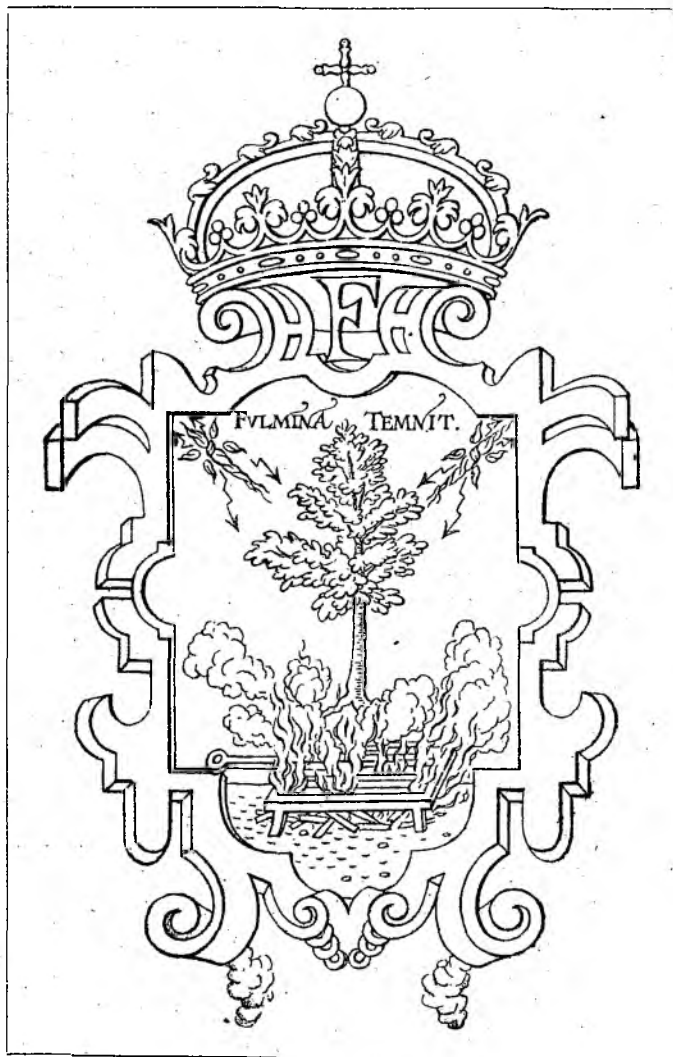


ESCORIAL



S U M A R I O

	<u>Páginas</u>
Editorial: Textos sobre una política de arte, por RAFAEL SÁNCHEZ MAZAS.....	3
ESTUDIOS	
PEDRO DE LABRIOLLE: Tiempos de seguridad y desdén. (Años 40 a 160).....	25
MANUEL MUÑOZ CORTÉS: Filología e historia....	59
POESIA	
MARIO GASPARINI: Sonetti.....	99
RAFAEL LAFFÓN: Romances devotos.....	103
ADRIANO DEL VALLE: Romanticismo y armas al hombro.....	111
ROMÁN ESCOHOTADO: En el fondo del mar.....	115
NOTAS	
La Marquesa de Pompadour, por Miguel Villa- longa.....	127
Caracteres y singularidades de roselloneses y ca- talanés, por Luciano de Taxonera.....	133
El espíritu de las formas cinematográficas, por Fernán.....	143
Dos libros sobre África, por C. A. R.....	145
El retorno a Péguy, por José María Castroviejo.	147
LIBROS	
<i>Espejo de la muerte y espejo de Unamuno</i> , por P. Caravia.....	151
<i>Una novela documental</i> , por M.....	158
<i>San Valerio</i> , por C. A. R.....	159

ESCORIAL

REVISTA DE CULTURA Y LETRAS

TOMO IX

MADRID, OCTUBRE 1942

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

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



2.3092

TEXTOS SOBRE UNA POLITICA DE ARTE

POR

RAFAEL SANCHEZ MAZAS

Recogemos estos textos ejemplares que en diversas ocasiones compuso, sobre una política de las Artes, Rafael Sánchez Mazas. Su alto valor intelectual y su actualidad vivísima, dictan una lección eficaz y española.

1

EXHORTACION A LOS POETAS

OS acordáis, amigos míos, de lo que nos dice San Pablo: “Vemos todas las cosas en espejo y por enigma.” Vemos todas las cosas en nosotros mismos y todas las cosas en Dios. Así la poesía no es más que un juego —porque los juegos son lo verdaderamente necesario— entre el espejo humano y el enigma divino. Sus mejores prodigios son los que han logrado encerrar —circunscribir, como Miguel Ángel diría—, captar la intención o la inspiración misteriosa, en una forma cristalina. Se verifica entonces el peregrino hallazgo: la invención, la aclaración poé-

tica. Se dijo bien “*dolce stil nuovo*”. Se dijo bien “*trouver*”, hallar, por trovar, ya que la poesía tiene siempre de hallazgo, y el hallazgo, de novedad y de frescura. Mientras la poesía falsa —según la distinción de Galileo— ofrece láminas de herbario, la verdadera trae rosas frescas cubiertas de rocío. La fragancia de la sorpresa parece indispensable a su cifrada sencillez. Ni la más rigurosa servidumbre a figuras antiguas y estrictas de composición pone trabas a la novedad esencial, antes bien, la fija, aclara y ennoblece. Baste recordar a qué efectos nunca oídos de innovación y gracia llega el soneto en Mallarmé: “Reformaos —dice el Apóstol— en la novedad de vuestra mente.” La buena poesía es siempre nueva y antiquísima como el amor. Hasta su fin último posible, su escala luminosa nos hará ir —con las palabras del mismo Apóstol— “de claridad en claridad, reflejando como un espejo la gloria de Dios”. Pues ¿qué dice Calixto enamorado cuando ve aparecer a Melibea? “En esto veo, Melibea —dice—, la magnificencia de Dios.” ¿Qué se pudo decir de Elena, de Beatriz, de Laura, sino que eran divinas y que no parecían mortales? Lo primero que dice el último enamorado de arrabal es como lo último que dicen los primeros maestros de la poesía. Esta es una prueba de la cristiandad esencial de lo poético, cuando aquí también los últimos acaban por ser los primeros. La poesía se reduce a llamar divinas a las cosas, a buscarles, queriendo o sin querer, su destello de divinidad, su partícula celeste, su razón inexplicable de amor, su naturaleza en el espejo encantado, en aquel espejo de la gracia, que llevamos en nosotros mismos. Así, en este sentido esencial no hay más que poesía religiosa. Ni tampoco hay más que universalidad religiosa. Por eso, la poesía, solamente, puede y debe hacer claras y universales las oscuras palabras de la tribu. Queriendo o sin querer, la lírica se subordina siempre a una mística, y hasta se confunde con ella cuando toca los últimos grados de su perfección. De una suprema fuente dimanan, por modo más o menos recóndito y abstruso, todas las

corrientes inspiradas e inspiradoras, aunque no se sepa fácilmente de dónde vienen ni adónde van, mientras oímos su sonido, “porque esto sucede —dice San Juan— a todo lo que nace del espíritu”. Solamente por virtud religiosa se transfigura nuestra total actitud contemplativa: desde el orden cósmico, hasta la idea del amor humano o del cerco nativo. El milagro poético se produce en el centro del ser de las cosas, y la poesía vive de milagro. A cada momento necesita, como en las bodas de Canaá, que las cosas usuales y corrientes, como el agua, se le conviertan en embriagadoras. Lo milagroso no es sino lo corriente en poesía.

Así, toda voluntad sería de renovar una vida poética —mucho más si se trata de una vida poética común— está condicionada por una voluntad más o menos latente y resuelta de renovación religiosa. Lo demás son Arcadias tardías, casi siempre sin Rambouillet. En nuestra poesía moderna, desde Shelley, desde Leopardi, desde Baudelaire y Verlaine hasta los más diversos de hoy, hasta Claudel y Stefan George o Miguel de Unamuno, la nota más profunda y decisiva está en su estremecimiento religioso. Uno de nuestros mejores hermanos contemporáneos, Rainer María Rilke, se hizo poeta eremita. Pero nosotros, para no ir a la isla desierta ni renunciar a la isla irreductible, que es toda conciencia de poeta, queremos formar un archipiélago.

Vivimos un momento enormemente doloroso e ilusionado de la historia del mundo y del espíritu, inseparable, por necesidad, de un agudo anhelo religioso. No se sufre tanto sin grandes ilusiones. Los grandes momentos son siempre parecidos en los siglos. Por la vía poética y heroica de los trovadores y de los caballeros se preparaba el mundo espiritual de cortesía que Francisco de Asís hizo popular y divino. La reforma católica y el apogeo místico de España coinciden con el apogeo poético. La pastoral humana de Garcilaso hace pareja a la divina de San Juan de la Cruz, y en la Francia del gran siglo, Racine, este modelo exacto —como Rilke— de conciencia poética, no sabe si

seguir escribiendo tragedias o hacerse cartujo con Rancé. No os explicaréis David, Salomón, Isaías o Ezequiel sin la poesía; ni Mahoma tampoco, ni Lutero. Y tampoco os explicaréis Homero, Dante o Virgilio sin la divinidad.

Toda grave tarea de reedificación, no ya del hombre, sino del tiempo y el espacio —españoles o universales—, clama por una renovación religiosa que lleva inherente la poética. Ya se dijo “que sólo el amor edifica”. Sin esta ardiente voluntad amorosa, religiosa, poética, sólo podrán conducir a destrucción los movimientos de una cultura, de una política, de una técnica y de una economía, sin imán profético ni estrella sobrenatural, motor y meta de toda unidad de destino. “Todo el orden del universo —repite la Escolástica— se mueve, y es por el Primer Motor, y la belleza no es más que el esplendor de este orden”.

No será en vano recordar que en el origen mismo la Falange se diferencia de todos los demás movimientos de Europa, que puedan parecer afines, por haber establecido el primado de la contemplación y luego la voluntad religiosa y poética —raíz de nuestro Imperio— sobre todas las cosas mortales.

Ningún hecho esencial de la Historia se ha explicado ni se ha movido nunca por la mera razón, sino en pro o en contra de la fe sobrenatural, o sea de la religión, con su natural compañía de poesía y heroísmo. “Omnia religione moventur”, decía Cicerón, y de San Pablo a Juan Bautista Vico, pasando por Bossuet, no hallaréis nunca otra explicación satisfactoria. Y Goethe os dirá maravillosamente lo mismo, y aun Husserl, si de ello os pagáis. En las grandes crisis de la patria o del mundo, sólo el poeta, el santo, el héroe pueden lo que el político no puede. Esto quiere decir, con los ejemplos del valor y del sacrificio, retorno de palabras vivas, inagotables y radiantes, pero no vanas apariencias de versificadores peritos y rezadores rutinarios, que son a veces mercaderes del Templo de las Musas y del Templo de Dios.

Y es que, junto al fariseísmo religioso, la historia registra un fariseísmo poético, una hipocresía literaria con los mismos caracteres de estrecho tradicionalismo preceptivo, rigor amanerado, ampulosidad y sutileza dibujados por el Evangelio. Son los sepulcros blanqueados de la poesía. Frente a ellos hay como una poética cristiandad llena de gracia, de frescura, de transparencia matinal, de hermosura nueva y perdurable, de sencillez y de misterio puros.

De Francisco de Asís se dijo que después de él “las flores parecían más frescas, las estrellas más cristalinas”. He aquí el poético milagro. De Fra Angélico de Fiesole se dijo que no mojaba el pincel en el azul para pintar el cielo, sino el pincel en el cielo para pintar el azul y en el sol para pintar los oros, y en la aurora para pintar las púrpuras.

Más que poetas, antes que poetas, aunque ello parezca paradójico, España y el mundo imploran poesía, contemplación y voluntad poéticas, existencias poéticas de las que nazcan las obras con aquella naturalidad difícil, con aquella amarga alegría, que es propia de la aurora y de la primavera, del amor y del árbol. Nuestro tiempo tiene ya bastantes industrias de floreros artificiales y frutos imitados. Quiere la rosa fresca y nueva, húmeda del rocío de la noche —sea la larga noche oscura de San Juan de la Cruz— que le perfume y remedie por entero. Esta bella, dolorida, maltratada, semidormida época parece repetir lo del Cantar: “Sostenedme con rosas, corroboradme con manzanas, porque estoy enferma de amor.” Despertará la vida verdadera —como decía Dante— si le damos a comer el propio corazón.

En poesía, en prosa, en política, en toda nuestra vida social y múltiple, será necesario acabar con toda la pedantería que nos viene del Renacimiento, que se agrava en el siglo XVII y acaba su carrera humanística en el liberalismo, en el personalismo, en el subjetivismo, que, al agotar hasta la desesperación los males, casi suspira él mismo, desesperadamente, por los bienes.

Cuando todo se cree que perece, hay que volver a los orígenes. Por encima de la lección clásica y la romántica licencia, el cristianismo es nuestro origen cierto y la fuente de nuestra originalidad; nuestra revolución poética. La vida de Jesús es la más religiosa y, a la vez, la más llena de poesía que se haya jamás conocido y jamás se pueda conocer. Después de su divinidad, su poesía, identificada extrañamente a la realidad más simple y cruda, es lo que de manera más inmediata nos conmueve. "Evangelio" no sólo quería decir etimológicamente "la buena", sino también "la bella nueva". Eucaristía o Caridad traían la misma raíz que Caritea, diosa de la belleza y de la gracia. Aquellas palabras de Jesús, fuertes y luminosas como un hermoso día de sol, hacían sonreír a los niños y llenaban a los hombres de estupor y de meditación. Abrían a los ojos un paisaje espiritual maravilloso de sencillez y de hermosura, pero las entrañas de esta tierra de promisión eran ciertamente indescifrables, inagotables de tesoros ocultos y ritmos interiores de manantiales. El era en verdad el Divino Maestro de la poesía, la poesía misma hecha carne. O, como dice San Agustín: "Et verbo caro factum est summa pulchritudo." He aquí la suma belleza, por que nuestra humanidad ya no sirve de espejo, sino de encarnación al enigma divino.

En su misterio y en el misterio de María, mediadora de todas las gracias, están cifradas toda la estética, toda la poesía que nos son posibles, toda nuestra revolución, incesantemente innovadora: aquella del último canto del Paraíso, el más ascendente de toda la Divina Comedia y el que tiene al final hasta el respiro acelerado, sofocado por el aire lírico, encendido y enrarecido ya de estrellas.

CONFESION A LOS PINTORES

LOS anuncios dados a la prensa prometían una buena hora de oratoria; pero sólo seré capaz de haceros una modesta confesión, en breve lectura. Se llaman estas pocas páginas que os leo “Confesión a los pintores”, y quisieran ser el paralelo de las que en “Musa Musae” leí como “Exhortación a los poetas”. Yo no soy, ni siquiera simulo ser, un crítico de arte ni de literatura. Cuando hablo a pintores o a poetas, vengo pura y sencillamente a “pontificar”, en el sentido más remoto y humilde de la palabra, porque “pontificar”, quería decir “hacer puentes”, como “panificar”, hacer pan, y “vinificar”, hacer vino.

A las órdenes del Caudillo hoy, a las de José Antonio ayer, mi servicio mejor de artesanía se ha cifrado en la tarea terca y oscura, en el peonaje de los puentes y de los cauces, donde, aun a riesgo de la vida, sólo tengo una voluntad: la de cimentar cada día una piedra en la reedificación de mi Patria. En ello me quisiera afanar a los ojos de Dios, sin engréirme, y para ello me basta meditar cada día que allí donde yo pongo cotidiano y pacífico sudor, otros pusieron sangre joven e inmolaron las vidas cara al enemigo y en las mañanas de victoria, para así cimentar sillares mucho más difíciles, obstinados y heroicos, con los que devolvieron a la Patria su fundamento y honor incommovibles. No hay que olvidar, amigos míos, que sobre este cimiento clásico, trágico, helénico en su mejor sentido, se podrán labrar cara al sol, cara a la primavera, fustes, frisos y capiteles.

Una idea del orden nos ha sido dada, como una revelación de la victoria, después de la larga caída: una idea total del orden, que necesariamente es una idea de razón, de amor, de jus-

ticia, o, si queréis, una idea filosófica, religiosa, poética y política.

Puestas así las cosas, sólo quiero y sólo puedo tener un objetivo con poetas y artistas, y es el de tender puentes entre aquella idea de orden total y las ideas del orden de la poesía, de la pintura, de las letras y de las artes.

Todos los órdenes se aman entre sí y se quieren tener amistad. Y se aman tanto más cuanto más ponen los ojos en las cosas divinas.

“La amistad, el orden, la razón y la justicia —decía Platón en el Gorgias— tienen juntos los cielos y la tierra, los dioses y los hombres; he aquí por qué llaman a este conjunto el cosmos, es decir, el buen orden.”

La Patria es para nosotros el fragmento más entrañable de este cosmos, una parte bien lograda en el universo, que quiere vivir y realizar la armonía divina, repitiendo rítmicamente la naturaleza del todo, en la gran traslación imperial hacia la unidad de destino, y en la rotación y revolución nacional de su conciencia irrenunciable.

Ni la Patria es indiferente al orden universal, ni las artes pueden ser indiferentes al orden de la Patria.

Decían los antiguos que el hombre no se relacionaba con el cosmos en justa proporción, sino a través del templo, ya que la justa proporción necesita siempre un mediador. Así se estableció la ecuación perfecta de que el hombre era al templo lo que el templo al cosmos. Cuando en la catedral de la Edad Media todas las artes confluyen hacia su perfecta unidad de destino —cuando, acaso como nunca, tienen a la vez su verdadera grandeza y su verdadera servidumbre— se ve que ellas son como grandes mediadoras, como grandes auxiliares del hombre para acompañarle en la contemplación de su fin último. He pensado siempre que el placer que la belleza de la pintura y de las otras artes nos produce, reside en esta mediación, pues

ellas ayudan extraordinariamente a sentir no solamente la relación entre el hombre y el mundo, o entre el hombre y Dios, o entre los hombres en sí, o entre el hombre y su país natal; sino también entre el cuerpo y el alma.

Pero como en la catedral medieval, donde María, mediadora entre cielos y tierra, presidía en alto y en pie todo su coro de artes auxiliares mediatrices, así también, bajo la bóveda única y azul del cielo patrio, como en un inmenso templo ordenado de pilares vivientes, quisiera ver las artes renovadas, en un coro unánime de alta mediación espiritual, por obra de belleza.

Las pinturas tienen cuerpo y alma: son obras sensoriales y mentales, están hechas a imagen y semejanza del hombre. Yo no puedo mirar sin estupor en la pintura ese pobre barro coloreado que —al igual de mi carne— pugna por teñirse de espiritualidad. Como la tierra amarga de la aurora pugna por empaparse de cielo. Un mismo patético drama hace a la pintura, como hija del hombre que es, demasiado semejante al hombre: pobre, débil y opaca como él, frente a su sueño; pero, como él, capaz, en su pequeñez y miseria, de traer el barrunto de cosas extraordinarias y aun divinas; y todo eso ahí en la tiranía de los cuatro esquinas, en la tiranía de las dos dimensiones, en una increíble tortura frente al tiempo y frente al espacio y frente a cuanto está más allá del tiempo y del espacio. Pero la fuerza y la belleza vienen —lo mismo en biología que en historia— de resistir al medio, de vivir en climas difíciles y obtener la victoria. La Falange sabe también de esto. En ese duro clima geométrico la pintura de Europa ha logrado sus grandes prodigios, porque en él ha vivido y ha combatido difícilmente, peligrosamente, sin darse por vencida, hasta vencer. Toda victoria en el espacio se reduce siempre a lo mismo: llámese victoria del Ebro o Venus del Giorgione. Ya decía Plutarco que el gemelo divino, hijo del Cisne, había inventado un paso militar que vencía a la masa contraria por el ritmo. En el fondo se

vence siempre por el ritmo de las líneas, de los pasos o de los latidos del alma, sea en la tela de pintar o en el campo de guerra. Se vence por el modo de ser, y nuestro modo de ser es un ritmo indisoluble de cuerpo y alma.

Pintar es, en gran parte, traducir en el lienzo ritmos intransferibles y vitales, según una serie de extremas exigencias sensoriales, de extremas exigencias geométricas. ¿Creéis que la política es, en su grande y mayor estilo, cosa muy diferente? Se reduce a que una gran figura ecuestre se mueva, capitaneé un movimiento rítmico, haga sonar las vías de la historia, traiga un tono alto vital que capte a los sentidos de los hombres, y un tono alto espiritual que sirva con la mejor geometría a los itinerarios del espíritu. Se reduce la gran política a andar a caballo la historia.

Pero las mismas limitaciones, los mismos riesgos y la misma precaria estrechez que cercan a la pintura, cercan a la política. Uno se siente a veces como en una cárcel, como el alma del místico se siente en el cuerpo mortal y miserable. A tiempo viene a decir Santo Tomás primero: "Ver y creer." Y luego Santo Tomás segundo: "No, los sentidos no son la cárcel, sino la libertad. El cuerpo tiene los sentidos, y son cinco ventanas libertadoras. Nada está en el entendimiento si no está previamente en los sentidos."

Ningún gran tema de la metafísica, de la religión, de la historia, de la política, es indiferente a la pintura. Y si nosotros queremos predicar un orden total, no lo habremos traído a la política haciendo caso omiso de la religión y la filosofía. Y ya José Antonio empezaba por predicar al hombre como portador de valores eternos, y eso suponía un concepto de la relación del alma con el cuerpo, de la relación con el mundo exterior, de lo infinito y lo finito, de la oposición de los contrarios, del concepto del individuo y de Dios, de la armonía entre la voluntad y el entendimiento y la memoria. Cada corriente pictórica,

cada pintor, cada cuadro revela más o menos vagamente, más o menos exactamente, su posición en estos problemas, que trascienden inmediatamente a un entendimiento de la historia y, por tanto, de la política, que no es nada o es un entendimiento de la historia. Sin el menor titubeo admitiréis que un positivista no puede pintar con Fra Angélico, ni un franciscano pinta las bañistas de Renoir.

Por respeto a la pintura yo no he pensado nunca que ella sea una diversión de mandarines, llámense estos mandarines nuevos ricos, diletantis y finos del siglo XIX, o “snobs” arrodillados del siglo XX.

Os quiero decir que no tengo la misma actitud de admiración rendida ante las madonas de Botticelli y ante las odaliscas del Museo Guimet. No me deleito por igual en todo mirando solamente al virtuosismo técnico y superficial. Miro al más allá de las pinturas, y con eso reconozco que la pintura tiene un más allá, y frente al más allá revela una actitud ante el universo, que exige a escape en mí una posición en que mi diferencia no puede ser igual a mi simpatía. Yo puedo reconocer que Rembrandt en pintura, Spinoza en filosofía o Maquiavelo en política, tenían un enorme talento, pero inmediatamente he de decir que mi idea del orden en pintura, en filosofía o en política no es de ningún modo la de Rembrandt, la de Spinoza o la de Maquiavelo.

Ahora bien; la crítica en pintura se ha reducido a amar y estimar y cotizar al fin a los que tenían talento, lo cual no me parece crítica en todo el sentido riguroso de la palabra, que es la más rigurosa que existe. La crítica de arte ha sido una disciplina liberal —en el peor sentido de la palabra—, lo cual quiere decir, al fin, que no era crítica. Os confieso que jamás he entendido nada sin poner antes rectamente unas cosas frente a las otras.

La pintura sería muy poco si no formase parte de la historia,

si fuese ahistórica y apolítica. Un cuadro es un acontecimiento histórico, un experimento psicológico, una compleja revelación de una idea del orden o el desorden frente a la época. Un cuadro es, nada menos, una manera de recortar alguna cosa del tiempo y del espacio. Se recorta así para tener memoria, y hay que preguntarse: ¿qué es lo que hay que recordar y lo que hay que olvidar? Dime cómo recuerdas y qué es lo que recuerdas, y te diré quién eres, qué conoces, qué esperas. Se pintan las cosas que se quieren sacar de lo que muda y huye, para fijarlas en lo que permanece. Así se pintaron los santos patronos, las bien amadas de otro tiempo, los próceres que habían servido con honor. De la diferencia del asunto a la indiferencia del asunto, ¿no creéis que hay un abismo moral?

Todo el escalofrío de la decadencia me invade cuando veo que Velázquez —el que había pintado la “Rendición de Breda”, ya con las luces del ocaso— pintaba interiores de magistral melancolía, enanos, princesas hidrocefalas. Y esto no era culpa de Velázquez, sino de la historia y la genealogía.

Y pregunto: ¿Por qué no hubo una gran pintura del Imperio, con el Gran Capitán como Caballo de Oros, con el sol de Italia en la mano, con el César Carlos en las vanguardias jubilosas de la Goleta?

¿Por qué nadie pintó como hacía versos Garcilaso, como hacía Herrera edificios, como hacían política Cisneros y Mendoza, como hacía Gonzalo la guerra o como hacía Tomás de Villanueva la caridad? ¿Por qué aquella claridad, aquel orden, aquel amor y aquel Imperio no nos dieron las telas claras, luminosas, de lineales contornos, puros azules, rosas, verdes claros, sin inquietud, sin sombra, sin amargura? Invadían las sombras nuestra pintura igual que invadían nuestra vida y nuestro destino. El Emperador se batía por la catolicidad de los antiguos azules matinales, por los azules de Patinir y Fra Angélico, contra la nube cargada de sombra y de cálida sangre que los tercios

de España vieron el día de la batalla de Mulberga y empezaba ya a ensombrecer el cielo de Europa. Se pintó demasiado lo que sucedía, y demasiado poco lo que es y lo que debe ser. Pintamos demasiado las tardes mortales, y demasiado poco las inmortales mañanas en que las rosas nunca se marchitan.

Os pido simplemente que pintéis cara al nuevo sol, cara a la primavera y a la muerte, a la gracia, a la virtud, a la juventud, a la armonía, al orden exacto. No os pido cuadros patrióticos, ni mucho menos patrioteros y aduladores, sino cuadros que a la mente y a los sentidos traigan un reflejo del orden luminoso que queremos para la Patria entera.

La tradición es una experiencia a veces dolorosa. No os malogréis en anécdotas oscuras, locales, a veces torpes y canallas. No pintéis las lacras de la Patria, ni tampoco reunáis cachivaches caseros en un desorden subversivo, que luego llaman "naturalezas muertas".

Pero más que por el asunto, por el ritmo, el tono y el estilo, por la conjunción armoniosa del espíritu de intuición y el espíritu de geometría, revelad los valores esenciales de la España nueva y recibid, como Noé, la inspiración divina, acompañada de números exactos.

No olvidéis que nuestra pintura mediterránea es nuestra pintura cara al sol, cara al mar azul por donde nos vinieron las "ideas solares" de Jonia y de la Magna Grecia, las ideas exactas e imperiales, que todavía hoy siguen sosteniendo a la pequeña Europa en el dominio universal de las gentes, por obra de la técnica, el arte, la razón y la política.

Aun en los peores momentos habéis querido captar en la luz limpia y en la línea pura cosas universales y simbólicas. Y para final, una cosa os digo: que ganaréis victorias en los lienzos si pintáis según las ideas y métodos que han ganado victoria en el campo de batalla, si servís al orden total con un ritmo de

oro. Ahora el Estado, como nunca, puede decirnos: "En la lucha por el orden patrio, yo soy vuestro hermano mayor."

3

HERRERA, VIVIENTE

A Manuel Valdés, camarada arquitecto.

NO se paró su maestría en el esfuerzo puro. Erigió su convicción viril, totalitaria y armoniosa en claro magisterio universal. No solamente constructor —en su triple conciencia matemática, física y metafísica—, sino, sobre todo, hombre íntegro, hombre de una pieza, varón imperial de gran peso y altísimo vuelo. Los querubines se posaban en los travesaños de su carpintería de imaginación. Como al remoto artífice del Arca de la Alianza, Dios le había formado "sabio de corazón", inaccesible a toda necedad, a toda falsedad, a toda vanidad. Concebía de una vez, en bloque, y regía la obra de su fábrica a caballo, capitán general en su batalla magna de piedra sillería, que ordenó con la doble virtud ineludible para construir entre la tierra firme y el alto firmamento, en política y en arquitectura: corazón y sabiduría. Alcanzó la felicidad de Noé, cuando la ingeniería del Arca, porque tuvo la inspiración divina, acompañada de números exactos. Entre la inspiración cordial y la pitagórica mente —entre los dos extremos del espíritu— compuso la armonía de oro, para un Siglo de Oro, con la ciencia y el júbilo de un Sócrates cristiano. Redujo a claridad el laberinto —descifrado dédalo— porque la profecía, la revelación del Imperio, el sibilino anuncio que venía de la gruta de Covadonga se hizo en su mole disciplina y doctrina, articuladas y tangibles, teología de piedra, ley armada al sol, en duro y domado

granito. Hombre profundo, lúcido, abierto y alegre a las mañanas, feliz de mediodías, ligeramente caviloso a la tarde, con la melancolía noble de la puesta del sol hispano, circunscribía una conciencia vasta del espacio, del tiempo y de la eternidad. Familiar de los vértices y de los abismos, hacía arquitectura como Blas Pascal filosofía. Era el más pascaliano de los arquitectos; grave, egregio constructor de sepulcros bajo cielos de Galileo, pero maestro de los arcos vitales, de los arcos de vida eterna, de las columnas, pilares y cimientos de la virtud, de las torres de la esperanza, de la cúpula de la concordia, de las perspectivas a la inmortalidad, de las explanadas como espejos soltúres y estelares, de las duras esquinas contra el Malo, de la cierta, cristiana y platónica fe, que allá donde pone la certidumbre de la muerte, pone la certidumbre de la resurrección, y así, donde se levantaba proféticamente el arca funeral y conmemorativa del Imperio, se levantaba, también proféticamente, la escena de la Resurrección del Imperio, el ámbito crispado de esperar las trompetas y presentir el grito: “¡Arriba España!”

La arquitectura ha perdido su rango hace siglos. Las trompetas que hacen caer los muros de Jericó son las mismas que los reconstruyen, las mismas que devuelven a las piedras el ritmo y el orden, el cuerpo y el alma que tuvieron.

