencia que sobre el mismo hombre ejerce su propia obra, la Historia. Quiso hacerse, por ejemplo, una Psicología de validez escuetamente objetiva y extratemporal. Prescindiendo de que no todo sea historia en el hombre, ¿por ventura no sabemos hoy que los ojos del primitivo veían realidades corpóreas que nuestras obtusas retinas de hombres civilizados no logran atisbar, como no sea con el apoyo del objetivo fotográfico? Y esto es sólo un hecho superficial. Pensemos, por ejemplo, en la serena armonía que llenaba la mente del matemático griego, incapaz de concebir el infinitésimo o de salir de la tridimensionalidad, y comparémosla con la rigurosa fantasía de un Riemann, capaz de operar matemáticamente con espacios de n dimensiones. Pongamos al lado la fiereza silogística de un escolástico medieval, que frente a cualquier problema sólo busca resquicio favorable al diente analítico de la *ratio*, y el alma de aquel sentimental del siglo XVIII, que escribía a un amigo, tras la lectura de la novela de Richardson, *Sir Charles Grandison*: "... y hoy, en la mañana del 3 de abril, entre las siete y las diez (¡día bendito!), he llorado; colmé de lágrimas mi libro, mi pupitre, mi rostro, mi pañuelo; he sollozado con infinita

alegría...” ¿No debe admitirse que —siendo siempre el sujeto de la acción *un hombre*— el imperativo de la actitud histórica le obliga a operar psíquicamente de modo distinto en cada uno de tales casos? En el fondo, lo que el hombre ve, determina cómo ve; lo que piensa influye en cómo piensa, e incluso lo vivido sobre lo visto. Pero como lo que el hombre ve no es sólo el paisaje que naturalmente le es dado, sino un sobre-paisaje creado y continuamente reformado por su obra histórico-cultural, resulta que el ver del hombre es en su raíz un fenómeno natural, mas también un fenómeno histórico. Y así, el pensar y el esculpir, el digerir y el enfermar.

Casi todos los más finos modos actuales de definir al hombre apuntan a la raíz de este curioso fenómeno; esto es: a esa abertura o rompimiento que la especie hombre sufre en la línea de inserción de su totalidad animal-mundo. En el fondo, cuando Scheler define al hombre como el ser viviente “*capaz de decir no*, el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad”; o cuando Plessner ve su peculiaridad en su ser *excéntrico*, esto es, en su posibilidad de desgajarse de la propia realidad vital-instintiva; o cuando Heidegger advierte la raíz de la humana existencia en que “el estar humano pueda comportarse de un modo o de otro” frente al ser de esa misma existencia; o si para Guardini la esencia de la personalidad humana está en que “yo sea uno conmigo mismo, que *esté en mí*, que me tenga en mi mano”; en el fondo, siempre se alude al mismo fenómeno radical: al hecho de que el hombre pueda salir del mundo *natural*, conocerlo y modificarlo. El gran hallazgo inicial de Dilthey, por lo que a la Antropología concierne, está en haber dado patencia a la realidad en que culminan todas las anteriores formulaciones y aun antes de que ellas existieran: en reconocer que “el hombre, considerado como un hecho precedente a la Historia y a la sociedad, es una ficción de la explicación genética” (o causal, según el lenguaje antes empleado). En consecuencia, el

hombre sólo puede ser totalmente comprendido en función de su historia misma. El hombre es —lo repito: al menos parcialmente— un ser histórico. La vida, por este hecho, ya no es sólo mera vitalidad instintiva, sino “conexión de las acciones mutuas entre personas que existen bajo las condiciones del mundo exterior”, y sus categorías son, entre otras, la vivencia, la comprensión, la significación, el despliegue temporal (1). La Antropología y la Psicología poseen, ciertamente, un substrato tributario de las Ciencias de la Naturaleza, en cuanto los sujetos personales que estudian se hallan “bajo las condiciones del mundo exterior”; pero su total comprensión exige considerarlos *también* a la luz de las ciencias que estudian la realidad histórico-social; esto es; de las Ciencias del Espíritu (2).

¿Y la Medicina? Antes fué citada junto a la Antropología y la Psicología. En cuanto la Medicina es ciencia —y siempre lo es, aunque no sea nunca *sólo* ciencia—, estudia también al hombre, al hombre enfermo. Pues bien; una consideración atenta de la Medicina nos muestra en ella, por sorprendente que esto parezca al médico, todo un flanco tributario de las Ciencias del Espíritu. ¡Qué sorpresa para el médico de 1880, cuando hasta la Política y la Moral eran provincias de la Naturaleza, ver que la Historia se ha metido de rondón en el propio recinto de la Medicina! Pero acaso sea también incomprensible el suceso para el médico actual, y ello hace necesaria una breve precisión.

(1) Traduzco provisionalmente por despliegue temporal el término “Entwicklung”: “el bello sentimiento—son palabras de Dilthey, G. S. VII, pág. 244—de poder marchar hacia adelante y de realizar nuevas posibilidades de la propia existencia”. Las palabras “evolución” y “desarrollo” me parecían demasiado cargadas de lastre biológico, sobre todo para lectores médicos.

(2) No puedo indicar aquí con pormenor la historia del nombre “Ciencias del Espíritu”, habitual desde Dilthey para designar el dominio autónomo de las que estudian la realidad extranatural, el mundo histórico-social. Aparte de en la *Einleitung* de Dilthey, ya citada, existen amplias precisiones en E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, en el *Handbuch der Philosophie* de Bäumler y Schröter, Berlín y Munich, 1927, págs. 4 y sigs.

En el curso de los últimos cinco decenios ha ido paulatinamente imponiéndose en Medicina la consideración de los dos estratos ontológicos de la realidad que acabo de describir: la vida como totalidad o “figura” de procesos materiales e instintos y la vida como acontecer histórico-espiritual. El primer tiempo del proceso apenas es claramente comprendido por muchos, pero ya no sorprende. Baste recordar la idea de constitución morbosa, devuelta a la Medicina con cuño moderno a lo largo de un proceso histórico que va desde Beneke y Orth a Martius; la aparición de la terapéutica no específica o ergótropa, de signo claramente totalitario; los trabajos de Pick sobre la influencia de la disposición orgánica total en las reacciones farmacológicas vegetativas; la introducción de un nuevo humoralismo en la teoría y en la práctica médicas; la tan invocada correlación funcional de órganos y aparatos; los trabajos de Metalnikov sobre la intervención de los reflejos condicionados en los fenómenos de inmunidad; la aplicación por Goldstein a la fisiopatología encefálica de la psicología de la figura, y por v. Monakov de la idea de *hormé*, de evidente raíz bergsoniana, etc. Todos estos hechos, y tantos más, demuestran con evidencia que el médico ha aprendido a ver en el hombre sano y en el enfermo una totalidad vital anterior a la diversificación de su actividad en hechos fisiológicos y materiales aislados—una *entelequia*, en el sentido de Driesch, irreductible a esquema mecánico y a pura ley cuantitativo-causal. El hombre ya no es un mosaico de funciones estudiables físico-químicamente. El hombre es, por lo menos, una *figura*—en el sentido de la “Gestaltpsychologie”. Más aún, si se quiere: un *individuo*, en la más pura semántica del vocablo. Pero también un perro es una figura y un individuo. Lo que a través de aquellos hechos no alcanzó a ser todavía el hombre es: *persona*.

Con esto pisamos el borde mismo del segundo tiempo en el proceso antes nombrado: la llegada a la Medicina de la vida

como realidad histórico-espiritual. Conviene en este momento delatar un lamentable abuso verbal y conceptual en que caen, irreflexivamente, muchos médicos de primer orden. Toda la obra de Kraus —tan valiosa, por lo demás, y tan fructífera— se halla penetrada por un falso concepto de lo que *persona* sea; más aún: por una confusión inmensa entre lo biológico-individual y lo personal. El substrato conceptual existente por debajo de la expresión “persona profunda” (*Tiefenperson*), por Kraus introducida, refiérese mucho más a la región óptica de lo vital-instintivo, quizá de lo vital-vegetativo, que a lo verdaderamente personal. Lo mismo podría decirse de las ideas de Brugsch, en las cuales continuamente se imbrica sin discriminación el concepto de *individuo* bajo la palabra *persona*. Léanse, por ejemplo, estas palabras de Brugsch: “La nosología, por obra del *personalismo*, se ha hecho otra vez una rama de la Biología”, en la cual es evidente la imprecisión denunciada. Tal vez venga el error, a la larga, del campo psicoanalítico, dentro del cual siempre alentó una explicable ansia por construir esquemas de la personalidad total sobre base instintivo-libidinosa, sin caer en la cuenta de que en el mismo empeño habitaba una *contradictio in adjecto*. El hecho es que en el lenguaje pseudocientífico general y en la terminología médica actual se manejan con escaso discernimiento los términos persona, personalidad, carácter, etc. Más profundo y grave error hay, sin duda, pero también más clara seguridad en el manejo de los términos, en Klages, cuando —con admirable consecuencia vitalista— abomina de lo personal por hostil a lo vital; tórnase la persona, dice, “vida sojuzgada por el espíritu, vida al servicio de un *papel* que le es ordenado por la máscara del espíritu... Y esta máscara se nos ha metido en la carne y se adentra cada siglo más duramente...”

El término persona no hace relación a la existencia de una totalidad funcional psicofísica, como algunos manifiestan pensar. Sólo alguno de los cientos y cientos de hechos experimen-

tales y de observación recogidos por Wittkower en su libro sobre la influencia somática de los efectos son, en realidad, acciones personales. La consideración *personalista* de la Medicina queda casi siempre limitada a ese estrato de la totalidad psicofísica; lo cual es mucho respecto a los tiempos en que el hombre era una "Zellrepublik", pero muy poco todavía para la verdadera jerarquía del hombre en el orden de los seres. Por lo cual no será del todo inoportuno dedicar algunas líneas a perfilar un concepto de persona a la vez preciso y válido a un fin médico.

El hombre viene determinado como persona en dos planos: el de la realidad histórico-social y el de su concreta existencia. En el primero se aprehende la genuina expresión de la personalidad humana, en cuanto realizadora de las estructuras objetivas —el Estado, la Economía, el Arte, la Educación, etc.—, que a lo largo del tiempo emanan del libre comercio entre personas. Antes copié de Dilthey su visión de la vida como "conexión de las acciones mutuas entre personas", y en esta frase va implícita la idea histórico-social de la persona. Obsérvese que la realización de tales estructuras objetivas o sociales lleva consigo una peculiaridad en los actos personales: la de que éstos tiendan hacia algo exterior, tengan una intención. Persona, pues, vale tanto como individuo dotado de *intenciones*, las cuales trascienden de su individualidad y cooperan en el espacio social con las de otra u otras personas. Esta intencionalidad, este "tender-hacia" que los escolásticos descubrieron y desde Brentano es considerado como peculiar del acto psíquico-espiritual, yace en su fondo sobre una realidad antes descrita; a saber: la rasgadura, la abertura "hacia afuera" de la totalidad psicofísica humana. Tal es la nota característica de la persona en el límite de su concreta existencia. Seiffert ha advertido muy finamente que el testimonio primario de esta abertura y, por consiguiente, de toda intención hacia afuera, es el *lenguaje*, según aquello de San Bernardo: *Verbo geniti, verbum habent*. "El hombre es persona —dice— en

tanto puede hablar y puede hablársele.” Todavía es posible precisar más: si hablo a un hombre es porque éste es capaz de *responder*, porque es *responsable*. La responsabilidad aparece claramente —apoyada en la realidad del lenguaje y en la intención de que el lenguaje es testimonio—, como una elemental categoría de la vida personal, como lo sean la unidad en la realización de actos esencialmente diversos, el cumplimiento de fines o la actividad estimativa.

La expresión exterior de la persona es la realidad histórico-social. Su superficie —casi parece ocioso declarar el sentido traslaticio de estos términos espaciales—, la abertura hacia afuera de la concreta existencia humana y el lenguaje. ¿En qué consiste, según esto, el centro mismo de la persona? Consiste, simplemente, en lo mismo que la abertura de la totalidad psicofísica humana: en que dentro de esa totalidad, todavía *natural*, hay desgajado un centro de contemplación y de acción (1); ese sin-

(1) Insisto aquí en el carácter descriptivo-analítico de estos párrafos. No es que en el hombre haya una serie de estratos: por ejemplo, un estrato vital o psicofísico más otro personal o espiritual. En rigor, hasta los actos de naturaleza más biológica —la digestión o la respiración—son actos personales. La digestión de un hombre es *cualitativamente* distinta de la digestión del perro, pese al parecido animal de muchos procesos parciales, porque *también* la realidad del espíritu interviene en esa digestión. El capítulo de los límites de la patología y de la investigación comparadas está aún por estudiar con finura. Sin embargo de estas reflexiones, un imperativo analítico me ha hecho distinguir estratos en la persona. Quede esto claro, para aviso de posibles extraviados y para precaución de objeciones demasiado inmediatas.

El carácter propedéutico de este capítulo me impide también considerar con algún detalle ideas actuales sobre lo que una persona sea, y muy especialmente los conocidos trabajos de W. Stern (*Person und Sache. System des kritischen Personalismus*, 3 vol., Leipzig, 1923-24; *Studien zur Personwissenschaft*, I, Leipzig, 1930, y *Allg. Psychol. auf personalistischer Grundlage*, La Haya, 1935), que dejan el problema sólo a medias tratado, y las profundas reflexiones de Max Scheler (vid. *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, 3.^a ed., Halle, 1927, páginas 384 y sigs.). En orden a una definición formal de la persona, me atengo a la enunciación de Scheler, implícitamente contenida en lo precedente: “Persona es la unidad entitativa de actos diferentes en su esencia; unidad concreta y con esencia propia, que en sí misma precede a todas las diferencias esenciales de esos actos (en

gular hondón de mi ser desde el cual, y sólo desde el cual, puedo decir: “yo mismo”, o sentirme feliz a pesar de que me duela una víscera. Dice Guardini con agudeza que si a la vista de algo exterior paso de preguntar “¿qué es esto?” a preguntar “¿quién es éste?” —con las dos respuestas posibles: “yo” y “él”—, entonces tomo contacto con lo que persona sea. Véase la terrible antinomia en que se halla la persona humana. De un lado, soy persona en tanto puedo conectarme con otras personas en una malla de acciones mutuas. De otra parte, soy persona en cuanto yo puedo “estar en mí mismo”, en cuanto mi ser de hombre existe, aunque se hunda en la nada todo el mundo exterior. En lo que de no-personal tengo sirvo con mi existencia individual a la especie como el animal sirve; en lo que de personal hay en mí existo *propter me*, como Santo Tomás decía. Bernhart ha escrito, comentando esta expresión de la *Summa*: al hombre aislado, como persona “... en ningún sentido le ha querido Dios por causa de otro, sino por causa de él mismo, y está como fin propio, no como medio, incluso en el gobierno divino del mundo.” Por todas partes el desgarró, la contradicción, en lo tocante a esta curiosa existencia que llamamos hombre (1).

especial a la diferencia entre percepción interior y exterior, volición interior y exterior, amor, odio y sentimientos interiores y exteriores, etc.)” (págs. 397-98). También será utilizado más adelante el concepto de “persona total” que Scheler introduce con original y fecundo sentido. Sin embargo, creo que no son defendibles todos los puntos de vista de Scheler: por ejemplo, su pertinaz negación de *sustancialidad* a la unidad personal (puede admitirse una sustancia que no sea cosa, y esto parece no considerarlo Scheler) o la total referencia de los *objetos* al *mundo personal*, como si la existencia de tal mundo—incuestionable, por lo demás—excluyese la de los objetos como tales cosas frente a la persona. En sucesivas meditaciones sobre los fundamentos epistemológicos del “personalismo” médico, pienso ocuparme *in extenso* de estos problemas, más importantes de lo que a primera vista se pensaría en orden a la posible evasión de formalismo y del relativismo modernos, contra los que el mismo Scheler disparaba sus armas.

(1) Scheler (“Erkenntnis und Arbeit”, en *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, pág. 460) ha descrito otra profunda antinomia en la unidad de la persona humana: la tensión entre la contemplación de las esencias o de las ideas, a la cual conducen “el asombro, la humildad y el amor espiritual a lo esencial”; en suma:

Cabe pensar si con estas ideas sobre lo personal tienen algo que ver los médicos y la Medicina. ¿No serán el enfermar y el curar cosas atañaderas a la individualidad, a la mera totalidad psicofísica y, por tanto, ajenas a la vida personal genuina? ¿No serán el reumatismo y las fracturas procesos independientes de la realidad histórico-social; iguales, por consiguiente, en el neoyorquino y en el bosquimano? Puen bien: lo que realmente ocurre es que una fractura ósea o una cardiopatía no son lo mismo en Manhattan que en el Kalahari; mas para ver la diferencia es preciso atisbar calidades humanas que trasparecen por debajo los *hechos* visibles y ponderables, y de tal faena se halla el médico actual muy desavezado. Confío, no obstante, en mostrarlo con alguna evidencia.

Que la rama de un árbol fracture el húmero a un primitivo o que un poste telefónico lo quiebre a un obrero supercivilizado, son *hechos* objetivos que pueden obedecer a un mecanismo físico igualmente valedero en cualquier lugar y tiempo. También es análoga en uno y otro caso la reacción biológica —y “totalitaria” por tanto— del organismo afecto: contracciones musculares protectoras, fenómenos de regeneración local, modificaciones en la calcemia, etc. Aquí se trata de procesos en los cuales cada individuo pone en inconsciente ejercicio repertorios de defensa vital disparados por realidades puramente naturales, como sean pertenecer a la comunidad de los seres vivientes, a los vertebrados o a la especie *homo*. Estamos todavía en el orden de la individualidad, y las diferencias entre uno y otro caso, si existen, provendrán de su distinta “constitución” en la totalidad psicofísica. La Medicina ha empezado ya a tomar nota de tales diferencias, y ya no extrañaría a ningún médico culto que se

la reducción fenomenológica de lo existente, por un lado, y la entrega dionisiaca a la fusión con el impulso del que son parte todos nuestros impulsos, deseos e instintos, por otro. Sobre esta tensión, sólo vencida por la unidad de la persona, no puedo entrar aquí, a pesar de su evidente importancia para una antropología médica.

estudie la posibilidad de un curso en la curación de las fracturas distinto en los asténicos o en los pícnicos, ni que se investigue la reacción biológica al foco alterado en cualquier rincón de la economía orgánica. (*Nota bene*: Hace sesenta años hubiesen extrañado estos dos intentos.) Ni siquiera pasmaría saber —yo no sé si esto sucede— que los sujetos rechonchos y alegres curan sus roturas óseas mejor que los cenceños y cavilosos. Mucho se ha conseguido con ello; tanto como abolir la escueta consideración material de la Medicina, en cuanto la reacción a una causa mecánica igual en muchos casos —como sean iguales las leyes de Kepler para Marte que para Venus—, es diversa según la complexión vital-individual del sujeto herido por aquélla. Síguese también de ahí que la conducta del médico frente a uno o a otro habrá de ser, consecuentemente, en algún modo diversa. Sin embargo, nos movemos aún en el plano de la individualidad, de la totalidad psicofísica, de la constitución orgánica o del temperamento, como quiera decirse, que todo ello es la misma cosa vista con ángulo diferente. Todavía no se ha dicho nada que afecte a la dimensión personal del hombre, ésa por la cual puede hacer historia y ser bosquimano o neoyorquino.

Pensemos ahora que el obrero se halle asegurado contra accidentes, esté orgulloso de su destreza deportiva o proyecte casarse al poco tiempo. He aquí una serie de intereses personales urgiendo, retrasando o modificando intencionalmente el curso —antes tenido por natural, como el de un astro— de la quebradura. La formación del callo y la obra coadyuvante del médico se convierten en un pequeño drama lleno de humana y “personal” pasión. ¿Será igual, en cualquiera de los casos, la marcha de la fractura? ¿Deberá ser igual, como consecuencia, la conducta del médico? Por lo pronto, si el paciente queda o no con una neurosis post-traumática, de la intervención médica depende en buena medida, y esto lo sabe cualquier experto en accidentes del trabajo. Por lo pronto también, la enfermedad del

sujeto, considerada como reacción total a la causa lesiva —desde el lamento hasta el nivel de la calcemia—, es a todas luces distinta de un caso a otro. Pero es más: parece que de la actitud del enfermo frente a su fractura depende en alguna medida la duración de la soldadura ósea. Liek, por ejemplo, dice haber observado que un mismo tipo de fractura tardaba más en consolidarse entre los obreros asegurados que entre pacientes ajenos a indemnización. Análoga conclusión obtiene Harttung respecto a los resultados de la operación de Gritti. Las observaciones podrían aumentarse fácilmente.

Estos *hechos* —subrayo la palabra, todavía cargada de potencia mítica— abren al médico un inmenso paisaje. Alumbran, en primer término, una serie de deberes en orden al tratamiento, sobre los cuales no me toca entrar aquí. Planean, de otro lado, una muchedumbre de nuevas investigaciones, de las cuales ha de salir radicalmente mejorada la Medicina teórica y la práctica; no es la menos importante una precisión de lo que la enfermedad sea o pueda ser desde el punto de vista “personalista”; tema éste de trascendencia no sólo teórica, mas también, y en no escasa medida, política. En último lugar, y esto es lo que ahora interesa, demuestran que también lo personal, en el sentido más genuino de la palabra, debe ser tarea para el médico, frente a todo prejuicio naturalista. En contra de lo que Brugsch afirma, el “Personalismo” hace salir a la Medicina de la Biología, la hace supra-biológica, esto es, personal e histórica. En fin de cuentas, la existencia de seguros sociales o la estimación social de la destreza física son realidades que el tiempo condiciona, creadas y olvidadas por el hombre en su incesante quehacer histórico. Ahora se ve claro que el enfermar sea, como antes se indicó, no sólo un proceso natural, mas también una operación a través del mundo histórico; y por esto el enfermo no sólo *pasa* su tifoidea, sino también “*fait sa typhoïde*”, como con profundo sentido se dice en el lenguaje familiar francés. La cir-

cunstancia —en su plano natural o en su plano histórico-social— puede hacerse siniestra y fulminar sobre el hombre una constelación patógena. El hombre la soporta, la *pasa*; pero responde con una re-acción, con una enfermedad que él *hace*, tanto en el plano individual —respuesta de la totalidad vital— como en el personal, según acabamos de ver. Dilthey ha tenido el acierto de señalar los canales por los que afluye y refluye esta relación constante entre la persona y su circunstancia histórico-social; son los “sistemas de fines” personales (*Zwecksysteme*), ilimitados en el matiz diferencial, pero susceptibles de ser reducidos a tipo: economía, derecho, arte, ciencia, religión, etc. Klages, por su parte, ha llamado “resortes” o “intereses” a las líneas de irradiación de los impulsos primitivos en la zona formal o “cualidad” del carácter. La coincidencia con Dilthey no es absoluta, pero el entronque claro. He aquí un enlace entre la Medicina y las formas de la vida personal. Pero esto, como tantas otras cosas, es tarea de la investigación futura.

Alguien, cargado de viejas reservas, pensará que cuanto antecede es una construcción especulativa, una “ideología”. Si aquí se trata de algo, no es todavía de construir, sino de descubrir, en el más desnudo sentido de la palabra; esto es, de mostrar la realidad que hay oculta en la tarea del verdadero médico. El médico se encuentra hoy ante su problema un poco como Dilthey ante el dominio de las Ciencias del Espíritu después de publicar su *Einleitung*: ha descubierto un mundo nuevo en su actividad o con frase diltheyana, “la otra mitad de su *globus intellectualis*”, y se halla en los primeros tanteos de orientación. Luego vendrá la hora de trazar el mapa preciso de estas nuevas Indias; empresa tal vez un poco lejana, cuando todavía son tan escasos los exploradores. Hago excepción de cuantos escrutan el territorio de las neurosis: ya el viejo Kraepelin introdujo a este respecto una serie de neologismos —ponopatías, homilopatías, simbantopatías, etc.— cuya raíz griega muestra claramente uná in-

dole personal en gran número de procesos neuróticos. Sin embargo, la confusión entre lo biológico y lo personal, antes denunciada, ha enmarañado un poco los caminos. Bastaría citar para demostrarlo el conocido libro de Kretschmer sobre *La histeria*, donde la rica complejidad personal de la neurosis es reducida con engañosa brillantez a los esquemas biológicos de la “tempestad de movimientos” y del “reflujo de inmovilización”, o el ensayo de O. Kant para biologizar la ética y convertir en vital el fenómeno de la responsabilidad, tan personal de suyo (1). Se ve aquí la huella del freudismo y su doble fruto, a la vez renovador y ponzoñoso, en orden a la cultura médica. Mas también es cierto que de este capítulo de las neurosis ha de salir la nueva imagen de la Medicina.

En el campo de la patología interna se halla la investigación de lo personal todavía en fase germinal. La medicina del trabajo ha dado ya algunos frutos en este sentido, cosa nada extraña si se piensa que el interés económico es tal vez el más urgente y opresor en la realidad histórico-social del mundo presente. También existen observaciones útiles en la patología de los sistemas somáticos más lábiles a los intereses personales y, por tanto, más conmovidos por ellos. Pienso ahora en los trastornos vegetativos —asma psicógeno, neurosis intestinales, etc.— y en la patología del sistema endocrino: patología del tiroides, fisiopatología adrenal, etc. Crile, sin una profunda conciencia histórica de su aguda observación, piensa que los procesos hiperfuncionales del tiroides son enfermedades del hombre civilizado. Todo el capítulo de las organoneurosis, hoy tan cultivado, es también utilizable a estos fines. Por otro lado, comienza a verse

(1) También Simmel, en su *Lebensanschauung*, ensayó una concepción vital del “Sollen”; pero este profundo y vano intento, basado en su interpretación de la vida como una más-que-vida, en la que lo vital-psíquico contiene de modo inmanente significaciones, sentidos y valores, no tiene que ver con el radical naturalismo de O. Kant.

un fondo histórico-social en el misterioso ir y venir de las epidemias a lo largo del tiempo. Y todavía hay señales más sutiles de cómo el ingrediente psíquico-espiritual va introduciéndose en el pensar y en el hacer médico; léase a este respecto con mirada atenta el reciente bello libro de Forgue, *Les pièges de la Chirurgie*, y se descubrirá que entre la actitud humana de un cirujano actual y la Dupuytren, Langenbeck o Lawson Tait hay interpuesto un giro del mundo.

No obstante esta serie de atisbos, nos hallamos todavía muy lejos de una auténtica medicina personal sistemáticamente elaborada. Porque el problema tampoco está en señalar un grupo de procesos patológicos en los que influya la vida personal del hombre, sino en reformar según un criterio personalista —según un entendimiento del hombre entero— la medicina escuetamente naturalista todavía al uso. El primero en proponerse conscientemente el injerto de las Ciencias del Espíritu en Patología ha sido Krehl, en el ocaso de su vida clínica; pero en su empeño no ha pasado de precursor. Goldstein, por su parte, ha intentado una comprensión total del síntoma morbosamente profunda y estimable, pero más biológica todavía que personal. Los más finos ensayos sistemáticos, con una visión honda y clara de lo que una persona sea, proceden de Víctor von Weizsäcker. Sus estudios sobre la enfermedad y la curación social, su análisis de la relación entre la enfermedad de algunos hombres egregios y la curva de su vida personal, sus indagaciones clínicas hospitalarias sobre la patogénesis de algunos síndromes, constituyen, desde ahora, serios intentos científicos hacia una concepción de la Medicina verdaderamente acorde con la jerarquía ontológica del hombre (1). Todo rigor intelectual será poco en este camino; advertencia no ociosa si se piensa en el naturalis-

(1) En la misma línea está el reciente libro de W. Hollmann *Krankheit, Lebenskrise und soziales Schicksal*, G. Thieme, Leipzig, 1940.

mo tónico que desde hace unos lustros ronda a la Medicina y a otros dominios del saber.

En resumen: es insuficiente —y por tanto falsa— la idea de la Medicina como una pura Ciencia de la Naturaleza. Nuestro quehacer médico, en lo que de ciencia tiene, toca con uno de sus polos el dominio de las Ciencias del Espíritu. Así, ya no resulta extraño que por esa boca de comunicación profunda el tiempo nuevo a la ciencia médica su zumo más propio, la Historia y la consideración histórica. Si en todo tiempo la Historia ha teñido de algún modo el caer y el estar enfermo del hombre, hoy es cuando venimos a la cuenta de ello; y, de añadidura, hoy es también cuando existen hombres cuya enfermedad ya no está teñida por la Historia, sino que es la Historia. Una neurosis del paro es una entidad morbosa cuya materia pecante no es el pus ni la degeneración celular, sino la misma realidad histórico-social, en la que y de la que el hombre forzosamente vive; la cual se ha metido en él forzando la naturalidad de su existir biológico, haciéndole infeliz y enfermo. En otro lugar he expuesto, creo que por vez primera, ese curioso y sutil proceso de la “incorporación del tiempo” a la Medicina, desde la obra nosográfica de Kraepelin a la inscripción del síntoma morboso en el tiempo personal del paciente, que ha hecho v. Weizsäcker, pasando por la etapa intermedia de la “localización cronógena” descubierta por v. Monakow y por la crisis renovadora del freudismo. Pero el hombre se resiste a ser sólo tiempo: es también, y esto también le define paradójicamente como persona, aquel centro con ansia sobretemporal desde el cual puede decir “yo mismo”. ¿Cómo se puede cumplir tal ansia? ¿Cómo se injerta en la Medicina? He aquí el terrible problema que el historismo plantea al hombre y al médico.