Todavía en León Bautista Alberti, en los Sangallo, en Miguel Angel, en Vignola, en Herrera, siguen trazándose plantas dignas de aquella tradición milenaria, que esencialmente se mantiene igual a sí misma en la catedral compostelana y el templo de Agrigento, en el Partenón y en Nôtre Dame, porque, bajo las variaciones superficiales de la estilística exterior, sigue gobernando, invariable, la dórica sabiduría, Herrera conocía hasta el fondo el “ubi consistat” de la arquitectura —la “consistidura”, que dicen los capataces de Vizcaya—, y henchido de

unidad de conciencia, pez de grandes profundidades, salía a la flor de agua con juegos exactos de acústica, de óptica, de perspectiva, de estereotomía, de resistencia. Lleno de un alto menosprecio por todo lo típico y castizo —que abigarraba el plateresco—, tuvo ocasión de levantar su mole para una dinastía cuya sangre venía de Alemania, en un paisaje sobrio y altanero, que el naturalista inglés Bowles ha revelado casi idéntico a otro paisaje de Sajonia, para cacerías y revueltas de Grandes Electores. Hizo tabla rasa, hasta en el paisaje, de todo tradicionalismo pintoresco, sensiblero, decorativo y menor; de todo énfasis localista —por muy hidalgo montañés que él fuera—, y partió para su concepción magistral e imperial de las grandes ideas universales y de su función y representación propias, que plásticamente se logran, sobre todo, por la simple y seria conciencia de los cinco poliedros regulares. Hay en Juan de Herrera una larga elaboración intelectual, que va de las meditaciones del Timeo a la última finalidad práctica, histórica y moderna de su obra. Era católico: le cantaban, ardientes, en el pecho modernidad y eternidad. Sabía, como Miguel Angel al pintar la Sixtina, que la plástica primigenia sale de la mano del Hacedor —la que “lanza al torrente de las edades mundos como barcas de juego”—, y sabía que en la danza ordenada de las estrellas, en la móvil y firme arquitectura de los cielos, radicaban el principio y el fin de todas las arquitecturas futuras. Había educado su compás en la alegría, la humildad y el orgullo de copiar los giros siderales, que son como la diversión de lo eterno. Había dibujado plantas celestes, constelaciones, órbitas y esferas para astronomías y relojes de príncipes. Se encontraba otra vez con Blas Pascal entre la geometría de Euclides y el capítulo de San Agustín. Así aprendió lo que las Musas habían tenido en secreto: que Urania es la señora de la Arquitectura. Sabía que su mejor signo cifrado es la estrella de Salomón, y él no era otra cosa sino un constructor salomónico. Le tocó celebrar

en el Rey Felipe lo que Góngora comprendió después: “los años deste Salomón Segundo”. Su escuela venía del Arca de Noé, del Arca de la Alianza, del Templo de Jerusalén. Eran sus precedentes de conciencia, que habían estudiado Arias Montano y Desiderio Erasmo, los dos grandes humanistas de la Real Librería Escorialense. De haber nacido siglos antes, hubiera construido para Alfonso X el Sabio, Emperador electo de Alemania.

Puso en el Patio de los Reyes a los cuatro mayores Monarcas de la Biblia. De la danza regia de David a la regia construcción de Salomón, había condensado todo el ritmo, toda la modulación sacerdotal y regia, hasta convertirla en actualidad evidente, tangible, solemne, en “Te Deum” por la victoria y “Dies Irae” por los muertos. Conocía el júbilo del triunfo y de la alianza, pero conocía también, como David y Carlos, como Salomón y Felipe, que todas las danzas del mundo son danzas de la muerte. “Teste David cum Sybilla”... El sabía que en Josafat era donde se armaría de veras “la de San Quintín”, el episodio postrimero y pavoroso de los vencedores y vencidos de su propio pecado. Pero cantó, junto a la muerte, en el puro hermetismo de la piedra, una canción de amor: el Cantar de los Cantares de una España, Esposa perfecta del Imperio. Y al Imperio, la piedra escorialense le canta: “¿Adónde te escondiste, amado, y me dejaste con gemido?” Y quedó como una gran viudez imperial y petrificada; semidesnuda, cruda beldad de España, dolorosa heroína, con lisos lienzos de toscana labor y leves ornatos bajo tocas de un luto de Alemania. Pero ya le cantamos:

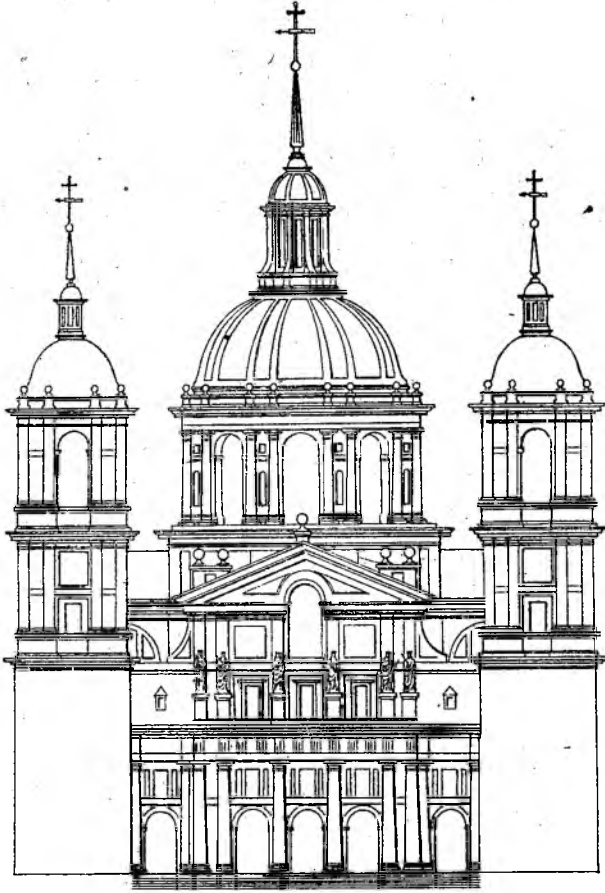
Agora, con la aurora se levanta
mi luz.

Tenía su mole como un largo mirar a los ponientes con milares de ojos; como un largo soñar aquel perdido paraíso de las Indias occidentales. ¡Memoria de las cartas de amor del pilo-

to *Américo Vespucio!* Pero ¿sabéis que le trajeron por dos veces, para divertir su incurable melancolía, blancos elefantes de Asia? Subieron, amaestrados, con el intervalo de un siglo, la gran escalinata, y al segundo le vieron desde allá arriba, bien tranquilos, desde el techo aquel de Jordán, al gusto de Nápoles, D.^a Mariana de Austria y D. Carlos II el Hechizado. Esta no fué, con todo, ni la más impremeditada irreverencia, ni el acto de optimismo más irrisorio, ni siquiera el más estrafalario desfile que había de ver y soportar El Escorial. Para otro destino lo había construido Juan de Herrera. Se había preparado con arduos ejercicios espirituales antes de ordenar su batalla cerrada en el espacio. Por ejemplo, había castigado su entendimiento en meditar metafísicamente la forma del cubo, según la filosofía de Raimundo Lulio. Y desde entonces, de otra manera comprendió la rosa y la estrella. Debía imaginar también una Falange macedónica o una formación de los Tercios españoles en aquella figura cerrada que la táctica nuestra llamó “cuadro” y la alejandrina “silogismo”. Asociaba en esta palabra la armonía dinámica y heroica del esfuerzo y la lógica armonía de la razón, y acaso ideó entonces solidificar y sumar en piedras exactas el cuadro militar del esfuerzo y el cuadro polémico del entendimiento, la doble batalla española de las armas y de los espíritus —San Quintín y Trento—, la doble virtud del Imperio contra la confusión de los hombres. La piedra, en el sueño, se le crispaba como un argumento irrefutable de energía y de lucidez, en formas de magistral belleza y de magistral fortaleza, como la Judith que levantara, ante los ojos del entero pueblo, la cabeza del asiático Holofernes. Ahora, esta viudez en armas “sobre los muros resplandece armada”.

*Piedra de parangón de las Españas, ésta fué su obra, inso-
bornable a todo lo castizo, pintoresco, rancio y banal, inacce-*

sible a la palabrería tocada al corazón, a las percalinas y luminarias, e impenetrable a lo que no sea universalidad rectora y luminosa de España; insensible a cuanto no es total, viril y crudo; infinitamente hospitalaria e inmensamente inhabitable, porque, si acoge a todos como huéspedes, sólo se dejará habitar fuertemente por los que sepan regir el universo. El Escorial nos dicta la mejor lección para las Falanges presentes y futuras. Resume toda nuestra conciencia, ordena toda nuestra voluntad y corrige, implacable, el menor error en nuestro estilo. Nos enseña el auténtico sentido de nuestra relación con la tierra firme de España y con los firmes cielos. Es, acaso, la fundación más fuerte, la síntesis más clara de nuestra ejemplaridad española, nuestra Carta Magna constitucional en piedra viva. Sólo por la lección que nos ha dado —y hemos entendido— queremos combatir hasta la muerte, para reconquistarle, a precio alto de Imperio, su alegría.



Estudios

Pedro de Labriolle: *Tiempos de seguridad y desdén. (Años 40 a 160)*.—Manuel Muñoz Cortés: *Filología e historia*.

TIEMPOS DE SEGURIDAD Y DESDEN (AÑOS 40 A 160)

POR

PEDRO DE LABRIOLLE

Insertamos estas páginas de P. de Labriolle, que, a pesar de la ausencia de conclusión que les da su carácter fragmentario, son ejemplo de la calidad propia de aquel investigador, cuya muerte ha sido pérdida tan sensible para la ciencia.

I. Negligencia pagana respecto al cristianismo naciente.—II. La carta de Claudio a los alejandrinos.—III. La pretendida correspondencia de Séneca con San Pablo.—IV. La referencia de Plinio el Joven al emperador Trajano.—V. El incendio de Roma, bajo Nerón, según el relato de Tácito.—VI. Las alusiones de Suetonio.—VII. Una mención de Epicteto.—VIII. La carta de Adriano a Serviano.—IX. Flegón de Trales.

I

NO tendremos la ingenuidad de asombrarnos de que los letrados contemporáneos de los primeros progresos del Cristianismo hayan hablado muy poco de él (1). Parecen no haber sospechado ni su verdadera importancia ni sus promesas de porvenir. No sospechan que la civilización occidental —tal cual ellos la querían en imagen—, que la sociedad civil y políticamente organizada, cuyas formas seculares les pare-

cían tan firmemente establecidas, debiesen ser renovadas un día por una secta oscura, sobre la cual pesaron desde temprano los rigores de la autoridad. Es muy raro que los testigos de las transformaciones sociales midan exactamente el dinamismo y la orientación de ellas. Amén de que la mayor parte de los grandes romanos de los primeros siglos del Imperio estaban hasta tal punto desligados de toda fe positiva, que los movimientos religiosos que agitaban a las muchedumbres les parecían merecer mejor vigilancias policíacas que audiencia de los espíritus cultivados.

Una alusión —muy dudosa, muy problemática— en un rescripto imperial; una carta bastante sustanciosa de Plinio el Joven; dos breves menciones en Suetonio; un dramático relato en Tácito; una simple palabra en Epicteto: he aquí a qué se reduce toda la documentación que nos han legado los siglos I y comienzos del II.

II

¿Debemos hacernos eco de la famosa carta del emperador Claudio al prefecto de Egipto L. Æmilius Rectus?

Esta carta nos es conocida gracias a un papiro de 109 líneas encontrado durante el invierno de 1920-1921 en la región del Faiyôûm, cerca de Darb-el-Gezza, la antigua Filadelfia, y conservado actualmente en el British Museum (2).

No está fechada; pero la notificación que de ella da el gobernador está hecha en una data que corresponde en el calendario romano al 10 de noviembre del año 41.

El rescripto comprende tres partes.

Claudio se defiende primeramente contra las bajas adulaciones de los griegos de Alejandría, que quieren concederle los honores reservados a los dioses (templo, sumo sacerdote, estatuas erigidas en los lugares santos). Regula a continuación ciertas demandas de orden político que le han presentado. Por último,

reprende a griegos y judíos que recientemente han chocado en violentas revueltas, y les invita a hacerse recíprocamente las concesiones indispensables para el buen orden público y la buena armonía.

Es en la tercera parte donde se leen las líneas cuya significación es ardientemente controvertida.

He aquí la traducción, tal como la propone Salomón Reinach (3):

Prohibición a los judíos de atraer o de invitar a otros judíos a venir por mar de Siria o del resto del Egipto, lo que me obligaría a concebir a su respecto más graves sospechas. Si no se abstienen de obrar así, les perseguiré por todos los medios, como fomentadores de una especie de enfermedad común a todo el universo.

Poco después de la publicación del papiro de Londres por H. J. Bell, en 1924, De Sanctis (4) y Salomón Reinach (5) señalaban casi simultáneamente la excepcional importancia de esta advertencia.

Reinach estimaba que es casi imposible no leer allí una alusión de Claudio a la actividad misionera que comenzaba desde entonces, sin duda, a irradiar de Antioquía, centro de la primera propaganda cristiana, más allá de los límites de Palestina y Siria.

¡De este modo, muchos años antes de la entrada en escena del apóstol Pablo (hacia el 45), la predicación mesiánica se ejercía afuera, y eso al punto de inquietar la autoridad romana! Este estadio inicial de la extensión cristiana era hasta aquí totalmente desconocido. Contrariamente a lo que afirma Ernesto Renán (6), los primeros misioneros cristianos no habían, pues, desatendido Egipto, el cual había sido, por el contrario, uno de sus objetivos inmediatos.

Salomón Reinach subrayaba también el juicio del emperador sobre esta predicación, generadora de desorden. Claudio la denomina una "enfermedad". Algún tiempo después, el retórico Ter-

tulus tratará a San Pablo de "peste" (λοιμός) (7). Hacia 111, Plinio el Joven hablará de la *contagio istius superstitionis*. Tácito dirá *malum, exiatibilis superstitio*, a propósito de la secta cristiana. Y bajo más de una pluma pagana reaparecerán en seguida estas calificaciones despectivas.

Estaríamos, pues, en presencia del primer testimonio profano sobre la misión cristiana primitiva, considerada desde entonces como una amenaza contra la sociedad humana, contra la *Oikoumené* entera.

La tesis Sanctis-Reinach suscitó adhesiones calurosas, pero también vivas oposiciones (Jülicher, Guignebert, Batiffol. Lagrange, Von Soden, etc.). Stefan Lösch (8) ha resumido, en último término, las razones que le impiden creer que esté históricamente fundada. Helas aquí con las precisiones indispensables:

1.^a El rescripto imperial no hace alusión alguna a los conflictos religiosos que pondrían en colisión a diversos elementos de las comunidades judías de Alejandría o de Siria. No apunta sino a las luchas entre judíos y griegos. Si tales conflictos habían sublevado a los judíos de Alejandría unos contra otros, hacia el año 40, sería sorprendente que no haya habido primeramente en la misma Antioquía alguna sedición de este género. Pues Juan Malalas, historiador bizantino, que ha utilizado una crónica de la ciudad de Antioquía, señala en los últimos años de Calígula sangrientas luchas entre paganos y judíos, pero no indica revueltas en los grupos judíos, propiamente dichos.

2.^a Claudio habla de una especie de enfermedad contagiosa que amenaza la *Oikoumené*, es decir, el universo habitado. S. Reinach entiende eso como "la enorme agitación nacida en Palestina", que habría aparecido esporádicamente un poco en todas partes. ¿Mas hay medio de creer que en el año 41 todo el mundo romano había sido conmovido ya, o pareciese susceptible de serlo, por la acción conquistadora del cristianismo? Supongamos, por el contrario, que Claudio no teme otra cosa que una

fermentación de antisemitismo, en caso de que los elementos judíos de Alejandría se aumentasen con aportaciones extranjeras. Entonces se explica su estado de espíritu. “Sabe muy bien que los judíos, siendo muy movedizos, y dispersos por el mundo entero, todo lo que les concierne puede provocar un levantamiento general” (9).

3.^a En cuanto a la expresión *nosos*, enfermedad, para designar las agitaciones políticas, Lösch ha demostrado cumplidamente que de ningún modo es una novedad, que hubiera suscitado la inquietante difusión de la nueva fe. La ecuación $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma = \nu\omicron\sigma\omicron\varsigma$, había sido planteada por Platón en el *Sofista* (228 A), a propósito de las turbaciones del alma. Y esa identidad entre la “discordia” y la “enfermedad”, el mismo Platón la había traspuesto al orden político: “Todo hombre incapaz de participar en el pudor y en la justicia debe ser condenado a muerte como una plaga de la ciudad ($\acute{\omega}\varsigma \nu\omicron\sigma\omicron\nu \pi\omicron\lambda\epsilon\iota\omega\varsigma$) (10). Desde entonces la comparación, simplificada en metáfora, se había hecho corriente en la lengua político-jurídica de los griegos. Se la encuentra en Jenofonte, en Demóstenes, en Polibio, en Diodoro, en Galeno, en Plutarco, etc. Claudio habla, pues —o su cancellería le hace hablar—, de una manera completamente tradicional, y conforme al formulario acostumbrado para designar los tumultos, las sediciones de las que trata de prevenir la repetición.

Lo que Claudio teme de los judíos de Alejandría no es su mesianismo, tan heterogéneo del judaísmo helenizado; es su número y el antisemitismo que resultase. Tutor natural de la paz, Claudio teme que, paso a paso, la reacción antisemita provocada por una nueva afluencia de judíos a Alejandría no se propague a través del mundo romano y no encienda allí fastidiosas discordias.

No tenemos derecho a añadir su carta a los textos profanos, donde el cristianismo naciente está ciertamente enfocado.

III

Otro tanto diremos (por otras razones) de la pretendida correspondencia entre Séneca y San Pablo, que nos ha llegado en numerosos manuscritos (11).

Se compone de ocho breves cartas de Séneca, y de seis respuestas, todavía más breves, de Pablo. El contenido de ellas es bastante insignificante. Son sobre todo afectuosas cortesías que cambian el filósofo y el Apóstol. Séneca expresa a Pablo la viva impresión que ha experimentado ante la lectura de las *Epístolas*, de tan rica sustancia moral (12). Le declara que su más cara ambición es ser considerado como otro Pablo (13). No ha temido leer algunas de ellas al emperador, quien ha sido vivísimamente impresionado (14). No obstante, se permite una reserva: ¡Qué lástima que tan bellas cosas estén escritas en un estilo desigual a su majestad! (15). Hay allí un exagerado desdén hacia los adornos puramente literarios; y Séneca invita a Pablo a mostrar un poco más cuidado en el bien decir (16). Aquí y allá, algunas alusiones a los acontecimientos contemporáneos; por ejemplo, a la persecución que ha seguido al incendio de Roma (17).

Las respuestas de San Pablo son particularmente oscuras. Da las gracias a Séneca por sus impresiones favorables. “¡Me considero dichoso del aprecio de un hombre como vos!” (18). Expresa temores a causa de la pequeña indiscreción que Séneca ha cometido dando a conocer al emperador sus escritos (19). Mas espera que el filósofo se constituirá dentro de la corte imperial en el propagador de la indefectible sabiduría de Cristo (20).

Desde fines del siglo IV San Jerónimo señalaba, en su *De Viris illustribus* (§ 12) la existencia de una correspondencia entre Séneca y San Pablo. Se excusa de introducir el nombre de Séneca, autor profano, en un catálogo reservado a los escritores cristianos, y hace valer esta consideración: que en su tiempo

muchas gentes leían las cartas de Pablo a Séneca y de Séneca a Pablo.

Se ha puesto en duda si la correspondencia que poseemos es ciertamente aquella a la que Jerónimo hace alusión. Una razón sería aconsejar aceptar la identificación: Jerónimo cita en el mismo parágrafo una frase extraída de la compilación, la cual se encuentra poco más o menos en nuestra carta XI (21).

Pero una cuestión se plantea: ¿cómo el autor de esta pretendida correspondencia ha podido suponer que San Pablo haya escrito en latín y no en griego?

Pues, evidentemente, tal es su error. De lo contrario, no habría tenido la idea de hacer dar a Pablo lecciones de estilo por Séneca, *autor latino*, que llega hasta a proponer al Apóstol ayudarle a corregirse (22).

Es, pues, verosímil, que este desconocido pertenecía, a pesar de su respeto por Séneca, a un medio mediocrementemente cultivado; y como dice Harnack (23), “encerrado en un horizonte exclusivamente latino, no ha soñado jamás que su cristianismo y su Biblia eran de origen griego”.

Ahí está lo que inclina a pensar que la compilación ha debido ser formada en el curso del siglo IV; pues antes una confusión tal hubiese sido más extraña todavía.

El objetivo del falsario aparece claramente. Lo que querría no es tanto recomendar a los cristianos la lectura de Séneca, como combatir indirectamente las repugnancias de los letrados paganos respecto a la insuficiente forma literaria de los primeros escritos cristianos. Subraya la admiración de Séneca por el fondo mismo de las *Epístolas* de Pablo, aunque el estilo de ellas pareciese chocante a veces. Era inducir asimismo a los remilgados a traspasar la envoltura que les desagradaba y a gustar el cogollo sustancial que allí estaba encerrado. Tempranísimo, las tendencias de la filosofía de Séneca —su profundo cuidado de la cultura moral, su enemiga contra los falsos bienes que degradan insensi-

blemente las almas— le habían apartado de los otros pensadores paganos. El mismo Tertuliano, tan duro para la filosofía laica, había advertido estas afinidades entre Séneca y el Cristianismo; y con una palabra las anota: *Seneca saepe noster* (24).

El falsario no había, pues, escogido mal su personaje. Ha contribuído mucho a formar la leyenda, según la cual, Séneca debería al Cristianismo lo mejor de su pensamiento. Nadie ignora el favor que esta leyenda encuentra en la Edad Media, y con qué imprudente ingenuidad ciertos críticos modernos han creído deber recogerla.

El hecho es que Séneca —que conoce perfectamente bien a los judíos y no siente ninguna amistad hacia ellos— no nos dice una palabra de los cristianos. Si ha experimentado influencia de sus doctrinas, sería por vías indirectas y sin que él mismo lo sospechase.

IV

Con Plinio el Joven ponemos pie en terreno firme.

Se sabe quién era Plinio. Mommsen le tenía por una personalidad mezquina y sin relieve, lo cual le habría permitido atravesar la época de Domiciano sin atraer sobre él la atención temible del tirano. Este juicio está por revisar. Que Plinio no sea un pensador de gran talla, ni asimismo un artista verdaderamente creador, nadie lo discutirá. ¿Pero cómo desconocer la variedad de sus aptitudes? Es orador —uno de los primeros de su tiempo—; hombre de mundo y hombre de letras, reputado en todas partes, gran abogado, magistrado a veces, administrador encargado de funciones particularmente delicadas. Y soporta estas tareas múltiples, no con resignación y mínimos esfuerzos, sino con seriedad, con celo, sin regatear esfuerzo. Conserva de un extremo a otro de su carrera un ardor casi juvenil, un entusiasmo cuyo alimento, constantemente renovado, está hecho de

su amor por el Estado, por la literatura, por sus amigos y por la gloria. No es un genio, sea; pero es un bello tipo de romano culto, ejemplar notable de esta aristocracia provinciana que fué la mejor fuerza de la época de los Antoninos.

Hacia el año III, Trajano le pide que acepte una misión en Bitinia, al norte del Asia Menor, con el título de delegado y el rango de procónsul. Desde hacía muchos años, la administración de la provincia estaba desorganizada y tenía necesidad de ser vigorosamente devuelta al orden. Plinio desplegó en este papel, nuevo para él, una aplicación casi conmovedora. Un poco timorato, temía las iniciativas, y consultaba a Trajano sobre todos los casos que le parecían dudosos; tal era su deseo de hacerlo bien. Pero un día surgió ante él la cuestión cristiana, y no dejó de exponerla en su totalidad al emperador en un informe que poseemos.

La autenticidad de este informe ha sido discutida a menudo desde el siglo XVI.

La correspondencia de Plinio y Trajano, que constituye el libro X de las *Cartas*, ha tenido, desde el punto de vista de la tradición manuscrita, un destino especial, diferente del de los nueve primeros libros. Nos ha llegado en un único manuscrito, un *Parisinus*, que parece haberse perdido desde el siglo XVI, después de haber servido de base a la edición de Hieronimus Avantius, en 1502, y a la edición más completa de Aldo, en 1508. No tenemos, por otra parte, ninguna razón para dudar de la existencia de este manuscrito: Guillermo Budeo lo conocía y lo ha citado en sus notas sobre las *Pandectas* (en 1506), y E. G. Hardy ha encontrado en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, en 1889, un gran número de variantes que el mismo Budeo había anotado según este *Parisinus*.

Sería, pues, imposible condenar globalmente la compilación de las cartas de Plinio a Trajano, y hoy nadie se arriesga a ello.

*

Pero subsisten todavía algunos vestigios de desconfianza en el pasaje de la carta relativa a los cristianos (25).

Una razón poderosa lucha en pro de su autenticidad. Desde fines del siglo segundo de nuestra era, en 197, Tertuliano citaba la carta de Plinio, en el capítulo II de su *Apologeticus*, en términos tan precisos, que evidentemente la tenía ante los ojos:

Plinio el Joven, cuando administraba una provincia, condenó a algunos cristianos, y desalojó a otros de su estado [es decir: les construyó a la apostasía]; después, aterrado por su gran número, consultó al emperador sobre lo que debía hacer en adelante. Le exponía que, aparte la obstinación de los cristianos en no sacrificar, no había podido descubrir, respecto a sus misterios, otra cosa sino reuniones tenidas de madrugada para cantar cánticos en honor de Cristo y de Dios (26), y por estrechar los lazos de una disciplina que veda el homicidio, el adulterio, el robo, la perfidia y todos los otros crímenes.

Tertuliano resume con fidelidad los primeros párrafos de la carta. Y lo que prueba que ésta circulaba desde esta época, es que el traductor que se propone poner el *Apologeticus* en griego, poco después de la aparición del libro, no se contenta con reproducir las expresiones empleadas por Tertuliano en el pasaje que he citado: se vale, para más exactitud todavía, de la misma carta de Plinio; ciertos detalles de estilo descubren este cotejo (27).

¿Cuántos textos antiguos se encontrarían tan poderosamente garantizados?

Se hace cuestión, por el contenido mismo de la carta, de aparentes dificultades o de pretendidas inverosimilitudes. Es extraño, se dice, que Plinio, que es un jurista, ducho en las cosas del Derecho, parezca ignorar la legislación romana relativa a los cristianos. ¡Mas él no la ignora de ninguna manera! Sabe perfectamente que la ley castiga a los cristianos, y que los que perseveran obstinadamente en tal condición, están destinados al suplicio (*supplicium minatus*, § 3). Solamente que, encargado de aplicar

la ley, se le han presentado de cara cuestiones que no ha sabido cómo resolver. Y es sobre los detalles del procedimiento, sobre las modalidades de la acción jurídica sobre lo que él ha querido instruirse acerca del mismo Trajano, para no hacer hecatombes inútiles. ¿No son naturales tales escrúpulos en un magistrado probo?

Las otras objeciones no son más admisibles. Andamos aquí sobre terreno perfectamente firme (28). Esta carta, perfectamente construída y de buen estilo, ha salido de la pluma de Plinio el Joven. Leámosla a su completo tenor (29). Plinio debió escribirla en las cercanías de Amisus (hoy Samsun), al NO. del Ponto (30).

1. *Me he acostumbrado, Señor, a atenerme a vos en todos los negocios en que tengo dudas. En efecto, ¿quién mejor que vos puede dirigirme en mis dudas o instruir mi ignorancia?*

No he asistido nunca a un proceso contra los cristianos. Y no sé lo que se castiga ordinariamente en ellos, y sobre qué inquiere el sumario, ni hasta dónde es preciso ir (31).

2. *De ahí nacen serias perplejidades para mí: ¿es necesario tener en cuenta la edad, o bien en semejante materia, no hay diferencia entre la más tierna juventud y una edad superior? ¿Es preciso perdonar al arrepentido, o el que ha sido cristiano declarado no debe beneficiarse en nada por haber dejado de serlo? ¿Es el mismo nombre, abstracción hecha de todo acto ignominioso, o las ignominias inseparables del nombre, lo que se castiga? (32).*

Provisionalmente he aquí la línea de conducta que he adoptado respecto a los que me han sido denunciados como cristianos.—3. Les he hecho directamente la pregunta: “¿Sois cristianos?” A los que han confesado que lo eran, he repetido la pregunta por segunda y por tercera vez, amenazándoles con el suplicio. Los que han persistido, han sido conducidos allí por orden mía. Un punto, en efecto, fuera de duda para mí, es que,

cualquiera que sea la cosa que se debiese pensar del hecho así confesado, esta terquedad, esta obstinación inflexibles, merecían ser castigadas (33).

4. *Hubo algunos de ellos, atacados de la misma locura, que, visto su título de ciudadanos romanos, he anotado para ser enviados a Roma.*

Después, como sucede con el progreso de la instrucción, la acusación se ha extendido, cual mancha de aceite, y se han presentado muchos casos particulares.

5. *Se me ha remitido un libelo anónimo, conteniendo muchos nombres. Los que han negado que fuesen o que hubiesen sido cristianos, esos, una vez que hubieron invocado conmigo a los dioses, suplicando con incienso y vino a vuestra imagen —que para eso había hecho traer con las estatuas de las divinidades—, y por añadidura, maldecido de Cristo, cosas todas a las que, se dice, no pueden ser llevados por la fuerza los verdaderamente cristianos, he creído deber ponerles en libertad.*

6. *Otros, nombrados por el denunciante, han dicho que eran cristianos, y luego han negado que lo fuesen, asegurando que, efectivamente, lo habían sido, pero que habían dejado de serlo: unos, después de tres años; otros, después de bastante más tiempo todavía, algunos después de más de veinte años. Y todos han venerado también vuestra imagen, las estatuas de los dioses y maldecido de Cristo.*

7. *Afirmaban que toda su falta, o todo su error, se había limitado a reunirse habitualmente en día fijo, antes de la salida del sol, para recitar entre ellos, alternativamente, un himno (carmen) a Cristo como a un dios, y para obligarse, por juramento, no a tal o cual crimen, sino a no cometer robos, asaltos, adulterios; a no faltar a la fe jurada; a no negar un préstamo cuando les fuese pedido; que hecho esto, tenían costumbre de retirarse, para reunirse de nuevo después y tomar juntos una comida, pero una comida completamente ordinaria e ino-*

cente (34); que eso mismo habían dejado de hacer después del edicto por el que, conforme a vuestras instrucciones, yo había prohibido las sectas secretas (35).

8. Estas declaraciones me han hecho mirar como tanto más necesario (36) el proceder a la búsqueda de la verdad, incluso por la tortura, de dos mujeres esclavas, que llamaban ministrae (37). No he encontrado más que una superstición absurda, extravagante.

Por eso, suspendiendo la instrucción, he resuelto consultaros.

9. El asunto me ha parecido merecerlo, sobre todo a causa del número de los que están comprometidos. He aquí una muchedumbre de gentes de toda edad, de toda condición, de uno y otro sexo, que son llamados ante la justicia o lo serán. No son solamente las ciudades: son los burgos y los campos hasta donde ha invadido el contagio de esta superstición. Creo que podría pararse y poner remedio.—10. Está probado que los templos, que estaban poco más o menos abandonados, son frecuentados de nuevo; que las fiestas solemnes, largo tiempo interrumpidas, son reanudadas, y que por todas partes se expone la carne de las víctimas (38), para la cual no se encontraban más que muy raros compradores (39). De donde es fácil inferir qué multitud de gentes se pueden atraer, si se abre la puerta al arrepentimiento.

Se ve, y más bien se adivina, a través de estas sugerencias deferentes, el sentimiento íntimo de Plinio el Joven. Castiga porque la ley le obliga a ello. Sus crueldades mismas son las de un alto funcionario que no admite que se le resista ni que se juegue con él. Mas no mezcla en ello ninguna animosidad personal. Le repugnan las ejecuciones en masa. Toda su carta tiende a insinuar a Trajano consejos de clemencia, al mostrarle cuán fácil sería desengañar a los indecisos, y qué dificultades prepararía una re-

presión rigurosa, dado el número de culpables que sería preciso castigar.

Todo lo que puede recoger su informe no le ha revelado nada verdaderamente sospechoso. Sin duda, las torturas no habían podido arrancar a las dos *ministrae* una revelación comprometedora. Todo el asunto se encara bajo el aspecto jurídico, sin hacer abstracción de la *humanitas*, que le es natural. Pero el misterio de una fé, tan tenaz en algunos, no le ha intrigado en modo alguno. Deja caer de muy alto algunas palabras desdeñosas: *amentia, superstitio prava, immodica*. Un escritor de gran estilo, un amigo de Trajano, no se toma el trabajo de averiguar tales bagatelas, y no se cuida de mirar más de cerca.

Recordemos la respuesta de Trajano:

La marcha a seguir, mi querido Plinio, en la instrucción de las causas de los que te han sido denunciados como cristianos, era la que tú has seguido. No se puede sentar una regla general, ni de forma, por así decirlo, inmutable. No hay que buscarlos. Si se les denuncia, y están convictos, es necesario castigarles con esta reserva: que el que afirmara que no es cristiano y probara su dicho mediante un acto —al dirigir súplicas a nuestros dioses—, obtendrá el perdón por su arrepentimiento, aun cuando su pasado mismo le haga sospechoso.

En cuanto a las denuncias anónimas que se te remiten, no hay que tenerlas en cuenta en ningún género de acusaciones; pues sería cosa de detestable ejemplo, y que no es ya de nuestro tiempo.

En esta breve esquela, el emperador fija el derecho, o más bien, determina las modalidades de aplicación de una ley ciertamente preexistente. No quiere llegar hasta el extremo del rigor. No quiere persecución general. Los magistrados no tomarán la iniciativa de las persecuciones. Los acusados que les sean denunciados por denunciantes procediendo a cara descubierta, deberán probar en todo caso que renuncian a la condición de cristianos. La

prueba jurídica de su sinceridad será un sacrificio ofrecido a los dioses. Pero nada de libelos anónimos: el "siglo" de un Trajano rechaza estos odiosos procedimientos, que son de otra edad.

V

El 19 de julio del año 64 se declaró un incendio en Roma, no lejos de la Puerta Capena, en la parte del gran circo contiguo al monte Palatino y el monte Celios. El fuego encontró un alimento propicio en las tiendas de pequeños negociantes, perfumistas, drogueros que pululaban por aquel lado de la ciudad; recorrió a todo lo largo el circo, devastó el barrio comercial del Velabrum, el Foro, las Carinas (en la extremidad oeste del Esquilino), atacó el Palatino, volvió a bajar a los valles y no pudo ser cortado más que tras seis días y siete noches al pie del Esquilino.

Los *vigiles* romanos, cuyo material era insuficiente para tal catástrofe, habían usado de su procedimiento acostumbrado: habían hecho el vacío ante el incendio derribando alguna cantidad de casas.

No obstante, el siniestro se reanimó junto a una propiedad que pertenecía a Tigelio (el favorito de Nerón) y ejerció sus estragos durante tres días aún, en los barrios menos densos, pero donde se alzaban numerosos monumentos. Solamente el 28 de julio fué dominado, por fin. De las catorce regiones en las que Augusto había dividido la ciudad, tres habían desaparecido; cuatro tan sólo quedaban intactas, y las pérdidas, en vidas humanas, fueron terriblemente graves.

Naturalmente, la cuestión de las responsabilidades se presentó inmediatamente ante la opinión. Tácito, que ha trazado un patético cuadro del desastre en el libro XV de sus *Anales*, deja entender, de la manera más explícita, y en varias repeticiones, que una sospecha atroz tomaba cuerpo, poco a poco, en las

masas. ¿No había sido provocada la conflagración por una orden formal de Nerón?

En verdad, no se podía reprochar al príncipe de haber quedado inactivo ante el desastre. Desde que las noticias se habían agravado, había vuelto de Ancio; había abierto a los siniestrados sin refugio los edificios públicos y sus propios jardines; había hecho construir a toda prisa barracones, requisado muebles en Ostia y en las ciudades vecinas; había distribuído trigo casi gratuito. Estas medidas enérgicas no hacían callar los maliciosos rumores. Se pretendía que, durante el incendio, este maniático de literatura, este aficionado incorregible, había subido a una altura, desde donde se descubría el terrible panorama, y que, con la lira en la mano, había cantado la ruina de Troya, por una alusión fácil de comprender, pero impertinente en grado sumo a la presente calamidad. Se observaba, también, que aquel celo que puso en rehacer más bella a Roma, más salubre, aun más prestigiosa que lo fuera hasta entonces, estaba en camino de satisfacerse, sin contar una de sus más locas ambiciones, haciéndose edificar para su uso particular esa famosa *Aurea Domus* que debía ocupar más de mil cuadrados, y donde iba a acumular las más dispendiosas magnificencias.

¿No resultaba evidente que al precio de un atentado inaudito había querido realizar aquel sueño de una Roma, de un palacio, por fin, dignos de un artista como él, que tentaba desde hacía tanto tiempo su imaginación sin freno?

Nerón no podía ignorar el estado de espíritu de la multitud, y por poco consciente que fuese de su poder, estaba obligado a tenerla en cuenta, y tratar con miramientos la opinión. Trató de apaciguar los resentimientos, justificados o no, multiplicando las ostentaciones religiosas. Fueron solemnemente consultados los libros sibilinos y, tras su respuesta, se hizo toda clase de rogativas públicas y de ceremonias expiatorias, a las que las damas romanas debieron cooperar con su presencia.

Pero necesitaba encontrar alguna combinación más impresionante y que ofreciese una mayor eficacia exortiva a la emoción popular.

Es aquí donde ocupa su lugar el famoso capítulo XLIV:

Ni los socorros humanos, ni las larguezas del príncipe, ni las expiaciones, podían hacer retroceder la sospecha infamante de que el incendio había ocurrido por orden.

Para hacer callar este rumor, Nerón substituyó los reos e infligió las más refinadas torturas a ciertos hombres odiosos, a causa de sus abominaciones, que el vulgo llamaba cristianos (40). Aquel de quien tomaban este nombre, Cristo, había sido, bajo el reinado de Tiberio, mandado al suplicio por el procurador Poncio Pilatos. La execrable superstición, un instante reprimida, de nuevo hacía irrupción no solamente en Judea, donde la plaga había tomado carta de naturaleza, sino hasta en Roma, donde afluyen todas las atrocidades e infamias que produce el universo y encuentran adeptos.

Primeramente se echó mano de los que declaraban; después, sobre sus indicaciones, una considerable multitud, convicta, pero menos del crimen de incendio que de odiar al género humano. A las agonías se añade el escarnio: hombres envueltos en pieles de bestias mueren desgarrados por los perros, o atados a cruces, o reservados al fuego, y a la caída de la tarde encendidos a guisa de antorchas nocturnas. Nerón había prestado sus jardines para este espectáculo, y daba allí fiestas de circo, mezclado con la muledumbre, vestido de cochero o subido en un carro.

Pero, aunque aquellos hombres fuesen culpables y dignos de los últimos rigores, una piedad se elevaba en los corazones, porque parecían sacrificados no al interés general, sino a la crueldad de uno solo.

¿De dónde ha tomado Tácito los elementos de este pasaje? No lo dice: se sabe que es avaro respecto a este género de indicios, incluso allí, donde tras los principios que propugna (41), hubiera

debido imponerse la obligación de citar sus garantías. La mención de Poncio Pilatos haría pensar en un fuente oficial. En todo caso, lo que constatamos es que la policía romana había sabido hacer perfectamente bien la discriminación entre judíos y cristianos, para limitar a éstos su operación. Es probable que los judíos la hubiesen ayudado servicialmente. Gozaban de un gran favor cerca de Popea, quien practicaba, parece ser, parte de los ritos judíos (42): entonces eran numerosos los prosélitos del judaísmo (43). Sería extraño que sin una protección especial, detestados como lo eran por los romanos, no hubiesen sido ni tocados por unas medidas policíacas tan brutales.

Este capítulo proyecta una súbita luz sobre la Iglesia de Roma, en este período, un poco misterioso, de los orígenes. Hasta ahí no sabíamos de ella más que por los breves indicios proporcionados por San Pablo en la *Epístola a los romanos*. Y he aquí que, desde el año 64, aparecía como singularmente floreciente, puesto que Tácito nos enseña que la redada de la policía trajo una *ingens multitudo*. Y es evidente que todos los fieles no fueron capturados, y que más de uno pasó a través de las mallas.

El sentimiento personal de Tácito sobre todo este proceso no es demasiado difícil de penetrar. De ningún modo está contristado por la redada que había permitido librar a Roma de una peste tan dañina como la secta cristiana (*per flagitia invisos; exitiabilis superstitio; odio generis humani; adversus sontes et novissima exempla meritos*). Pero no puede impedirse hacer constar que, según el parecer general, la represión traspasó toda medida. Es que no considera seriamente sino dos hipótesis: o bien era Nerón quien había hecho arder la ciudad, o bien era necesario inculpar al puro azar (44). No se decide a tomar partido. Mas recoge tan cuidadosamente los indicios sospechosos que había hecho suyos la opinión contra Nerón, que encamina a sus lectores a una conclusión, a que él mismo, en cuanto historiador, no se reconoce derecho de sostener formalmente.

El proceder, por lo demás, le es bastante familiar. Algunos se lo alaban como prueba de su lealtad, que le prohíbe decir más de lo que piensa y traspasar la línea donde se paran sus certezas; otros estiman que sus insinuaciones indirectas, deslizadas secretamente, revelan más prudencia equívoca que verdadera firmeza moral.

Ciertos historiadores modernos han admitido (45) que fuesen los cristianos quienes realmente hubiesen fomentado el incendio, explotando la *correpti qui fatebantur* de Tácito. Pero el historiador no indica el "contenido" de sus declaraciones. Estas palabras muy bien pueden significar que la policía detuvo, en principio, un cierto número de sospechosos que no quisieron negar su calidad de cristianos. Desde entonces, una vez comenzada la instrucción, se debió provocar sus denuncias por todos los medios, comprendiendo en ellos, sin ninguna duda, la tortura; y así, progresivamente, el número de inculpados aumentó hasta el punto de llegar a ser una "inmensa multitud". Si Tácito había admitido que los cristianos fuesen verdaderamente los incendiarios, y como tales se hubiesen designado ellos mismos, ¿por qué había callado al final de su relato esta prueba verificada? ¿Y por qué, en fin, hubiese negado que los suplicados hayan sido sacrificados por el interés público? ¿La vindicta social no pedía un castigo sin piedad, a título de sanción y de ejemplo?

Tácito tiene a los cristianos por vil multitud, por turba peligrosa. Mas, según su pensamiento, es en el palacio imperial donde es preciso buscar al verdadero responsable de la catástrofe. Y es en este sentido en el que la tradición antigua, la pagana y la cristiana se han pronunciado enteramente (46).

No sabemos —he dicho— cómo había constituido el Cristianismo en Roma sus formaciones iniciales, ni qué misioneros le habían llevado allí. Parece probable que la predicación cristiana se hizo primeramente en las sinagogas judías. Los judíos eran de tiempo antiguo muy numerosos en Roma y muy turbulentos. Cicerón no se sentía tranquilo respecto a su seguridad personal, cuando, el año 59 antes de nuestra era, abogaba por L. Valerius Flaccus, el cual había hecho la vida imposible a los judíos de Asia: es que conocía la solidaridad de este pueblo y su arte de alborotar las asambleas (*quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in contionibus*) (17). Los judíos formaban en el Transtiberino, es decir, al otro lado del Tíber, en la parte más sórdida de Roma, comunidades grandemente pobladas. Era normal que sus correligionarios ganados ya a la fe de Cristo, y venidos de Oriente para propagar la Buena Nueva, les hicieron en primer lugar beneficiarse de su mensaje de salvación.

Naturalmente, esta predicación suscitó en los medios judíos una vivísima emoción. Debió de haber allí ásperas discusiones, riñas, comienzos de revueltas, como se habían producido más de una vez en las ciudades de Oriente. La policía romana no podía permanecer inactiva ante esos reiterados desórdenes. Sin duda preparó un informe que fué remitido a las autoridades. Y Suetonio —que escribe durante el primer tercio del siglo II, pero utiliza concienzudamente los documentos de los archivos a los que su puesto en la cancillería imperial, bajo Adriano, le permite libre acceso— nos enseña que, entre otras medidas administrativas, el emperador Claudio “expulsó de Roma a los judíos, que se entregaban a continuas sediciones *por instigación de Chrestus (Claudius Iudaeos impulsore Chresto adsidue tumultantes Roma expulit)* (48).

De esta expulsión en masa (que no debió ser hecha sino

bastante blandamente) (49), encontramos confirmación interesante en los *Hechos de los Apóstoles*. Los celosos colaboradores que albergaron a San Pablo en Corinto, Aquila, constructor de tiendas de campaña, y su mujer Priscila, habían llegado allí recientemente arrojados de Roma por el edicto de Claudio (50). Sin duda, la policía romana, en este primer choque, no había ensayado hacer la separación entre auténticos judíos y judíos conversos, y había debido suponer que el Chrestus, del que oía repetir tan a menudo el nombre, era algún agitador de igual nacionalidad. Suetonio transcribe la indicación, sin tomarse el trabajo de comprobar por sí mismo el sentido exacto, no teniendo ni curiosidad ni medios para ello. Debe mantenerse, contra las dudas de algunos (51), que el nombre de Chrestus efectivamente es el de Cristo, tal como lo pronunciaba la muchedumbre (52). Chrestus era en Roma un nombre propio bastante corriente, sin duda (53); pero que haya habido simple coincidencia, razonablemente se puede uno negar a admitirlo (54).

En sus apuntes sobre Nerón, Suetonio es llevado a mencionar en algunas palabras, entre las reglamentaciones de las que este emperador había tomado la iniciativa, las penas rigurosas infligidas a los cristianos (55).

Se impuso límites al lujo; se redujeron los festines públicos a distribución de víveres; fué prohibido vender en las tabernas ningún género de cochura, fuera de los licores y de las hortalizas, cuando antes se servía allí toda clase de platos; se mandó a los suplicios a los cristianos, clase de gentes entregadas a una superstición nueva y dañina (56); se prohibieron las diversiones de los conductores de cuadrigas, etc... (57).

La manera en que Suetonio encuadra este *memento* de la persecución del año 64 es significativa: un episodio sin interés, una sanción equitativa; he aquí qué impresiones ha conservado de lo poco que ha sabido. Las palabras que emplea no carecen de

alcance. El Cristianismo es para él una "superstición". Ya hemos encontrado la palabra en Plinio el Joven. Está tomada muy corrientemente en mal sentido: Cicerón la oponía ya, expresamente, a *religio*: "Non philosophi solum, verum etiam maiores nostri *superstitionem a religione separaverunt*". "No solamente los filósofos, sino también nuestros antepasados han distinguido entre "superstición" y "religión" (58). Esta superstición es "nueva". He aquí una tara que bastaba a hacerla sospechosa, y que le será reprochada a menudo (59). Si hay un principio del que hayan sido penetrados los romanos, es seguramente éste: toda institución, sea la que sea, que se pueda entroncar en un pasado lejano, tiene derecho al respeto. La creencia en la superioridad de la humanidad primitiva, desde el doble aspecto de "ciencia" y "virtud", no era extraña a tal convicción, que profesaban los más autorizados moralistas (60). Es necesario conocer este estado de espíritu para comprender la insistencia con la que los primeros abogados del Cristianismo se defendieron del agravio de novedad, y se aplicaron a demostrar que unida al judaísmo, que le había precedido y preparado, la religión de Cristo no es en modo alguno nueva, que tiene tras ella la majestad de los siglos, cuya sombra augusta debe protegerla (61). Más tarde los cronógrafos cristianos del siglo III, tales como Julio el Africano, San Hipólito, no tendrían otra ambición sino reiterar con un rigor más sistemático y sobre un plan más vasto, esta prueba capital que la erudición un poco tumultuosa de los apologistas había precisado y desarrollado insuficientemente. En fin, esta superstición es "maléfica": la palabra arrastra tras sí los viejos terrores latinos respecto a las prácticas ocultas que, según la opinión común, podían comprometer la suerte de las cosechas, minar la salud floreciente, sujetar toda vida humana a las potencias invisibles desencadenadas por ciertos actos asociados a ciertas fórmulas. Hasta los últimos tiempos del Imperio

vivirá en las almas el miedo a este arte terrorífico, a sus encantamientos, a sus sortilegios, sus brebajes, sus filtros (62).

Ninguna definición más comprometedora para la “raza de hombres” de que habla Suetonio, que la que le lanza él al paso, sin dignarse siquiera justificar esos términos tan graves.

VII

Epicteto no ha escrito nada. Es a su discípulo Arrio a quien debemos el resumen fiel, y sin pretensiones literarias, de su enseñanza. Su vida se enmarca, a lo que parece, entre el año 60, poco más o menos, y el 140. Nacido en Hierápolis, viene pronto a Roma, donde fué esclavo de Epafrodito, el rico liberto por Nerón, el mismo que ayudó al príncipe a matarse. Liberto a su vez por su señor, Epicteto se quedó en Roma hasta el año 89. Cuando Domiciano arrojó de la ciudad a los filósofos, se retiró a Nicópolis, en el Epiro, y allí enseñó hasta su muerte.

Hacer “hombres libertos de toda traba, de todo apremio, libres, tranquilos, dichosos, que vuelvan sus miradas a Dios en las pequeñas como en las grandes cosas” (63); asegurar así la total independencia, la entera autonomía de la conciencia, no para desencadenar los instintos, sino para enseñar, por el contrario, el gran arte de “soportar” lo que viene de fuera, y “abstenerse” de la persecución de los bienes externos: tal fué el fondo último de la doctrina de Epicteto. Quizá ningún moralista ha puesto una insistencia tan obstinada en predicar el absoluto desinterés.

Mas he aquí lo que da a esta doctrina, de tinte estoico, su matiz original. Epicteto es un alma profundamente religiosa; se hace lírico en cuanto habla de Dios. Conformarse con la voluntad de Dios, aceptar sus “mandamientos” (προστάγματα); sentir la constante presencia divina en su alma; no hacer nada que pueda

manchar el habitáculo humano donde reside Dios; celebrar sus loores, agradecerle lo que ha hecho por nosotros, es a lo que Epicteto invita sin cesar a los que quieren aprender el secreto de la verdadera felicidad.

¿Qué puedo hacer yo, yo, viejo y enfermo, sino cantar a Dios? Si fuera ruiseñor haría oficio de ruiseñor; si cisne, el de cisne. Soy un ser racional: ello me obliga a cantar a Dios (64).

En verdad, al profundizar en el pensamiento de Epicteto se siente alguna dificultad para conciliar algunos de sus designios. Este devoto, que se dirige a Dios con un acento tan conmovedor, distingue apenas su Dios de la misma Naturaleza, y a ratos parece que lo identifica con el mundo material (65). No cree en la inmortalidad del alma; no le preocupan los premios de ultratumba, y admite que después de la muerte los elementos pasajeros del hombre, de los que estamos formados, se disociarán pura y simplemente (66). Cuesta trabajo señalar las fuentes profundas de tal piedad. A menos que, como ha insinuado discretamente el P. Lagrange, haya sufrido, sin duda, sin que él lo sepa, el contagio del monoteísmo cristiano y la fe intensa de los primeros propagadores de la nueva fe (67).

Epicteto conocía el Cristianismo y había debido tener, ya en Roma o ya en Nicópolis (68), más de una ocasión de oír hablar de él o de observarlo por sí mismo. Un pasaje de las *Conversaciones* es significativo desde este punto de vista (69). Epicteto explica allí la magnífica seguridad de una conciencia verdaderamente libre, ante las amenazas de un tirano:

... Si tuviéramos respecto a nuestra fortuna, a nuestros hijos, a nuestra mujer, los sentimientos de este hombre [se trata de un hombre afrontando un tirano sin importarle en absoluto vivir o morir] para con su cuerpo; o si simplemente, por ofuscación y desesperación, nos encontrásemos en tal disposición de espíritu que nos fuese indiferente conservarlos o no; si a ejemplo de los niños, que jugando con las conchas no se preocupan sino

del juego y no se inquietan apenas por ellas, seríamos también indiferentes a los objetos por sí mismos, sin otro pensamiento que jugar con ellos y de ellos servirnos, ¿qué tendríamos entonces que temer de un tirano? ¿Tendríamos que temblar ante sus guardias y sus espadas? ¿Y cuando la locura en un hombre cualquiera, “cuando el hábito en los Galileos (καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι),” bastan a dar esta disposición de ánimo, el razonamiento y la demostración no podrían enseñar a nadie que es Dios quien ha hecho todo en el mundo y que en su totalidad lo ha hecho independiente y sin otro fin que él mismo, mientras que las partes no existen más que para las necesidades del todo? Los demás seres están faltos de capacidad para comprender esta gran administración; pero el animal racional tiene medios para distinguir, a la vez, que él es una parte del todo, y tal parte, y cómo es conveniente que las partes sufran la ley del todo (70).

Epicteto, pues, había sido testigo de la heroica resistencia opuesta por los mártires cristianos a las solicitudes y a las amenazas de sus jueces. El, que gritaba: “¡Mostradme un estoico si encontráis uno! ¿Dónde y cómo lo haríais? Me mostraréis, es cierto, miles de individuos hablando el lenguaje del estoicismo... ¿Dónde está el estoico?... Mostradme un hombre que esté a la vez enfermo y feliz, muriendo y feliz, expatriado y feliz, infamado y feliz...” (71), ¿no habría debido felicitarse porque un espectáculo tal, “rehusado a su vejez”, le cayese, en fin, ante los ojos? El martirio, alegremente aceptado, ¿no era la prueba soberana de su libertad interior, de la que el filósofo había elogiado constantemente el privilegio y la seguridad? Parece que de esta simpatía, postulada por la misma lógica de su sistema, finalmente, no haya acordado a los “Galileos” más que una dosis bien débil. Se extraña uno de que un crítico tan sagaz como W. von Christ (73), haya podido sospechar una secreta admiración bajo el desdenguado *memento* que les consagra. Renán destacó, con una precisión mucho más segura,

que “Epicteto considera el heroísmo de los Galileos como efecto de un fanatismo empedernido” (74). Para el filósofo, la bravura de que los “galileos” hacen gala —y que no niega—, procede de una especie de instinto ciego o de entrenamiento maquinal. La razón, la voluntad reflexiva, la inteligencia clara de las grandes leyes del universo no son en modo alguno los motivos determinantes. ¿Qué es el *ethos* sin el *logos*? Epicteto no concede ningún valor a un sacrificio irracional, dictado por una fe obtusa o por el contagio ejemplar.

Está uno tentado a veces de creer que el estoicismo y el Cristianismo preconizan ambos el desprendimiento de los bienes externos, la cultura del alma individual, la rehabilitación de las verdades morales superiores y se emparentan uno y otro hasta una especie de fusión. ¡Pero, no!, esta ilusión no tarda en disiparse. Su armazón doctrinal era demasiado diferente, y también el “clima” en que cada uno de ellos vivía. El más perfecto y honrado de los estoicos, Marco Aurelio, volverá a encontrar, algunas docenas de años más tarde, el mismo acento de desprecio para hablar de la intrepidez cristiana, no viendo en ella más que cabezonería y una descarada obsecación.

VIII

Entre los textos dudosos, de los que es tan difícil hacer abstracción como hacer base, es necesario citar la carta que uno de los autores de la *Historia-Augusta*, Vospicus, da como dirigida por el emperador Adriano a su cuñado L. Julius Ursus Servianus.

Gran viajero, Adriano emprende en septiembre del año 128 un largo periplo a través de Oriente. Pasó el invierno en Atenas; después visitó Asia Menor, Asiria, llegó a Egipto a fines del 130 y permaneció dos meses en Alejandría. Es posible que haya teni-

do, durante estos años de Oriente correspondencia con Servianus. He aquí en qué términos habría hablado de Egipto y de los alejandrinos, según el documento que Vospicus pretende haber sacado de los escritos de Flegón, secretario del emperador (75).

“Ese Egipto que tú me alabas, mi querido Servianus, lo he encontrado frívolo, pendiente de un hilo, dando vueltas a cada soplo de la moda. *Allí, los que adoran a Serapis son al mismo tiempo cristianos, y los que se dicen obispos de Cristo son devotos de Serapis.* No hay un presidente de sinagoga judía, ni un samaritano, ni un sacerdote cristiano que no acumule a sus funciones las de astrólogo, adivino, charlatán. El mismo patriarca, cuando viene a Egipto, está obligado por unos a adorar a Serapis, por otros a *adorar a Cristo.* ¡Ralea sediciosa, vana, impertinente! ¡Ciudad opulenta, rica, productiva, donde nadie vive ocioso! Unos trabajan el vidrio, otros fabrican papel, otros son tintoreros. Todos profesan algún oficio y lo ejercen. Los gotosos encuentran quehacer, los miopes tienen en qué emplearse; los ciegos no están desocupados; incluso los mancos no permanecen ociosos. Su único dios es el dinero. He ahí la divinidad que *cristianos, judíos, gentes de toda clase adoran...*” (76).

¿Es auténtica esta carta?

E. Renán juzgaba “inconcebible” que se pudiesen levantar dudas sobre semejante fragmento, “de un estilo tan fino, que muestra tan bien el sello de su autor, y que nadie tenía interés en componer”.

A ese respecto, los profundos estudios de que la *Historia-Augusta* ha sido objeto, desde H. Peter y Ch. Lécirvain, aconsejan la mayor prudencia respecto a los “documentos” que allí son citados. Al ser cernidas las expresiones de que se sirve Adriano, existe una, hacia el fin de la carta, que despierta justificada desconfianza.

Adriano escribe: “... Apenas había marchado cuando se han puesto a cotorrear sobre *mi hijo Verus* y a decir sobre Antinoo,

lo que tú sabes, creo yo.” Esta forma, “mi hijo” Verus, implica que Adriano había adoptado ya (lo que hizo en la segunda mitad del año 136) a L. Ceionius Commodus (77), el cual debía morir poco después. Según esto, Servianus, entonces muy pro-
vecto (78), aun tenía pretensiones al Imperio (79), y debió de manifestar, por este motivo, algún descontento (80). Adriano, muy cruel en sus últimos años, le hizo condenar a muerte, o le obligó a suicidarse. Según Dion-Cassius, este castigo riguroso habría seguido inmediatamente a la adopción. Es preciso, pues, suponer que la carta había sido escrita en el brevísimo plazo entre la adopción de L. Ceionius Commodus y la ejecución del viejo Servianus —y después de cerca de seis años de la visita oficial de Adriano a Egipto (cuando parece reflejar impresiones completamente frescas todavía). ¡Qué de dificultades!

Se comprende el poco crédito que esta carta, evidentemente apócrifa, encuentra cerca de los historiadores modernos (81). Convengamos en que auténtica, incluso, no tendría gran importancia. Harnack no duda en calificarla de *höchst oberflächliche* (82), de superficial en el más alto grado. Es tan difícil imaginarse a un sacerdote cristiano del siglo segundo, ofreciendo sus devociones a Serapis como a un patriarca judío adorando a Cristo. Cuando las supersticiones paganas se han insinuado en el culto cristiano, nunca ha sido por deliberado designio y “sincretismo” querido. Adriano tenía esta forma de diletantismo que se divierte con los múltiples aspectos y contrastes que ofrece la vida, sin pasar más allá del brillo de las apariencias. Si estas líneas eran de él, es que habría tomado pretexto en algunas anécdotas más o menos legítimas, para divertirse a costa de los egipcios —sobre todo de los alejandrinos— y para ridiculizar sus devociones intercambiables. Pero ¿a qué vamos a hacer comentarios sobre un documento tan poco seguro?

IX

Al nombre del emperador Adriano es preciso ligar el de su liberto Flegón de Trales.

Este Flegón había compuesto una especie de *Cronología* que abarcaba desde la primera a la doscientas veintinueve Olimpiada, y no constaba de menos de dieciséis libros. De este vasto trabajo también había dado dos compendios. Se interesaba con especial predilección y una credulidad cándida en anotar los hechos destacables, los casos excepcionales, las "paradoxa". Lo poco que conocemos de su obra es a los bizantinos, a Sincelio, a Estéfano de Bizancio, a Focio a quienes se lo debemos (83).

Orígenes, que leyó a Flegón, cuenta que en el libro XIII o XIV de su *Crónica*, Flegón reconocía que Cristo había tenido el privilegio de leer el porvenir, y comprobaba que algunas de sus profecías se habían realizado. Orígenes no cita textualmente el fragmento de Flegón. Se puede suponer que se trataba allí de la ruina de Jerusalén. Orígenes destaca que, sobre diversos puntos, Flegón había confundido a Cristo y a San Pedro, poniendo en la cuenta del uno lo que debía ser dicho del otro (84). De dónde había sacado Flegón estas indicaciones, en parte erróneas, no lo sabemos. Pero es interesante saber que había creído un deber consignarlas en su gran trabajo histórico.

Un siglo después, el nombre de Flegón de Trales será entregado a menudo a las discusiones entre paganos y cristianos. Es que, al decir del mismo Orígenes, Flegón aportaba una preciosa confirmación a los pasajes de los Evangelios sinópticos, donde se evoca el eclipse de sol y el temblor de tierra de los cuales la muerte de Jesús en la cruz habría sido la causa directa. Desde antes del siglo II este testimonio será refutado; y lo será con más fuerza todavía en el siglo III. Examinar dichos argumentos requiere más espacio.

Trad. de RAMON DE GARCIASOL

NOTAS

- (1) El emperador Juliano sacará provecho en su obra *Contra los galileos* del largo silencio que pesó sobre la fe naciente: "Si me podéis mostrar que uno de estos hombres es mencionado por los escritores notorios de esta época —estos acontecimientos ocurrieron bajo Tiberio y Claudio—, entonces tenéis derecho a considerarme como un perfecto embustero". (Ed. *Neumann*, pág. 260, I, 1 y sigs.)
- (2) *London Papyri*, núm. 1912.
- (3) *Amaltea*, t. II (1930), pág. 294.
- (4) *Revista de Filol.* (Italia), N. S., t. II (1924), pág. 473 y s.; t. IV (1926), pág. 128 y sigs.
- (5) *Revista de Hist. de las Relig.* (Francia), 1924, págs. 108-122. *Amaltea*, t. II, pág. 289 y sigs.
- (6) *Oríg. del cristianismo*, II, 283.
- (7) *Hechos de los Apóstoles*, 24, 5.
- (8) *Epistula Claudiana, der neuntdeckte Brief des Kaisers Claudius vom Jahre 41 n. Chr. und das Urchristentum*, Rottenborg a. V. 1930. Un tomo en rústica, en 8.º, de 48 págs.
- (9) Lagrange, en *Revista Bíblica* (Francia), 1925, pág. 623.
- (10) *Protágoras*, 322 D.
- (11) Texto y traducción francesa en León Vouaux, *Los Hechos de San Pablo y sus Cartas apócrifas*, París, 1913, pág. 332 y sigs.
- (12) *Epíst. I*: "litteras mira exhortatione vitam moralem continentibus".
- (13) *Epíst. XI*.
- (14) *Epíst. VII*.
- (15) *Epíst. VII*: "Vellem itaque, cures et cetera, ut maiestati earum cultus sermonis non desit".
- (16) *Epíst. XIII*.
- (17) *Epíst. XII*.
- (18) *Epíst. II*.
- (19) *Epíst. VIII*.
- (20) *Epíst. XIV*.
- (21) "[Séneca] optare se dicit eius esse loci apud suos, cuius sit Paulus apud christianos". Compárese *Epíst. XI*: "Nam qui meus, tuus apud te locus, qui tuus, velim ut meus".
- (22) *Epíst. XIII*.
- (23) *Chron. der altchr. Liter.*, II, 458.
- (24) *De Anima*, § 20.
- (25) Por ejemplo, E. Havet, *El cristianismo y sus orígenes*, t. IV, pág. 421; Ch. Guignebert, *Tertuliano*, pág. 77 y sigs.; A. Drews, *Die Petruslegende*, Jena, 1924. Aubé ha anulado sus reservas en la segunda

edición de su *Hist. de las Persecuc. de la Iglesia hasta el fin de los Antoninos*, 1878, pág. 218.