3. *La Medicina en la encrucijada.*

Si se pretende expresar la almendra de todas las reflexiones anteriores, se llegará forzosamente a esta fórmula: la Medicina es, en sí y por sí, problema. No se trata ahora de que la Medicina *tenga* un problema, como lo tienen la Física o la Zoología, sino de que ella misma es problema. El interrogante problemático lo encuentra la Física al término de su empeño de medir el mundo. La Medicina, en cambio, lo tiene en el comienzo mismo de sus pasos, desde que el primer *chamán* meditó sobre su natural quehacer. Encuéntrase la actividad médica en el cruce de dos modos de existencia del hombre: el hacer y el saber. Primariamente, ya lo vimos, está el quehacer; pero éste exige de modo inmediato y perentorio un saber; tan inmediato, que sólo si se escruta con atención el acto médico logran deslindarse con claridad los dos ingredientes. Misión y saber son, pues, las dos primeras determinaciones de la Medicina. Ella asienta en una zona intermedia y requiere a la vez el modo de expresión de entrambas. La misión se actualiza como *tejne*, como *ars* o como técnica, entendida esta última en el más ancho y hondo sentido de las dos primeras: modo de hacer expresa la misión en cada caso concreto. El saber se manifiesta como *episteme*, como *scientia* o como teoría: trabazón de principios que le den forma sistemática.

Pero, en cuanto ciencia, hállese la Medicina en nueva y no fácil encrucijada. De una parte es tributaria de las Ciencias de la Naturaleza, por lo mismo que el hombre tiene toda una vertiente de su ser esclava de medida y peso: *amor meus, pondus meum*, decía ya San Agustín; pero no es en sí una Ciencia de la Naturaleza hermanada con la Química o la Astronomía. De otra, debe apelar en algún modo a las Ciencias del Espíritu, si se piensa que el hombre que enferma es siempre una persona; pero no es en sí una ciencia del Espíritu, como lo sean la Historia o la

Filosofía del Derecho. Hace algunos años lo formulaba muy precisamente R. Koch: "La Medicina se halla en sí tan distante de ser Ciencia de la Naturaleza como Ciencia de Espíritu. No es Física ni Química, como no es Filosofía o Historia; es lo que el médico sabe o debe saber para el ejercicio de sus tareas profesionales." A la misma conclusión llega O. Temkin desde un punto de vista más histórico que clínico. ¿Cuál es, entonces, el puesto de la Medicina en el orden de las ciencias?

Desde el momento en que Dilthey se plantea el problema de la relación entre las Ciencias de la Naturaleza y las del Espíritu, se le aparece clara la existencia de un grupo de ciencias cuyo objeto es la misma existencia humana, la del hombre individualizado (1) y concreto, como base inexcusable de la realidad histórico-social que han de estudiar las Ciencias del Espíritu propiamente dichas. Dilthey las llama textualmente "die Wissenschaften des Einzelmenschen", las ciencias del hombre como individuo —como "individuo personal", según mi exposición anterior—, y son "las primeras y más elementales de las Ciencias del Espíritu". En rigor, cabría singularizarlas con el rótulo de "Ciencias del Hombre", y yo desde ahora lo propongo. Así se destaca el método de estudio, como destacado está su objeto, el hombre, esa "especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la Naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella", según hace poco ha escrito Ortega. Antes había dicho ya Santo Tomás del alma humana que es "una suerte de horizonte, como un confín entre el mundo corporal y el mundo incorpóreo".

(1) Dilthey emplea taxativamente en este pasaje la palabra *individuum*: "die Einheiten, welche in dem wunderbar verschlungenen Ganzen der Geschichte und der Gesellschaft auf einander wirken, sind Individua...". El contexto indica claramente que se trata de "individuos personales". Esta cita, y los datos que forman el conjunto de la exposición con ella conexa, proceden de la *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Ges. Schr., I, págs. 14-35, 3.ª ed., Leipzig, 1933.

Dentro del grupo de las Ciencias del Hombre, en el sentido ahora apuntado, Dilthey señala dos disciplinas teóricas concretas: la Antropología y la Psicología. También aquí me permito completar el esquema, añadiendo —en lo que de ciencia tiene— la Medicina, como Antropología del hombre enfermo. Con ello adquiere un puesto concreto en la jerarquía de las ciencias (1) a tenor de su peculiaridad. Su método científico, y así el de la Psicología y el de la Antropología, no puede ser el puramente naturalista-explicativo, ni el descriptivo de las Ciencias del Espíritu. El método propio de las tres consiste en recoger del mundo de los sentidos datos concernientes a una existencia humana aislada, a *un hombre*, y conectarlos con la realidad histórico-social en que ese hombre concreto se halla sumido, de modo que se resuelva “el problema de hacer viviente y comprensible una unidad de vida, su despliegue en el tiempo y su destino”. Esto tiene un nombre, que Dilthey taxativamente emplea: *biografía* (2). ¿Qué es, en efecto, y por lo que a la Medicina se refiere, una historia clínica bien hecha; qué es, si no, la biografía de un hombre enfermo? Háblase en ella de sus padres y sus hermanos, de su angustia y de su dolor, de los signos corporales que a una y otro acompañan; y en ella debe hablarse de sus proyectos o planes de vida, de sus esperanzas. Una diferencia esencial hay, sin embargo, entre la biografía psicológica y la biografía médica. La primera tiene un fin científico, epistemológico; la segunda, un fin pragmático, en el más limpio sentido de la palabra: el

(1) En rigor, cabría distinguir cuatro grupos de ciencias en el estudio de la realidad circundante: las Ciencias de la Naturaleza, las Ciencias de la Vida (vida en sentido biológico: Biología, Botánica, Zoología, etc.), las Ciencias del Hombre, en el sentido dado, y las Ciencias del Espíritu o de la realidad histórico-social.

(2) Años más tarde, siquiera fuese muy en inciso y limitadamente, había de ver el mismo Dilthey el carácter biográfico de la Medicina: “la justicia criminal y sus teorías establecerán la vida de un criminal, la *patología psíquica* la de un hombre anormal”. (¿Por qué, sólo, la patología psíquica?) (V. “Die Biographie”, en *Ges. Schr.*, VII, pág. 247.)

pragma, el negocio, es aquí la reconducción del biografiado a nueva integridad vital y personal. Por eso la Medicina es una “patogogía”, un arte de educar a hombres enfermos. Las demás diferencias —que la biografía psicológica ponga más atención en el despertar vocacional, por ejemplo, y la médica en el curso temporal de una gastralgia o en el contenido de una idea obsesiva— son meramente adjetivas.

También descubre Dilthey el máximo deber del médico como biógrafo y *curador* de una existencia humana amenazada. Dice una vez, con gran belleza, que el biógrafo antropólogo o psicólogo “debe considerar al hombre *sub specie aeterni*, como él mismo se siente en los momentos en que entre él y la Divinidad todo es cubierta, vestidura y medio, y tan cercano al cielo estrellado como a cualquier paraje de la Tierra”. Obsérvese que la consideración del hombre *sub specie aeterni* equivale a descubrir aquel secreto polo del “sí mismo”, fuente sellada de toda intimidad, que —junto a su obra histórico-social, a través del propio sistema de fines —le cualifica como persona; lo cual monta tanto como advertir que sólo una atención religiosa hacia cada hombre nos permite entenderle totalmente. Sin esta exigencia religiosa no hay posibilidad de comprender el dolor de otro hombre; sin comprender ese dolor, por otra parte —y aquí se intercala el sutilísimo problema de la comprensión amorosa del prójimo—, no hay acto médico posible. Pero esta cuestión, que se toca con aquel momento primario del quehacer médico a que antes aludí, e incluso con la posibilidad de toda biografía, debe quedar intacta para ocasión ulterior.

He aquí a la ciencia médica en la encrucijada de las Ciencias de la Naturaleza y las Ciencias del Espíritu. ¿Hasta qué punto, en qué proporción alcanzan a la Medicina unas y otras? El planteo de esta cuestión, que acaso se presente de modo inmediato a muchos espíritus influídos por el criterio cuantitativo del naturalista, no tiene, en rigor, sentido. La complejísima y

misteriosa trabazón que en los senos del hombre y en el ámbito de las creaciones humanas se opera entre la necesidad de la ley natural y la libertad del espíritu y de la persona, en modo alguno puede reducirse a proporción cuantitativa. Además, la prevalencia de uno u otro tipo de consideración está condicionada históricamente. Pero aquella pregunta tiene en este momento una urgencia que no puede callarse.

Durante la segunda mitad del siglo XIX ha prevalecido en Medicina la exclusiva consideración de sus problemas según los métodos y las teorías del conocimiento de la Naturaleza. A partir del siglo XX, por obra de varias influencias, comenzó a fallar, ciertamente, la mencionada hegemonía, mas no por ello perdió vigencia social la estimación físicoquímica de la Patología y de la Terapéutica. Hoy comienza a verse clara la falsedad de los cánones naturalistas respecto a nuestra ciencia. Y aquí viene el problema, al menos a los ojos del historiador. Cabe pensar, en efecto, que entre los médicos, por un hastío de tecnicismo científico y de teoría atómico-molecular de la Medicina (“Molekularpathologie” reza, *verbi gratia*, el título del último libro de H. Schade), se produzca una reacción excesiva, el peligroso bandazo de un pseudohipocratismo dietético o un pseudoparacelsismo naturista. No sería ésta, desde luego, la primera de tales desquiciadas reacciones. A la osada racionalidad de los iatrofísicos siguió, al menos en Alemania, el idealismo irracional de la Medicina romántica. Skoda, a fuerza de Física en sus exploraciones, cayó en un “nihilismo terapéutico”. Algo paralelo a esto ha sucedido ya: homeopatías mal entendidas, “Naturheilkunde”, etc., son los nombres de otros tantos peligros. Recuérdese — cito sólo dos casos por limitarme a tentativas que patrocinaron médicos excepcionales — el término de la dieta de Gerson-Sauerbruch y el de la profilaxis magnesiana anticancerosa de Pierre Delbet. Tales ensayos representan en Medicina lo que en Política la vuelta “aux beaux vieux temps”, a una pretérita edad

dorada fingida por la dureza del tiempo vivido y por el connatal utopismo del hombre. Pero lo cierto es que a lo traído por la Historia, en Política como en Medicina, no se puede absolutamente renunciar.

Ni puede el médico actual ni podrá el futuro, por muy "personalista" que sea su visión de la Medicina, olvidar dos conquistas que el cientificismo naturalista y técnico ha traído a nuestro quehacer. Por un lado, el duro y exigente rigor del aprendizaje de las técnicas diagnósticas y terapéuticas. Si en la Medicina hay primariamente una acción intuitiva, y debe educarse al médico para su más fino ejercicio, no es menos cierto que aquélla sería ineficaz sin el empleo de una ciencia y una técnica difíciles de lograr. Junto a esta virtud del auge científico-natural hállase el inmenso arsenal de métodos y de hallazgos terapéuticos que la investigación de los últimos cien años ha puesto en las manos del médico. ¿No se pondrá en peligro tal investigación si comienza a desviarse la atención de las Ciencias de la Naturaleza, si se quiebra ese ímpetu fáustico de dominar y conocer el mundo, que desde Leonardo y Galileo ha sido el más poderoso motor del hombre moderno?

En realidad, la pregunta anterior dista mucho de ser nueva. Hace medio siglo bien corrido se la hacía F. A. Lange en el segundo tomo de su clásico libro sobre la Historia del materialismo. Dice: "Con ella —se refiere a la consideración histórica de la ciencia— queda abolido todo materialismo. Pero, por lo que concierne al progreso en las ciencias exactas, no será ciertamente capaz de descubrimientos aquel que menosprecia la teoría de ayer para confesar la de hoy, sino aquel que en todas las teorías sólo ve un medio de acercarse a la verdad, abarcar los hechos y dominarlos para el uso." Y poco después: "... no podrá uno dedicarse con fruto al severo y duro trabajo de la investigación sin descansar al mismo tiempo en la idea, en el pensamiento general, y de él sacar fuerza nueva." Viene a postular Lange, en con-

secuencia, la invalidez teórica del materialismo; pero la necesidad de poseer —mejor, de ser poseído— por una cierta fe materialista para que el progreso de las ciencias naturales continúe. De ahí la pregunta: ¿Encallará la investigación si falla en su vigencia sociológica el mito materialista o, al menos, naturalista?

Sería ocioso hacer una revisión fundamental sobre base fáctica de la postura de Lange. Bastaría recordar que la obra investigadora de Pasteur, de Laënnec, de Mendel, de Goltz y de Johannes Müller en modo alguno se halla presidida por aquella fe, o que Büchner, Vogt y Moleschott, los más furibundos creyentes en el materialismo como dogma, malamente pueden librarse, pese a los esfuerzos de Lange, del dictorio de “dilettanti científicos” que Liebig les dedicó en sus cartas químicas. Pero en algo profundo acierta, a saber: en la necesidad de buscar un motor irracional y mítico, “la idea que emana de la hondura poética del ánimo”, por cuya virtud el investigador —genial o modesto, que para el caso es igual— sufre vigiliias y ayunos sobre el microscopio o junto al ánima vil del experimento. El motor existe, aunque no sea la fe materialista y aunque el trabajador de la ciencia natural opere “como si” creyese en aquélla.

Para indagar cuál sea ese motor hay, a mi juicio, tres vías. La primera consiste en determinar, si es posible, las condiciones históricas y culturales que presidieron la aparición de la ciencia natural moderna. Otra sería estudiar sociológicamente las raíces de la investigación experimental presente. La tercera, un ensayo de comprender psicológicamente la personalidad de una serie concreta de investigadores.

Entre otros, y con excepcional finura, Max Scheler ha precisado las dos raíces histórico-culturales de la ciencia moderna, latentes y activas bajo una intrincada red de falsos motivos religiosos y filosóficos. Una de ellas se nutre de “el impulso volitivo enderezado al trabajo (en el mundo) y el llamado individualismo de la burguesía”, es decir, de una secreta y poderosa creen-

cia en que la salvación histórica de cada hombre descansa sobre el posible *trabajo de su individualidad* (1); la otra raíz bebe su fuerza en “un nuevo sentimiento y una nueva valoración de la naturaleza” que nacen con el franciscanismo medieval y se descoyuntan de la ortodoxia, extremándose, en Giordano Bruno. En cualquiera de los dos casos, me parece evidente que en la médula naturalista de la ciencia renaciente no hay una *idea* sobre la mecanicidad del cosmos a la cual se sirva con la investigación especializada, como Lange pensaba, sino un *impulso* individualista hacia la Naturaleza, expresado unas veces más racionalmente, así en Galileo, y otras más mística o mágicamente, como en Paracelso. Ahora se comprende, por ejemplo, que Goethe pudiera ser también “Naturforscher” y que Johannes Müller —en el fondo, hijo de la filosofía natural del Romanticismo— hiciese ancha y profunda obra de investigación. Este primitivo impulso amoroso aparece muy específicamente traducido como ansia de poderío sobre lo natural, como placer de situar en vasallaje al mundo.