(26) Los manuscritos del *Apologeticus* dicen *et deo*; se esperaría *ut deo*, corrección generalmente aceptada por los editores modernos.

(27) Ver sobre este punto la demostración de Harnack, en *Texte und Untersuchungen*, VIII, 4 (1892), págs. 25-26.

(28) Demostración detallada en Linck, en *Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten*, XIV, 1 (1913), y comp. ya E. Renán, *Los Evangelios*, pág. 476.

(29) Ed. Keil (*Teubneriana*), Ep. 96.

(30) Conf. Wilcken, en *Hermes*, t. 49 (1914), pág. 120 y sigs.

(31) No duda que los cristianos deben ser castigados. Se informa solamente *quid et quatenus aut punire soleat aut quaeri*.—*Quid*, es decir, si es el nombre sólo lo que se persigue, o bien los crímenes que el nombre implica; *quatenus*, esto es, si es necesario condenar en bloque, o bien tener en cuenta la edad y el arrepentimiento.—Cien años más tarde, hacia 222, el jurisconsulto Domitius Ulpiano hará una especie de *Vademécum* para uso de los magistrados al agrupar los diversos rescriptos imperiales relativos a los cristianos (Lactancio, *Inst. Divi*, V, II, edic. Brandt, I, 436).

(32) Si es solamente el nombre, el procedimiento está simplificado: basta para incurrir en la pena reconocerse cristiano ante el magistrado. Si son los *flagitias nomini cohaerentia* a los que apunta la ley, incumbe al magistrado de ella probar la realidad antes de castigar rigurosamente.

(33) En efecto, poco importa que Plinio no vea con perfecta claridad lo que el legislador ha querido castigar; lo que es seguro es que la condición de cristiano es *en sí* condenable. Perseverar obstinadamente es, pues, merecer la muerte. Y esto tanto más cuanto que la resistencia encarnizada a los requerimientos de un juez acarrea una sanción severa.

(34) Esta observación implica que, desde el principio del siglo II, corrían ya malos rumores sobre las comidas cristianas. Estas calumnias encontraron crédito a lo largo de todo el siglo (San Justino, *Apolog.*, I, 26; II, 12; *Diálogo con Trifón*, X, 17; San Irineo, fr. 13, pág. 832; Stieren; Atenágoras, Leg. 3; Teófilo, *ad Autol.*, III, 4, 15; Tertuliano, *Apologe.*, VII, 1, etc.).—Nadie duda que la *cibus* en cuestión sea la *eucaristía*: o bien Plinio no ha comprendido (es lo más probable), o bien los apóstatas mismos habían empleado expresiones vagas de intento, para eludir las preguntas embarazosas.

(35) La desconfianza de Trajano respecto a asociaciones, incluso las más inofensivas en apariencia, se descubre en esta misma correspondencia, *Epi.* 33-34.

(36) La completa inocencia de la vida cristiana, tal como los apóstatas se la han descrito, la deferencia de que las órdenes del legado están rodeadas, según afirman, todo eso forma un cuadro demasiado idílico.

Plinio desconfía, y juzga “tanto más necesario” ir al fondo de las cosas. Sin duda la tortura le hará saber más.

(37) Sin duda encargadas de los cuidados del culto.—La palabra *diaconisa* tendría aquí sabor de anacronismo.

(38) Acepto la corrección de A. Körte (*Hermes*, 1928, págs. 482-484): *pessimque venire victimarum <carne>...*

(39) Es probable que Plinio hubiese recibido las quejas de los sacerdotes de los templos, de los carniceros, de todo el mundillo que gravitaba alrededor de las ceremonias culturales y sacaba provecho de ellas. Sin duda no habían temido pintarle sombríamente la desafección por la cual padecían sus intereses. Confrónt. Babut, en *Revis. de Hist. y de Literat. religiosa* (Francia), pág. 300.

(40) *Quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat.*

(41) *Anales*, XIII, 20, 3: Nosotros, resueltos a seguir a nuestros autores cuando están de acuerdo, traeremos sus divergencias indicando sus nombres”.

(42) Josefo, *Anti. Iud.*, XX, 195, 252 (edic. Niese).

(43) Confr. P. de Labriolle, *Las sátiras de Juvenal*, París, 1930, pág. 179.

(44) § 38: “*Forte an dolo principis — nam utrumque auctores prodidere*”.

(45) Ernesto Havet, *El Cristianismo y sus orígenes*, IV, 228; Carlo Pascal, etc. (bibliografía en el *Theolog. Jahresb.* de 1901 y años subsiguientes).

(46) Véase ya al tribuno Subrius, en Tácito, *Anales*, XV, 67.

(47) *Pro Flacco*. 66-67.

(48) *Claud.*, XXV.

(49) Véase Dion-Cassius, LX, 166. La fecha probable es 41.

(50) *Hechos*, XVIII, 2.

(51) Por ejemplo, Linck, en las *Religionsversuche und Vorarb.*, t. V XI, 1, pág. 104, que usa casi exclusivamente el *argumentum e silentio*.

(52) Sobre esta pronunciación, confróntese P. de Labriolle, *Christianus*, en el *Boletín du Cange*, t. V.

(53) Aparece a veces en los textos, y a menudo en las inscripciones. Ver el artículo *Chrestus* en el *Thesaurus Linguae tat. Suppl. Nomina propria Latina*.

(54) La demostración de Th. Keim, *Rom und das Christentum*, Berlín, 1881, pág. 171 y sigs., conserva toda su fuerza. Ver también Janne, en *Miscel. Bidez.*, 1934, pág. 531 y sigs.

(55) § XVI.

(56) *Afflicti supplicii Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae.*

(57) Trad. Ailloud, retocada ligeramente.

(58) *De Nat. Deorum*, II, 28, 71; conf. I, 42, 117. Ver sobre esta

palabra *superstitio*, Martroye, en *Bol. de la Soc. de Anticuarios de Francia*, 1915, págs. 280-292; 1916, pág. 206 y sigs.

(59) Ver Teófilo, *Ad. Autol.*, II, 30, 32 y sigs. (προσφατοί και νεωτεριχοί); *ibid.*, III, 1, 4; San Justino, *Cohort.*, IX; Minucius Félix, *Oct.*, VI, 3; Celso, ap. *Orígenes*, I, 14, etc.

(60) Cicerón, *Tuscul.*, I, 12, 26; Séneca, *De Benef.*, I, 10, 1; Quintiliano, *Institut Orat.*, III, 7, 26; Tácito, *Histor.*, V, 5, etc.

(61) Ver San Justino, *Primera Apol.*, I, 44, 8; 54, 5; 59, 1; Teófilo, *Ad. Autol.*, III, 16-29; Tatiano, § XXXVI-XLI (trad. Puech, pág. 155; conf. *ibid.*, pág. 82 y sigs.); Clemente de Alejand., *Strom.*, I, 21, 101; Tertuliano, *Apolog.*, XIX, *apud nos quoque religionis est instar, fidem de temporibus adserere*; leer, *ibid.*, el fragmento de Fulda, con el comentario de J. P. Waltzing; Minucius Félix, *Oct.*, VI, 3, etc... Arnobio dirá todavía, a finales del siglo IV, *Adv. Nat.*, II, 12: *Religiones eo sunt veriores quo vetustatis auctoritate munitae sunt.*

(62) Ver Maurice, en la *Revista Histór. de Derecho francés y extranjero*, 1927.

(63) *Conversaciones*, II, 19, 29.

(64) *Conv.*, I, 16, 15.

(65) *Conv.*, I, 14, 10.

(66) *Ibid.*, III, 13, 13 y sigs.

(67) Ver la *Revista Bíbl.* (Francia), 1912, pág. 204 y sigs. Que Epictet haya leído con sus propios ojos los escritos del Nuevo Testamento, es cosa muy dudosa; conf. Bouhoeffter, *Epiktet und des Neue Testament*, Giessen, 1911. (*Religionsgesch. Vers. und Vorarb.*, X.)

(68) Un grupo cristiano se ha distinguido en Nicópolis, quizás desde el siglo I. (Harnack, *Misión...* 3.^a edic., pág. 90; 241.)

(69) Traigo a colación el pasaje de las *Convers.*, II, IX, 20: "Sólo cuando un hombre adquiere el espíritu del bautizado y del sectario es realmente judío, y cuando se le da ese nombre." Es posible que Epicteto confunda judíos con cristianos, y designe, realmente, a éstos; pero esto no es seguro, pues había bautizo judío. Véase Batiffol, *La Iglesia naciente y el Catolicismo*, pág. 14 y sigs.

(70) *Concer.*, IV, 7, 6; traduc. Courdaveaux. París, 1908, página 312 (revisado).

(71) *Convers.*, II, 19, 22-27.

(72) Si emplea la palabra "galileo" es, sin duda, que toma esta designación de los judíos; ver Bonhoeffer, *Epiktete und das Neue Testament*, págs. 42 y 72. Este término será repetido más tarde por el emperador Juliano con intención denigrante. Véase pág. 393.

(73) *Griech. Literaturgesch.*, 5.^a edic., t. II, 1, pág. 275.

(74) *Marco Aurelio*, pág. 56.

(75) *Vita Saturnini*, 8, 1.

(76) Traduc. Renán, *La Iglesia crist.*, pág. 189. Texto en la edición Holl, t. II, pág. 229.

(77) Este personaje es llamado L. Aurelius Verus o Herus en la

Historia Augusta; las monedas y las inscripciones no le nombran así nunca. (P. W., art. *Ceionius*, col. 1830).

(78) Spartiano, *Vita Hadriani*, 22, lo trata de *senex nonagenarius*.

(79) *Affectator imperii*, dice Spartiano.

(80) Dioni., LXIX, 17, 1.—Zonares, IX, 24.

(81) Mommsen, *Röm. Geschichte*, V, 576, 1; 585, 2; A. Hausrath, *Neutest. Zeigesch.*, III (Heidelberg, 1874), pág. 505; W. Weber, *Unter zur Geschichte des Kaisers Hadrian*, 1907, pág. 88 y sigs.

(82) *Altchr. Liter.*, I, 867.

(83) Fragmentos en Jacobi, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, zweiter Theil, *Zeitgeschichte*, núm. 257, pág. 1165.

(84) *Contra Celsum*, II, 14. (Koetschau, *Orígenes*, I, pág. 144, 1 y siguientes.)

FILOLOGIA E HISTORIA

POR

MANUEL MUÑOZ CORTÉS

A Dámaso Alonso.
... e tu maestro.

INF. II. 140.

INTRODUCCIÓN.

SOLO, en su cuarto de estudio, está el viejo y sabio doctor Fausto. Con los Evangelios abiertos, medita torturadamente. ¿Fué en el principio el verbo? ¿Fué en el principio la acción? También para nosotros éste sería un punto de partida inicial. ¿En qué sentido está ligado el instrumento expresivo del hombre a su quehacer? Este es el problema fundamental de las relaciones entre filología e historia.

Parece ser que en nuestro tiempo este problema ha adquirido una singular importancia. Por una parte, la idea de filología torna a adquirir su viejo sentido humanístico, aunque haya corrientes que quieren formar una ciencia del lenguaje más en contacto con la psicología experimental que con el dominio de las ciencias del espíritu. Ernst Robert Curtius, una de las mentes europeas actuales de más claro sentido de lo que debe ser un humanismo actual, tiene una frase característica: "Cuanto más

se debilita el lazo entre la historia y la lingüística románica, más se afirma hoy la unión entre filología e historia." Los recientes libros de Von Wartburg y Meier representan las últimas manifestaciones de esta actitud ante las cuestiones lingüísticas en cuanto muestran su íntima ligazón con los problemas totales de la vida de los grupos históricos. Hay que hacer notar que la primera vez que tiene lugar un planteamiento rigurosamente científico de las relaciones entre lengua e historia es en los *Orígenes del español*, de Menéndez Pidal.

Por otra parte, nuestra época es eminentemente historicista. La frase de Troeltsch: "Para todas las axiologías la piedra de toque es la historicidad", revela claramente este sentimiento vital y nuevo de la historia. Un filólogo no debe olvidar, además, que el lenguaje es, ante todo, lenguaje de un hombre: "El hombre es hombre por la palabra", decía Unamuno, en su angustiosa lucha en contra de todo lo que heladamente convirtiese al hombre de carne y hueso, al hombre "concreto", en mero receptáculo o en una mera máquina de fenómenos naturales. Hemos de partir del concepto de historia como actividad que tiene por objeto el estudio de la obra de unos hombres que naturalmente hablan un lenguaje. La unión de filología e historia reside, pues, en la misma unidad esencial del hombre; no es solamente un lazo metódico, no es una hipótesis de trabajo tomada con un propósito meramente instrumental; sino, por el contrario, una realidad vitalmente humana, cuyas manifestaciones, tan variadas, tan múltiples y tan sutiles, han de ser el objeto principal de la investigación filológica. Todo lo demás, incluyendo todas las direcciones y todas las metódicas, han de tomarse en un sentido auxiliar, sin cerrarse en ellas, confundiendo lamentablemente fines y medios.

Pero, si bien el problema, como decíamos, ha adquirido notable importancia, la preocupación por él no es de ahora, sino que las nuevas investigaciones no son sino *eadem sed aliter*, un

nuevo planteamiento de viejos temas. Conviene, pues, echar una mirada atrás, ver la evolución de las actitudes ante él tomadas y el sentido de su planteamiento en las últimas manifestaciones. El trabajo es difícil. Un problema parcial no puede desglosarse fácilmente de la evolución general de una ciencia; cada uno de los que la constituyen no son canales de márgenes nítidas y rectilíneas, sino arroyos y ríos serpenteantes, que a veces corren soterraños o mezclados con otros más caudales. Por eso indicaremos sólo los puntos fundamentales en los que la cuestión aparece clara y determinada.

Los comienzos. El positivismo.—La filología románica nace como una hijuela del gran movimiento lingüístico que tiene lugar en el siglo XIX. Influida por los métodos de los investigadores de las lenguas clásicas, por los comparatistas sobre todo, se mostró interesada, en primer lugar, por los problemas de la evolución histórica de las lenguas. Entre los románticos hallamos ideas fundamentales sobre la relación entre el lenguaje de un pueblo y él mismo, que siguen siendo afirmadas sustancialmente por algunos filólogos actuales. Tales son, por ejemplo, las palabras de Grimm: “El lenguaje forma a los pueblos y los mantiene unidos.” Más adelante volveremos sobre las ideas románticas, que ahora indicamos solamente. Expresan una concepción del lenguaje como producto puramente espiritual.

Veamos ahora el positivismo. El positivismo romanista no es más que una impronta del espíritu del tiempo en el dominio lingüístico. Aquí, como en historiografía, como en las ciencias de la naturaleza, el método es, ante todo, estudio de hechos relacionados causalmente entre ellos y nada más que entre ellos. Para el positivismo filológico, la concepción historicista del lenguaje se concreta, ante todo, en la sucesividad de los fenómenos, en las evoluciones de los sonidos explicadas por las leyes fonéticas. El positivismo es consecuencia de la escuela llamada de los neogramáticos. Por otra parte, la idea de la lengua, como

sucesión y no como un fenómeno inmutable, se encuentra ya en Humboldt, que afirmó que la lengua era ἐνεργεία no ἔργον. También contribuye a formar este concepto el cambio de sentido experimentado en las ciencias de la naturaleza con la aparición de las ideas de Darwin. Estas tuvieron gran influjo en la lingüística. En primer lugar, le proporcionan la idea de evolución; en segundo lugar, hicieron que los lingüistas, influídos por ellas, no vieran en el lenguaje más que un fenómeno material, una simple fonación fisiológica cuyo desarrollo está sometido a leyes del tipo de las leyes naturales.

Los neogramáticos, desde 1878, reaccionan contra esta tendencia y la quieren contrapesar con otra surgida anteriormente, como ardiente protesta contra el darwinismo lingüístico, viendo en el lenguaje un producto espiritual. Los *jung-gramatiker* representan una tendencia mixta. Pero nos interesa, ante todo, su posición como historiadores del lenguaje. Ellos abstraen el habla humana de todos los otros hechos espirituales del hombre histórico. Representan una abstracción del hombre de "carne y hueso", como diría Unamuno. Al conjunto de abstracciones del hombre que el gran pensador cita en *El sentimiento trágico*, podríamos añadir esta otra de un hombre que también "no es de allí o de aquí, de esta o aquella época" y que habla con arreglo a unas leyes fonéticas de esquinas fríamente aguzadas, como las de los cuerpos geométricos. Es decir, si historicidad es la introducción en un sistema de pensamientos o en una axiología del factor tiempo, la historicidad de los neogramáticos consiste en poner causal y temporalmente cada momento del lenguaje, cada uno de los fenómenos, en relación con un estado anterior de la materia que cambia. Pero esta temporalidad es abstracta, exenta de toda relación con los hechos espirituales coetáneos en cada momento de la evolución.

El positivismo encuentra su máximo maestro en el genial Meyer-Lübke. Cuando se ataca —muchas veces indocumenta-

damente y por profanos a la filología— al positivismo no se tiene en cuenta la enorme capacidad de trabajo que supone una obra como la de Meyer-Lübke. La *Gramática de las lenguas romances* es una acumulación de datos examinados con arreglo a la más ceñida disciplina, es una lección de método, ante todo. El ilustre lingüista muestra su pensamiento enraizado a la lingüística general; el comparatismo decimonónico es una de sus fuentes espirituales. Con razón dice Curtius: “De los tres temas en que Meyer-Lübke divide la lingüística románica: Sistemática, Biología y Paleontología, es solamente el último específicamente histórico y específicamente románico.”

Pero Meyer-Lübke no permanece cerrado a las corrientes que van surgiendo, sino que toma aquello que él ve posible de coordinar con el eje fundamental de su pensamiento. Por ejemplo, cuando examina el surgimiento de las lenguas románicas en su *Introducción* tiene en cuenta los trabajos de Morf sobre los estratos histórico- raciales, a que más adelante nos referiremos, y lo mismo en su obra sobre el catalán, que dió lugar a una polémica de gran interés.

Hemos dicho que Meyer-Lübke representa una consecuencia de la escuela de los neogramáticos. Otro lingüista insigne, Hugo Schuchardt (1842-1927), representa la tendencia opuesta. Su obra *Sobre las leyes fonéticas* apareció en 1885 con el expresivo subtítulo: “Contra los neogramáticos”, y representa una oposición a las ideas de Osthoff y Brugmanns. Schuchardt ve el lenguaje en estrecha relación con la etnografía y la civilización de los pueblos. Sin embargo, aunque tiene preocupación histórica la une a una atención decidida a los problemas del estado actual de los idiomas, es decir, a lo que Saussure llamó “sincronismo”; así Schuchardt exige junto a un método histórico un método descriptivo.

Las ideas de Schuchardt las encontramos en varios de los trabajos que publicó dispersamente durante su fecunda vida.

Una posición análoga hallamos en los trabajos de la escuela *Wörter und Sachen* (*Palabras y Cosas*).

Esta escuela nace en el campo de la investigación indoeuropea, y sus máximos representantes trabajaron primeramente en ese dominio. El nombre es suficientemente expresivo para dar idea de los propósitos y de la metódica de esta dirección que se ha mostrado grandemente fecunda. Se estudia la evolución del objeto y su disposición geográfica al mismo tiempo que la evolución de la palabra que lo designa. Las cosas, humildes instrumentos de la vida cotidiana popular, toman así un carácter de hechos de civilización y, por otra parte, las palabras, al ser denominación de esas cosas, al fundirse el hecho material con su designación, adquieren un valor vitalmente humano, un valor instrumental en su más estricto sentido. Los lingüistas salen de sus gabinetes de trabajo, cesan de dedicarse a investigaciones teóricas sobre el papel y toman contacto con la vida campesina, con las industrias populares, en el hombre concreto, en fin. Desde los primeros trabajos de Meringer, fundador de la escuela, hasta los de Krüger —casi todos sobre el dominio español— o los de Max Leopoldo Wagner —el más prodigioso genio lingüístico de nuestra época— hay una serie de investigaciones que muestran las amplias posibilidades de este método. La historia aquí es, ante todo, historia de la civilización material.

La escuela idealista.—La oposición más fuerte y más decidida en contra del positivismo la constituye la llamada escuela idealista. Karl Vossler, el genial maestro de Munich, es su fundador. La formación de Vossler es, por un lado, de riguroso trabajo en la escuela positivista; de otro, muestra una amplia toma de contacto y una honda asimilación de las ideas de Croce. Pero Vossler ha reelaborado en su personalidad todas estas influencias y ha creado, más que una metódica para el trabajo, una actitud nueva y total ante los problemas de la filología románica. Es decir, que el idealismo, más que una serie de reglas y conse-

jos determinados, es una concepción del problema general del espíritu humano, del cual el problema lingüístico no es más que una parte. F. Schür, en un sugestivo ensayo, ha mostrado la correlación entre la lingüística y el espíritu de época en las ideas de Vossler-Croce, en cuanto se relacionan con las ideas de principios de siglo. Ortega ha hablado repetidamente del cambio de orientación que trae el comienzo de nuestra centuria para el pensamiento europeo. También en la lingüística hay ese cambio de orientación, que Vossler denomina una crisis.

Vossler tiene un punto de vista histórico en los problemas de la cultura. Su obra revela tanto una formidable conciencia histórica como una formidable conciencia estética, aunque creemos que este último modo de sensibilidad espiritual predomina sobre el primero. Por eso él concibe el lenguaje como "creación y evolución". Para Vossler la creación lingüística es individual. Reconoce, no grupos de dialectos, sino lenguajes individuales, "estilos individuales". La esencia del lenguaje es actividad interna, intuición (*Das Wesen des Sprache is innere Tätigkeit: Intuition*).

Anteriormente decíamos que la escuela *Wörter und Sachen* concebía la historia como historia de la civilización material; la posición de Vossler es, ante todo, historia como historia de la cultura. Por otra parte, diferencia historia, propiamente dicha, de historia de la cultura. La historia sería un estudio externo de los hechos, mientras la historia cultural de un objeto histórico estaría constreñida a él mismo. El lenguaje no es más que la misma cultura en cuanto es expresada y comunicada. Es decir, que hay una concepción que podríamos llamar esteticista de la historia y una concepción estética del lenguaje.

Hay una obra en la cual se muestra la aplicación práctica de las ideas de Vossler, ideas luminosas que han revolucionado la filología. Se trata del conocido librito *Cultura y Lenguaje franceses (Historia de la lengua literaria desde los comienzos hasta*

la actualidad). El título de la edición primitiva de la obra era más expresivo en su primera edición: *La cultura francesa en el espejo de su evolución lingüística*, aunque no fuese tan completa como en la nueva forma. Para Vossler la evolución de los fenómenos lingüísticos no sólo no puede estudiarse ni explicarse aislándoles de la masa total de problemas históricos, sino que éstos son un reflejo de todos esos problemas.

En esta obra expone las relaciones entre el desenvolvimiento de la lengua francesa y el de sus instituciones políticas y hechos literarios. Parte de una división hecha con arreglo a un criterio mixto de lingüística y de historia cultural. Así, por ejemplo, los tres primeros períodos responden en su denominación a lo filológico: *Francés antiguo, rasgos característicos y cambios del francés medio, el nuevo francés*; mientras que los dos últimos períodos —Ilustración y Romanticismo— responden a una terminología de historia cultural. El método seguido por el autor es la exposición y estudio de los hechos políticos y culturales, y un análisis de las particularidades lingüísticas buscando la fundamentación de los fenómenos principales en el espíritu general del pueblo francés en cada época. Es interesante notar que en algunos problemas, por ejemplo, en el de los medios de unión de las palabras (*Satzverbindung*), se apoya en trabajos de discípulos y continuadores como Lerch, cuya obra, a la que nos referiremos más adelante, ha recibido tantas críticas y engendrado tantas polémicas.

Los resultados de la obra de Vossler han sido objeto de una serie de trabajos en pro y en contra. Naturalmente, no tratamos de entrar en la discusión. Únicamente para nuestro propósito hemos apuntado las características de su método en la obra más destacada desde el punto de vista de las relaciones entre filología e historia. Las ideas de Vossler se han mostrado de gran fecundidad, y fueron una saludable reacción positivista; “recios

aldabonazos”, ha dicho Dámaso Alonso acertadamente, y este mérito es reconocido aun por los contradictores más severos.

Un discípulo de Vossler, Eugenio Lerch, ha seguido la vía del maestro en sus trabajos, sobre todo en torno a la sintaxis francesa. De sus estudios nos interesan especialmente aquellos en los que se plantea —siguiendo la tradición vossleriana— el problema de las relaciones entre un idioma y el espíritu del grupo humano que lo habla. Así, por ejemplo, en su interpretación estilística del futuro imperativo francés en algunos casos. Lerch opina que la explicación de este matiz modal hay que buscarlo en el espíritu del pueblo de Francia y en el de su lenguaje. El libro comprende dos partes: I. Sistemática, y II. Parte histórica. El material utilizado abarca desde las gestas hasta la novelística del siglo XIX. El autor intenta probar que el futuro-imperativo (*Heischefuturum*), primero, es algo específicamente francés; segundo, que no se trata de ningún latinismo, y tercero, que es popular. Popular, para Lerch, quiere decir perteneciente a la totalidad del pueblo, es decir, a todas las clases sociales (concepción, por otra parte, característica de Menéndez Pidal). El uso del futuro, como imperativo, sería una expresión del espíritu *gaulois*, constante del alma francesa, que Lerch opone al *esprit précieux*, característico del siglo XVIII.

Las ideas y resultados de Lerch recibieron fuerte oposición entre la mayoría de los filólogos, aun entre los adscritos con mayor o menor fe a la escuela idealista. Debrunner (cito de segunda mano), Klemperer y Wartburg son los principales oponentes. Sobre materia española publicó Lerch *La cultura española en el espejo de su vocabulario*, trabajo poco consistente, al cual Rohlfis hizo oportunas objeciones, y un estudio sobre el idioma español, más acertado, aunque sea necesaria una revisión de él antes de ser tomado en cuenta. La idea principal de Lerch, sobre todo en la primera parte, es la independencia del latín vulgar de España respecto al del resto de la Romania. En esto se

apoya en un trabajo anterior de Jud, publicado doblemente en alemán y en francés, el cual examinaba algunos problemas de geografía lingüística románica, entre ellos el de la diferenciación del vocabulario ibero-románico respecto del de los demás dominios neolatinos. Las mismas conclusiones quiere hacer respecto al vocabulario técnico moderno, y en esto sufre frecuentes errores. En general, la crítica de las opiniones del gran sintáctico alemán muestra los peligros de buscar características raciales o nacionales en fenómenos analizados microscópicamente, y que, por otra parte, pueden encontrarse en más lenguas.

El más agudo discípulo de Vossler es Leo Spitzer. De éste se puede decir que es un romanista cien por cien. Todos los grupos de problemas, desde la etimología hasta la interpretación lingüística de obras literarias, caen bajo su campo de acción. Pero Spitzer, más que conciencia histórica, posee una sensitiva conciencia estética, y de este modo sus trabajos fundamentales versan sobre las relaciones entre lengua y literatura. En estilística representa la dirección totalmente opuesta a la de Bally y su escuela; él estudia, ante todo, la individualidad artística en el lenguaje, mientras los lingüistas de la escuela francesa quieren observar, ante todo, lo social y colectivo. La relación entre lengua y acaecer histórico la ve Spitzer considerando al individuo inmerso en la *Weltanschauung* general de su época. Así su conocido estudio sobre *El Buscón*, de Quevedo, excelente análisis, cuyas conclusiones, acogidas con tanto aplauso en España, deben ser tenidas en cuenta, aunque con cierta cautela, dado el personalismo del método empleado. La base del método de Spitzer es, ante todo, la sensibilidad, y en sus últimos trabajos muestra, junto a un tono pesimista sobre el valor de la lingüística, su intensificación del sentimiento personalista a que nos hemos referido.

La escuela sociológica.—Llegamos ahora a otro campo de la

filología. Los hombres que en él trabajan son mesurados, su trabajo es minucioso, son “científicos”. Frente al ímpetu ardiente de un Vossler, la encalmada discusión del pensamiento de Saussure.

Si al nombre y a la ideología de Vossler se asocian los de Humboldt y Croce, al sistema teórico de Fernando de Saussure se une el de Dürkheim. Doroszewski, primero, en una comunicación a un congreso de lingüistas, y después en un artículo en el que la reforma, examina las relaciones entre las ideas del sociólogo y las del filólogo. Partiendo de la expresión saussuriana, “el lenguaje es un ‘hecho social’”, analiza esta frase descomponiéndola en dos partes: hecho social, tal como lo define Dürkheim, y lenguaje, tal como lo concibe Saussure. Para Saussure la tarea de la lingüística es: a) hacer la descripción e historia de todas las lenguas que pueda abarcar; por lo tanto, hacer la historia de las familias de lenguas y a reconstituir en la medida de lo posible las lenguas madres de cada familia; b) buscar las fuerzas que están en juego de una manera permanente y universal en todas las lenguas y deducir las leyes generales a las cuales se pueden reducir todos los fenómenos particulares de la historia; y c) delimitarse y definirse.

Para el lingüista suizo —sobre cuya mentalidad francesa insiste Jordan —hay una distinción clara entre filología y lingüística. La primera está concebida como estudio de textos y lenguas de la antigüedad, y para Saussure su defecto principal es que olvida la lengua viva. La historia de un lenguaje es lingüística diacrónica, mientras el examen de su situación actual es lingüística sincrónica. En cuanto a las relaciones entre lengua y civilización, ha de estudiarse en la parte que él denomina lingüística externa.

No vamos a exponer ahora todas las doctrinas de Saussure. Más adelante volveremos sobre ellas; hasta ahora observamos

cómo son una interesante conjunción de las ideas sociológicas predominantes en su época, y del viejo comparatismo del siglo XIX.

II. ALGUNOS PROBLEMAS Y MÉTODOS ACTUALES.

Los problemas de orígenes.—El problema de las relaciones entre historia y filología tiene una de sus máximas aclaraciones en el estudio de los hechos de la época de formación de los idiomas románicos. En los *Orígenes del Español*, Menéndez Pidal plantea y resuelve por primera vez, de forma concreta, la cuestión de las relaciones entre el origen, formación y desarrollo de un idioma y el del pueblo que lo habla.

En este libro, lo que antes de él era prehistoria del español, época turbia y desconocida, entra dentro de la historia propiamente dicha. El método fué el siguiente: En primer lugar, el estudio paciente de documentos en los cuales los hechos lingüísticos románicos aparecían apenas insinuados. Pero estos documentos no eran de la época a la que se venía atribuyendo generalmente el surgimiento de las lenguas románicas en España. Los romanistas empezaban por los documentos del siglo XII, subían hacia atrás y abandonaban el estudio cuando en los documentos de principios de ese siglo se agotaban los romanismos de interés. Menéndez Pidal, en 1915, intenta el camino contrario, es decir, comienza la búsqueda en documentos del siglo X, y en ellos encuentra una abundancia inesperada de formas romances, una veta anchurosa que comienza a decrecer en el siglo XI, y que se extingue en la baja latinidad del XII. En el siglo XI hay la reforma cluniacense, que representa lingüísticamente una tendencia a restaurar el latín clásico; a fines del XII, cuando comienza la segunda corriente, hay, como dice Menéndez Pidal, un movimiento general en la Romania, que lleva a secularizar la cultu-

ra, y que, al preferir el romance, deja el latín para usos especiales de cierta solemnidad.

En esos documentos preliterarios, en estos hechos sacados a la luz por nuestro primer filólogo y nuestro primer historiador, los rasgos distintivos de los dialectos hispánicos van apareciendo vacilantes. Las glosas, las donaciones, los documentos legales que nos hablan de la vida diaria e íntima de los hombres y mujeres medievales muestran el balbuceo de un idioma que nace a la luz. En esos momentos —siglo x— hay un caminar distintamente veloz de los fenómenos lingüísticos, que no son más que gallardetes indicadores de la andadura de los distintos núcleos de resistencia y reacción en la Reconquista. El gallardete castellano camina más de prisa y más determinadamente que los otros; atrás queda el leonés; atrás el catalán. Pasan las cimas de los años, y es en el siglo XII cuando tenemos la primera muestra literaria escrita del castellano; éste es el *Poema del Cid*, síntesis y expresión máxima de Castilla. El idioma primero fué instrumento de comunicación, banderola de señales. Después, arma, gallardete de victoria. Por fin, obra de arte, rico pendón bordado.

¿Qué instrumentos y gallardetes son éstos? Hay unos cuantos rasgos característicos. En primer lugar la diptongación de *o* abierta, tónica, del latín vulgar. Castilla prefiere la forma *ue*, mientras León toma *uo*, y otras regiones, y León también, en los primeros tiempos vacilan entre esas dos modalidades y la de *ua*. Las ideas de Ascoli sobre las reacciones étnicas, atribuyendo en este caso la evolución *uo*, *ue* a un caso de celtismo, no tienen aquí lugar. Menéndez Pidal ha demostrado que la diptongación de *o* abierta tónica se debe a un fenómeno de prolongación debido al énfasis acentual. La *o* se prolonga en *oo*, siendo la primera cerrada y la segunda abierta; como la primera parte está acentuada se cierra en *u*, mientras la segunda, por un fenómeno de fonética fisiológica, queda relajada; este relajamiento hace que

no tenga una articulación vocálica precisa, sino que hay una vacilación en un hablante sin norma literaria a que ajustarse. Esas vacilaciones, esos balbuceos son los que determinan las formas *uo*, *ua*, *ue*.

El pueblo que habitaba en la región denominada Bardulia, tenía un espíritu hondamente innovador. Mientras el tradicionalismo leonés había fijado la forma *uo*, los catellanos prefieren la *ue*, modalidad que, con el tiempo, será la española.

En los *Orígenes* se determinan los rasgos lingüísticos al par que la historia de las núcleos occidentales de la Península. En primer lugar, el método exige una rigurosa localización geográfica. Pocos españoles habrá que conozcan mejor la geografía peninsular que D. Ramón. En algunos trabajos hechos bajo su guía he tenido que extremar el cuidado y buscar aldeas mínimas que no figuraban en ningún mapa. De esta manera se tiene la proyección del fenómeno en el espacio. La dificultad, a veces, se agudiza por tratarse de núcleos de población desaparecidos y cuya existencia consta sólo en algún insignificante documento legal. En segundo lugar, el método estadístico, queridísimo en todas las investigaciones lingüísticas del maestro. Las estadísticas combinadas con la localización geográfica dan la intensidad del fenómeno ya concretado en unos límites espaciales. Y, por último, la rigurosa determinación cronológica de los hechos; ésta, en realidad, se hace al mismo tiempo que el recuento estadístico. De esta manera, fijado en un punto y en un momento y fijada su intensidad, el hecho lingüístico aparece como una manifestación viva y expresiva del pueblo que vive en ese espacio y en ese momento. Al ponerse de manifiesto el valor histórico del lenguaje se muestra claramente su valor humano.

Así la dramática crónica del surgir castellano va siendo relatada con una precisión maravillosa. Como Stendhal ante San Pedro, Menéndez Pidal nos da solamente detalles exactos, pero que tienen cada uno de ellos una resonancia en nuestro corazón

de españoles. ¡Aquellos tres condes que, según la crónica de Sampiro, hizo atrer Ordoño II a las riberas de Carrión para cargarlos de cadenas y hacerlos matar después! ¡Aquellos jueces y aquella quema del Fuero Juzgo! Pidal, cautelosamente, dice que esto es en parte una leyenda, pero, aun así, no es más que apariencia poética de un hecho real. Y aquel Infanz García muerto cuando iba a matrimoniar a León. Estos sucesos y otros semejantes en el espíritu fueron cantados por juglares en unos poemas breves y noticieros, cuyo descubrimiento y estudio también se debe a Menéndez Pidal.

Estos hombres castellanos hablaban un dialecto cuyos rasgos fundamentales, además de la preferencia en la diptongación de *o* abierta tónica por la forma *ue*, eran la pérdida de la *f* latina inicial y el resultado del sufijo *ariu* en *ero* frente al *eiro*, más occidental. Hay otros menos importantes, que, con los anteriores, forman las características del dialecto castellano.

Y este dialecto lucha, como luchan sus hombres, contra lo leonés. En una deliciosa estampa sobre el lenguaje del siglo x, don Ramón nos cuenta un aspecto anecdótico de esta lucha: Llegan unos castellanos al palacio leonés. Cuando entran, hasta los porteros ríen de su lengua, que les parece bárbara y ruda. ¡Esa aspiración! ¡Ese decir *puerta*, en vez del correcto *puorta*! Pero esos hombres, cada día, al son de cantinelas incógnitas para nosotros, mientras el arado se clavaba en la gleba, al son de los cantares recitados en aldeas humildes, en el alfoz junto a la chopera y al ritmo de las cabalgadas, primero escaramuzas después batallas, los castellanos avanzan como avanza el gallardete de sus rasgos dialectales; cada día se amasa el pan, cada día se hace a España.

Los hechos románicos.—Hemos visto cómo Menéndez Pidal establece las relaciones entre la lengua y la historia en el período de orígenes. Añadiremos ahora algunos datos románicos más.

Uno de los primeros textos franceses que ofrecen formas

romances es el de las *Glosas de Reichenau*, siglo VIII. En esa época se han verificado ya los cambios que transformaron lentamente al latín clásico en latín vulgar. Tales cambios no son más que la aceleración y triunfo de una serie de tendencias fisiológicas que en una época de cultura con el freno de la lengua literaria se contienen. Pero cuando falta la literatura y cuando, por ende, falta en el alma de los hablantes un sentimiento que llamaremos artístico del lenguaje, al predominar un sentimiento puramente instrumental, las fuerzas latentes que operan en el hecho de la fonación se encuentran en libertad.

De esta manera el latín estaba ya en el siglo VIII preñado de vulgarismos románicos o, al menos, prerrománicos.

Antes de esa época, ya en el dominio galorrománico, el complicado drama de los distintos pueblos en lucha había determinado una serie de fenómenos y hechos históricos con los cuales tiene honda relación el surgimiento de las hablas de ese dominio lingüístico. Wartburg tiene una sugestiva teoría sobre el origen de la separación de la primitiva unidad románica en Francia.

Para él, la línea que separa el provenzal del francés es nítida y bien dibujada, en contra de la que creía Gaston Paris. Y el límite coincide con una linde política y racial formada hacia el año 500 a causa de las invasiones de los pueblos germánicos. El elemento germánico en la toponimia, abundando más en el norte que en el sur, prueba la mayor masa de invasores en la primera región. Y no se trata de una avalancha intensa, pero momentánea. Nuestra idea de las invasiones nórdicas nos da la imagen de un tropel de jinetes cuyos caballos desbocados parece que no van a parar nunca. Al contrario, la penetración étnica en el norte de Francia por parte de los francos es continuada y sólo cesa con la división territorial de los nietos de Carlomagno.

Pues bien; para Wartburg, esta diferencia en la intensidad de las penetraciones germánicas es lo que causa la división de la unidad galorrománica en las dos lenguas: lengua de *oïl* y lengua

de *oc*, es decir, lo que se va a llamar francés y provenzal. Los dos fenómenos lingüísticos que van a determinar las diferencias son: la intensificación de alargamiento en sílaba libre (es decir, acabada en vocal) y la mayor intensidad del acento; ambas modalidades son empleadas por los francos, mientras que en los hablantes del sur el acento es menos fuerte y no establece diferencias entre sílabas libres y trabadas (terminadas en consonante). Y, por tanto, existe en el norte un tipo de diptongación que no existe en el sur.

Pero en este período, si la fonética cambia, la estructura sintáctica y el sistema morfológico de la lengua sufren poca variación. Para Wartburg, esto se debe al bilingüismo trisecular de una gran parte del pueblo. La corte franca era bilingüe, y el que quisiera ocupar un puesto importante debía conocer el latín y el franco. Pero era más fácil aprender el vocabulario y la sintaxis que la pronunciación, pues el momento en que los órganos bucales se disponen para la fonación, es de predominio de fuerzas inconscientes y difíciles de modificar. Y de esta manera, en tanto que sobre la expresión fónica caen las tendencias del hábito lingüístico, la construcción expresiva del latín resiste sin sufrir grandes rupturas.

Recientemente Wartburg ha vuelto a exponer sus teorías ampliándolas al dominio del italiano. Dámaso Alonso hizo atinadas observaciones a las ideas del insigne filólogo sobre la influencia franca en la diptongación. Pero para nuestro propósito de estudiar las relaciones entre filología e historia las teorías de Wartburg son de gran interés. En su *Evolución y estructura de la lengua francesa* estudia este tema, y, aunque cree que la lengua obedece a sus propias tendencias y que sus fenómenos llevan la explicación ante todo en sí mismos, insiste particularmente sobre las relaciones entre la evolución moral, política, social y literaria y las tendencias generales que rigen la vida de la lengua fran-

cesa. En este libro se encuentran las ideas anteriormente expuestas sobre la época primitiva del francés.

El advenimiento de Carlomagno pone un fuerte dique a las aguas de la evolución lingüística. El ideal de *Charles li empereres* es restaurar el Imperio romano. En cada época en la que la añoranza del *Imperium* ha tomado forma real, se ha añorado también la marmórea perfección clásica de la lengua latina. Y en el tiempo del Renacimiento carolingio se verifica una fuerte reacción latinizante del mismo tipo de la que va a tener lugar en España durante el siglo XI. De nuevo la lengua escrita, el latín clásico, va a ejercer su acción refrenadora sobre el habla vulgar, y los hablantes de las clases superiores van a hacer un intento de remendar su destrozado hábito lingüístico latino con una serie de ejercicios aprendidos en las escuelas.

Pero las capas bajas de la población siguieron empleando el bable latino que aprendían oralmente. Y de tal manera se romaniza su habla que en el año 813 el Concilio de Tours tiene que ordenar a los clérigos que hablen en la lengua vulgar: *Transferre in rusticam Romanam linguam aut in theotiscam, quo facilius cuncti possint intelligere quae dicuntur*. Es decir, que hay una separación radical entre la minoría culta y la colectividad. Es un caso de lo que Wartburg llama diferenciación horizontal; es decir, por capas sociales. En España la diferenciación que se verifica en el siglo XI ha causado la existencia de numerosos cultismos, o sea de palabras índemnes al desgaste de la evolución lingüística. En la historia de la permanencia de *alto* frente a *otro* (venido de *alterum*), se ve toda esa lucha del siglo XI entre una minoría que trata de imponer una corriente cultural europeizante y una masa que se resiste a aceptarla —luchas de los juglares de Sahagún como índice sangriento de esa lucha—. Pero lo que causa la victoria del castellano es la diferenciación vertical por grupos de distinta orientación política.

También en Francia existe una diferenciación vertical. Pero

la situación es distinta que en España. En Francia, los diversos dialectos representaban el habla de núcleos diferentes que han adoptado su modo de hablar de una manera inconsciente. Es decir, por ejemplo, cuando el picardo dice *blanke* frente al franciano *blanche* no es esta distinción huella de ninguna *voluntad diferencial*, y por eso, suavemente, buscando un cierto equilibrio y llevados por un sentimiento de mesura, como dice Wartburg, los hablantes dialectales van prescindiendo de sus rasgos más propios menos generales y van adoptando los del franciano. Este, hablado en la isla de Francia, va ganando terreno poco a poco. La isla de Francia, dice el citado filólogo, era por naturaleza el centro natural de la nación. La monarquía de los Capetos, desde 987, está apoyada abiertamente por la Iglesia, cuyos esfuerzos tienden a establecer una paz duradera en la agitada vida de entonces. Todo esto contribuye a atraer a las regiones hacia el centro.

El franciano presenta una serie de rasgos lingüísticos que le dan cierta suavidad. Los dialectos se hallan en la periferia. De este modo, si el castellano es una cuña que, ensanchando su dominio, rompe hirientemente en el mapa de España, el franciano es una mancha de aceite que con suavidad va absorbiendo a los demás dialectos. No hay, pues, correlación entre lo que sucede en Francia del norte y en España. Castilla es un grupo étnico que va imponiendo su dialecto conforme avanza hacia el sur en la conquista; la transformación de este dialecto en idioma se debe, ante todo, a la fuerza histórica, agonal del pueblo de Castilla, no a unas preferencias estéticas o misteriosamente insertas en el alma de los hombres. La isla de Francia es un sector geográfico con un centro espiritual —Saint Denys— que va extendiéndose sin esfuerzos. El centralismo francés es así una característica histórica desde el principio, el crecimiento de una fuerza en círculos concéntricos, mientras las fuerzas históricas en

España son una serie de flechas con una tendencia determinada por la necesidad inmediata de la Reconquista.

Son, por tanto, distintas circunstancias históricas. En el caso de nuestro idioma, repetimos, la existencia de una tarea castrense de urgencia vital e inmediata fué una especie de prueba para los distintos núcleos supervivientes de la catástrofe y dispersión del pueblo hispano-godo. En esos momentos de angustia, cuando un grupo histórico lucha por su conservación, es cuando se ve la capacidad histórica del mismo. Los castellanos representan una intransigencia que sonaba estridente y áspera, como su idioma, a los leoneses, aferrados a un tradicionalismo de las instituciones heredadas de la cultura anterior, transigentes a veces con el enemigo y faltos totalmente de capacidad histórica. Y esas diferencias en la manera de entender la tarea del momento es lo que hace nacer esa voluntad de continuar y propagar los rasgos lingüísticos más propios. En Francia, por el contrario, la tarea unificadora del centro es sentida como una necesidad, pero suavemente, sin la urgencia dramática a que obligaba en el espacio hispánico la defensa de la vida.

CONCLUSIONES.

Hemos echado una ojeada rápida a los distintos modos de plantearse el problema de las relaciones entre filología e historia. Aunque incompleta en realidad, nos puede permitir una meditación, cuyos resultados son provisionales, sobre este problema.

En primer lugar hemos de considerar la posición de los lingüistas que prescinden, no ya en sus investigaciones, sino en su teoría del lenguaje, de una consideración histórico-cultural del objeto de la filología. Para ellos la lingüística es una ciencia aparte de la filología y entra dentro del campo de la ciencia

natural. La delimitación de la ciencia de la cultura y la ciencia de la naturaleza es un problema que, planteado a principios de nuestro siglo por Rickert, no acaba de recibir una solución satisfactoria. Pero elementalmente podemos ver en el método de estos lingüistas un espíritu de cientificismo; ellos intentan aislar el hecho de sus circunstancias para deducir una ley inespacial e intemporal, es decir, con validez independiente de las circunstancias que lo rodean. Dentro de este campo caen las investigaciones fonéticas de laboratorio, los estudios de Jerpersen y sus continuadores, en cuyas obras se prescinde casi por completo del factor histórico, etc. El libro del citado lingüista, *Language its nature, development and origin*, es uno de los más característicos en esta dirección. El mismo autor ha escrito uno de los mejores manuales de fonética.

Hay que afirmar la inmensa utilidad y la necesidad imprescindible de estos estudios para el entendimiento completo del lenguaje. Para la interpretación de muchos fenómenos históricos una explicación de fonética fisiológica se muestra en bastantes casos de completa eficiencia. Así hemos visto que Menéndez Pidal, al estudiar la evolución castellana $o > uo > ue$ utiliza una explicación de ese tipo. Por otra parte, los trabajos de fonética de laboratorio son la base indispensable para el estudio de dialectos. Más adelante insistiremos sobre esto.

Por lo tanto, esta dirección, metódicamente, tiene plena validez. La escuela de Menéndez Pidal es una de las que ha llegado en este campo a un mayor grado de eficiencia y rigor. Pero, naturalmente, no hay que tomar una explicación fonética como punto final, sino como un hito del camino.

El aspecto en que Jerpersen, sobre todo, se muestra con el deseo de construir una teoría del lenguaje tiene íntima relación con las ideas de Saussure.

Como hemos dicho anteriormente, la escuela de Saussure se apoya en la sociología. Lo mismo que esta "ciencia" quiere dar

leyes generales para la evolución de la sociedad y para explicar la formación de grupos sociales, la lingüística debe dar reglas generales, leyes rigurosas para explicar la aparición de sonidos nuevos, para razonar el triunfo de una tendencia sobre otra. El lenguaje es, ante todo, un hecho social, y las dos tendencias fundamentales del individuo son una fuerza que le lleva a adaptarse a la tendencia general de la sociedad y otra que le lleva a hacer original su expresión. No cabe que estas tendencias existan en el individuo; pero, para mí, el explicar el fenómeno de las innovaciones lingüísticas como un mero juego de tendencias es un modo limitado de entender las cosas. Saussure tiene un concepto del lenguaje que yo he llamado en otras ocasiones "instrumental": la lengua como instrumento de comunicación, como elemento vital del hombre. Estas dos tendencias de Saussure aparecen también en la terminología de un psicólogo contemporáneo, Adler, el cual las llama "afán de dominio" y "espíritu de comunidad". Anotemos esta opinión, que nos va a servir más adelante.

Jespersen, apoyándose en Hempl y criticando la teoría de los sustratos raciales, da una serie de condiciones probatorias de que los resultados de las mezclas determinadas por los movimientos de pueblos son siempre los mismos. Tiene en cuenta que sean los invasores grupos máximos, grupos de poca importancia, grupos de comerciantes. Y en su explicación concibe a los pueblos como portadores de tendencias sociales. Pero Jespersen olvida que el surgimiento de las hablas romances y muchos de sus fenómenos (los dos grupos fundamentales son las diptongaciones y las palatalizaciones) no se pueden explicar por fuerzas sociales de grupos distintos, sino por un surgimiento interno, por una evolución en el mismo grupo histórico. Las ideas de Hempl se refieren a cambios totales de idioma no a la explicación de fenómenos parciales, como son los que intenta expli-

car la teoría de los sustratos. Jespersen no ve claramente la distinción entre los dos fenómenos.

Esta independencia de lingüística e historia aparece también en los trabajos de los lingüistas que hemos llamado psicológicos. O bien, partiendo de hechos de psicología experimental o de una base lógica, se intenta dar una serie de ideas sobre la esencia y evolución del lenguaje. La lingüística es una parte de la psicología.

Pero la mayoría de los investigadores se separan de estas direcciones, que *no son* filológicas y tratan los hechos del habla humana insertos en las categorías de espacio y tiempo. Así, la filología debe comprender en sí lo que Saussure quería tan nítidamente distinguir: la lingüística y la antigua investigación filológica; la filología es, ante todo, una ciencia cultural, una ciencia histórica. Menéndez Pidal ofrece en los citados *Orígenes* la prueba más prodigiosamente científica de cómo en una concepción del lenguaje hay que tener en cuenta todas las técnicas, todos los resultados de investigaciones parciales. Como veremos más adelante, la única conclusión razonable sobre el papel del individuo y de la colectividad en la creación espiritual se debe a él.

Pero ahora se nos presenta otra cuestión: Jespersen, Saussure y la mayoría de las direcciones que hemos examinado, separan la lengua literaria de la lengua media. La distinción saussuriana de *langue* y *parole* ha inspirado tal prevención ante la confusión entre ambos términos que el problema de la lengua literaria queda aparte por completo. Y la cuestión no se separa en absoluto de nuestro objeto. Recordemos que Vossler en su *Lenguaje y cultura franceses* se propone una historia del lenguaje escrito, mostrando en su espejo la evolución de la cultura de Francia. O sociología o estética. ¿Es que ambos términos son antagónicos? ¿Es que hay una distinción entre lengua escrita y lengua hablada, de tal manera que sean campos distintos? No, en absoluto, y Vossler dista mucho de afirmar esto.

Es decir, hemos visto hasta ahora lo siguiente: El lenguaje es un hecho humano, es un hecho social. Las evoluciones pueden explicarse por ser consecuencia de un determinado espíritu de un grupo histórico o intentar explicarse por meras leyes fisiológicas. En el surgimiento y evolución de un dialecto, en su conversión en idioma influyen los hechos históricos del grupo que lo habla. Pero todo cambio, toda innovación tiene un origen individual.

El individuo que siente con fuerza esa tendencia innovadora, ese "afán de dominio", se encuentra con una estrecha limitación: la necesidad de usar su instrumento expresivo para comunicarse con los demás. El lenguaje tiene así un valor vital en cuanto medio de comunicación. Para Heidegger, por ejemplo, el fundamento existencial-ontológico del lenguaje es el habla, es decir, la comunicación lingüística. Pero, por otro lado, el hombre forma parte de un grupo histórico. De nuevo tropezamos con la complicada cuestión de las relaciones entre el espíritu de un pueblo y el espíritu de su lenguaje. Ya vimos cómo desde Humboldt se afirma esa especial solidaridad. Aun hoy, entre algunos filólogos alemanes, hay una pervivencia de las ideas de Humboldt. Weisgerber (cito de segunda mano) en su obra sobre el lenguaje materno y la formación espiritual está enteramente dominado por la idea de una estrecha solidaridad entre el tipo mental de una nación y su lengua; esta solidaridad no consiste solamente en que el carácter mental de la nación fija la lengua, sino, aún más, en que la lengua reacciona sobre el tipo mental de la nación entera y de cada uno de los individuos que la componen.

En resumen, el individuo que crea una innovación se encontraría limitado por el carácter instrumental del lenguaje y, por otro lado, por una serie de líneas fundamentales de tendencia que el carácter espiritual del grupo a que pertenece le impone.

Pero todo esto es excesivamente teórico, excesivamente nebuloso. Volvamos prudentemente a los hechos concretos.

El problema de las relaciones entre el individuo y la colectividad recibe un nuevo haz de luz en el examen de los hechos lingüísticos y literarios tradicionales. Ha sido Menéndez Pidal el creador del método para realizar este estudio. No se crea que trato de extravasar lo que pertenece a la literatura o a la investigación literaria para deducir consecuencias generales. Estas aparecerán naturalmente, puesto que lengua, literatura y cultura forman una enramada unidad y, por tanto, lo que se afirme de una de ellas puede afirmarse de las otras.

En primer lugar se prueba la equivocación de los románticos alemanes cuando determinaron como causa de la poesía y lengua tradicionales al *Volksgeist*, espíritu popular, colectivo y misterioso. No; es siempre el individuo el que crea. La reacción antirromántica al afirmar esto llevó a despreciar el papel de la colectividad. En la estética de finales de siglo, el grupo desempeñaba un mero papel de observador pasivo o, a lo más, operante con un sentido estético negativo, es decir, rebajando la calidad de lo que observaba cuando intentaba repetirlo.

Menéndez Pidal ha demostrado en su estudio de las épocas de orígenes y en sus trabajos sobre geografía folklórica que no hay que despreciar el papel de la colectividad, pues es de esencialísimo valor. Tenemos, por ejemplo, el caso de la canción tradicional. Pidal aplicó los métodos de la geografía lingüística al estudio de las versiones del conocido *Romance de Gerineldo*. Las versiones, repartidas por toda España, ofrecen dentro de ellas una serie de variaciones de la línea primitiva que se denominan variantes. El método que se ha mostrado fecundamente fructífero consiste en estudiar la vida, a través del espacio y, en lo posible, del tiempo, de cada una de esas innovaciones. Yo he seguido tal método y las indicaciones del maestro y he podido comprobar los resultados de él. En 1920 pudo ya exponer cómo

cada una de esas variantes, es decir, cada una de las innovaciones poéticas sufren ese proceso de creación por un individuo, aceptación por la colectividad y repetición continuada de ellas. Pero no se crea que se fijan todas las variaciones que se introducen. Cada recitador modifica con mayor o menor amplitud la expresión de la balada; en esto influye la falta de precisión en recordarla y la reacción correctora inconsciente. Pero sólo se fijan y transmiten aquellas variantes que introducen personas de cierto prestigio ante la masa.

En primer lugar es necesario, pues, la existencia de una personalidad eficiente, de una personalidad creadora. Cuando decimos eficiente nos referimos a la capacidad de guiar el espíritu de los demás, que no existe en todas las personas. Esto es, para mí, lo que encuentro de vacío en las ideas de Saussure; habla del individuo como una fuerza, esto es, realidad. Pero hay que hacer una diferenciación de individuos; por ser tal no crea, sino por poseer otra serie de cualidades. Para Vossler el lenguaje es, ante todo, "estilo", es decir, intuición estética. Esto puede ser válido para la creación literaria tradicional, pero para el lenguaje hay que afirmar, ante todo, no un "estilo", no una intuición estética, sino una intuición vital. Menéndez Pidal ha hablado del triunfo de las tendencias lingüísticas que son más vitales en los períodos de orígenes.

El individuo toma así un papel esencial en la creación. Pero que no nazca el orgullo, porque ahora veremos cómo hace falta también la existencia eficiente de la colectividad. Esta expresión existencia *eficiente* es lo que separa las ideas que siguen de las de Saussure. En primer lugar todas las innovaciones no son felices estéticamente. A veces son de mejoramiento, otras son de deterioro; así las ha denominado Menéndez Pidal. Yo, fijándome más en la causa que en el resultado, las denominé en una conferencia sobre el Romancero, de tensión poética o de laxitud poética. La existencia eficiente de la colectividad estriba en la

existencia de una conciencia que le lleve a valorar el individuo que crea y que haga seguir esas innovaciones. En unos momentos hay una comunión de individuo y colectividad en ideales espirituales comunes, que abarcan desde lo estético hasta lo político. En la poesía tradicional esas épocas son las que Pidal llama *aédicas*, tiempos de creación, mientras las de repetición y desgaste se llaman *rapsódicas*. Estas últimas son de relajación en la vivencia de ideales comunes. Entonces es cuando aparecen esas variantes de deterioro que pueden llegar a deshacer una canción o una palabra. La geografía lingüística comprueba también cómo una palabra sometida al juego absoluto de las fuerzas fonéticas puede llegar a desaparecer o a convertirse en uno de esos "mutilados fonéticos" de Gillieron. ¿No existe una real semejanza entre esos mutilados fonéticos, palabras deshechas, y esos rumores de los cuales, cuando logramos en nuestras recolecciones hacer que aparezcan en la memoria de los recitadores, sólo se encuentran unos cuantos versos?

Lo que se afirma para este caso concreto de la canción tradicional se puede aplicar a toda obra humana colectiva. Hace falta junto a la existencia de una minoría, con valor de trascendencia y dirección, la existencia de la colectividad. Cuando la minoría tiene una evidente superioridad y el grupo la reconoce, naturalmente hay una creación espiritual valiosa. Pero este reconocimiento tiene que ser fruto natural y gozosamente ganado, no la coacción en una y el forzado sometimiento en otro o, lo que es peor, la indiferencia.

Ahora bien; ¿qué puede dar esa unión, esa solidaridad? Refiriéndonos a la creación colectiva estética, es la comunión en una serie de intuiciones comunes. En lo histórico, la fuerza aunadora de individuo o minoría de individuos y colectividad es la presencia de una tarea suficientemente sugestiva para mover a los hombres a la acción, es la unidad de destino histórico, la vivencia común de una manera de ser en el tiempo.

Las épocas creadoras de una nación son épocas de unidad cultural, como son tiempos de unidad de acción. La unidad entre grupo rector y grupo regido en toda obra que sea un común que-hacer, desde la experiencia estética de creación de una balada hasta la vivencia política de una institución, la da únicamente el sentimiento de solidaridad en la acción. Por ejemplo, en el territorio castellano durante los turbios tiempos de el final del siglo x. Los hombres de esta tierra, severa, hermosa, sienten una íntima llamada a la expansión y al dominio. Innovadores en todos los aspectos de la creación espiritual, en todas las facetas de lo histórico, sienten su tarea con espíritu de orgullo, con dolor cuando vencidos, con intensa alegría cuando triunfan. En el pueblo castellano la acción y la solidaridad son las causas que determinan la imposición y triunfo de su dialecto, de sus instituciones, de su época. La exigencia de una acción inmediata, decíamos anteriormente, es lo que prueba el valor de los pueblos. El pueblo castellano era más eficiente porque tenía más sentido de lo vital que de lo formal. León, en cambio, está apegado a una tradición formalística que llega a ser huera. Pero Castilla siente toda la vida como un arma que hay que forjar y aguzar no con arreglo a modelos formales y estéticos, sino con arreglo a la función vital misma. Y este sentimiento vital es lo que causa el espíritu activo. No sé si hasta ahora se ha estudiado bien el hecho de la ausencia del espíritu del "milenario" en el siglo x español; pero esta ausencia, creo, está causada por preocupaciones inmediatas y urgentes. ¡Bien iban a imaginarse los castellanos terrores más o menos fantasmagóricos cuando tenían rondando su alfoz las algaras musulmanas!

En las épocas de creación hay un espíritu de solidaridad de tal manera que las corrientes populares y realistas se funden armoniosamente con las ideales y cultas. Dámaso Alonso ha caracterizado toda nuestra cultura como una historia de las confluencias y choques de esas dos corrientes, y esta caracterización cada

día se encuentra más genial y más exacta. En los momentos de creación, minoría y colectividad están unidas por un quehacer que les es exterior. Tal sucede en el siglo xvi. Menéndez Pidal, en un sagaz ensayo, ha reunido las características de la lengua de esa época creadora de España. Frente a la división común de siglos, y prescindiendo de las modernas teorías de las generaciones, busca una serie de períodos característicos. En la época de Nebrija la norma es ante todo el *buen gusto*, concepto isabelino. Es época de predominio popular, aun corren aguas de la Edad Media. Contra ciertas corrientes de afectación —Guevara, por ejemplo— el buen gusto es freno. Los restos de afectación desaparecen en el período de Garcilaso; se impone el habla cortesana, pero regida ésta, a su vez, por un criterio de naturalidad. Es la época en que Valdés define la norma de su tiempo en el *Diálogo de la lengua*. En la época de Santa Teresa se impone un tipo de lenguaje nacional, en el que predominan características de Castilla la Vieja. Y, por último, en el período de Cervantes se empieza a afirmar el valor artístico de la afectación.

En este siglo xvi, con valles y cimas, como dice Menéndez Pidal, el escritor unas veces busca la veta popular y otras la evita. Pero siempre con un sentimiento de solidaridad y buen gusto. Es decir, que el hablante del pueblo tiene un sentimiento estético que le lleva a la doble actitud de aceptar la norma literaria y, por otro, a crear él mismo expresiones que al ser válidas según una determinada estética —la valdesiana— se insertan en la literatura.

Otro hecho interesante en los comienzos de esta época es lo que se llama por los portugueses la “Aljubarrota literaria”. Se trata de que los escritores del tiempo de Gil Vicente, así como éste sobre todo, prefieren el castellano para su creación literaria. El español se imponía por una fuerza natural. Al mismo tiempo hay un sentimiento innato de validez de la lengua. El problema de las lenguas en el Renacimiento muestra este orgullo nacional

de la lengua, del cual es la mejor muestra la conocida actitud de Carlos el Emperador al proclamar en Roma el español lengua del Imperio.