La mejor especulación sociológica sobre la ciencia actual procede de Max Weber. La ciencia moderna —dice en substancia Weber—, a fuerza de racionalizar al mundo, le ha desencantado, le ha arrebatado toda capacidad de encantamiento mítico, todo sentido y todo valor. El hombre científico vive entre *cosas*, y si científicamente no puede negar la existencia de *valores*, lo cierto es que tampoco puede afirmarlos, porque habitan más allá de la decisión racional. ¿Qué le dice al hombre, entonces, la ciencia? Sólo los medios que debe emplear si adopta una determinada actitud; en modo alguno le ilustra sobre *lo que debe ha-*

(1) La deformación herética de esta postura, *todavía neutral desde el punto de vista de lo religioso*, consistió en aplicarla también a la salvación eterna mediante libre examen como técnica del trabajo individual. Así se explica que Leonardo o Galileo no tuvieran que romper con la Iglesia (pese a la versión *ad usum plebis* que el siglo XIX dió del proceso de Galileo).

cer. A cada hombre de ciencia no le queda otro camino que seguir a su "demonio" personal, como nuevo Sócrates, o las vías que del enlace con su pueblo se le revelen. Ha cesado, en definitiva, la acción alucinante de la Naturaleza como mito. El mundo material ya no es "una ley que Dios impuso al curso de las cosas..., una *costumbre* de Dios" (Zubiri) y su dominio un sugestivo modo de hacer Teología; ahora sólo es conjunto de cosas muertas. El científico ya no tiene mitos... "Eppur si muove." Esto es: sigue investigando. ¿Por qué? ¿Por qué este trabajo de noria, sin ver el agua que se saca ni creer en ella? Weber dice: porque la ciencia se ha hecho profesión, y con esto niega a su vez la tesis de Lange sobre la virtualidad de un "ideal" científico creído por encima de teorías.

En rigor, me parece excesivamente nihilista, a fuerza de severidad ascética, la conclusión de Weber. Estimo certera la tesis de la profesionalidad como elemento insoslayable en el entendimiento completo de la ciencia actual: ahí están las docenas y docenas de investigadores a sueldo. Pero, con Lange, creo que sólo con una incitación mítica es posible el verdadero investigador. ¿Cómo explicar, si no, el fracaso de los científicos exilados por razón política, cuando *profesionalmente* han sido mejor retribuidos en el país huésped? Es preciso resolverse a pensar que el hombre es un instrumento demasiado complejo para que, hoy o en cualquier tiempo, sólo actúe en régimen de soldada. Una comprensión biográfica profunda de los investigadores científicos actuales nos mostraría, seguramente, que el motor de su obra es sutil y polimorfo: tanto como el complicado sistema de los intereses humanos que aquí entra en juego. Tal vez se halle en primer término aquel entrañado gozo de dominar el mundo exterior que desde el Renacimiento no ha abandonado a los hombres: se dice, con un dejo de recóndito orgullo, *dominar* una técnica, un idioma o una disciplina intelectual. Luego vienen intereses de familia, o la pertenencia a una escuela o agru-

pación humana, o el valimiento social. No se halla en último lugar la atadura, hoy tan apremiante, entre el individuo y su Patria, a la cual el mismo Weber expresamente alude. Sucede como con la técnica. El tiempo victoriano del puro lucro personal burgués ha pasado definitivamente. ¿Impide esto que exista un Messerschmidt o que se fabrique caucho sintético? Véase cómo la Historia va configurando de modo muy diverso el señuelo mítico del trabajo humano.

Cambian, pues, los mitos; pero cuando se vive a lo largo de una línea histórica, parece imposible el total olvido de los que antes operaron sobre ella. Contra todos los agoreros de una nueva Edad Media, la huella que en nosotros, tataranietos del Renacimiento —entre él y nosotros están el siglo del Barroco, la Ilustración y el Ochocientos—, han impreso cuatro siglos de cabalgada fáustica es demasiado profunda para ignorarla. Quien no lo vea así, no es de este tiempo. Ya sabían los escolásticos que de toda experiencia queda algo en el hombre: o una *species*, una imagen, o un *habitus*, una modificación permanente en el modo de ser. En la Historia, la *species* es el testimonio expreso del tiempo pasado —libro o piedra tallada—, y el *habitus*, la forma de vida. Pues bien: las formas de vida que creó el Renacimiento, y entre ellas la investigación de la Naturaleza, son todavía recientes, casi inmediatas, lejanas del olvido. Apenas necesita esfuerzo alguno el historiador para comprender a Vives o a Galileo, y los dramas de Shakespeare o de Lope resuenan aún en el corazón de los hombres. Y si la inquietud humana apunta ahora hacia los caminos de la Historia, también es cierto que sólo a lomos de la Naturaleza, fabulosamente potenciada por la técnica, pueden hoy recorrerse las duras calzadas de una empresa histórica.

Es hora de cerrar esta necesaria, pero nada breve digresión. Partimos de considerar los posibles peligros para la investigación natural en Medicina que una consideración “personalista”

de la actividad médica pudiera traer consigo. Los peligros son muy remotos; el personalismo no es magia, y la investigación de la Naturaleza no asienta necesariamente sobre un mito materialista. El problema está, como antes dije, en operar con el máximo rigor intelectual, lo cual no se halla en pugna —después de un Scheler, por ejemplo— con la consideración de los *imperativos irracionales* que en la Naturaleza y en la Historia existen. Con ello, en todo tiempo será reconocida la indeclinable validez *relativa* que para el médico tienen las ciencias de lo natural, y nunca se convertirá a la Medicina en una suerte de ingeniería. Aunque lo más importante será siempre dotar al hombre de mitos y de creencias que encanten y soporten su quehacer diario y no olviden —esto sobre todo— su dignidad y su alto destino.

NOTA.—Deliberadamente se ha prescindido de hacer indicaciones bibliográficas muy copiosas. Al pie de cada página van sólo aquellas que se estimaron absolutamente imprescindibles para mejor comprensión del texto.

EL ARTE HUMANO

POR

LUIS FELIPE VIVANCO

EL que pretenda hoy día combatir en serio, en nombre de más altos o más profundos ideales, las escuelas artísticas que venían llamándose de vanguardia, creo que pierde el tiempo lastimosamente. Porque todos los *ismos* de París, todo ese estar revolucionariamente al día —como representantes de una pintura, o una arquitectura, o una música, vivas, frente a otras muertas—, aunque haya sido necesario y, en cierta medida, favorable, debemos considerarlo ya como un pasado artístico inmediato definitivamente caducado, periclitado, que diría Ortega, con palabra definitoria de una actitud frente al mundo —como *dintorno*— también periclitada.

Anterior a ese arte *deshumanizado* o, más exactamente, *desvitalizado*, que es nuestro pasado inmediato de revistas y exposiciones —de escándalo público y hasta disgustos familiares—, tenemos el *demasiado humano* siglo XIX, romántico y naturalis-

ta, es decir, también falto de espíritu —que es más que el puro sentimiento—; pero, antes todavía, una pintura —por lo menos— más grande y más trascendente, precisamente por la actitud de servicio del artista a los temas propuestos por el espíritu. De esta actitud, perdida a lo largo de un tiempo cada vez más disperso y dividido, es de la que quiero hablar un poco, anticipando, desde ahora mismo, que me parece la única garantía posible de una creación artística que —aprovechando toda una riquísima experiencia sensible negativa— vuelva a afirmarse por sí misma y no por su oposición, más o menos explícita, a todas las creaciones del pasado.

Lo que sucede es que éste, el pasado, ha venido gravitando demasiado, como algo cuyo menor contacto había que evitar, sobre todo el arte que se decía independiente. Se creía que lo que una vez había sido hecho ya no podía seguir haciéndose, se aceptaba una teoría materialista y externa del progreso y se creaba más con la preocupación de producir el arte propio de la época, el arte del presente, que por la necesidad de alcanzar, al precio que fuera —incluso al de seguir haciendo lo que otros ya habían hecho—, el gran arte. Es decir, había una voluntad de estilo empeñada, más que en producir éste, en producirse ella a sí misma. Una voluntad de estilo pendiente de su propia esencia y no de la esencia de aquello para lo cual debía existir. Pero aunque el estilo sea el producto de una voluntad, es anterior, en esencia, a ella, porque antes de existir como realidad tiene que haber existido como idea. La muerte del estilo que caracteriza, según Wladimir Weidlé —*Les Abeilles d'Aristée*—, a nuestro mundo cultural contemporáneo, es así, nada menos, que la muerte de su *idea*. Y digo nada menos porque ya es grave que muera algo real importante, pero mucho más grave debe ser que muera una *idea*.

Antes de seguir adelante debo hacer una confesión: yo sólo creo en la Belleza metafísica, en lo Bello, así con mayúscula,

como flexión última del ser al lado de lo Verdadero y de lo Bueno. Toda la estética posterior a Plotino, incluso, en algún momento, la escolástica, me resulta, por muy formidables que sean los principios filosóficos que la respaldan, más o menos *filosóficamente insuficiente*. En Plotino, por su falta de amor a la criatura, la gran estética metafísica se quedó por hacer; por eso, desde entonces, una cosa es hablar de arte y otra hablar de estética. En general, han sido siempre los grandes filósofos —Kant, Hegel, Schopenhauer, por no citar más que los modernos— los que mejor han hablado de estética, y no tan bien, o francamente mal, de arte. Los grandes críticos, en cambio, ya sean también artistas o no, han hablado muy bien de arte, empíricamente, pero mal de estética. Y todavía hay una tercera clase, la de un Croce —por ejemplo—, que cuando habla de estética tiene detrás de sí una filosofía —la suya— tan endeble, que a duras penas puede consolidar sus ideas gracias a sus acertadísimas opiniones críticas.

Yo, seguramente, no voy a hablar de una cosa ni de otra, ni de arte ni de estética, sino más bien de literatura, de esa literatura que es inseparable del arte, como de toda creación espiritual humana, y que —afortunadamente— lo impurifica, es decir, lo hace criatura limitada de esa otra criatura limitada que es su autor. Tenemos, pues, precediendo a la obra de arte, y por si una sola fuera poco, dos limitaciones: la limitación del artista —espíritu encarnado, según el dogma católico, y, precisando más, naturaleza caída, redimida por la sangre de Cristo— y la limitación de la obra, que es, precisamente, su perfección formal, lo que la hace terminar en sí misma, trascendiéndose.

Porque el límite, debemos afirmar en contra de todo el romanticismo y de todo el idealismo que lo fundamenta, es la bendición de la criatura. Ser santo, conformar plenamente la propia voluntad con la Voluntad divina, es aceptar de todo corazón el límite que Dios le ha impuesto a uno. Y ellos, los santos, sa-

ben bien los amplios horizontes trascendidos que se alcanzan desde esa aceptación. Pero, al margen de la santidad, también ser uno mismo no es más que trascender el límite, aceptándole y *cuidándole* en la medida de lo posible. Este cuidado o cuidado que se debe tener con la propia substancia limitada —y toda substancia finita lo es— es la exigencia interior de perfección que le permite al hombre en todo momento ser más que una pura conciencia subjetiva, es decir, ser objetivo en su ejemplo para los demás.

En la persona humana de Cristo tenemos realizado el límite de modo perfecto. Los demás hombres estamos como atravesados por el ramalazo del pecado, que es lo único infinito en nosotros, un infinito en potencia, que no acepta la limitación, ese límite nuestro de cada día desde el que reconocemos, diariamente, a Dios por nuestro autor. Por eso, toda el ansia de infinitud, todo anhelo desmedido, toda tristeza cósmica y fundamental, son parientes cercanos del pecado. Una cosa es la transparencia cristiana al dolor y otra cosa la tristeza, esa vaga e infinita tristeza de la carne. Cristianamente hablando, sólo hay dos afecciones buenas del alma: el dolor y la alegría. Porque el placer nos mantiene alejados del límite, como si no existiera, y, en cambio, estando tristes queremos ser más de lo que somos, no nos complacemos, interiormente, en nuestra finitud, en nuestra propia sangre redimida. Y las lágrimas pueden llegar a deformar nuestra conciencia. La tristeza es orgullo —yo lo sé por experiencia—, es rebeldía de la criatura, salvo cuando es una especie de paz desconocida que aún no se nos ha revelado. Y es que entonces no es propiamente tristeza: es una tristeza alegre en el umbral de nuestro encuentro más íntimo con nosotros mismos. Porque ese encuentro, al ser con nosotros mismos y no con Dios, tiene que ser un poco triste, necesariamente; pero, como a través de nuestra mismidad, en el límite aceptado, le encontraremos a Él, tiene, también y sobre todo, que ser alegre. Tal vez

con estas palabras me estoy refiriendo al misterio más hondo de nuestra vida espiritual, la más importante que, en unidad de acción y contemplación, puede vivir el hombre sobre la tierra. Si el pecado nos llena de infinito, la obra de la gracia será de recuperación del límite perdido. El límite es el paraíso, con minúscula, de la criatura que ya ha sido arrojada, de una vez para siempre, de aquel otro, también Terrenal, con mayúscula. Un paraíso cuyo encanto es el pasar mismo del tiempo. Sí; siempre he creído que para un cristiano es algo muy bello y muy encantador—tal vez demasiado—una rosa marchita. Porque allí el tiempo está como lo que ha dejado de ser en la bendita limitación de la criatura. Y estas hojas secas y amarillas, que no tengo más remedio que pisar a lo largo de mis paseos otoñales, ¿no son también, por su breve e intensa existencia fugitiva, por su belleza muerta y pisoteada, un salmo suficiente de alabanza al Creador?

Hasta aquí me he referido, en general, a la limitación de la criatura humana. Pero, el artista, ¿no es aquella criatura que *rompe* los límites estrechos impuestos, comunes a todas las demás, y nos ofrece con su arte una visión concreta del infinito? Y el arte, ¿no es el acontecimiento excepcional frente al cual todos nuestros límites mezquinos y diarios desaparecen? Los wagnerianos, oyendo la música del Genio, se sentían infinitos. Ya es más difícil sentirse uno así, infinito, ante un cuadro o ante una estatua, e incluso—con emoción puramente artística—en el interior de una catedral gótica, por lo menos española, ya que el gótico en España no ha olvidado casi nunca, por su feliz ayuntamiento con otros estilos, la finitud de la criatura. Pero todas esas infinitudes, que no estaban en ninguna parte, a la hora de la verdad, que es la de la literatura, la de la palabra, tampoco han podido tener expresión espiritual: la expresión las anublaba, porque eran demasiado indelebles.