En cambio, en la época del barroco las circunstancias cambian. La relación entre individuo y colectividad dista de ser la coexistencia heroica en una unidad de acción. La minoría de selectos está totalmente separada de la masa. Y en la producción literaria y en su estilística falta un equilibrio mesurado y regulador. Hay, sí, un contacto de los escritores con la literatura popular, pero no es con la tradición oral, sino con la escrita de los cancioneros. El contacto con la masa no es precisamente embelesador, pues siendo con los estratos inferiores de ella con los que se toca, el resultado son esas producciones tristemente obscenas que asombra encontrar junto a obras de la más sublime belleza o del ingenio más sutil.

En otro trabajo he intentado demostrar cómo una característica de la lengua del barroco es la insatisfacción por la forma. La expresión de esa época tiene oscilaciones bruscas, saltos de lo alto a lo hondo, de lo sublime a lo abisal. Las unidades expresivas que fijó el Renacimiento —sintaxis sobre todo— sufren una rotura que llega hasta los refranes, unidad casi automática de pensamiento y expresión. En el proceso de contacto de lo popular y lo culto los saltos son bruscos y desconcertantes. Así Góngora, estudiado por Dámaso Alonso; así Quevedo, en el que Spitzer ha determinado como esencia de su arte el juego de tangencia y huída de la realidad. Yo, independientemente de Spitzer, he estudiado algunos recursos estilísticos, tales como los juegos de palabras y las metáforas; en ellos puede observarse cómo el movimiento de oscilación entre los planos ideales y los planos infra-reales es brusco y de amplia longitud. Falta un equilibrio. La lengua vuelve a tener una ebullición que recuerda en cierto modo la de la lengua de orígenes. La idea de ebullición no se refiere a la forma, sino al sentido. Los equívocos son constantes y perte-

necen al habla conversacional de tal modo que la palabra no es la constante unión entre significado y forma, sino un trampolín para constantes chistes.

En esta época, ni la minoría tenía ante los ojos de la colectividad un valor rector ni la masa podía desempeñar su papel de fuerza reguladora. Viene una nueva época que más que clásica es clasicista y artificialmente se quiere regular la lengua. Desde entonces lengua popular y lengua literaria viven separadas, y cuando un autor emplea expresiones populares, o con arcaísmos tomados de diccionarios o dialectalismos cuyo uso es censurado con frecuencia.

Poco a poco nos hemos adentrado en la cuestión de las relaciones del habla literaria y el habla conversacional, que propongo que llamemos habla media. Desde la época de orígenes el habla literaria tiene influencia notoria en el habla media. ¿Qué proporciona el habla literaria? Ante todo, el sentimiento de forma. Las relaciones entre literato y colectividad no es más que un caso de las relaciones entre individuo y grupo; se trata de un individuo que crea no con arreglo a una intuición vital, sino con arreglo a una intuición estética o, mejor dicho, a una conciencia estética o cultural. Frente a las fuerzas vitales que tienen su expresión fisiológica en las tendencias fonéticas, la cultura es, ante todo, forma. En la época de orígenes las reacciones cultistas tienen, ante todo, el sentimiento de forma del latín clásico; frente a un sentimiento instrumental del lenguaje hay que afirmar un sentimiento artístico. Cultura y naturaleza, los dos grandes polos del Renacimiento, en el lenguaje son vitalismo y formalismo ante todo. Es que la lengua literaria, como dice Menéndez Pidal, tiene una realidad objetiva y corpórea fuera de la mente de los individuos que la hablan; su cuerpo material, visible y duradero, es la literatura escrita, las gramáticas y léxicos en que se edifica.

El creador literario vive inmerso en dos tradiciones: por un

lado, la tradición popular; por otro, en una tradición erudita, que para el hombre europeo es, ante todo, la tradición clásica. Las ideas de Menéndez Pidal sobre esta tradición literaria y los recientes y sugestivos trabajos de Curtius sobre la topística histórica demuestran la existencia de esta tradición. ¿De qué modo los hablantes medios se sienten influenciados por esta lengua literaria?

El auténtico creador busca, ante todo, un hallazgo que limpie de monotonía una forma anterior. Entonces usa de este hallazgo con cierta constancia (en un mismo autor hay tópicos estilísticos propios) y puede pasar a ser empleado en la lengua hablada. Mediante la imitación de malos autores y mediante su repetición se desgasta el valor expresivo, y de nuevos los escritores posteriores han de esforzarse en pulir la palabra o el tópico literario. El hablante medio adquiere los nuevos usos lingüísticos en autores de segunda fila generalmente, en nuestros días con la hipertrofia de la prensa este contacto se intensifica.

Esto puede curiosamente observarse en ciertas situaciones, mediante las cuales hay una toma de contacto voluntaria y consciente de un hablante medio con un tipo de expresión literaturizada. Entonces, cuando hay una necesidad de insertar algunos valores estéticos, se toman los tópicos literarios comunes. Pero generalmente, como decimos, se toma de los autores menores, que van retrasados y escriben con arreglo a la literatura de una generación anterior a ellos; de esta manera el estilo del hablante medio en actitud operante literaria corre por cauces una generación anterior.

Yo he podido realizar un experimento curioso. Uno de los más interesantes trabajos de Spitzer fué el estudio de las perífrasis que empleaban los prisioneros italianos en los campamentos austríacos para designar el hambre. Por diversas causas he podido leer centenares de cartas de personas de diversas clases sociales y ahora utilizo mis experiencias. Por ejemplo: sabemos

que desde la generación del 98 ese estilo de frase acortada ha sustituido a la ampulosidad anterior. Pues bien; puedo asegurar que en un 75 por 100 de casos los habitantes medios utilizan ese estilo ampuloso, en el que, llevados por un sentimiento de ultracorrección, se busca aumentar la complicación para paliar la sencillez del lenguaje cotidiano. Es decir, el fenómeno es idéntico al de la época de orígenes; entonces el hablante de un bable rudo toma contacto con la lengua literaria y nacen ultracorrecciones; ahora se toman no formas fonéticas, sino formas retóricas, pero formas siempre. La cultura para la masa es, ante todo, forma. Esto prueba una constancia a través de la historia en las relaciones entre creador y colectividad.

Anteriormente hemos hablado de la comunidad creadora como fruto natural, y de lo distinto que es el caso de una coacción. Ejemplo de esto es lo sucedido con el latín en el otoño de la Edad Media. Según Wartburg, una de las causas de la desaparición del latín como lengua hablada y la aparición victoriosa en algunas actividades de las lenguas vulgares fué debida a la falta de aptitud del latín para los nuevos usos. Los eruditos trataron de imponer una serie de recursos expresivos que recargaron y acumularon de tal modo el latín hablado que lo hizo desaparecer.

Vemos, por lo tanto, que las relaciones entre lengua y grupo histórico, entre filología e historia, no pueden explicarse solamente por una serie de tendencias basadas en una sociología que quiera establecer leyes inmutables y científicas. El lenguaje es un hecho que hemos visto encarnadamente unido a la acción humana. Y ésta encuentra su explicación ante todo en la historia. Frente a Saussure hemos de afirmar que la validez de toda lingüística como la validez de toda sociología la da, ante todo, la historia.

De esta manera nuestro ensayo nos conduce a demostrar la necesidad de un sentido histórico de la filología, de la existencia de una relación esencial entre filología e historia. Para aca-

bar, nos referiremos al reciente libro de Meier, que trata de una manera rigurosamente científica de algunos problemas de gran interés sobre tal relación.

Anteriormente habíamos hablado de las diferencias entre el triunfo del franciano en el dominio galorrománico y el del castellano en el dominio ibérico. Meier en este excelente trabajo ha expuesto de manera clara la riqueza de resultados a que puede conducir una investigación conjunta de filología e historia. Si nuestro ensayo ha versado en la parte que intenta ser fundamental sobre el papel del individuo y de la colectividad, Meier trata especialmente del palpitante problema de las relaciones entre idiomas románicos y naciones románicas. En primer lugar, la complicada cuestión de las diferencias entre “dialectos” e “idiomas”. Meier afirma resueltamente: “No hay ningún criterio (lingüístico) seguro y obligatorio según el cual podamos observar dónde hay que hablar un idioma independiente, en dónde de un dialecto”. En segundo lugar, se pregunta por la relación entre los límites y las diferencias de “paisaje lingüístico” y los límites de las naciones románicas. ¿Son quizá los idiomas románicos la base y causa del surgimiento de los pueblos románicos y del establecimiento de los espacios políticos que esos pueblos han creado? Esta es una vieja teoría romántica a la que Meier dice que Italia puede ofrecer un ejemplo probatorio.

En efecto, ya Migliorini en un corto ensayo (no citado por Meier) trató de esta interesante cuestión. En Francia y en España la lengua antigua y la moderna están separadas hondamente: un francés medio no puede entender la *Chanson de Roland*, ni un español el *Poema de Mio Cid* (apuntemos que la diferencia es mucho más honda en el francés que en el español), mientras un italiano actual puede entender, salvo algunas locuciones, a Dante o a Boccaccio. En Italia la evolución de la lengua toscana, impuesta al fin como lengua oficial, es, ante todo, una evolución tradicional escrita, y la “cuestión de la lengua” es uno de los im-

pulsos unificadores del pueblo italiano. Es decir —afirma Migliorini—, que la diferencia entre las condiciones de Francia y de Italia consiste en que en Francia la unidad política ha promovido la unidad lingüística, mientras que en Italia la unidad lingüística ha promovido la unidad política. Esta afirmación de Migliorini es quizá excesivamente esquemática y demasiado generalizadora. Meier, acertadamente, dice que el prestigio literario del lenguaje escrito del siglo XIV y la fuerte individualización de los dialectos provinciales han contribuido a formar un estado de cosas que se refleja en la llamada cuestión de la lengua. Es decir, resumiendo la idea de Migliorini, en Italia no ha sido una acción política la que ha dado la formación de la lengua nacional, sino que la existencia de ésta ha sido una fuerza de la lucha por la unificación política.

Meier afirma a continuación que en Francia y en España, por el contrario, ha sido la política la que ha dado la pauta para el surgimiento y establecimiento de un idioma nacional. Sin embargo, aun dada la comunidad de características, ya hemos visto anteriormente la diferenciación que hemos establecido entre el triunfo del franciano y del castellano; más tranquilo y pacífico el primero, más lleno de luchas y de intensidad dramática el segundo. Para el caso de Francia las razones geopolíticas han sido de decisiva importancia —recuérdese el papel que jugó la posición geográfica de la isla de Francia—; pero para el caso de Castilla ha sido, ante todo, una capacidad de acción histórica, una intuición de la acción necesaria en el momento preciso, y esto, a su vez, determinado por una necesidad inmediata: la Reconquista. La semejanza del castellano podría ser, con el latín, triunfo del idioma de una minoría audaz y obstinada.

Como hemos visto, no es la estética ni la sociología “científica” lo que puede explicar el surgimiento de una modalidad lingüística, que, unidas a otras, van a formar un nuevo idioma. En la turbulenta multiplicidad de las épocas de orígenes “las fuerzas

que en ellas luchan —dice Menéndez Pidal— se van ordenando lentamente, según sus valores respectivos para el triunfo completo de más vital”. Las lenguas románicas nacen formándose un espíritu propio. “Hay países que tienden decididamente a la estabilización. Castilla es uno de ellos y por eso termina por imponer su dialecto.” Pero esto no sucede por razones lingüísticas ni estéticas, sino por razones históricas. En el problema de las relaciones entre individuo y colectividad hemos visto que es, ante todo, el sentimiento de superioridad ante un hombre lo que determina el triunfo de una tendencia. No hay quizá una norma exterior a ese sentimiento; es el valor de un hombre concreto lo que hace que sus coetáneos sigan por el camino que él ha emprendido. Una norma exterior existe en el caso de la lengua literaria; las épocas de cultura se distinguen de las épocas de orígenes, ante todo, en lo que hemos llamado sentimiento de forma, que lleva a la masa a juzgar a la literatura, a la cultura en general, con valor de existencia. Al mismo tiempo hemos visto la fundamental necesidad de una vivencia común de destino histórico, de una tarea sugestiva para que se establezca la unidad.

Por otra parte, el triunfo de una lengua románica sobre otras que coexisten en el mismo espacio geopolítico tampoco se debe a una razón estética, ni tampoco se siguen unas determinadas leyes sociológicas, sino a la superioridad histórica del grupo que triunfa. ¿Es más bello el francés que el provenzal? ¿Tiene más posibilidades literarias el castellano que el catalán o el gallego? Esta cuestión no puede recibir un juicio exacto aislado de preferencias personales. Cada idioma tiene una serie de valores estéticos —ritmo, sonoridad, etc.— que pueden atraer la devoción de personas de aguda sensibilidad, pero que no determina su triunfo histórico. El Romanticismo, al creer que es el idioma el que configura espiritualmente a los pueblos, da una idea del lenguaje como norma a que se ha de ajustar toda acción histórica. Pero

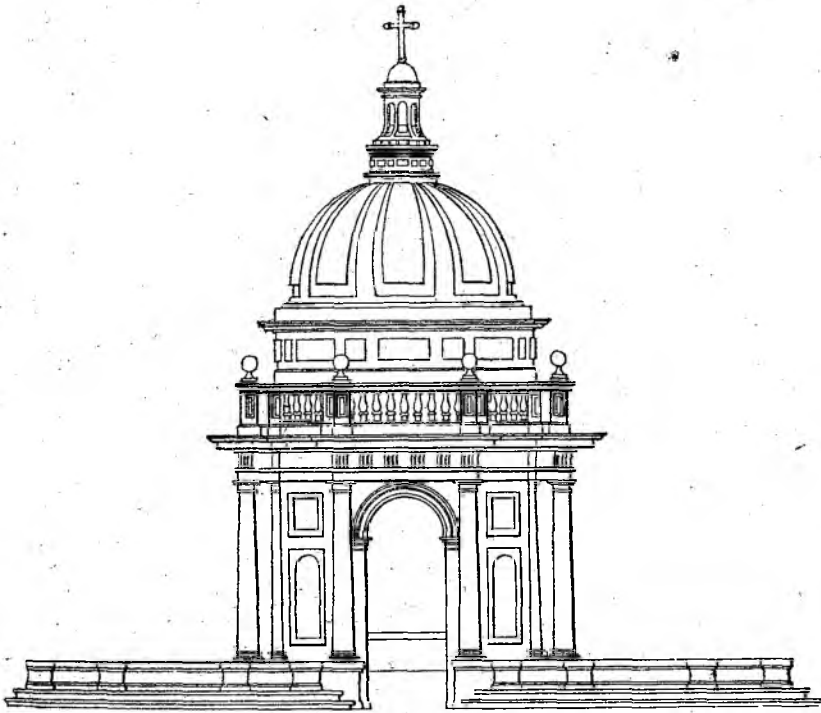
ya hemos visto que es el habla la expresión de un espíritu, expresión parcial de un sentimiento histórico. Cuando la lengua se intúe como vital expresión de una actividad histórica creadora y vital, la lengua es lira; cuando se piensa en lo estético, la lengua es gaita. Las épocas creadoras de una nación son aquellas en las que el afán de dominio, la conciencia de superioridad vital predominan sobre el sentimiento de ceñirse al paisaje aldeano. Con razón indica Meier en el libro citado las relaciones entre el Romanticismo y los movimientos de regeneración literaria de idiomas convertidos en dialectos —provenzal, gallego, catalán—, que terminaron por desembocar en el separatismo. No vamos a adentrarnos en una discusión del problema del bilingüismo, pero sí haremos notar que nuestro trabajo nos conduce a probar que lo que da valor de existencia como idioma nacional a un habla es, ante todo, el ser expresión de un pueblo con una actividad agonal, con un afán de dominio encauzado en una unidad de acción histórica.

FINAL.

Nuestras conclusiones —excesivamente vivas, sin duda— han intentado apoyarse en el método de Menéndez Pidal. En nuestra rápida ojeada por el estado de la filología hemos observado cómo el método del maestro es el más seguro, cómo sus ideas son las más medidas, las más exactas en este problema fundamental de las relaciones entre filología e historia, que quizá sea el del juicio de validez de la filología como actividad del espíritu humano. Los que ahora empezamos nuestro camino nos sentimos seguros caminando bajo la guía cariñosa de D. Ramón Menéndez Pidal. El, desde sus primeras investigaciones, compaginó y unió la historia y la lingüística, y ahora, como decíamos antes, es nuestro primer filólogo y nuestro primer historiador. Sea este ensayo, nervioso, breve e impaciente, un homenaje de adhesión de

discípulo para el maestro. Y, como final, repetiremos la frase de Unamuno: "El hombre es hombre por la palabra." El lenguaje es, ante todo, el resultado de un acto creador, es el mismo acto creador del espíritu humano. Cada hombre o cada pueblo está inmerso en una serie de circunstancias históricas; es un sistema de potencias de las que él mismo es un vector. El hombre o el pueblo puede tomar una decidida posición creadora cuando tiene una auténtica fe en sí mismo y una empresa, un quehacer. El triunfo viene cuando el hombre o el pueblo tiene una auténtica validez humana. La historia es para la acción o para el lenguaje la mejor juzgadora. ¿Qué fué al principio la acción o el verbo? La pregunta queda sin contestación. Pero hemos visto que verbo y acción están unidos en la esencia del ser humano, que todas las acciones históricas están enramadas en una unidad. Y para el triunfo de las fuerzas y los verbos creadores, para explicar este triunfo histórico, resuena insistentemente en nuestro tiempo una palabra: revelación.

Madrid-Münster, 1941-1942.



Poesia

Mario Gasparini: *Sonetti.* – **Rafael Laffón:**
Romances devotos. – **Adriano del Valle:**
Romanticismo y armas al hombro. – **Ro-**
mán Escohotado: *En el fondo del mar.*

SONETTI

DI

MARIO GASPARINI

1

VECCHIE MELODIE

SOTTO fronde recise d'un virente
castagno varie danze ecco conduce,
da lungi accorsa, la rustica gente:
sull' aia: quattro lampade fan luce.

Ogni bella fanciulla occhi-lucente
al finir d'ogni danza si conduce
alla panca di quercia onde l'ardente
garzone a nuova danza la conduce.

*E vecchie melodie l'aria raccoglie
d'un violin (chi suona sotto il pero?),
ch'or narra del cader di morte foglie*

*e di vecchine morte in cimitero,
or di folletti arguti in rosse spoglie
danzanti intorno a un fiasco di vin nero.*

VIEJAS MELODIAS

Bajo las frondas cortadas de un verde castaño, he aquí que la rústica gente, llegada de lejos, conduce hasta la era variadas danzas: hay cuatro lámparas encendidas.

Toda hermosa muchacha de ojos brilladores al terminar cada baile se retira a un banco de encina, donde el ardiente garzón la invita a nueva danza.

Y el aire recoge las viejas melodías de un violín —¿quién está tocando bajo el peral?— que ora cuenta el caer de las muertas hojas, y de viejucas muertas en el cementerio, ora de ligeros duendes, con trajes rojos danzando alrededor de un frasco de negro vino.

IL REMO

*Remo polito dalla larga pala,
foggiato dall'artefice con legno
d'un gran faggio, di nidi alto sostegno
(e la barca attendeva nella cala);*

*strumento che ti muovi a guisa d'ala;
remo, sul cui giglion m'incurvo e segno
un gorgo: dritto al pari del più degno
savio nemico d'ogni cosa mala;*

*o remo, sei strumento come istinto
semplice, chiaro, a te viene la parca
mia lode e intorno lievemente danza;*

*con te l'ondoso spazio equoreo vinto
è sudata conquista: quanto inarca
la schiena il rematore tanto avanza.*

EL REMO

*Pulido remo de larga pala, hecho por el artesano con madera de
una gran haya, alto sostén de nidos (mientras la barca esperaba en la
caleta);*

*Instrumento que te mueves a guisa de ala, remo, sobre el cual me
encorvo y hago un remolino: recto como el más digno sabio, enemigo
de toda cosa mala;*

*Oh remo, eres instrumento simple, claro como instinto; a ti llega
mi sobria alabanza y baila ligeramente en torno.*

*Vencido por ti el ondoso espacio es conquista lograda a fuerza de
sudor: cuanto encorva su espalda el remador tanto avanza.*

ROMANCES DEVOTOS

POR

RAFAEL LAFFON

1

ARCANGEL SAN RAFAEL

“... seems another Morn
Ris'n on mid-noon...”

Milton: *Paradise Lost*.

AL quebrar albores, llega
un mancebo viador.
Cristales de estrellas frías
hieren ya al alba el talón.
Llega el Arcángel mancebo,
bajo una constelación.
Cuajadas de escarcha, mieles
rubias el tirabuzón.
Aires que el bordón hendía
—grave música, bordón—,
aceleran el latido
de una sangre sin color.

*¡Cuánto en alas nervio fino!
Duro azahar es su vigor.
Un silencio se pasmaba
de diamante alrededor.
Ya hacia el oriente, naranja;
ya hacia el poniente, limón.
¿Un nácar de yerta Luna?
¿Un coral de vivo Sol?
El lubricán se partía:
en dos alas se partió.*

*Está el Arcángel al pulso
de linfas de un atanor.
La mañana era un trofeo
de espadas de resplandor.
Vibran élitros sus oros
—pergamino de tambor—.
Sobre burbujas, se goza,
de su plata el caracol.
En cada yema un latido;
en cada arpegio un airón.
Qué aguda nieve en jazmines;
En claveles qué bemol.
Rosales, hojas al viento
—qué leve encuadernación—,
ya al rosicler entreabrían
bibliotecas de su olor.
La mañana se fundía
toda entera en un crisol.
¿Dónde el Arcángel mancebo?
¿En qué sal o en qué dulzor?
(Pasaba el ciego Tobías,
salmodiando su clamor.)*

*Clara vigilia, la senda;
desvelo claro, el alcor.
Alertas de trino a trino...
Alertas de flor a flor...
La mañana, con pupilas
azules —al fin—, vió a Dios.*

2

LOS PASTORES

“... qué busca Dios para tratar de amores,
de difrazarse en tanta niñería.”

Lope de Vega: *La Circe*.

*Gil remienda una zampona,
Bato su rabel apresta;
zagalas y rabadanes
la miel y el queso de ovejas;
Mingo —¡qué travieso Mingo!—,
repica las castañuelas.
¿Qué acontece en las majadas
—las majadas de Judea—?
De un risco ya en el copete
—¡ay, la encopetada sierra!—,
está un mozo blanco y rubio,
nieve fundiendo en candelas.
¿De dónde llegó, caminos
—decid—, que la noche cierra?
Un plumero aceituní
prende al bonete de seda.
Jubón de lazos, morisco
borceguí hasta media pierna,*

*y halda que desnuda iguales
en rodillas dos veneras.
El manto —pura escarlata—,
con viento de alas revuela.
San Gabriel —de punta en blanco—,
pregona de esta manera:
—Gloria a Dios en las alturas,
y paz al hombre en la tierra.
A Belén vamos, pastores.
¡Esta noche es Nochebuena!
Cantares que son caminos,
músicas que son veredas...
Voces en la noche fría
y, por señales, hogueras:
—Pastores, vamos, pastores...
¡Esta noche es Nochebuena!*

*En el Portal de Belén
—gaitas, panderos, ofrendas—,
dice San José: —Adelante...
(la escarcha en barbás y cejas.)
Y al buen Santo, gozo y frío
danle espeluznos sin tregua.
Giles, Batos, Mingos, todos
en fuerza de luz ya ciegan.
Madre y Niño, Niño y Madre...
¿Quién vió en tal concha tal perla?
—Ved mi Amor —dice la Virgen
que aparta mantillas recias.
Y el dicho —cuerpo garrido,
que efunde al aire azucenas—,
se lleva el agua triscando
entre romeros y piedras.*

*Gil mira y mira... ¿Es un Niño
o un Gigante el que contempla?
En las entrañas a Mingo
con vidrios hirió la Estrella.
De adoración los pastores
mudos y postrados quedan.
Venid, llegad los zagales;
soltad corazón y lenguas.
Llegad, llegad, que es momento
para simples gentes buenas:
Amor aquí es niñería
y ternura mujeriega.*

3

LIRA EN EL ARBOL DE AMOR

*Arbol —¡quién tal viera!—, el Arbo'
sin frondas y con verdor.
Mirad del Arbol colgada
lira que ha colgado Dios.
¡Cómo vibran cuerdas! Todas
crujir de hueso y tendón.
¡Ay, lira que te han colgado
por finezas de un amor!
Ved, zagales, que es la historia
más tierna de un fiel Pastor.
En el que dicen de lágrimas
valle —haciéndole razón—,
las plantas posó ante Amante
de amadas sin remisión.*

*Certamen de Amor, pregones
de dulce competición:*

—Acudid a mis reclamos.

¿Quién más rendido que yo?

*Almas, acudid. Yo mismo
soy premio y soy galardón.*

*A este clamor sólo piedras
devolvieron el clamor.*

*Aguas —corrientes de espuma
con espejos por talón—,
entre lirios remansadas,
escucharon con temblor.*

*Nubecillas en el viento,
avecicas en la flor
suspensas del gozo... ¡Ay, almas,
ciegas, sólo, ante el primor!*

Pastores, suspensas liras

—prendas ya de desamor—,

*¿dónde, pues, de amor en prenda,
vióse otra prenda mejor?*

*Antes que lira, del Arbol
pende la misma canción.*

*Ved, pues, hermanos zagales,
de ciegos por el rigor*

*—a la pena exhausto el pecho—,
despecho que nos nutrió.*

*Acudid al Arbol. Fuentes
aquí de claro dulzor,*

*blanco pan —blanco en la noche
a fuer de trasnochador—,
silbos puros, suave sombra
en luces más que el Sol, no.*

PROCESION DEL CUERPO DE DIOS

*A la calle se echó a Cuerpo
 Dios vivo por la mañana.
 ¡Señor tal en el arroyo,
 ya hace de arroyo mar alta!
 Hay un añil infinito
 y una cal estupefacta.
 Y hay un revuelo de burgo
 cabe un vuelo de campanas.
 Los ángeles campaneros
 —¡qué sonoras acrobacias!—,
 vuelcan al aire las duras
 copas de su resonancia.*

*Por la calle va el cortejo
 de finezas cortesanas:
 Dios viene a pedir de boca,
 y así —hecho Pan—, sale a plaza:
 Procesión de granjerías,
 hacia una Lonja sin tasas.
 El campo —gualdrapas verdes—,
 triscando se entró en las casas,
 y, en umbrales y balcones,
 silvestre balido exhala.
 ¡Tanta espiga labradora,
 junto a la plata labrada!
 ¡Tanta uva agraz entre el dulce
 aroma de rosas cándidas! -
 Son azucenas suspiros
 que mayo nieva en voz baja...*

*Velarios toman alientos
de una brisa purpurada;
sobre palomos y tejas
—palo mayor—, la Giralda.
Y es trino la “cantoría”
angélica más bizarra
—calzas, jubones, valonas—,
a la chamberga tocada.
Pregones de Gran Banquete:
Dios convida aquí a la carta.
Portapaces, relicarios,
navetas, ciriales, ánforas.
Luz que se incendia en el oro,
luz que se enfría en la plata...
La mañana, con cinceles
de sol está orfebrizada.*

ROMANTICISMO Y ARMAS AL HOMBRO

POR

ADRIANO DEL VALLE

A Juan Aparicio.

SI el laurel corona la frente de los elegidos de las Musas, el sauce, monumento vegetal creado por Dios para conmemorar la tristeza del paisaje, derrama su verde llanto a orillas del romanticismo, no lejos de sus sepulcros blanqueados. Poesía laquista navegada por una especie de serpiente de mar que aun pervive en algunos parnasos. El lago lamartiniano a manera de lacrimatorio para el sauce y el poeta. Volney, cantor de las ruinas de Palmyra, editó así el ejemplar tristísimo del mundo antiguo, encuadernado o, mejor dicho, desencuadernado, con mármoles envejecidos y jaramagos humildes. Y la piedra noble derruida, en oficio de *ex libris* para tan deleitosa soledad. El mundo giraba lentamente. Giraba a paso de bestiario zodiacal, en un milagro lentísimo semejante al caminar de la hormiga sobre la corola de una flor. Mundo espectral, con luz de eclipse, con la alegría a media asta y el caramillo pastoril con sordina. La elegía y el epitafio tomaban corporeidad en la naturaleza del paisaje y estaban allí, poniéndole puertas al campo. El triste y dulce Leopardi, su triste y dulce voz enlutada, al borde de esa alegría de

las cien mil sonrisas que pinta el aire mediterráneo en las mejillas de Nápoles... La alegría rezuma así, hecha jugo y dulzor de fruto ya maduro. Abeja virgiliana que quiere libar en ese equívoco floral y aéreo de una mariposa que fuese, a la vez, amiga del silencio y el humo pompeyanos. Por esta razón equívoca del aire itálico y de su cornucopia frutal en espejismo, los poetas ingleses llegaban a orillas del Tirreno y cuando no escupían sangre —la sangre de los héticos más románticos del siglo— cantaban epinicios a la alondra. John Keats, dulce voz ya en los puros huesos, yacía en Roma en la quietud de una égloga pontificia. Epoca de los poetas incinerados. Así, cuando el corazón más melodioso de Inglaterra quedaba a salvo sobre las cenizas del cuerpo cuya sangre y cuyo canto había regido con su pálpito, Lord Byron, el Adonis deforme, se bañaba en las aguas contiguas a las pavesas humeantes del cuerpo calcinado de Shelley, cuya viscera cordial era el ave fénix de su tiempo. Esto ocurrió en la playa de Viareggio, calmada ya la tempestad homicida. Pero a Lord Byron la tempestad, como la procesión —la procesión de sus ángeles caídos— le fulguraba por dentro, alumbrando las olas, pira humana de sangre semejante al rescoldo de aquel cuerpo incinerado del poeta amigo. ¡Lumbre gloriosa sobre la dulce marina toscana, abiertos en el mar todos los caminos que, como a Roma, iban a Missolonghi! La poesía estaba allí entre la espada y la pared. Entre la acción militante y el deliquio poético. Entre el sí y el no, con el lenguaje monosilábico de las margaritas. Entre la aventura heroica que conduce a la muerte airada y al poema póstumo, o bien frente a las obras completas corregidas por el propio autor. Destino trágico de aquellos poetas que casi convivieron a orillas del mito, acampados bajo la luna triste de Ossián. Grecia se alzaba contra los turcos. Allá iba Lord Byron, navío desarbolado y al garette, con la marinería de sus propios sentimientos y de su moral precaria sublevada. Esta era la impronta del romanticismo, su premisa mejor: morir con las ar-

mas en las manos. Lejos de la molicie, morbo de la poesía. El coronel Cadalso, doncel lúgubre de España, si es fama que había intentado desenterrar el cuerpo yacente de su amada, también supo atacar con uñas y dientes la roca de Gibraltar. La erudición a la violeta volaba la santabárbara del heroísmo español, al pie de la roca calpense. Y en la otra vertiente, traída a España por los vientos de la malaria —del mal aire— la música oriental, la melopea jenízara del serrallo del poeta Arolas, si bien en las páginas de un libro delicioso titulado así: *La sílfida del acueducto*. Ya habían vuelto las armas a la panoplia. Entonces amaneció el sol poético de Espronceda. Sol que él quería parar en el firmamento, nuevo Josué, con aquellos versos habitados por todos los ruidos de la casa de “tócame Roque”. Espronceda, extremeño, del solar de los conquistadores, nacido cuando las glorias del oficio indígena estaban ya dimitidas por un concepto liberal y derrotista de la política de su tiempo, se dispuso a conquistar, abriendo la caja de los truenos, el penacho de la poesía más descreída de España. De casta le venía al galgo su descreimiento. Y aquí el galgo era Lord Byron. Si no en el atuendo lírico, sí en el ímpetu vital de las pasiones. Fino galgo inglés, de esbelta estampa, en el esguince de beberse los vientos, cazando el zorro en las Islas Británicas, de cara al mar de Escocia. Aire ligero, es verdad, pero renqueante. De casta le viene el aire byroniano a D. José de Espronceda, aunque ello le cueste aquel dimes y diretes, a florete dialéctico, con el conde de Toreno. Espronceda, potro indomable de la poesía española, con aire eterno de caballo que acabase de derribar a su jinete. Espronceda, ímpetu de húsar a paso de carga, bajo el fuego graneado de las barricadas, en un pronunciamiento militar. Musas municionadas y con charreteras, Amazonas con plus de caballo o, mejor dicho, de Pegaso. Doble funeral y carcajadas sardónicas; fronteras para huir mejor que para entrar en España. Y aquel río Tajo lisboeta, alcanzía azul para la luna y para su última moneda de exilado. Después,

Teresa Mancha, que ni manchó ni limpió su poesía de la hiel ni del vinagre de los románticos. Londres, paraíso de los jacobinos españoles y, más tarde, como en otra canción del pirata, sobre la cubierta de un buque de las mensajerías francesas —a popa la pérfida Albión, a proa la dulce Francia—, Espronceda se juega el corazón a los dados. Aquí está ya París, eterna alcoba del mundo. Y aquí Teresa y él. Casquivano y vidrioso, se presentía su muerte de un pistoletazo. Si no en el campo del honor, ante el marido burlado, sí en una barricada o, en el peor de los casos, ante un espejo de alcoba de petimetre, como hubo de morir por aquellos años Mariano José de Larra. Aquí quebró la ley y el cálculo infinitesimal de los oráculos. El horóscopo se rompió con el canto de un gallo. Espronceda, poeta adulterino, fué diputado español en los últimos días de su vida, como un diablo del mundo más. Luchó, conspiró, amó y engañó en todo cuanto pudieron dar de sí sus versos. Edificó ficciones sobre verdades, y viceversa. Y, finalmente —según cuenta la medicina de su tiempo, con diagnóstico y frase de la época—, murió, esproncedianamente, del garrotillo.