No; el artista, cada artista vivo y creador, no rompe los lími-

tes, sino, como suprema cuestión de personalidad humana que es, los trasciende. Por eso nos da una visión concreta, no del infinito —no hay más infinito concreto que Dios, y el artista no tiene por qué darnos una visión de Dios—, sino, todo lo más, de la Belleza ideal a través de la sensible. En el límite humano trascendido que es su arte, el artista recibe los favores de una segunda limitación; otro límite más fiel que el que le hace ser criatura limitada. Fijaos bien en lo que acabo de decir: que ese límite del arte le es más fiel al hombre que ha llegado hasta él y en él verdaderamente se ha instalado, que el que le hace ser criatura creada por Dios. Y este nuevo límite, como expresión más alta del cumplimiento humano del destino, ya no bendice sólo a la criatura limitada, sino a la criatura trascendida. El genio no es más que la facultad de trascender ese nuevo límite, sin ignorarlo ni romperlo.

Pero, volvamos al arte, o, por lo menos, a sus ingredientes literarios, que son los que nos interesan. El problema del arte puro o deshumanizado frente a la vida podría tal vez reducirse a esta pregunta: ¿puede la sensibilidad pertenecer, sin más, al espíritu, o necesita la ayuda de otras formas intermedias? Yo creo que entre el espíritu y la sensibilidad tiene que haber muchos valedores que hagan posible una relación estable a distancia. Estos valedores son todo lo que ha ido eliminando de sí la pintura —pongo por caso— hasta quedar *reducida* al cubismo. Son todos los contenidos culturales que el arte revolucionario moderno ha querido suprimir —y de hecho ha suprimido en algunas de sus creaciones—, dejando reducido el espíritu a mera sensibilidad o, lo que es lo mismo, la mera sensibilidad al único espíritu *posible en arte*. Todos los demás contenidos espirituales son ajenos al arte mismo en su pureza racionalista. Por eso, frente al arte moderno no se podía hablar el lenguaje más humano del espíritu: un lenguaje literario impuro y cargado de emociones extraestéticas —¿quién que es no es extraestético?—. En cam-

bio, se ha hecho mucha *literatura sin palabras* a su costa. Y paralela al arte puro ha habido también toda una estética pura de la sensibilidad creadora. Ambos, arte y estética en su purismo, son productos característicos de la más implacable disolución racionalista.

En la obra de arte, la idea de límite podemos expresarla con la palabra *representación*. Pues bien, todo el arte moderno es una creciente rebeldía victoriosa de la plástica contra ella. Los temas, siempre más o menos literarios, han ido, por eso, quedando arrinconados, sin vigencia en la inspiración, y sólo han perdurado aquellos que tenían la menor cantidad posible de supuestos espirituales: el paisaje y el bodegón (1). Y en el retrato ha ido perdiendo presencia sustantiva el retratado, hasta llegar a ser sólo un pretexto para las rimas de los pinceles. Cézanne, se ha dicho, es más puro —ya que no más grande— pintor que Velázquez, porque ha logrado eliminar de su pintura toda clase de sustancias ajenas a ella, que todavía persisten —¡qué lástima!— en los lienzos de Velázquez. ¡Ah! Pero esa eliminación es lo malo. No sólo no se deben eliminar esas sustancias —y las llamó así para indicar que son algo sustantivo—, sino que el pintor *debe poner su arte al servicio de ellas*, para que la pintura adquiriera todas las excelencias de su adjetivación extrapictórica. La actitud de servicio es, siempre, una necesidad del espíritu humano limitado, en su exigencia de unidad. Por eso, invirtiendo el sentido mismo de la comparación anterior entre los dos grandes pintores, puedo decir que la diferencia fundamental que hay entre un cuadro de Velázquez y otro de Cézanne —siempre desde mi punto de vista literario, que es en el que hay que colocarse para gozar con plenitud humana de la pintura— consiste en que el de Velázquez está pintado desde la unidad espiritual del hombre y el de Cézanne sólo desde su diversidad vital.

(1) Temas secundarios en una pintura de la representación, han pasado a primer plano por la exigencia desmedida de la plástica.

Intentaré precisar esta diferencia. Después de Cézanne viene el cubismo. Es esta una época —de bromas pesadas para los hombres serios— en que la pintura cuida celosamente de su propia materia. Tal vez se pueda hacer de todo con la pintura, pero antes todo tiene que ser reducido a materia pictórica. La unidad de detalle queda así libre, en su valoración estética, de toda referencia a un conjunto superior más complejo. Pero con esto sólo no quedaría explicado el cubismo. Porque también hay que explicarlo desde el hombre. Hay instancias superiores que en cada época *instan* real y verdaderamente sobre el pintor para decidir, desde fuera de su arte, el brillante e inspirado ejercicio de sus pinceles. Por eso, aunque determinados modos de pintar o maneras de la sensibilidad excluyan por sí mismos determinados contenidos, es más probable que éstos estén ausentes de antemano de la formación total del hombre. El problema básico del hombre es, como quería Luis Vives en los albores de nuestra Edad de Oro, el de su formación. ¿Y no es por falta de formación humana, en el sentido más riguroso de la palabra, por lo que han estado ausentes de los pintores —como también, aunque en menor grado, de los poetas— esos contenidos? Por lo menos, ausentes en la medida necesaria para que no pudieran ser incorporados por ellos a su arte. Ausentes de su unidad espiritual, aunque en su diversidad vital siguieran estando presentes. Así se explica que el pintor católico —por ejemplo—, creyente y practicante como hombre, no pudiera pintar el tema religioso. Y hasta alguno habrá podido creer sinceramente que, si lo pintaba, profanaba al par su religión y su arte. Este tipo de actitudes no se explica si no se tiene en cuenta que la unidad orgánica del mundo espiritual había quedado reducida a una serie racional de compartimientos estancos. Y uno de ellos, el cubismo, era una manera de pintar el hombre desde su diversidad vital, en que la angustia que debía producirle, humanamente, dicha situación, estaba sustituida por el juego. El puro juego era su única tras-

cendencia porque revelaba su falta de servicio, como arte, al tema literario.

Una pintura sola, inventora de su propia substancia y sin tema de representación, no tiene *sentido* humano, aunque pueda ser objeto de estimación artística. Pero es que el arte no se puede estimar desde el arte mismo —ni desde la vida—, sino desde la integridad del espíritu. Y éste sólo puede humanamente complacerse en lo que previamente ha sido puesto por él: la representación. El arte, desde un punto de vista espiritual, es tan humano como la vida. Y aceptar la representación es reconocer que durante todo el proceso de creación artística el *cómo* depende del *qué*. La pintura cubista había roto los límites de la comprensión humana. El reproche más común y justificado que le hacía el público era el de que no la entendía. Y es que el cuadro tiene que contener todos aquellos *qués* que ayudan a comprender el *cómo*. El *cómo* está pintado el cuadro es, tal vez, el único valor estético; pero el *qué* es un valor humano integral, sin el cual toda otra estimativa se convierte en fantasma.

La plástica, el *cómo*, es cuestión de pura sensibilidad; pero el arte no: el arte es cuestión de espíritu. Y entre una y otro están todos esos temas arrinconados hoy día, como patrimonio humano del artista. Los temas que han de ser aceptados, cuidados y trascendidos para que el arte sustantivo se sienta gloriosamente adjetivado por ellos. Por eso, es menester que los artistas lleguen a adoptar otra actitud humana frente a su arte. En poesía, ya parece ser que, libertados los poetas de la influencia que la *poesía pura plástica* de los vocablos venía ejerciendo sobre ellos, vuelven a entrañar las palabras los contenidos imaginativos más espirituales. La palabra, como sangre sonora del espíritu, vuelve a responder del hombre entero en sus dimensiones más serias y fundamentales. En pintura, a mi juicio, la situación es peor porque se había exagerado mucho su valor como arte de creación

poética. No solamente a los pintores, sino a todos nos alcanzaban los perjuicios de una educación en que lo plástico sustituía a lo intelectual, y dentro de lo plástico, lo puramente táctil —el tacto es el más terreno y ciego de los sentidos—, a lo visual, al sencillo milagro de los ojos. Pero ya en la mirada del hombre, más importancia que la apreciación de las calidades materiales —aunque exista una belleza de la materia—, tiene la apreciación del espacio y, en él, de la figura.

Todo eso es literatura, dirá el muy docto y entendido en estética. De acuerdo; y toda su estética, ciencia, más o menos positivista. Frente a la obra de arte hay una primera actitud insuficiente: la del que, falto de sensibilidad natural o de educación estética, la estima sólo por sus valores vitales, de orden más o menos elevado, ajenos a su belleza intrínseca. Pero hay una segunda actitud también insuficiente, aunque sea necesaria para gozar de su belleza: la del estético puro que prescinde del *qué* para fijarse sólo en el *cómo*. Desde esta segunda actitud, se me escapa del espíritu toda la trascendencia humana —por la novedad de su temática— de la gran pintura española del XVII. Mejor dicho, ¡a mí que se me va a escapar! Se le escapará al estético que frente a el Greco, Zurbarán, Velázquez, Murillo, representantes de los más altos valores espirituales españoles, se coloque exclusivamente en ella. Por eso yo le invitaría a él también, como invito a los artistas, a la literatura, a la única actitud suficiente que reúne las anteriores, superándolas humanamente. Les invitaría a todos al *qué* y no sólo al *cómo*, de cada obra de arte. Este es el paso que no tendrá más remedio que dar todo el que —joven y creador en este momento histórico de España— sienta su vocación artística desde la unidad y la altura de su espíritu.



TEXTOS EJEMPLARES

POLITICA AFRICANA

YO decía también que convendría cerrar todas las puertas para que España no se escape, y, sin embargo, contra mi deseo, dejó una entornada, la de Africa, pensando en el porvenir. Hemos de trabajar, sí, para tener un período histórico español puro; mas la fuerza ideal y material que durante él adquiramos verá usted cómo se va por esa puerta del Sur, que aún seduce y atrae al espíritu nacional. No pienso al hablar así en Marruecos; pienso en toda Africa, y no en conquistas y protectorados, que esto es de sobra conocido y viejo, sino en algo original, que no está ciertamente al alcance de nuestros actuales políticos.

Y en esta nueva serie de aventuras tendremos un escudero, y ese escudero será el árabe.

Se me dirá que el Africa está ya repartida como el pan bendito; pero también estuvo repartido el mundo, o poco menos, entre España y Portugal, y ya ve usted adónde hemos llegado. En nuestros días hemos visto aparecer varias doctrinas flamantes, como la de Monroe y la de la protección de interés, la de la ocupación efectiva y la del arrendamiento. Europa se arrienda a China en diversos lotes y se reparte el Africa, porque no estaba ocupado efectivamente. Y a esto no hay nada que objetar; si la propiedad privada se pierde por el abandono de la misma, ¿por qué no ha de perder una nación sus derechos soberanos sobre territorios que nominalmente se atribuye? Lo único que se puede decir es que ahora tampoco es efectiva la ocupación, y lo que se llama esfera de influencia o *hinterland* es, con nombre diverso, la misma soberanía nominal, hoy desusada. No sé si usted es amante del Derecho, amigo Unamuno, y si se disgustará porque le diga que el Derecho es una mujerzuela flaca y tornadiza que se deja seducir por quien quiera que sepa sonar bien las espuelas y arrastrar el sable. Si España tuviera fuerzas para trabajar en Africa, yo, que soy un quídam, me comprometería para inventar media docena de teorías nuevas para que nos quedáramos legalmente con cuanto se nos antojara.

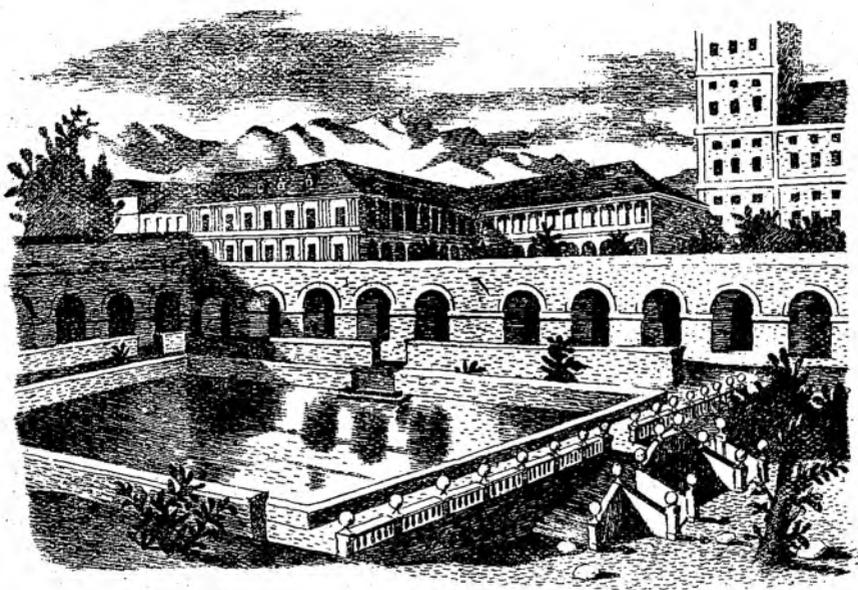
Ahora y antes, el único factor efectivo que en Africa existe, aparte de los indígenas, es el árabe, porque es el que vive de asiento, el que tiene aptitud para aclimatarse y para entenderse con la raza negra de un modo más natural que el que emplean los misioneros... El árabe, habilitado y gobernado por un espíritu superior, sería un auxiliar eficaz, el único para levantar a las razas africanas sin violentar su idiosincrasia. Los árabes dispersos por el Africa están oscurecidos y anulados en la apariencia por los europeos, porque éstos no saben entenderse con ellos; nosotros sí sabríamos. Actualmente la empresa es disparatada, pues sin contar nuestra falta de dineros y camisas, el antagonismo religioso lo echaría todo a perder. Pero ¿quién sabe lo que dirá el porvenir?...

Así, pues, España, encerrada en su territorio, aplicada a la restauración de sus fuerzas decaídas, tiene por necesidad que soñar en nuevas aventuras; de lo contrario, el amor a la vida evangélica nos llevaría en breve a tener que alzarnos en armas para defender nuestros hogares contra la invasión extranjera. El espíritu territorial independiente

movió a las regiones españolas a buscar auxilio fuera de España, y ese mismo espíritu, indestructible, obligará a la nación unida a buscar un apoyo en su continente africano para mantener ante Europa nuestra personalidad y nuestra independencia.

ANGEL GANIVET.

El Porvenir de España, carta V.



NOTAS

Hechos de la Falange. — *Una Historia de España*, por M. Fernández Almagro. — *Poesía y verdad*, por Luis Rosales. — *Sobre la «objetividad» de la ciencia histórica*, por Carlos Alonso del Real. — *Sobre el erasmismo*, por Juan de Contreras, marqués de Lozoya.

HECHOS DE LA FALANGE

EL hombre actúa como tal en tanto cuenta con el tiempo. En la maravillosa hazaña de tender las manos al futuro y—con él como tenue arcilla—dar figura a un proyecto, radica una de las señales más nobles de ser, de veras, hombre. Del mismo modo, las creaciones humanas lo son también en tanto preforman el misterioso tiempo por venir. Ved aquí un flagrante testimonio de la realísima humanidad y hombreidad de nuestra Falange, de esta Falange todopoderosa y nada pudiente, que pugna con silencioso esfuerzo por existir y hacer que con ella exista España. Vedlo en tres realidades inmediatas, en tres hechos que “están ahí”, para cualquier ojo que sepa y quiera ver.

El primero es la empresa de los Albergues de Verano del S. E. U. Todavía resuenan en la marina y en los canchales serranos los himnos y el paso militar de nuestros camaradas. La antigua vacación se ha convertido en operación, y el reposo sin sentido, en diversión formativa. La disciplina política y religiosa, la Historia, el deporte y la canción han llenado durante algunas semanas, en ordenada medida, las horas de nuestros estudiantes. Pero, sobre todo, la convivencia. Si es cierto que vivir para el hombre es convivir, esto se había olvidado hacía tiempo sobre nuestro suelo, al menos por lo que hace a las formas enteras y profundas de la humana convivencia. Los hombres españoles se reunían en el café, mas no para convivir, sino en discusión o en tertulia (esto es, para hablar *desde* los estratos superficiales de la persona); o se congregaban en los toros o en el fútbol a conmovirse o a convocar. Una de las cosas que la Falange puede traer en una nueva y honda manera de la convivencia viril, un inédito y más total modo de decir “nosotros”; aquel en que lo unánime no es el grito o la agudeza, sino, pura y entrañadamente, el habla que nace cuando el corazón logra expresarse, cuando se hace “afable”. “Que todos tengáis el mismo lenguaje”, decía San Pablo con ahinco cordial a los Corintios. Estoy seguro de que, al

cabo de unas semanas de Albergue, nuestros camaradas del S. E. U. saben ya algo de esto. El hecho de que, junto a los Albergues de Distrito, exista uno Nacional—en el cual residen los futuros mandos del Sindicato al lado de los actuales—, asegura con la mejor firmeza la unidad y la continuidad del Sindicato, por un lado, y de otro la misma acción universitaria de la Falange.

Otro testimonio de este afán de futuro lo constituye la Escuela de Mandos de la Organización Juvenil. Bajo pura y encendida dirección, esta Escuela llevará forma, sentido y ambición a la prole inmensa de esta España, por gracia de Dios prolífica y, por desgracia, proletaria. Vienen a las mientes aquellas antiguas beaterías liberales acerca de la conciencia del niño y otras zarandajas. El respeto a la conciencia infantil consistía en impedir que en el niño se formase una verdadera conciencia, un sólido manojito de normas con las que, ya hombre, pudiese andar con firmeza a lo largo de la vida y de la Historia. Las Escuelas de Mando darán severa y alegre norma a las almas infantiles; esto es, formarán su conciencia hacia la auténtica libertad, la cual siempre exige un sistema de fines y el difícil ejercicio de saber elegir. He aquí una de las más altas empresas de este tiempo, junto a las inmediatas en busca del pan y del poderío. No se trata de una Escuela como las que hasta ahora existieron, sino de una Academia de Instructores, de la cual saldrá el cuerpo militar y profesional que ha de mostrar a las juventudes futuras el camino de la Patria y el estilo en su servicio.

Tercer empeño por la conquista del tiempo venidero es la inmediata organización, dentro de nuestro más riguroso estilo, de la Residencia de Estudiantes “Jiménez de Cisneros”. Sería incurrir en una frecuente necesidad olvidar que la antigua Residencia de la calle del Pinar había llegado a ser en España una realidad cultural muy estimable. La guerra y el dominio rojo la arrasaron, y en el año y medio corrido desde su término no se ha hecho mucho, ciertamente, por recuperar lo antiguo e infundir en el viejo odre vino nuevo. El problema que se nos plantea es el de siempre que se trata de problemas de cultura e inteligencia, esto es, el de recobrar o superar el nivel intelectual anterior a nosotros y aplicarlo a nuestros específicos fines educativos: formar hombres que sepan andar con estilo español y actual por las ásperas sendas del mundo presente. A ello vamos y en ello está acaso nuestra más importante tarea. La dirección cultural y política que el Movi-

miento toma en la Residencia "Jiménez de Cisneros"—en colaboración con el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, del cual administrativamente depende—permitirá cultivar una fracción escogida de la población estudiantil en derechura hacia los dos puestos de dirección más importantes del Estado: el mando político directo y la cátedra.

Tres modos de alianza con el tiempo. "El tiempo y yo, contra otros dos", dice la sabiduría popular española. Dé Dios voluntad a la Falange para contar con tal aliado, sin mengua de su íntegra e infraccionable esencia. — P. L. E.

UNA HISTORIA DE ESPAÑA (1)

DE realizarse por completo—en extensión y en calidad—aquella *Historia General de España*, ideada en la última década del siglo XIX por la Academia de la Historia—que dirigía a la sazón D. Antonio Cánovas del Castillo—, la obra habría llegado a representar, en relación con los estudios e investigaciones de tal índole, lo que, respecto a los literarios, vino a significar, en la escala que fuese, la Colección de Rivadeneyra: un decisivo punto de referencia. Pero la iniciativa de nuestra Academia de la Historia no se consumó en el grado que es sabido, y los dieciocho volúmenes a que, en definitiva, quedó reducida están muy lejos de constituir un organismo vivo. Por la falta de rigor metódico en el conjunto, y aun por la carencia de los naturales enlaces entre las materias de cada tomo, se trata más bien de una arbitraria yuxtaposición de piezas, siquiera algunas de éstas sean—y no pocas lo son, en efecto—realmente valiosas. Como, por otra parte, no todos los historiadores coetáneos de la obra proyectada fueron llama-

(1) *Historia de España*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal. Tomo III, *España Visigoda*, por Manuel Torres, Ramón Prieto Bances, Matilde López Serrano, D. Justo Pérez de Urbel, Emilio Camps Cazorra y José Ferrandis.

dos a colaborar en esa *Historia General de España*, que sólo así habría respondido al próspero estado en que se hallaba entonces, indudablemente, la historiografía nacional, vino a resultar forzoso que el interesado en conocer los rumbos pretéritos de nuestra Patria continuase en la necesidad de acudir a multitud de trabajos dispersos en obra personal varia. Con lo que la Historia de la Academia no cubrió el objetivo elemental en obras del tipo propuesto: recapitular un saber.

Precisamente corresponde a la época en que apareció la *Historia* de la Academia un florecimiento evidente de los estudios históricos. Colaborasen o no en aquel monumento frustrado, Menéndez y Pelayo, Hinojosa, Codera, alguno más, formaron, con peso y calidad diversos, lo que hasta entonces nadie había conseguido entre nosotros: una escuela. Y de esta suerte promovieron la primer reacción seria y fecunda contra el modo romántico de hacer—entiéndase investigar y escribir—Historia por autodidactos más o menos literatos, por políticos o por simples cronistas. La orientación quedó marcada, y porque nuevos historiadores, asistidos por técnicas de creciente eficacia, llegaron luego, y por que advino, sobre todo, D. Ramón Menéndez Pidal, de obra tan victoriosamente cumplida que hace innecesario y hasta ridículo cualquier encomio, es hoy más posible que jamás lo haya sido el dar remate a una *Historia de España* orgánica y magistral como lo será la que se encuentra ya en marcha por iniciativa editorial de Espasa-Calpe bajo los mejores auspicios intelectuales.

Por razones de naturaleza puramente material, la publicación de esta *Historia de España* que inspira el presente comentario comenzó por el tomo II, hace algo más de cuatro años, por cierto, cuando España —“con temblor de estrellas y horror de cataclismo”, que hubiera dicho Rubén— se sentía en trance de reivindicar nada menos que su personalidad histórica, llamada a cumplir un destino sobre cuya realización tanto gravitan—en cuanto experiencia y estímulo—el amor y el conocimiento del pasado. Aunque casual, por lo que hacía a la fecha, implicó su lección la circunstancia de que ese tomo entonces aparecido nos contase el nacimiento de España a la civilización parteada por Roma. Naturalmente, España no se romanizó sin hispanizar a su manera. En la especie de inducción recíproca que hubo de quedar establecida, a España—la *Hispania Universa*, de Floro—le correspondió dar filósofos, poetas, Césares. Y antes que nada incitó a la grandeza de Roma en sugestión de largo y profundo alcance: “Cuando Cé-

sar vino de cuestor por primera vez a España (año 68 a. de J. C.), en el templo gaditano de Hércules sintió nacer sus grandes anhelos de hazañas... En Cádiz conoció a los Balbos..., que le ayudaron a realizar ese ensueño gaditano de Imperio..." Nos lo recuerda Menéndez Pidal en su Introducción—"El Imperio Romano y su Provincia"—al volumen aludido.

En este otro tomo, el III, que acaba de nacer, Menéndez Pidal—autor también de su Introducción, como de la de todos los volúmenes ulteriores—nos sitúa en la encrucijada de la España visigoda. Lo hispano-romano no queda atrás sino en un sentido meramente cronológico. Marca el rumbo, sólo que en el horizonte apuntan nuevos conceptos. Es así como se va abriendo el camino que recorre la nación hispana—removida de continuo en su entraña—con el doble paso de lo universal y lo nacional. "Universalismo y nacionalismo" es justamente la clave de la Introducción, en reflejo fiel de la antítesis que caracteriza típicamente la Alta Edad Media. Para la mejor inteligencia de la lucha entre romanismo y germanismo, importa distinguir la dirección diversa de visigodos y francos. "Basta recordar—dice D. Ramón—cómo la monarquía visigoda caminaba segura hacia la unidad legislativa y cómo en su legislación se esforzaba por prohibir o descartar las costumbres germánicas, mientras en el reino franco los salios, ripuarios, borgoñones y galo-romanos tenían cada uno sus leyes particulares, y las costumbres germánicas se mantenían vigorosas, incluso las más perturbadoras del Estado: el derecho de venganza y la guerra privada. Igualmente, los reyes visigodos y merovingios, que tantos enlaces matrimoniales buscaban entre sus familias, tenían diferente ideario político. En los dos pueblos se había desarrollado el concepto de la realeza con mezcla de elementos germanos y romano-eclésiásticos, pero asimilándolos cada uno a su manera: entre los godos predominaba el carácter estatal de la dignidad regia, la idea de la utilidad de los súbditos invocada por el Derecho Justiniano; entre los francos tenía mucha cabida el concepto patrimonial, el interés familiar de la dinastía... Ningún rey visigodo repartió las tres grandes porciones: Hispania, Galicia y Galia, que constantemente, lo mismo en tiempos de Recaredo que en los de Wamba y Ervigio, se enumeraban como componentes del reino, y eso que las tres ofrecían entonces diferencias históricas profundas entre sí y alguna vez tuvieron o intentaron independencia. Cuando las costumbres germánicas, contrariadas

y excluidas por las leyes visigodas, resurjan en otras edades, después de extinguido el Estado godo; cuando un concepto no romano de la realeza instaure en España los repartos de reinos, será principalmente por imitación franca, y serán los godos, admiradores del Imperio desde los días de Atanarico y Teodosio, los que sirvan para rotular una oposición alegando el concepto unitario del Estado...”

Entre vaivenes avanza la romanización del Estado godo. Si Recaredo había dado un paso decisivo hacia la unidad espiritual de los españoles—*ad unitatem et pacem*, como dice el Biclarense—mediante el III Concilio toledano, Viterico viene a representar la reacción germano-arriana, contrarrestada luego por Sisebuto, rey adicto por entero a la romanidad. Pero el robustecimiento del Imperio godo llega a su punto más alto con las victorias de Suintila; las victorias cuya significación destaca San Isidoro en su *Crónica Universal* y en su *Historia de los Godos*. Es entonces cuando San Isidoro escribe su memorable *Loor de España*: nación y sentimiento unitarios que emanan de una realidad política y moral ya cuajada: “De todas las tierras, cuantas hay desde Occidente hasta la India, tú eres la más hermosa, ¡oh, sacra España!, madre siempre feliz de príncipes y de pueblos. Bien se te puede llamar reina de todas las provincias...; tú, honor y ornamento del mundo, la más ilustre porción de la tierra, en quien la gloriosa fecundidad de la raza goda se recrea y florece... El mismo San Isidoro preside el IV Concilio, en que se proclama la unificación de la Iglesia—que es al mismo tiempo religión y cultura—en toda España: una misma disciplina, una liturgia, unos mismos himnos “para todos los que vivimos—dice el Concilio—abrazados por una misma fe y un mismo reino”; *qui una fide complentimur et regno*.

La significación de San Isidoro, a la vez nacional y universal—como último brote de la cultura romana—, es fijada por Menéndez Pidal, que, siguiendo el proceso histórico del período acotado a través de leyes y Concilios, acciones y reacciones, formas varias de intervención extranjera, banderías y rebeliones, llega al momento capital en que se materializa el peligro de los árabes—apuntado ya en tiempos de Wamba—a la orilla del lago de la Janda, acabando la España goda en la mayor oscuridad. La hundió, evidentemente, el particularismo que sobreviene siempre que se aflojan los lazos que mantienen a un pueblo unido y en pie. Fué gloria de España influir, en cuanto estaba romanizada, sobre los invasores del Norte. Y fué triste que el molde

político construído por los godos para vaciar aquí o allá los respectivos núcleos nacionales, adoleciese de incorregible debilidad. Con todo, el reino visigodo de España rayó en los tres siglos de vida. España participó como sujeto activo en la elaboración de una Historia que no pasó en vano. Y, desde el Derecho hasta la toponimia, todo coadyuva a hacer sentir que el factor hispánico, trabajando ingredientes romanos o góticos, acreditó una especial capacidad de absorción y recreación.

Entregado a tan elementales consideraciones, el lector de la Introducción de Menéndez Pidal halla nuevas incitaciones a la profunda y amorosa inteligencia de España y de los españoles en las partes en que se divide armoniosamente esta gran construcción histórica, de tan bien acordadas colaboraciones. Manuel Torres estudia las invasiones y los reinos germánicos de España; Ramón Prieto Bances y el mismo Torres, las instituciones económicas, sociales y político-administrativas de la Península hispánica; Matilde López Serrano, la Escritura y el Libro; Emilio Camps Cazorla, el Arte hispano-visigodo; el padre Pérez de Urbel, las Letras; José Ferrandis, las Artes decorativas... Son como capas superpuestas en un corte del alma histórica nacional, coloreada por épocas de distinto acarreo, pero persistente, con firmeza de roca que se dora, blanquea o se oscurece al sol, la luna o la noche cerrada de los tiempos. *Chindasvintus demoliens gotos... Egika gotos acerba morte persequitur...* Lo que exactamente hubo de expresar el mozárabe de 754, lo vió también, cambiados, naturalmente, los titulares del respectivo suceso, cualquier cronista del siglo xv... o los periodistas del siglo xix. Contra el encono de los españoles, en lucha a muerte entre sí mismos, no ha cabido jamás otro tratamiento que la superación por la unidad. Lo que en Recaredo o Wamba fuera intento, y en los Reyes Católicos hecho consumado, ha sido en la España de hoy costosa recuperación. — M. FERNÁNDEZ ALMACRO.