EN EL FONDO DEL MAR

CUENTO

POR

ROMÁN ESCOHOTADO

ME contaba mi abuelo —que ya no está en el mundo— la historia de un su amigo que fué a Cuba y volvió. Se llamaba Francisco —pero, allá, Don Paquito—, y era pequeño, alegre y gastaba perilla.

Los españoles grandes —quiero decir, los que las gentes llaman buenos mozos— pueden vencer mejor ese tirón sentimental de América y se quedan en casa. O, si se van, dominan el recuerdo y no vuelven a España. Pero a los españoles pequeñitos, ¿quién les da fuerzas para la resistencia? Es un doble tirón, una doble llamada. Van y vienen. En la grande nostalgia de dos tierras —dos mundos que son uno— se les marcha la vida sin remedio. La historia singular de Don Paquito es ejemplar de veras, y por eso, sin duda, me la contó mi abuelo. Que es la misma razón por qué voy a contároslo.

¡Ay, la Isla, la Isla! La Isla es, desde luego, la de Cuba. La primera y la última de España en las Américas. En La Habana hay un muelle y, hacia el Sur, un paseo de palmeras. A lo lejos,

los campos de cacao y tabaco... Si Don Paquito no estuviera muerto suspiraría él mismo con su historia.

Más o menos como él, nos pasamos aquí la vida entre dos fuegos, con el alma, en el centro, sobre el agua. Tendría que ser el mar, todo lo más, del ancho de una calle cualquiera, para evitar por siempre esta angustia tremenda del amor en dos sitios tan lejanos.

Don Paquito, de niño, era tan chiquitín que sus padres lloraban. El abuelo, notario de Pamplona en los años aquellos de las guerras civiles, de las primeras guerras, tenía más corazón y solía pensar que el chico crecería. No creció, sin embargo. Cuando contaba ya sus quince años cumplidos medía un metro cuarenta de estatura, lo cual es poca cosa, realmente.

No pudo ser soldado, por pequeño. No tuvo nunca novia. Allá, a los treinta años —en el 1876, por tanto—, casó con una prima de su madre, algo más vieja que él, también un poco escasa. Los hombres pequeñitos suelen enviudar pronto, mas él tardó quince años. No le quedaron hijos. Vivía dulcemente, detrás del mostrador de una tienda de Oviedo, en unión de sus padres, cuando surgió la cosa.

La cosa fué que un tío de su abuelo —de aquella inmensa raza de españoles que no tenían sitio en todo el ancho mundo donde poner la poderosa planta— murió en Cuba, muy viejo, dejando una fortuna en campos de tabaco. Liquidar desde aquí toda aquella riqueza era perder, sin duda, parte considerable. Entonces nuestro hombre decidió ir él a América. Si su padre y su madre se opusieron, y luego se asustaron, y después se asombraron, Don Paquito fué firme, como si se tratara de un mozo de dos metros de estatura. Mantuvo su propósito. Le había invadido el ánimo un afán increíble de viaje. Leyó libros antiguos, buscó fotografías, planos, informes, mapas... Toda la vieja fuer-

za de la sangre española, navegante y heroica, se le metió en el cuerpo chiquitito. Ni pensaba siquiera en la plata amasada por el tío lejano, que le esperaba en Cuba. Pensaba solamente en el distante y próximo país americano. En el mundo de América, que suponía inmenso, fuerte, amable y, tan suyo, que se le conmovía de ternura la carne. Sólo pensaba en eso. Y con una emoción particular y suave, en el muelle pequeño que hay en el puerto viejo de La Habana.

Al fin, en primavera —mes de mayo, sirenas del “San Juan”, lágrimas de la madre, barba áspera del padre en la mejilla izquierda, una loca alegría corriéndole por dentro—, Don Paquito embarcó en la andaluza Cádiz una hermosa mañana. Una de esas mañanas transparentes en que Cádiz se vuelve la ciudad más bonita de la tierra cristiana.

Era entonces el año de 1891. Aunque no tenga nada que ver con esta historia, cualquier observador algo exigente hubiera adivinado que habían de oler a pólvora y heroísmo español las aguas de la dulce bahía de Santiago.

El día 4 de junio podría ver el lector el muelle de La Habana. Muelle del puerto chico, todo lleno de gentes. A las dos de la tarde entraría el “San Juan”, que venía de España. Media ciudad espera, tras de los malecones, con sombrillas y “jipis” temblorosos al sol. Las sirenas del barco saludan cuando cala en la bahía, que ensancha su dormido y sonoro caracol hacia dentro. Y la banda de música del puerto, con música española, las contesta. Ondula suavemente la humanidad florida que espera entre los muelles. Ondula el agua azul, que también tiene el agua su corazón callado. Y surgen los pañuelos, los sombreros al aire, los saludos... Hubo que sujetar a Don Paquito, que se caía al mar.

Isabelita Méndez, chocolate con leche —y no es literatura—, en el escote suave que se entibia en la sombra de los encajes blancos de la blusa, está con sus papás, él español de Asturias, ella de Puerto Rico, mirando entrar el barco. Esperan a Don Paco —porque aún no saben nada del tamaño—, pues D. Amadeo Méndez administraba al viejo que le dejó su herencia. Cuando los tres lanchones atracan en el muelle y empiezan a saltar los pasajeros, la música del puerto da comienzo a otra pieza. Una dulce habanera cotidiana. ¡Ay! que resultó ser una marcha nupcial. La gran marcha nupcial de Don Paquito e Isabelita Méndez, pasados cuatro meses. Y no se vendió nada de lo que dejó el tío. América es así. El español que pasa por su gracia queda prendido en ella para siempre.

Durante algunos años Don Paquito pensó que no volvería nunca. Se acordaba de España, sin embargo. Primero uno, luego otro, se le fueron los padres al viaje inevitable. Vendió lo que los viejos dejaron en Oviedo, aquél que había ido con esa idea a América. Los lloró, los rezó, los olvidó y siguió paseando con su linda morena las calles soleadas de La Habana... Hasta que, sin motivo, en plena juventud, murió la cubanita. Se fué volviendo blanco el tibio chocolate del escote; se la hundieron los ojos, como dos violetas, debajo de la frente pensativa; se la afiló la voz, llena de suavidades, y, en fin, un día cualquiera, se le quedó en los brazos cortitos a Don Paco.

Entre cañaverales húmedos de rocío donde cantan los pájaros amarillos y verdes descansa el cementerio de La Habana. Don Paquito lo sabe de memoria, porque todos los días, durante largos meses, ha ido a él, pequeñito y con su traje negro, con una pena grande que no cabe en el traje.

Fué una tarde de otoño, al volver a su casa solitaria, ya con la viudedad hecha amarga costumbre, cuando pensó Don Paco, de un modo diferente, en la tierra española e imaginó, en Oviedo, entre helechos antiguos, la tumba de sus padres. Escribió a

un viejo amigo de rostro ya olvidado una carta muy larga y muy extraña. Quería saber detalles exactos de su muerte y pedía también una fotografía del viejo cementerio en el lugar sagrado en que los dos ancianos reposaban. Era como una vuelta, por el mejor camino, el más hondo de todos, al amor entrañable de su tierra nativa y verdadera. Le contestó el amigo, pasados muchos días. Entre los documentos que dejó Don Paquito, mi abuelo pudo ver esa fotografía.

El día 5 de marzo de 1898 llegaba a La Coruña Don Paquito, y entonces se enteraba de la historia del "Maine". Le traía al corazón cien amargos recuerdos: las horas doloridas de la segunda insurrección cubana, el Comité rebelde refugiado en la capital yanqui, los esfuerzos de Weyler, el duro Mac-Kinley y su "prensa amarilla". El corazón cansado le dolía. Se despidió de Cuba para siempre, a lo lejos. Hizo vender sus bienes de la Isla en malas condiciones. Compró una casa antigua, con un parque, en Salinas. Una casa muy grande y soleada. Desde una galería, en el segundo piso, por cima de los árboles del parque, veía la ancha playa y el mar de sus abuelos, que llegaba hasta América.

Salinas era pequeña, y entonces lo era más. Don Paquito fué, al punto, el "indiano" famoso. Solitario y callado, mas lleno de bondades, asistió a todo el mundo con dinero y ternura. Aquella luz alegre de sus ojos se iba quedando quieta y apagada. Miraba mucho el mar y recordaba...

De vez en cuando iba, para ver a los padres dormidos en sus tumbas, hasta Oviedo, y compraba periódicos de América. Los leía y releía mil veces, a la vuelta, en la soledad noble de la casa. Se iba haciendo más chico con los años. Seguía mirando al mar —a veces, por las noches: detrás de los cristales del balcón de su alcoba—, y recordaba...

Ni el médico ni el cura de Salinas —a pesar de que el párro-

co conocía bien su alma— comprendieron aquello. Una tarde de otoño, cuando acabó la guerra, el año 18, Don Paquito les hizo, con un ruego, que vinieran a casa. Como llovía mucho fué su coche a buscarles. Hallaron al indiano, junto a la chimenea, extrañablemente alegre. Con él había un señor, notario de Avilés, de muy pocas palabras. Don Paquito había hecho testamento y quería pedirles que fueran los testigos. Dejaba su fortuna, por mitades, a las Beneficiencias de Salinas y Oviedo. Su casa de Salinas, al viejo jardinero que le cuidaba el parque.

Cuando se fué el notario, Don Paquito pidió a sus dos amigos un poco de atención aquella noche. Cenaron los tres juntos; el indiano contaba sus recuerdos de América. Luego, de sobremesa, sentados junto al fuego, la lluvia golpeando los cristales, les relató su vida con sencillas palabras. Y al acabar les dijo que se marchaba a América de nuevo.

Quería morir allí, mirando aquel paseo de palmeras, viendo verdear al sur los campos de tabaco, junto al sonoro pecho de la bahía azul, con la luna cubana, en el silencio, a los pies de la cama. Quería que lo enterrasen en la tierra de América, junto al cuerpo querido de Isabelita Méndez. No era que no sintiera, por encima de todo, el amor de su España. Era un suave y extraño sentimiento que le hacía pensar que en Oviedo ya estaban los cuerpos de sus padres en la tierra y que en Cuba faltaba su cuerpo pequeñito. Como si no existiera todo aquello de América y sólo fuera un sueño, si él muriese en España.

Cubierta del "Stella" en un atardecer de Barcelona. Ya los barcos de España navegan poco a América. Pasaje a Panamá, Lima, Chile, Argentina, el Uruguay y Río de Janeiro. Toda la vuelta entera. El barco hace su escala en las Antillas. Tres días para en Cuba, anclado en la bahía, cerca del puerto grande y

nuevo de La Habana. Ya no estarán allí las antiguas banderas sobre el Morro, ni la banda de música española, ni la habanera aquella. Y si otra Isabelita color de chocolate estuviera en el puerto, ni siquiera tendría el menor parecido con la muerta. Igual que Don Paquito no se parecía a aquél. Lo mismo que la vida era distinta, extraña.

Al salir del Estrecho y ver quedarse atrás, a los costados, la silueta de España y unas rocas de Africa, Don Paquito sintió un dolor infinito, como desgarradura de su carne. Le dolía lo mismo que si fuera un gigante. Irse, siendo tan viejo, era saber, al fin, que no había de volver; era la verdadera despedida. Para siempre. Esto es: todo. Para siempre. Don Paquito, acodado horas y horas en la popa del barco, perdía de vista a España. Se le conmovía dentro un amargor inmenso y una pena tremenda. Llegó la noche oscura mirando sin cesar lo que dejaba, y el día lo encontró, antes que amaneciera, en el mismo lugar, con el ansia de ver tierra española aún. Ya no se veía nada...

Unos tremendos días se siguieron en el alma metida en el cuerpo chiquito. La duda y la ilusión le comían el cerebro. La alegría y la pena, la angustia y el deseo le mataban. Iba el barco corriendo kilómetros de agua camino de "su" Cuba, pero cada kilómetro le alejaba de España, de "su" España. Antes de que pasaran ocho días, lo había comprendido. Todo se volvió claro en su conciencia con dolor lacerante. Aunque estaba en lo cierto, se había equivocado. Quería morir en Cuba, mas también en España. Su vida, ¿era su vida?, estaba entre las dos. Nunca estaría tranquilo en una tumba u otra, en un sitio u otro, porque el amor se le iba, se le iría, al sitio en que no estaba.

Los recuerdos de Cuba le llenaban el pecho, pero aún olía las flores del parque de su casa de Salinas, aún tenía alrededor del corazón herido los paisajes amables y ciertos de su infancia. Todo, ardiendo en la sangre, viviendo realmente, precipitadamente, en la memoria fiel. Memoria que lloraba.

Los rostros de sus padres y su abuelo, de su primera esposa, tanto tiempo olvidada; el colegio infantil; la lluvia de su Asturias; las estrellas; el campo; la galería con sol; los amigos antiguos... Y, por el otro lado, aquella risa húmeda, aquellos ojos hondos, aquella piel tostada; el lánguido "parlar" de los cubanos; la terraza con toldos del Círculo Español; los campos de tabaco, la bahía, el paseo; la oficina que tuvo en la calle Colón, delante de la estatua; aquellos azulados atardeceres dulces; la luna de la Isla, en el silencio, a los pies de su cama... Todo vivía en él intensamente. Y vivía mezclado y confundido: Isabel, los negritos, el cacao, los campos de tabaco, en España, y los padres, los retratos antiguos, las banderas, la galería con sol, en el verde paisaje de la Isla... ¡Ay! Su abuelo, notario de Pamplona en los años aquellos de las guerras civiles, de las primeras guerras, no se había equivocado. Para que le cupiera todo aquello en el cuerpo a este viejo, pequeño y achacoso, que se marchaba a América, había de ser muy grande.

No le sirvió de nada la intervención del médico del barco, los cuidados de todos, ni la velocidad creciente de las máquinas. No llegó a Cuba el viejo viajero. El viejo trashumante enamorado.

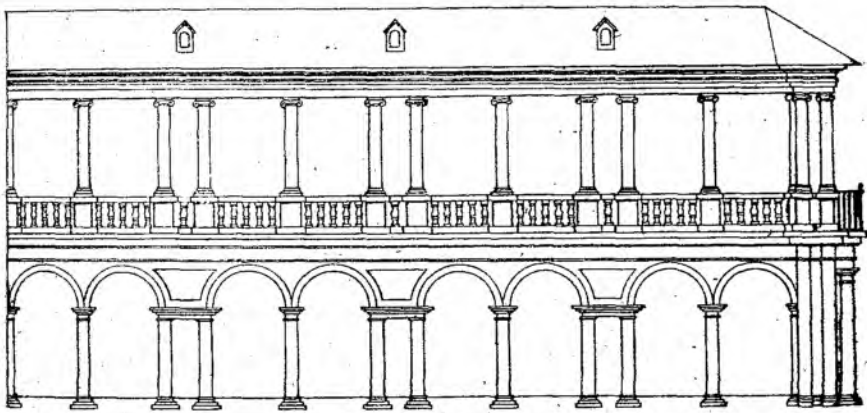
Tenía en la maleta un Crucifijo antiguo de su madre, y se murió con él entre las manos. En sus labios había una sonrisa clara. Al cerrarle los ojos, le vieron una luz que ardía dentro que, al quedarse parada, parecía una estrella.

Una clara mañana, a mitad, más o menos, del camino entre España y América, arrojaron su cuerpo al Océano Atlántico. El mar se abrió un momento, en ese solo punto, para que él pasara. Y luego se cerró, poderoso e inmenso, llevándole hasta el fondo dulcemente.

Allí seguirá aún, reposando en la arena ondulante y antigua, entre las dos orillas de sus tierras queridas, fiel a sus dos amores. El lento y soberano juego eterno del mar no le tendrá cla-

vado en un hueco preciso, en una tumba clásica, sino que moverá dentro del agua su cuerpo pequeñito de manera que pueda volver sus pobres ojos, su pobre corazón, una veces a Oriente y otras a Occidente; unas veces a España, otras veces a América...

O, acaso, la presión tremenda de las aguas le haya ya vuelto polvo, fina arena incesante, fielmente repartida, que ahora busca reposo por igual en las costas de América y España.



Notas y Libros

NOTAS: *La Marquesa de Pompadour*, por Miguel Villalonga; *Caracteres y singularidades de roselloneses y catalanes*, por Luciano de Taxonera; *El espíritu de las formas cinematográficas*, por Fernán; *Dos libros sobre Africa*, por C. A. R.; *El retorno a Péguy*, por José María Castroviejo.

LIBROS: *Espejo de la muerte y espejo de Unamuno*, por P. Caravia; *Una novela documental*, por M.; *San Valerio*, por C. A. R.

NOTAS

LA MARQUESA DE POMPADOUR

CUANDO vino al mundo la señorita Poisson, su madre vivía separada de su marido desde hacía muchos años. Era un caso de fuerza mayor: al señor Poisson, alto empleado de Banca, lo sorprendieron en flagrante malversación de caudales, y hubo de emigrar al extranjero. Las leyes eran todavía feroces, pero se aplicaban con cierta dulzura; así el señor Poisson fué ajusticiado en efígie, y ni su muerte, civil ni su ausencia real impidieron el nacimiento de Juana Antonieta, ni el que ésta, de soltera, usara el piscícola apellido del esposo de su madre. Fué la primera vez que la burguesía dió al Rey de Francia una favorita oficial. Todavía niña, una gitana predijo que sería "reina". La burguesita no olvidó esa profecía. ¿Era supersticiosa Mme. de Pompadour? Una mujer supersticiosa se cruza de brazos ante el destino. Mme. de Pompadour no olvidó jamás la profecía, pero no para abandonarse a ella, sino para imponer —la voluntad en tensión y el ojo alerta— que el destino se cumpliera.

Esa muchacha delicada, menuda y tísica es un atleta de la voluntad. A la edad en que otras piensan en muñecas o trapos, ella hurta tiempo al tiempo y estudia latín. A los doce años traduce a Virgilio en alejandrinos franceses. Frecuenta los museos. Compone música. Pinta. Consciente de su origen humilde, sabe que no podrá llegar hasta el Rey sin un nombre conocido. Así se entrega en matrimonio a un burgués millonario.

Sus biógrafos la describen vestida de azul, en un faetón rosa paseando por los jardines de Versalles. Otras veces se viste de rosa y ocupa un faetón azul. Luis XV no la mira. Mme. de Pompadour no se desalienta. Siempre revoloteando en torno suyo, como una mariposa ante un gato, consigue que una noche el gato la aprisione entre sus patas rapaces. El símil es inexacto; es la mariposa quien captura al felino para

siempre. Una vez introducida en los regios aposentos, Mme. de Pompadour se juró a sí misma no volver a salir en su vida.

—¡Señor, tengo miedo de mi marido! El Sr. D'Etiolles es desterrado.

Instalada en Palacio, la aventurera comprende en seguida su incapacidad para satisfacer los instintos del regio amante. Otra mujer se hubiera desesperado. Ella sigue el sistema opuesto. “Es conveniente —escribe a su sobrina Lissette— que el Rey se canse en otras aventuras...” Más tarde, la Marquesa facilitará personalmente a su amante esas aventuras que deben hastiarle y que, por reacción, le empujarán de nuevo hacia ella. Era fría e inteligente. No sentía el amor, sino la sed de mando. Administraba sus sonrisas con el mismo método que su padre amañaba sus libros de cuentas. Además se hallaba enferma. Ciertos días no podía atravesar a pie la galería de espejos. “Esta mañana, en la capilla —dice Mme. de Montgomery, en sus *Memorias*—, me asustó la palidez de la señora Marquesa.” Pero si le faltaban las fuerzas físicas, el cerebro trabajaba, intrigaba.

Mme. de Pompadour se nos aparece hoy como una anticipación de los girondinos, nutriéndose a expensas de una Monarquía secular, cuyos cimientos socavan. Por su ambición, su frialdad y su inteligencia, sería comparable a Mme. Roland. Ambas mujeres —las dos burguesas— son unas resentidas. Según Max Scheleer, el resentimiento, la envidia, sólo brotan allí donde existe posible comparación. Mme. de Pompadour se atrevió a inmiscuirse en una sociedad a la que no pertenecía y que tuvo la bajeza de admitirla y rendirle acatamiento. Es lógico que todo el afán de la intrusa estribara en conservar su puesto y en igualarse a los que, por su nacimiento, se hallaban por encima de ella. Silencioso y refinado, el Rey se daba cuenta de todo. Era también inteligente y de una clarividencia excepcional. Su egoísmo, abulia y sensualidad fueron otras tantas pantallas detrás de las que hubo de ocultar, por dignidad de la Corona, su impotencia de Monarca absoluto, que ve “sabotear” su política salvadora y pacifista por sus propios gentileshombres, ministros y embajadores (1).

(1) Paradojas del absolutismo y del Estado pobre en un país excesivamente rico, como lo era Francia en el siglo xviii: forzado a mantener agentes diplomáticos secretos, el nieto del Rey Sol pasaba verdaderos apuros por cantidades irrisorias de 25 luises.

Todavía hay quien cree, o por lo menos escribe que la intervención en política de Mme. de Pompadour fué desdichada y funesta. Desdichada y funesta para la Marquesa, es indudable que lo fué. Para Francia, no. Pronto será forzoso enterarse de cuanto intentaron dos mujeres para lograr el retorno de Occidente a la unidad caballeresca que fuera sueño, empresa y fracaso de Carlos V. Estas dos mujeres fueron la Emperatriz María Teresa de Habsburgo y Juana Antonieta Poisson, burguesa de París e hija de padres no muy recomendables.

Parecidos a los de la Casa de Austria fueron los móviles que determinaron el encumbramiento de la Dame Poisson, cuyo segundo avatar fué el de elegante burguesa, debido a su matrimonio con el opulento Sr. D'Etiolles. Ni la sangrienta violencia de las armas, ni los oscuros manejos diplomáticos intervinieron en estos cambios. Sólo las dulces violencias del amor y la voluntaria ceguera de las venustas ilusiones.

*Bella gerant alii, tu felix Austria, nube
Nam quae Mars aliis, dat tibi regna Venus*

La enorme distancia que existe entre la Emperatriz de Austria y la burguesita de París sirve de realce a la maravilla de su coincidencia política. Ellas —Emperatriz y burguesa— hubieran podido justificar la extensión del dístico latino. Pues si a las Casas de Austria y Poisson, Venus les daba reinos que sólo Marte concede, a María Teresa de Austria y a la Sra. de Pompadour les daba la intuición una presencia histórica que ni la misma Atenea era capaz de inspirar a sus adoradores. Reiteremos que el segundo intento de unidad continental, que la Revolución Francesa hizo fracasar, lo esbozaron e iniciaron, contra viento y marea, estas dos mujeres por medio del famoso y generalmente incomprendido “renversement des alliances”. La política de unidad continental (europea) que hoy se impone a Francia vencida y si no humillada (porque Alemania es hartamente inteligente para humillar sin motivo) desde luego inexorablemente tutelada, esa misma política de Carlos V y Napoleón, pudo Francia haberla dirigido, apenas sin lucha, y bajo su hegemonía. La unidad social y artística estaba ya lograda en el siglo XVIII. La diplomática requería el previo y atrevido derrumbamiento del anacronismo medieval de Westfalia mediante una efec-

tiva reconciliación entre las dos casas, poderosas y absurdamente rivales, de Borbón y Habsburgo. Se firmaron los tratados del "renversement", y una archiduquesa de Austria se casó con el Delfín de Francia. Pero todo fué letra muerta, porque el sindicato de la opinión no quiso seguir adelante. Divertida y dirigida por Voltaire, sobornada por Inglaterra y embrollada por Federico de Prusia, la opinión sensata de Francia, por primera vez en la historia, se alejó y dudó de su Rey. Fué una mezcla de fauna arrabalera y de resentimiento "salonnard" la que dictó su ukase oponiéndose a la unidad continental y pacífica de María Teresa y Luis XV. Parece ser que en todo resentido hay un germen separatista de insolidaridad.

Los enciclopedistas, un tiempo bajamente aduladores de Mme. de Pompadour, reaccionaron en mil libelos contra la vida privada y el lujo escandaloso de su antiguo ídolo. Ellos, que estaban enriqueciendo el léxico nacional con el modismo "travailler pour de la Roi de Prusse", no podían consentir que la señora de Pompadour trabajara por el Rey y el reino de Francia.

Dicha reacción fué un portento de habilidad y eficacia. El espíritu plebeyo tiende a la insolidaridad histórica del "carpe diem". Reniega del pasado, que desconoce, y no le interesa el futuro, que él no habrá de vivir. Por esto le aburren las cuestiones internacionales y financieras, que requieren un espíritu de continuidad verdaderamente aristocrático. Y así, cuando los "managers" de la política democrática quieren interesar a la opinión en tan áridos asuntos, los aderezan con salsa de sobornos y picardías de alcoba. Pues no hay mejor "réclame" que el escándalo. Fieles a este principio, los enciclopedistas combatieron el "renversement des alliances" en la siguiente forma:

1.º Valiéndose de sus hechizos y experiencia, la Pompadour maneja a su capricho la regia prerrogativa.

2.º María Teresa, enemiga de Francia, ha sobornado a la favorita, poniendo señuelo a su codicia y snobismo con regalos y cartas impropias de una Emperatriz.

3.º El gobierno de Francia está en poder de sus enemigos.

Bastaba con esto. Cualquier otro argumento hubiera estorbado por aburrido. La suspicacia plebeya del cazador de segundas intenciones, "que no quiere hacer el primo", se siente informada y colmada con estos chismes de antesalas. Ni por un momento se le ocurrió al francés

medio la feliz idea de pararse a meditar si, aun siendo ciertos los "potins" atribuidos a la Emperatriz de Austria y a la Marquesa de Pompadour, era conveniente o no para Francia el combatido "renversement des alliances".

Ni que decir tiene que el soborno moral de la Emperatriz consistió en una carta anodina, perfectamente habitual en aquellos tiempos de "maitresses en titre". Y en cuanto al material (un "secretaire" de caoba con incrustaciones de nácar), encajaba perfectamente en las costumbres de la época. La firma de un tratado diplomático desencadenaba lluvia de mercedes, honrosas unas y tan positivas otras que ni siquiera se recataban con el valor artístico de las joyas. Por ejemplo, un barrilito lleno de monedas de oro constituía finísima atención en el muy fino siglo XVIII.

Dejando aparte la política, si nos concretamos a lo característico de la favorita, a su influjo en las artes y en la moda, hallaremos en seguida aquellos elementos disolventes que caracterizan a las democracias y al judaísmo internacional. Es sabido que el estilo barroco, bajo Luis XIII, se había mantenido dentro de aquellas normas de las cuales hallamos ejemplo en el Louvre y en la crestería del edificio primitivo del gran castillo de Versalles.

Por mucho que el barroquismo signifique libertad de fantasía, existían reglas que no podían sobrepasarse. Las curvas, que tendían a dominar, se mantenían, sin embargo, dentro de cierta lógica y jamás se hubieran atrevido a prescindir de la simetría. Bajo Luis XIV, se reconoce la necesidad de una ley se vuelve la mirada hacia las formas clásicas, de las cuales nunca se había apartado por completo la sociedad francesa. Toda la parte del palacio de Versalles que da a los jardines es grecorromana casi —paladiana—, reservándose la fantasía del barroco para la ornamentación interior. El barroco es, como tal barroco, fantástico, pero hasta la Regencia con Oppenort no exagera sus características y, hasta la Pompadour, no pierde la cabeza. Audazmente, la favorita se propone acabar con cuanto signifique forma. Así como ella se confunde con la Reina, cuyo papel usurpa, así también las paredes de los aposentos se confundirán con los techos, sin que exista línea de continuidad, y el asiento curvado de los sillones pasará a con-

vertirse en patas, borrando toda arquitectura lógica y estable. Ya la Regencia había iniciado la corrupción, pero Mme. de Pompadour la lleva hasta los límites más insospechados. Hace un año unos familiares míos, residentes en el extranjero, me enviaron fotografías de su casa, amueblada con unos sillones absurdos, cuyo caprichoso respaldo, roto por un ángulo, era comparable a una hoja de lechuga roída por orugas. Naturalmente, pedí una explicación y me la dieron: "se trata de una silliería Pompadour auténtica y nos la enviaron del propio París". Volatilización de las formas. No existen reglas. La simetría se desdeña, como antes se ha desdeñado la autoridad y la moral. El horror al ángulo es manifiesto. Aparece, como en todas las decadencias, el influjo oriental, que hizo escribir a Voltaire:

*J'ai vu ce salon magnifique
moitié turc et moitié chinois,
où le gout moderne et l'antique
s'en se nuire, ont suivi leurs lois.*

El que cada cual siga su ley particular equivale a negar una ley general y se llama anarquía. Ello le parecía magnífico a Voltaire, porque Voltaire —eso sí— era otro de los que preparaban un diluvio para después de su ingenio. Por lo demás, no es posible negar un cierto deleite ante aquella disolución de usos y costumbres; ante aquella alegre almoneda de valores, cuya liquidación total se vería mucho más tarde. Las fábricas de Sèvres deben todo su auge a la favorita, quien, según Edmundo de Goncourt, inventó un nuevo color de rosa.