POESIA Y VERDAD (1)

FRENTE a este libro, titulado sencilla y esperanzadamente *Primer Libro de Amor*, la primera reacción, la debida también, es el agradecimiento. Agradecer no es simplemente gustar, simpatizar, sino también, de más activo modo, rendir la voluntad y ofrecer la costumbre ante el objeto que la suscita. El agradecimiento es el más noble, valeroso y misterioso de los vínculos que nos unen a cosas y a personas; y como el de Ridruejo es el primer libro generoso y valiente, de arte puro y desinteresado que hemos leído estos últimos años, debe ser el primero al que entreguemos nuestro agradecimiento.

Y, tras del agradecimiento, la estimación. Estimar es subrayar el logro del valor con el afecto, y este libro ha sido el de más noble calidad poética y el más representativo también de la actitud estética de una generación. Recoge, afirma y da nuevo sentido al logro y al esfuerzo de las generaciones antecesoras en este triste ministerio de la poesía, y la importancia excepcional de este legado, lejos de darle sombra, brinda al libro la gravedad, la suficiencia y el aplomo que son sus cualidades más distintas, sus distinciones más señeras.

Se ha tratado, por muy distintas personas y alguna vez, válidamente, de encuadrar el arranque poético de este libro. Nosotros insistiremos sobre ello, comenzando por su más olvidada, próxima y evidente filiación. "Razón es la que desvía; voluntad, la que porfía", y, sin esfuerzo alguno, como acompaña el llanto a la tristeza, al cambiar nuestra época de símbolo definidor y edificarse sobre la voluntad, la poesía de la dispersión, racionalista o subconsciente, se ha unificado en este libro dolorosa, voluntaria y ejemplarmente, convirtiéndose de inquisitiva en expresiva. Digo dolorosamente, porque todo clasicismo se constituye sobre una serie de preferencias, y toda preferencia sobre una serie dolorosa de renunciaciones; y además, porque no quiero que mis palabras se interpreten como una desvaloración, sino como una disconformidad con la actitud poética de estos últimos años. Creo, sin-

(1) Dionisio Ridruejo: *Primer libro de amor*. Edición Yunque. Barcelona, 1939.

ceramente, que debe este libro a ella muchas de sus más finas calidades. Nadie que verdaderamente vive, se encuentra solo, y este libro, vivo y admirable, tampoco ha nacido en soledad; y como toda gran obra, tiene tanto de resultado histórico como de invento. Nunca hubiera podido ser escrito sino en el tiempo en que lo fué. Tras de la norma la inquietud, tras la inquietud la norma, esta es la ley que da fertilidad y permanencia a la cultura.

Su encuadramiento más lejano es, como dice Gerardo Diego, en la poesía del siglo diecisiete; o, dicho con más exactitud, la construcción sencilla del verso es renacentista; la técnica de la composición, barroca; y de modo indudable representa el paso extremo de nuestra aproximación al clasicismo. La concepción poética, los temas más queridos y reiterados, el sentimiento en que el paisaje es más bien una compañía que una presencia, la retórica robusta y grave, pero llana, la tendencia constante a la abstracción, la preferencia por el soneto, la extensión del período sintáctico, el predominio de la imagen sobre la metáfora y la quieta serenidad que campea en todo el libro, tienen un cierto carácter clásico, barroco y conceptista. Entiéndase bien que me refiero a afinidad, no a influencia deliberada o inconsciente y mucho menos a imitación.

*Un frío, con aromas del estrecho
valle, sube a mis párpados pausado
y me vuelve a tus sueños reclinado
en verdecida sombra y manso lecho.*

*En atenta vigilia y mudo acecho
la cigüeña, el arroyo, el valle, el prado
miran su colmo de hermosura dado
a las tranquilas cimas de tu pecho.*

*¡Qué nieve de amapolas sonrosada
presta dulzura al astro que declina
de su serena rama desprendido!*

*¡Qué temblorosa pluma descansada!
¡Y qué agua con estrellas ilumina
tu despertar al son de mi latido!*

El verso tiene virginidad y sencillez, tiene también gravedad, perfección y misterio, y la naturaleza, ¿soñada?, acompaña al amor, hasta ese final sordo a fuerza de sencillez, maravilloso, casi ahogado por la ternura: “tu despertar al son de mi latido”. La medida y el ritmo son continuos, iguales, como la voluntad de forma con que se agrupan trémula y naturalmente las palabras. Nada hay entre sus páginas que rompa la propiedad o que distienda violentamente la expresión, nada que no esté substancialmente contenido en el arranque del soneto inicial. Es siempre la misma voz, la voz queda y amiga la que dice, la que responde, la que calla. La rima va precisando la sucesión poética, la agonía temporal donde el poema nace y enlazando para siempre los sueños a las cosas; y las palabras, en el lenguaje humilde, son, como ya Garcilaso había pedido que fuesen, decantadas por el uso, asencilladas y ennoblecidas por el rezo.

“Busca tú la palabra del sonido”, se preguntó el poeta, y ellas son su respuesta, ellas, las palabras justas y necesarias de lo que aún es sonido, y cobra jerarquía, y nace a vida, en la mano creadora.

No es preciso esforzarse codicioso para encontrar en él el verso inacabable, el verso sorprendido, que mira siempre dentro de sí, y nos revela su entereza sin rendir su misterio.

*Igual que andar sobre la tierra fina
que ni el paso turbó ni la mirada;
igual que hallar la carne imaginada
del ángel, cuando el alba se ilumina.*

*Como estar ante el agua que declina
la luz, o ante el silencio y la nevada,
es ver al hondo sueño confiada
tu apariencia de flor alta y vecina.*

O la profunda claridad de éste:

¡Quién le dé un corazón a este minuto!

dicho así, enteramente, con claridad que ciega, expresando la angustia del hombre frente al paso del tiempo y el temor anhelante de que el

vivir se vaya roto y para siempre, sin asentar su paso en el recuerdo o bien,

como una sombra de mi voz te miro,

y, finalmente, el grito desesperado y femenino,

*Mientras me vuelvo orilla condenada
al incesante huir de tu corriente.*

La división del libro responde más al criterio clásico de diferenciación formal estrófica que a la distinción de carácter, de emoción o de tema entre sus partes. El sostenido aliento, la dicción, más exacta que contenida o encendida, y la unidad de concepción, le dan su arquitectura, la pasión amorosa, su sentido y su título. Pero la crítica, para justificarse, debe enseñar o preferir; este libro, que no deja resquicio a la enseñanza, da materia de gozo a la elección. Dentro de la depurada igualdad del tono general preferimos "El Reloj de sonetos por un día de amor" y la "Elegía y égloga del bosque arrancado". Creemos que, respectivamente, representan el logro más depurado y el intento más ambicioso del poeta; representan también las dos corrientes sobre las cuales pensamos que descansará su labor próxima más personal, la puramente narrativa y la amorosa que se asienta preferentemente sobre experiencia íntima.

En un orden más concreto y personalizado de preferencias, es preciso subrayar el acierto en la primera parte de "El idilio que sólo fué mirada" y de los sonetos XIV, XV, XVIII, XXIV, XXXI y XL, en "Los cánticos a Aurea", el más intenso y conmovido "Déjame hacer camino", y en "El Reloj de sonetos", casi todos afortunadísimos; los que comienzan "Acerca el cielo al cándido camino", "Este color de umbría sin secreto", de lenguaje preciso, casi evidente, y guilleniana rememoración, "A espacio que en nosotros se limita", "Al duro azul altísimo y desierto" y "Tras el duro combate y fatigoso", en los cuales alcanza el poeta un límite difícil de perfección e intensidad.

Son numerosos e importantes los problemas que plantea la lección sorprendente de este libro. Gerardo Diego ha subrayado algunos, e insistiendo y recreando su opinión, creemos conveniente indicar estos tres: 1.º ¿Cuáles son los límites extremos que separan la continuidad tradicional poética de todo antiguo o moderno neoclasicismo? 2.º La

absoluta y perentoria necesidad de una revisión de la retórica que nos permita conocer y valorar exactamente, y no a título de comprensión cordial, la poesía de estos últimos años en toda la extensión estilística de su labor, y 3.º Resolver hasta qué punto condicionan las formas, es decir, la arquitectura expresiva, el contenido substancial del poema, y, con ello, la estimación o desestimación del verso libre.

Y, finalmente, tras el agradecimiento, la estimación y la valoración, quiero expresar el puro gozo. Este es un libro firme y valedero, exigente y alentador para nuestra cultura. Quizá en él la perfección está contra la angustia, pero ya, convertida, en sus páginas vuelve a ser lo que fué, y, ejemplarmente, devuelve a la hermosura

su oficio de misterio y de enseñanza.

LUIS ROSALES.

SOBRE LA «OBJETIVIDAD» DE LA CIENCIA HISTORICA

HACE ya un año largo—camino de dos—que salió la edición alemana de este libro (1), y mucho más tiempo que salió la inglesa. No se trata, pues, de presentar un libro nuevo al lector español. Pero tampoco se trata, naturalmente, de comentar un libro viejo. Es, sencillamente, la comprobación, en un libro de nuestro tiempo, de una verdad que ahora, con fines no muy claros, se nos pretende hacer olvidar por algunos: lo imposible de la “objetividad” de la ciencia histórica.

Este libro procede de unas conferencias—es, en el fondo, él mismo el texto de esas conferencias—dadas por Jaeger en la Universidad de California. Precisamente este año se han cumplido veinticinco de la primera actuación profesoral del autor—en Basilea—, y esa primera

(1) Werner Jaeger: *Demosthenes. Der Staatsmann und sein Werden*. W. de Gruyter & Co. Berlín, 1939. Edición inglesa: *Demosthenes. The origin and Growth of his Policy*. Sather Classical Lectures. California University Press, 1936.

actuación versó sobre este mismo tema: Demóstenes. Jaeger—casi está de más el decirlo—es uno de los hombres que hoy saben más sobre Grecia. Así, pues, un libro sobre un tema griego que—no es ningún azar—fué el primero que fijó la atención del autor y que él mismo declara preferido entre otros muchos, será sin duda ejemplar en varios sentidos, y puesto que al principio viene a anunciarnos que éste es el primer Demóstenes auténtico, ya que unos lo han deformado en un sentido y otros en otro, podemos esperar un libro “objetivo”. Ya veremos en qué para todo ello.

Se empieza quejando Jaeger de que el interés por Demóstenes como orador, ante la desvalorización que—desde ciertas visiones, que él entiende que son “partidistas”, de su actuación política—ha atacado a la persona, haya decaído también. Y observa con satisfacción que trabajos posteriores a sus conferencias, pero anteriores a la publicación del presente libro—Treves, Glotz, Cloché—le son más favorables. Y esto es ya algo sospechoso. Pues—no sé si legítimamente—en cuanto veo juicios de valor suelo temer por la pobre objetividad. Pero sigamos.

(Antes de seguir quiero dejar dicho que aquí no se trata de declarar si el libro es “bueno” o “malo”, sino sólo de comprobar una vez más el naufragio de la objetividad.)

Resulta, según Jaeger, que a Demóstenes lo han deformado en tres sentidos. Droysen, por ejemplo, lo consideraba un reaccionario por haberse opuesto a la política de Alejandro; Beloch, pensando en la magna obra histórica del siglo XIX—la unidad Alemana o Italiana—, también tomaba partido en contra de las pequeñas ciudades y por Macedonia. En esto había, sin duda, un error tremendo—y aquí tiene razón Jaeger—; pensemos sólo en que la poesía y la filosofía combatieron en Italia y en Alemania por la unidad y hasta la profetizaron y preconizaron, mientras que en Grecia fué al revés; pero Jaeger, que insiste tanto y con razón en el valor de los procesos espirituales y su conexión con los políticos, no hace esta observación y considera, dejando estupefacto al lector español, que la posición de buscar una empresa común era una “vulgaridad”. Mas, al llegar a los defensores de Demóstenes, tampoco hay objetividad, pues Grote hace del gran orador un liberal. ¿Y qué otra cosa podía hacer?—. Y Schaefer, como vivía en un país sin Política (aquí el asombro del lector es asombrosamente asombroso: ¡Alemania entre la Dieta de Francfort y el Con-

greso de los Príncipes un país sin política!), recayó en la valoración retórica del héroe. Todo esto para afirmarnos que él no puede secundar estas posiciones que son “pura reacción” y tampoco está de acuerdo con los positivistas, que tenían un gran sentido de los hechos sociales, pero no de la personalidad individual.

Bien; ahora esperamos que Jaeger nos exponga los supuestos que sustentan su posición histórica. El no es positivista, ni liberal, ni reaccionario. Pero elegante y anacrónicamente—y superpositivísticamente en el fondo—se nos sale con esto: El historiador que lleva “preconceptos” a su obra histórica tiene que deformar la realidad hasta en sus menores detalles, y se convierte en un partidista, etc. Ante esta vieja fraseología, uno piensa una vez más: veamos dónde va a parar todo esto.

Y todo esto va a parar a lo siguiente. El proceso de la disolución de la polis, del viejo estado ciudad, era, al tiempo, una crisis espiritual y política. Nosotros, con mayor perspectiva histórica, nos damos cuenta de que la razón estaba del lado de Alejandro; pero los contemporáneos, no. Esta tragedia se refleja en los espíritus egregios de Platón y Demóstenes. La ciudad se disolvió hacia afuera por la presión de fuerzas económicas y sociales, y hacia dentro por el despertar de la individualidad, etc. Aparte de que todo esto lo sabe cualquiera, aunque no sea Jaeger. La cuestión de fondo es otra muy distinta; aquí se trata, es evidente, de descargar la figura de Demóstenes de la acusación de “reaccionario”, y se nos dice que es que no tuvo suficiente perspectiva histórica para ver el proceso en que estaba metido. Al tiempo, no se desperdicia la ocasión de elogiar a los honrados patriotas atenienses de la segunda Liga marítima. Todo esto es perfecto; pero, claro, necesita tres—por lo menos estos tres—supuestos “preconceptos”: 1.º Que el llamar a uno reaccionario es una acusación, es decir, algo desfavorable para aquel de quien se dice. 2.º Que el tratar de restaurar poderes políticos caducados no es ser reaccionario. 3.º Que el no comprender el proceso histórico en que se vive no es una acusación grave contra un político.

Aquí no voy yo a oponer unos conceptos previos a otros. Ni voy a valorar. Me limitaré a hacer constar esto: 1.º Que el considerar que la “reacción no tiene razón nunca” (son palabras de Jaeger) y que la denominación de reaccionario es una acusación, es un “preconcepto” y exactamente el mismo de Beloch, por ejemplo, aunque en uno no se llegue a la consecuencia de que a Demóstenes hay que cargarle con

esa acusación, y en otro, a que no. 2.º Que el suponer que la política de la Liga marítima no era reaccionaria implica a su vez un concepto previo del valor histórico de las restauraciones y una diferenciación entre éstas y la “pura reacción”. Ahora bien; si esto es o no una posición no ya de hombre de ciencia, sino puramente de político, y aun de político de partido, me parece tan claro que no vale la pena de discutirlo. 3.º Que si el no comprender el proceso histórico en que se vive no es una acusación contra un político, esto depende de un concepto previo de lo que tiene que ser el político, y casi me atrevería a decir que esto es legitimismo romántico, si la palabra no fuera tan equívoca. En el fondo creé uno oír aquello de “que se salven los príncipios aunque se hunda la nación”.

Después de esto—repito que no entro en el fondo de la obra ni trato de valorarla ni de hacer de ella crítica de conjunto alguna, sino sólo de considerarla desde el punto de vista de la “objetividad”—, resulta un tanto raro el que se nos diga que hay que librarse del obstáculo tradicional de ver el siglo v a través de Tucídides y el iv a través de Demóstenes—es más, Jaeger no dice “a través de”, sino “con los ojos de”—. Y entonces Grote—el liberal—y Droysen—el partidario de Alejandro—y Schaefer—el humanista retórico—, ¿vieron las cosas con esos ojos ajenos? ¿Entonces Demóstenes y Tucídides fueron a un tiempo liberales, humanistas, retóricos y partidarios de Alejandro? Esta pregunta—desorbitada y grotesca—la hago a conciencia de que reúne estas malas cualidades, pero sólo para que se vea adónde llevaría el discurso jaegeriano sobre la falta de “objetividad” ajena y la “objetividad” propia.

Pero esto no es—aunque a ratos lo parezca—una nota contra Jaeger. Esto es una nota contra la pretendida objetividad. Pues si hay un Demóstenes liberal y otro reaccionario—en el fondo, ahora, en 1940, resulta lo mismo—y otro humanista retórico y otro jaegeriano—con sus supuestos preconceptos, como cada hijo de vecino historiográfico—, esta pobre objetividad queda malparada.

Y tan malparada. Recuerdo que hace años se trató, en cierta reunión internacional, de la relación entre el arte y la realidad. Cuando parecía que todo marchaba bien, un delegado español se levantó y preguntó—ingenuamente—si los señores congresistas estaban de acuerdo sobre lo que era la realidad. Claro que no lo estaban. Sin que yo vaya a meterme ahora a metafísico—oficio para el que desgraciadamente

carezco de toda vocación—, me limitaré a exigir a los historiadores que se hagan esa pregunta. Y entonces verán que, sin una idea previa de la realidad histórica, es imposible hacer historia. Y como el hombre es animal histórico, esto implica—clara o no—una idea sobre el hombre; por tanto, una idea sobre el gobierno del hombre—una política—y, por consiguiente, un cierto partidismo—todo lo elevado y abstracto que se quiera—. Mas, por otra parte, una idea total sobre el hombre, y, como es imposible tener una idea sobre esto sin tenerla sobre lo otro—Dios, el mundo, la realidad—, una filosofía. Y es mucho mejor declararla que dar rodeos de pretendida “objetividad” en el filisteo sentido positivista de esta palabra. (Claro que si la filosofía del historiador supone posible esa objetividad en un más alto sentido, nadie le niega el derecho a profesar tal filosofía, pero que empiece por decirlo.)

Y por último, amigos, no es ningún azar que los historiadores que realmente han entendido algo—desde Tucídides a Rostovtzeff—hayan sido—y a menudo en el sentido más directo y militante de la palabra—políticos. — CARLOS ALONSO DEL REAL.

SOBRE EL ERASMISMO

AL margen de los *Coloquios* de Erasmo, con una demora de largos tres años—henchidos de tristes o gloriosas contingencias como para llenar una centuria—, llega a mi mesa de trabajo el último boletín que la Real Academia de la Historia publicó antes de la guerra (tomo CVIII, cuaderno II, abril-junio de 1936). Como cabeza del fascículo y llenando buena parte de él figura la cuidadosa y pulcra versión al romance de veinte coloquios de Erasmo, debida a la docta pluma de D. Julio Puyol. Es este el motivo de detenerme hoy a disertar un poco sobre la amplia influencia en la cultura de la ante-guerra del humanista de Rotterdam.

Hay una visión muy corriente y, a mi juicio, errónea, que consiste en considerar a Erasmo como la figura pareja y hermana de Lutero, distinto sólo del reformador en su hábil maestría para brujulear en la vida, en su cautela para tirar la piedra escondiendo la mano, en su

tino para no malquistarse con ningún poderoso de la tierra. En rigor, no pueden darse dos temperamentos tan diversos y aun tan opuestos, unidos solamente por el hecho anecdótico de haber vivido en el mismo tiempo. Por un parecido error, cómo advierte Eugenio d'Ors, Voltaire y Rousseau se nos vienen juntos a las mientes, aun cuando por tan diversas vías corriesen sus pensamientos. Error parecido, según la misma concepción orsiana, al de los viejos anatomistas que separadamente estudiaban el pie o la mano, sin alcanzar a comprender todavía los diversos sistemas—óseo o nervioso, por ejemplo—que relacionan las partes más distantes y complejas del organismo. Erasmo no se parece a Lutero; pertenece a una corriente distinta que penetra más en la médula de nuestro tiempo.

Lutero es todavía medieval, por su pasión en la contienda religiosa, y la teología es aún la razón suprema de su obrar. Ama y odia, combate o se derrumba, y su vida es toda como una llamarada de pasión. Para buscar antecedentes a su figura histórica hemos de acudir a los reformadores religiosos, como Mahoma; sus descendientes últimos son acaso los comunistas modernos, que han hecho del materialismo un postulado religioso y que han creado una mística anticristiana. Erasmo es, ante todo, laico; ama, sobre todas las cosas humanas, a la razón y, en el fondo, odia aquello que no puede ser examinado solamente a la lucecilla de la razón misma. Por eso se sitúa frente a frente respecto a la herencia de la Edad Media; el concepto ascético de la vida cae fuera del espacio iluminado *por su razón*, y por eso detesta la vida monástica, las peregrinaciones, las gracias y los auxilios de la Iglesia. Esta misma su razón endiosada le hace repeler la jerarquía política medieval, en cuya cumbre está el Rey, y le propone como sujeto propicio a la burla todo el afán nobiliario y caballeresco. Erasmo es, en el fondo, un temperamento violento. Quisiera combatir, pero es cobarde y dado a la vida cómoda, y ataca veladamente, por medio de la sátira, en la cual pone todas las sales de su ingenio y todas sus excelsas cualidades de escritor y de erudito. Su obra tiene una trascendencia enorme—mayor acaso que la de Lutero—, de la cual ni él mismo, sin duda, ni sus contemporáneos se dan cuenta. En Erasmo tiene sus raíces el racionalismo del siglo XVIII, que constituye en el fondo filosófico de la cultura europea hasta la gran guerra de 1914.

El humanista de Rotterdam—ya se ha dicho—encuentra exacto reflejo en otro escritor, nacido dos siglos después: Francisco Arouet de

Voltaire. Aun físicamente, nada hay tan semejante al castellano de Ferney como el escritor de rostro buído y finos labios a quien retrataron Holbein y Durero. Bastaría, para que se llegase a la confusión, el que trocasen la gorra de terciopelo y la peluca empolvada. Idéntica es su posición ante la vida: aparentan respetar lo que odian, para que su situación social no sufra mengua. Odian a la Monarquía y a la aristocracia y adulan bajamente a los Príncipes y a los señores de quienes esperan favor. Ambos se apoderan del mundo intelectual de su tiempo señoreando, con su talento superior, aquellas disciplinas que privan en su generación, y se aprovechan de su prestigio—que en ambos es inmenso—para infiltrar en la sociedad el afán demoledor que nace de su odio común contra aquello que se escapa de su sistema. Si hay dos personas responsables del desquiciamiento del orden en que se asentaba la vida medieval, orden perfectible, sin duda, pero cuyo vacío no conseguimos todavía llenar, estos hombres son el humanista de Rotterdam y el patriarca de Ferney.

Para que nos demos cuenta de cuál podía ser la virtualidad corrosiva del primero, vienen a punto estos veinte coloquios, tan elegantemente traducidos por Puyol. Se trata de una obra, al parecer, desprovista de toda intención polémica; son, simplemente, conversaciones de diversos interlocutores sobre diferentes temas, escritos, al parecer, para acostumar a los jóvenes, de agradable y fácil manera, al manejo de un abundante vocabulario latino. El sistema tiene precedentes romanos, y había de ser seguido por nuestro Vives, por Mathurin Lardier y por tantos otros. No hemos de detenernos ahora en la frescura y gracia de los pequeños cuadros de costumbres que trata el autor—conversaciones entre amigos o entre amo y criado, escenas académicas, de viaje, retratos de mendigos, de soldados y de caballeros, etc.—Pero es imprescindible anotar la intención constante de zaherir a aquellos que odiaba, aprovechando para ello todos los momentos. Los religiosos son las víctimas constantes de sus dicerios; no solamente en cuanto a aquellos vicios que eran frecuentes en muchos conventos al finar la Edad Media, sino en la misma vocación monástica. Así, en el IV de los coloquios, Gil, uno de los interlocutores, anuncia a Leonardo, su amigo, que su hija piensa ingresar en un convento, para ser esposa del Señor. Leonardo se burla de este propósito y atribuye la decisión de la muchacha a sugerencias de los clérigos. Una de estas piezas literarias está totalmente consagrada a descubrir la presión de los frailes

para que una doncella ingrese en el convento. Las diatribas contra los frailes son tan frecuentes y a veces traídas tan fuera de propósito, que nos traen a las mientes a cierto profesor de matemáticas que aprovechaba el planteamiento de sus problemas para zaherir a curas, frailes y devotos. Más sutilmente y con la más prudente cautela se deslizan las insidias contra las indulgencias, contra el Romano Pontífice, contra los obispos. El que haya hombres que emprendan un largo viaje en busca de gracias espirituales a Jerusalén, a Roma, a Compostela, saca de quicio al autor del *Enchiridion*. En innumerables pasajes se demuestra la mala voluntad del mismo, que ofrecía sus libros a los príncipes en rendidas dedicatorias, contra los Reyes y contra los caballeros.

Difícil es calcular el efecto de estos ataques, deslizados entre las sales y primores de una dicción elegantísima y viniendo autorizadas por el nombre del que era considerado como el más eminente de Europa. El éxito del *Colloquiorum liber*, que se imprimió en Basilea antes de 1521, fué tal, que asombró a su mismo autor. Con el pretexto de aprender a expresarse en un latín perfecto, toda la juventud estudiosa de Europa tuvo en sus manos las páginas de *El soldado* o *Los franciscanos*, en que, con crudeza inaudita, se burlaba el ídolo de las escuelas de los ideales que habían mantenido a la cristiandad. Por de pronto, el erasmismo facilitó los caminos a la Reforma protestante, y si en los países católicos el daño no fué muy grande, se debió, sin duda, a la reacción provocada por las guerras religiosas y al fervor de la Contrarreforma; pero después de la paz de Westfalia, cuando las fronteras entre católicos y protestantes se hacen estables, el espíritu del doctor de Rotterdam se infiltra con fuerza incontrastable en la cultura europea. Los verdaderos corifeos de Erasmo no son sus contemporáneos, y no lo son de ninguna manera los que en España se decían sus discípulos, como el bonísimo Luis Vives, Franciscó de Victoria, Matamoros, Maldonado o el Brocense, seducidos, acaso más de la cuenta, por el prestigio de su maestro, pero que no tomaron de él sino la pureza de su dicción latina y cierta libertad en sus juicios; son los enciclopedistas franceses de mediados del siglo XVIII. Como Erasmo, odian todo aquello que creen fuera de su frío y yerto racionalismo y lo combaten con los mismos medios. Lo que las humanidades eran en el siglo XVI, representan las ciencias naturales en el siglo XVIII, y de ellas se valen los filósofos de casaca y peluca para mantener una dictadura que les haga sumisas las inteligencias de los escolares. Aprendida direc-

tamente de la escuela de Rotterdam es aquella compostura aristocrática, aquella cortesanía que ocultaban el fondo, terriblemente demoleedor, de la ideología enciclopedista. En España, los verdaderos discípulos de Erasmo viven en las postrimerías del siglo XVIII y en los comienzos del XIX. Son los ministros de Carlos III, que disuelven la Compañía de Jesús; D. Félix María de Samaniego y D. Francisco de Goya, con sus terribles sátiras antifrailunas; D. Bartolomé José Gallardo, con su *Diccionario crítico-burlesco*, y los periodistas de las Cortes de Cádiz y del trienio liberal, que atacaban las mismas cosas que eran objeto de las sátiras de Desiderio Erasmo y con los mismos argumentos. Y este erasmismo tardío se infiltra al cabo—hacia el 1820—en la plebe, cuyo sino es recoger la escoria de los movimientos que nacieron en palacios y academias, y produjo el fenómeno, que tanto sorprendía a Pérez Galdós, del cambio en el sentimiento popular, que trueca en odio la antigua veneración al fraile. Fueron erasmistas inconscientes los autores de las espeluznantes matanzas frailunas de 1835; y Mendizábal, el más eficaz de los discípulos de Erasmo. Con su laicismo elegante y cauteloso, con sus hábiles procedimientos pedagógicos y su escéptica ironía para todos los viejos ideales de España, la Institución Libre de Enseñanza ha sido el póstumo y acaso, y acaso, el más fuerte de los brotes del erasmismo en nuestra Patria. No en valde se titulaba erasmista alguno de sus más conspicuos personajes. Como la ofensiva enciclopedista del XVIII, la Institución Libre de Enseñanza, a pesar de su fría atención por el arte y por los paisajes de España, era en absoluto opuesta al genio español, que es, ante todo, angustiosa obsesión para los problemas eternos y desprecio por lo accidental y contingente de la vida, ascética aspiración a los bienes supremos. En todos sus brotes, constantes históricas que renacen de tiempo en tiempo, el erasmismo se ha encontrado frente a frente con el genio de España. En el siglo XVI, con San Ignacio de Loyola, que, en contra de la corriente de su siglo, prohibía terminantemente en sus estudios la lectura de Erasmo y de sus secuaces, aun de Luis Vives; en los siglos XVIII y XIX, con los grandes escritores antiliberales: el P. Ceballos, Balmes, Donoso, Menéndez y Pelayo; y en su última y poderosa manifestación, con la ideología que ha inspirado el Movimiento Nacional y que es un esfuerzo supremo por reintegrar a España, a la vez que al tiempo nuevo, a la integridad de sus esencias tradicionales. — JUAN DE CONTRERAS, marqués de Lozoya.