Ya en el ocaso de su "vita brevis", el "Ars longa" de la Marquesa no se contenta con inventar colores y aspira, en su afán disolvente, a que el Papa autorice su situación de favorita oficial. La carta que escribió a Roma era modelo de ingenio y diplomacia. Fracasó, sin embargo. "Mi presencia —afirma— es necesaria al Rey, cuyo carácter débil corre el riesgo de dejarse dominar por influencias nefastas." Lo sabía por propia experiencia. Y alude al hecho, probablemente cierto, de que entre Su Majestad y ella no existían relaciones íntimas. Es posible que Luis XV no la amara sino una noche, pero ella supo adueñarse de su voluntad durante toda la vida. Así, el monarca vió en su muerte una

especie de liberación. "Mal día ha elegido la Señora Marquesa" —exclamaba, por todo comentario, al despedir su cadáver desde una ventana de palacio (1).

Era una tarde lluviosa, gris y acerada.—MIGUEL VILLALONGA.

CARACTERES Y SINGULARIDADES DE ROSELLONESES Y CATALANES

INIQUIDAD HISTÓRICA QUE NACE DE UNA DESGRACIA DIPLOMÁTICA.

NADA o poco se ha escrito en estos días actuales, en los que tantos hechos han sido revisados con el buen deseo de fijar en su exacto contenido histórico las adversidades que a lo largo de los años ha sufrido la nación acerca de la españolidad de origen de la Cerdaña, el Conflans y el Rosellón, territorios que forman un todo étnico con la región catalana, que hasta ellos, a pesar de la larga separación política, extiende su influencia, lo mismo en lo que es uso popular que en lo que es costumbre de otro más elevado nivel ideológico, ya que sus perfiles característicos casi son iguales, y sus modalidades idiomáticas poco falta para que sean idénticas.

El Roussillon no se llamó así hasta que estuvo bajo el dominio de Francia. Mientras fué de España, mientras que por una cláusula iniqua de un vergonzoso tratado no le fueron arrebatadas a la Corona de Felipe IV aquellas fértiles tierras, fué denominado Roselló, construcción silábica netamente catalana, contraída de Ruscino, ciudad fundada en tiempos, según se cree, de los sardones, junto a la actual Perpignan, palabra que nada tiene de francesa, si no es la -gn para sustituir a la ñ. Repito que la parte de tierra rosellonesa, limitada por el Languedoc y por el condado de Foix, más cuanto hoy forma la zona fran-

(1) Hay otro desenlace al gusto romántico, y estilo «corazón sensible», que ya comenzaba a insinuarse. Luis XV, apoyado en el brazo de Chamfort, ve partir el cortejo de la Marquesa. Dos lágrimas ruedan por sus mejillas. «Voilà les seuls devoirs que j'ai pu le rendre», suspira.

cesa de la Cerdeña, son territorios que dejaron de estar incorporados a la nación española por un acto de fuerza, refiido con la razón y el derecho, y llevado a cabo por hábil maniobra diplomática, que aprovechó el instante de desconcierto y de debilidad en que gemía el desdichado e impotente gobierno de Felipe IV, a cuyo frente estaba el inepto D. Luis de Haro, marqués del Carpio.

Si se va en busca de un origen de derechos remotos es, desde su más lejano comienzo, más fuerte el de España que el de Francia. No debe olvidarse para ello que el Rosellón se encuentra enclavado en la zona denominada de la Septimania, que fué conquistada el año 719 por los árabes que procedían de España, a la que llevaron no sólo sus hábitos genuinos, sino también aquellos otros que habían adquirido durante su permanencia en las ciudades y sobre los campos españoles. El hecho de que dichos árabes se extendieran por parte del territorio meridional de la Galia ya implica una continuidad geográfica, puesto que las conquistas que por aquellos tiempos se llevaban a cabo no iban guiadas, como las de las épocas posteriores, por intereses económicos, aunque fueran rudimentarios, ni por necesidades políticas, sino casi de modo exclusivo por la razón primaria de adueñarse de cuanto representaba el conjunto natural que ofrecía una misma tierra y un idéntico clima.

A pesar de que la zona en que el Rosellón se encuentra comprendido pasó, en período no largo de años, bajo la acción de diferentes soberanías, étnicamente era y se consideraba española, ya que su confín con la tierra de estirpe verdaderamente francesa arranca del otro lado de la línea que va desde Foix a Languédoc, cerrada por los montes Corberas, en donde, una vez atravesada, ayer tanto como hoy, todo es diferente, desde el sentido rural de la vida hasta el desenvolvimiento normal del idioma. A la parte catalana, y por tanto a tierra española, está unida por razones de otra muy diferente fuerza. Desde luego, en la geografía no existe línea de diferencia entre Cataluña y el Rosellón. La Naturaleza ha enlazado ambas comarcas de tal modo que al pasar de una a otra se acusa, de modo indestructible, una exacta igualdad de aborigen, puesto que en lo racial no se observa la más mínima discrepancia, y en los rasgos temperamentales no se descubre la más insignificante desidentidad.

Así lo debieron de entender los condes que regían las comarcas del

Rosellón y la Cerdaña, por cuanto sus legados a la Corona de Aragón, más que otro carácter, tienen el casi exclusivo de restitución. Así fué que al extinguirse en 1163 la línea de los Gaucelmo, Gerardo II otorgó por testamento, en 1172, el primero de esos dos territorios a Alfonso II, y al morir, cinco años más tarde el último conde de Cerdaña, Bernardo Guillermo, toda la zona de su soberanía, también por derecho de herencia, fué incorporada a los dominios del Rey de Aragón, con gran contento de sus naturales, puesto que así se sacudían una tiranía que ya se les iba haciendo insoportable. Por si no hubieran sido suficientes los mandatos testamentarios de Gerardo II y del conde Bernardo Guillermo, en 1258, Luis, el Rey Santo de Francia, “cedió todos sus derechos de soberanía sobre el Rosellón y la Cerdaña, por no considerar ambos territorios franceses, sino españoles”.

Es conveniente recordar aquí un suceso que es sintomático y que describe la situación moral de aquellas comarcas con respecto a Cataluña. En 1462, Juan II de Aragón precisó fuertes sumas a fin de hacer levas y llevar a tierra catalana sus mesnadas bien pertrechadas para reducir la sublevación que se había alzado en contra de su poder. Trató de conseguir las por cualquier medio, y le ofreció a Luis XI, de Francia, hacer dejación de su soberanía, mediante hipoteca, de las dos provincias, el Rosellón y la Cerdaña. La cantidad solicitada fué la de 300.000 escudos en oro, que sólo en parte llegó a ser entregada, porque enterados los roselloneses de cuanto se tramaba a hurto de su conocimiento, se opusieron al acuerdo y se rebelaron, desesperadamente, en contra de la dominación francesa, que podía hacerles recordar los oprobiosos tiempos en que estaban bajo el dominio de los condes provenientes de la línea de los Gaucelmo. Tan heroica fué la resistencia, que los franceses, después de sufrir muy serias derrotas, hubieron de retirarse, cumpliendo órdenes de Carlos VIII, que, ya cansado de la lucha, mostró decisivo interés en quedar sin preocupaciones en la parte de los Pirineos orientales para estar más libre y poder preparar con toda atención su expedición a Italia.

Por este suceso, en cuyo desarrollo, hasta su liquidación definitiva, fueron invertidos cerca de treinta años, se demuestra la disconformidad de los habitantes del Rosellón y de la Cerdaña con los modos y los métodos a que los había de sujetar Francia. Además, la razón de fuerza que esgrimieron cuantos capitanearon el alzamiento era la de que no

debían someterse a los franceses, ya que con ellos nada tenían de común, pues ni siquiera, hablando en su idioma, podían entenderse. Los españoles, en cambio, eran sus hermanos, ya que tenían las mismas ideas y se movían por idénticos sentimientos, expresados en un léxico como el catalán, que les era común.

Evidentemente, en la vida de los pueblos las características de raza, como las modalidades de origen, no pueden nunca ser destruidas por las veleidades de las armas ni por las accidencias políticas. Si la comarca rosellonesa está, por la geografía, unida a España por el paso del Pertus y el del Coll de la Perxa, y se encuentra separada de Francia por la línea, poco accesible, de los montes Corberas, hay todavía otras razones de índole más poderosa si cabe, como son aquellas que representan la tradición, sancionada día a día por usos y costumbres, bajo las expresiones propias de un mismo clima idiomático. Lo que con más fuerza da motivo a un vínculo es la identidad de lengua, que une intereses y estrecha sentimientos. Entre el rosellonés y el catalán, que en un comienzo fueron iguales, por el transcurso de los siglos tampoco se han distanciado por diferencias sustanciales. De cómo se hablaba en el Rosellón en el siglo IX, son testimonio, y de indudable importancia, los contratos feudales de la época, en los que abundan las formaciones románicas, ya suficientemente vigorizadas para traslucir su estructura peculiar. En los siglos X, XI y XII se acusan en la lengua rosellonesa las mismas particularidades que poseía, en aquel tiempo, la catalana, hasta manifestarse de manera decisiva y rotunda, en la poesía popular de los "goigs". En los documentos de carácter literario —vidas de santos, autos sacramentales, cantigas religiosas, etc.—, sin duda de los siglos XIII y XIV, no son en nada distintos a los que se producen por los mismos años en la parte propiamente catalana. Tanto es así, que aquellos de carácter anónimo, que no se sabe por quiénes ni adónde fueron escritos, es de todo punto imposible distinguir si pertenecen a la pluma de un rosellonés o de un catalán, porque no existe alteración alguna entre unos y otros, ni siquiera en las terminaciones, que son siempre las más susceptibles para que en ellas se operen cambios y mudanzas.

Es natural, además, la identidad ideológica de Cataluña y del Rosellón. Desde el año 884 hasta 1659, que se firmó el nefasto Tratado de los Pirineos, los territorios del otro lado del Pertus estuvieron bajo las soberanías aragonesa y española. En setecientos setenta y cinco años, sólo ochenta y dos se gobernó con Condes propios, volviendo a ser reincorporada por voluntad expresada en testamentos —como mencionado queda— a la Corona de Aragón. Cuando la raza es la misma, cuando el idioma tiene idénticas expresiones para iguales sentimientos, la relación que se establece es indestructible. ¡Son tantos años de compartir una común soberanía! ¿En doscientos ochenta años que van pasados desde que fué firmado el Tratado de los Pirineos, puede enterrarse lo realizado en setecientos setenta y cinco, durante los cuales se cimentó la personalidad histórica del territorio en sus más destacados perfiles éticos? Aventurarse a decirlo, es tanto como caer en el error por deliberada intención. La comarca rosellonesa, como en los tiempos de Juan II de Aragón, no se sometió de grado a su separación de España. Los nobles, desde un principio, demostraron su descontento al obligarles a caer bajo la soberanía del rey de Francia. Pero, ¿qué podían hacer? Desde 1642 lucharon denodadamente contra los ejércitos que habían invadido sus tierras y les habían despojado de sus casas. De harta manera eran conocedores de que rebasada la línea de Foix y del Languedoc, atravesados los montes Corberas, todo les iba a ser hostil: los usos y las costumbres, el clima y el idioma. Se rompía una hermandad y se creaba un irredentismo. La ceguera política, guiada por torpes afanes de conquista, crearon un problema que no ha tenido en casi cerca de tres siglos más válvula de escape, como expresión de un sentimiento que los cantos de los poetas y los libros de los historiadores. Sin embargo, en el Rosellón existió durante los años finales del siglo XVII una inclinación, muy vivamente sentida, hacia España, que sólo en parte fué acallada por los modos y los métodos franceses, brutales siempre, que culminaron en las jornadas revolucionarias de la centuria siguiente, durante las cuales fueron asesinadas aquellas personas de superior nivel social, que mantenían vivo, como un lema tradicional, su derecho a ser españoles. Ciertamente, tras los años lamentables que sucedieron a 1793, desaparecidas o emigradas en su mayor parte las gentes que repudiaban el estar bajo el dominio de Francia, ninguna labor útil se hizo para que no quedaran olvidados los derechos de quienes

pretendían, por encima de toda clase de razones políticas, conservar libre su autodeterminación, que no era otra que la de que su territorio volviese a ser incorporado a España.

Para que así no fuera velaba Francia. Los hombres de la revolución se dieron inmediatamente cuenta del daño que para la unidad nacional podía sobrevenir si se consentía la libre expresión de ideas, no ya contrarias a la soberanía francesa sobre los territorios de la Cerdaña, el Conflans y el Rosellón, sino siquiera demostrativas de lo genuino de las comarcas o de su espíritu regional, puesto que su exaltación, indirectamente, era afirmarse a lo catalán y, por lo tanto, a lo español.

El llamado Tratado de los Pirineos fué una trágica ignominia. Ninguna página tan vergonzosa, en el acerbo histórico de España, que la que contiene las disposiciones relativas a las plazas que cada uno de los dos reinos debía conservar para sí o entregar al otro. Las cláusulas que a dichas cesiones se refieren son de la 35 a la 48 del Pacto firmado el 17 de noviembre de 1659, y sobre las que no se volvía, a pesar de las duras protestas que se suscitaron, por causa de nuestra debilidad como nación, cada vez más creciente. Ni en los tiempos de Felipe IV, ni después en los de Carlos II, hubo gobernante que se atreviera a demostrar su ilegalidad y su injusticia. Fué necesario dejar transcurrir el tiempo y que fueran destronados los Borbones de Francia, para que se intentase, con desgraciada suerte, la reconquista de unos territorios que nos habían sido arrebatados, vulnerando las más primarias normas de razón y de derecho entre países que no debían buscar más integridad que aquella que les perteneciera por sus límites geográficos y por sus condiciones étnicas.

En el Tratado, y también dentro de los artículos citados, se fijó la cima de los Pirineos orientales como límite divisorio de las dos naciones. Se creó, pues, una frontera artificial, que ha dado lugar a continuas rectificaciones, algunas de cierta importancia, pero a las que siempre se ha accedido a fin de evitar incidentes desagradables y no dar lugar a situaciones siempre vidriosas, muy fáciles de crear si quien solicita se apoya en la fuerza de sus armas, y por ella está ensoberbecido. ¿No se dió cuenta el marqués del Carpio, negociador por la parte de España, que con la cesión de la Cerdaña, el Conflans y el Rosellón,

desmembraba el territorio nacional? Porque detrás de la frontera creada en la cima de los Pirineos quedaban tierras verdaderamente españolas y unos habitantes que desconocían de manera total y absoluta el idioma francés. Pero, ¿qué importancia tenían unos trozos del territorio de España? El Tratado, concluido después de veinticuatro laboriosas conferencias, pretendía llegar a otros fines más prácticos, a los que era necesario posponer cuestiones de soberanía sobre unas plazas más o menos importantes o sobre unas tierras de mayor o menor extensión. Se hacía preciso complacer al cardenal Mazarino y ajustar las estipulaciones matrimoniales de la infanta María Teresa de Austria con el rey Luis XIV, secundando, acaso por ignorancia, las ambiciones del Consejo secreto de Francia, que aspiraba, con visión clara y precisa, para un futuro que no veía lejano, a que la dinastía de los Borbones se extendiera a España.

En todas las cuestiones, algunas muy arduas y complicadas que se abordaron en el Tratado, quedó al descubierto la inhabilidad de don Luis de Haro. Pero en donde ésta llegó al límite de lo inconcebible fué al negociarse las cesiones territoriales que había de hacer España, y que fueron la base —¡triste base así conseguida!— del engrandecimiento de Francia, cesiones tanto más dolorosas para nuestra nación por tratarse de provincias que siempre nos habían pertenecido, no por derecho de conquista, acaso tampoco por el de herencia, sino por el motivo, aun de mayor consideración, de ser sus habitantes nuestros hermanos de raza, que habían vivido siempre dentro del ambiente moral de España. Hubo ocasión, según se desprende de algunos de los informes secretos remitidos al Consejo de Francia por el cardenal Mazarino, sobre todo en los días últimos de la negociación de este lamentable Tratado, en que pudo no recaer resolución acerca de esos territorios contraria a los intereses españoles, si no se hubieran mantenido, con una verticalidad sin precedentes, las exigencias de soberanía del duque de Lorena en la integridad del Ducado de Vaz y del Condado de Clermont, soberanía que a los españoles nos podía importar poco. La habilidad diplomática de Mazarino hizo que por cada concesión que otorgaba, primero en favor del duque de Lorena y más tarde en amparo del príncipe de Condé, se le fueran haciendo cesiones territoriales, que si las de Flandes tenían un gran valor para nuestro futuro político, las de España eran, sencillamente, la amputación de una parte del

cuerpo vivo de la nación. Este gran error cometido por un gobernante de lo más mediocre, como era D. Luis de Haro, privó a España de unos territorios legítimamente suyos, cuya población tenía la misma estructura moral y su idiosincrasia estaba vaciada en el crisol de unas iguales esencias tradicionales.

Jamás debió el marqués del Carpio, en la batalla diplomática entablada con el Richelieu de Luis XIV, haberse dejado ganar el Rosellón, y a cambio pudo ceder doble territorio en Flandes, pues así hubiera conseguido más Francia y hubiera perdido menos España. Con cierta aguda visión del futuro podía haber sido fácil inclinar el interés del cardenal Mazarino a buscar su expansión por la parte oriental, que era la que más necesitada estaba de defensa, ya que por ese lado era presumible que se sintiera la amenaza de todo el centro europeo. Es de suponer que si el ministro de Felipe IV hubiera sabido traer con habilidad al pensamiento de Mazarino esta sencillísima idea, inculcándola en la ambición, siempre despierta, del cardenal, podía haberse alcanzado otra negociación con ventaja para la política francesa y con resultado menos desagradable para nuestra integridad territorial.

El Tratado de los Pirineos fué obra de la ineptitud de D. Luis de Haro, que desconoció, por deficiencia de su talento, los grandes y verdaderos intereses políticos de España. Por su carencia de condiciones de estadista luchó, durante toda la negociación, con desventaja frente al cardenal Mazarino, sagaz y diestro a maravilla, con una alta idea de las cosas que a su nación importaban y con un concepto bien definido y perfectamente modelado de los intereses y de las conveniencias presentes y futuras de Francia.

De esta manera, y por estas causas, fué amputado un trozo de tierra española, y aunque han transcurrido cerca de tres siglos desde la fecha en que se realizó el despojo, aún muchas de sus esencias aborígenes están vivas y son una realidad palpante.

Sólo una figura española, muy discutida y hasta maltratada por esos historiadores fáciles que llevan a los libros los poco meditados sentimientos populares, siempre tocados del odio y nacidos del rencor, el Príncipe de la Paz, quebró la conformidad que en las esferas políticas se mantenía acerca del Tratado de los Pirineos, desde que éste

fué firmado aquel triste 17 de noviembre de 1659. A nadie se le oculta que fueron muy otras las causas por las que se movilizaron tropas para invadir a Francia. Pero para siempre quedará en la historia el hecho magnífico de que soldados españoles volvieron a pasear sus gloriosas armas por las tierras que hacía ya cerca de siglo y medio tan ignominiosamente nos habían sido arrebatadas. El general Ricardos, la figura militar más prestigiosa de aquel tiempo, asumió el mando de las divisiones españolas que a mediados de abril de 1793 ya habían penetrado en Francia, apoderándose días después de Arlés y de Céret. A fines del mes de junio nuestras armas, que ya habían infligido al enemigo serias derrotas, se habían hecho dueñas de parte importante de la línea del Tech, hasta más allá de los llanos de Conflans. Hubo, es cierto, alternativas importantes en la lucha entablada. Lo más adverso para España fué el haber muerto el general Ricardos. Después de esta desgracia le fué confiado el mando de las tropas que operaban en el Rosellón al marqués de las Amarillas, que hubo de compartirlo, semanas más tarde, con el conde de la Unión. Debido a los fuertes ataques franceses, las tropas españolas tuvieron que evacuar varias plazas de las conquistadas, y retirarse a posiciones de reserva. Cuando todo estaba dispuesto para iniciar la ofensiva que había de invadir el Condado de Foix, vino a terminar la lucha, en 1795, el Tratado de Basilea, que es otra página no menos desgraciada que la de los Pirineos.

Es seguro que de no haber sido asesinado Luis XVI, el Gobierno de Madrid, a cuyo frente estaba con la máxima confianza regia don Manuel Godoy, no se hubiera emprendido la campaña. Fueron ciertamente motivos de orden sentimental más que ideológicos, de despecho a una revolución más que por cumplir afanes nacionales, los que inclinaron a Carlos IV y a su ministro a que hablasen las armas. Pero esto descontado, pese a cuantos desaciertos son atribuidos al Príncipe de la Paz, conviene hacer resaltar que la iniciativa española señaló con claridad el objetivo natural, el único que exigía la dignidad del país: la reconquista de unos territorios que eran españoles, que moralmente pertenecían a España.

Aunque llevábamos la razón no nos acompañó la suerte en aquella empresa, que fué malograda por diversidad de circunstancias. Pero no cabe duda de que en ella existe un signo que estaba latente en la entraña de los más recónditos deseos, como era este de la restitución de lo que era español. Las desgracias que llevaba sufridas el país, la inep-

titud de los hombres a que estaba confiado su destino, la desarticulación con que se desenvolvían las ideas vinculadas a nuestras esencias históricas, nos hicieron vivir, durante años y siglos, de espaldas a cuanto representaba una realidad fundamental. Si España durante un período tan largo de tiempo tuvo sin tocar el problema vital de las comarcas separadas en virtud del Tratado de los Pirineos, se debe, desde luego, a muchas atendibles consideraciones. Sin embargo, conviene decir que la que se tuvo más en cuenta fué la de que la rama borbónica, que reinó en España nunca quiso disgustar con reclamaciones de índole territorial, siempre delicadas y vidriosas, a la dinastía de los Borbones de Francia. Destronado, y luego decapitado, Luis XVI, ya no se tuvo inconveniente en dirigir una acción ofensiva sobre unas comarcas que eran trozos de tierra española que estaba irredenta.

Por desgracia, la acción guerrera quedó frustrada. Pero la iniciativa política representó la reafirmación de un derecho que estaba sin caducar, y que siempre estará vivo a nuestro favor. Nada importa que hayan transcurrido muy cerca de tres siglos desde que la bandera española fué arriada, a virtud de un acuerdo que invalida la coacción que sobre Haro ejerció Mazarino. Así lo da a entender el Príncipe de la Paz cuando habla en sus Memorias de la preparación diplomática y de las operaciones militares llevadas a cabo por el general Ricardos en los Pirineos orientales. Al citar plazas perdidas o ganadas en la línea del Tech, nunca olvida la referencia histórica por la que se hace constar el hecho de su buen origen español, debido al lazo moral y material que establece indestructible su unión a Cataluña y a España.

Para la nación española, lo hecho por uno de sus gobernantes que peor han sido tratados, el Príncipe de la Paz, tuvo la campaña de 1793 a 1795, con todos sus desaciertos y sus desgracias, una gran importancia política, pues con ella se demostró la disconformidad después de ciento treinta y cuatro años del despojo que tuvo su realización en el incalificable Tratado de los Pirineos, por el que, además de aquellas tierras, Felipe IV entregó a Francia la Corona de España.—LUCIANO DE TAPONERA.

EL ESPIRITU DE LAS FORMAS CINEMATOGRAFICAS

ANTES de empezar una película, todo director de cine se encuentra en condiciones de lanzar su obra a un etéreo espacio donde teóricamente nada cohibe su albedrío. Pero el cinema tiene técnicamente su ley de creación, y por ello el margen de holgura práctico que su anatomía deja al realizador está siempre en relación con el poder creador con que éste sea capaz de sortear las realidades en que vive el cinema. Porque en cinematografía no basta con amontonar planos. No; las formas cinematográficas poseen también una estructura propia e inquebrantable como la pintura, la escultura o la arquitectura. Es un error, pues, creer que con el cine se puede jugar; todo lo contrario, la necesidad de concentrar la trama en cada plano dentro de un tiempo y un lugar da, en cambio, motivo a pensar que las eternas "unidades" de la tragedia clásica recobran en el cine un sentido insospechado, o lo que es lo mismo, que el cineasta no puede movilizar las formas cinematográficas como le venga en gana, si no que el cine le impone un decálogo inexorable de imperativos y prohibiciones que al no ser cumplidas, la plástica del arte cinematográfico —ritmo interno— sonará fatalmente a falso. Tenemos, por tanto, que sólo será gran director de cine aquél que por encima de todas las intenciones que haya de poner en el film, maneje además, y a la perfección, las formas cinematográficas; ya que aunque parezca extraño, el cine tiene con el espacio y las figuras geométricas las mismas secretas relaciones que el resto de las artes plásticas.

Verdad es que las esencias del espíritu cinematográfico están todavía por concretar, pero tampoco es menos cierto que así como en un principio la novedad de la cinematografía pudo consentir que el movimiento de sus formas se realizase sin ajustarse a las leyes del Arte, ahora la primacía de movimiento, la visual y la de los ritmos se impone con la misma fuerza que en la pintura y la escultura. Sí; es curioso observar cómo hoy los realizadores —los de verdad— del cinema, al formar las escenas cinematográficas se acogen ya al mismo tipo de agrupamiento que en el cuadro o la estatua, aseguran la armonía de las proporciones y la continuidad del movimiento.

¿Será necesario decir una vez más, que todas las artes están cogidas de la mano? Pues bien, el cinema, aunque vive en relación con

todas las artes, es con la pintura, probablemente, con la que mantiene lazos más estrechos. Es una pena que los entendidos en pintura no dediquen su tiempo alguna vez a descubrirnos la presciencia que el movimiento cinematográfico tiene en ciertos cuadros de geniales pintores. ¡Su análisis sería fecundo! Por ejemplo, en “La creación de los animales”, de Tintoretto, la fuerza de las formas cinematográficas está ya, como si dijéramos, en presencia, y en “El Paraíso”, de este mismo pintor, se encierra toda una verdadera sinfonía visual. El drama moviente de las formas se anticipa a vivir en estas telas todos los medios expresivos, que después el buen ritmo cinematográfico había de llevar a la pantalla. Pero dejemos este tema, que merece por su trascendencia ser tratado con más hondura. Yo no he pretendido otra cosa al iniciarle que filiar el hecho; pues nuestro interés está ahora en aclarar hasta donde podamos el verdadero espíritu de las formas cinematográficas.

Pocas cosas le pueden a uno orientar tan delicadamente sobre la diferencia que existe entre el buen y mal director de cine como el modo con que éstos imaginan las formas cinematográficas. Veamos. Cuando un buen director de cine desarrolla una trama cualquiera, nunca pretende que la aceptemos como hechos tomados de la vida. Y si no, recordemos que una de las características peculiares de Capra es lo fantástico que en el comportamiento tienen sus personajes. No es fácil que en Castilla se de, por ejemplo, un tipo como el banquero que en “Vive como quieras” nos presenta Capra; y, sin embargo, a poco sensible que sea el alma del espectador castellano que le ve en la pantalla, le parecerá que su comportamiento es comprensible. ¿Por qué? Pues porque el realizador, tomando como pie un hecho de la vida americana, construye sobre él todo un mundo imaginario, en el que, poco a poco, pero a conciencia, va metiendo al espectador como en una tupida red de ambiente, de la que no le deja salir hasta que la película termina. Es decir, que Capra no permite nunca que el espectador tropiece con los bastidores del cine, si no que desde el primer momento le hace sentirse sumergido en una realidad perfectamente cinematográfica, porque el cine exige —el espíritu de las formas cinematográficas— que no se le perciba nunca como otra cosa distinta que cine. Es un error, por tanto, creer que el cine tiene que basarse en las realidades de la vida. Todo lo contrario, las formas cinematográficas no tienen para qué ser como las reales; basta que sean posibles. Ya

que esta posibilidad de construir espíritus imaginarios es la única que importa a este género de arte. Todo el esfuerzo de los grandes directores está encaminado hoy a ello. De aquí que vengamos a la conclusión esencial de que el espíritu de las formas cinematográficas son, ante todo y sobre todo, psicología imaginaria.—FERNÁN.

DOS LIBROS SOBRE AFRICA

YA en otra ocasión hice notar la utilidad y el alto valor de servicio nacional que tiene el proporcionar al español información —nada más que información, sin la cual todas las “interpretaciones” no pasan de puro camelo— sobre ciertos temas. Particularmente sobre los que interesan más viva y directamente a nuestra misión histórica. Y, en este sentido, creí justo hacer presente el mérito de las publicaciones que bajo el título general *Acción de España en Africa* viene editando el Servicio Histórico Militar del Ministerio del Ejército. Al tomo II (*Cristianos y Musulmanes de Occidente*) que fué, a su debido tiempo, reseñado aquí, se suma ahora otro, un tanto inesperado y sumamente interesante sobre el reparto de Africa (1). Un tanto inesperado, por no tratarse en él fundamental, ni siquiera neutralmente, de acción de España, sino de Francia e Inglaterra, Alemania e Italia, Bélgica e incluso el Estado portugués. Y sumamente interesante en dos sentidos: Primero, en el de pura información de lo que otros hicieron —es, que yo sepa, el único libro fácilmente accesible al lector español de hoy en que todo eso que hicieron los otros está reunido en un cuerpo y visto desde un observatorio español—, y, después, en algo mucho más profundo. Para quienes hemos llegado al patriotismo por el amargo camino de la crítica resulta evidente que una historia de las “ausencias” de España puede ser mucho más útil —por no prestarse al tópico dormitivo y al “patriotismo zarzuelero”— que una historia de

(1) Ministerio del Ejército. Servicio Histórico Militar: *Acción de España en Africa*, tomo III. *El reparto de Africa. Descubrimiento, colonización, conquistas y convenios hasta la paz de Versalles*. Madrid, Talleres del Servicio Geográfico y Cartográfico. 1941. 162 págs. XXXIX láms. 3 mapas.

nuestras presencias. Y aun el triste y ejemplar caso del Estado portugués —despojado de sus más legítimos derechos africanos por “el aliado tradicional”— es para hacernos pensar hondamente.

El subtítulo del libro, “Descubrimiento, colonización, conquistas y convenios hasta la Paz de Versalles”, y el hecho de que los capítulos centrales se articulen en torno a tratos y contratos en que o no estuvimos o llevamos la de perder, dan carácter ejemplar a la obra. Aparte de que información elemental, pero para ciertos efectos insuficiente sobre las más antiguas exploraciones, el tema canario es también de interés. Lástima que cierta falta de inmediatez en el trato con los textos clásicos o con las lenguas indígenas —defectos por desgracia no privativos de esta obra, sino muy generales—, y algún descuido en la impresión disminuyan la calidad del trabajo; por lo demás, tan excelente y recomendable.

Otra obra, igual en altura patriótica y en intención, pero muy distinta en carácter y técnica, más detallada y especializada, más llena de datos y anécdotas, más rica en información gráfica y, al tiempo, más densa en interpretación, más abierta a los problemas de la pura investigación y a las candentes incitaciones de la política mundial de hoy, nos la da el infatigable y agudo especialista en cuestiones de Marruecos D. Tomás García Figueras en su *Santa Cruz de Mar Pequeña-Ifni-Sahara* (1). Bien conocido su excelente *Marruecos*, deja aquí ese tema, tan querido y sabido, para ocuparse de esos casi olvidados territorios del Oeste africano.

Basta una mirada al índice —desde una síntesis geográfica hasta la obra del Estado actual en esas tierras, pasando por navegaciones canarias, inevitables despojos británicos, tratos y contratos y maltratos hispano-marroquíes, piraterías, esfuerzos desesperados de españoles heroicos, inasequibles al desaliento (ese Gatell y Folch, ese Bonelli, ese Bens, ese Capaz), tinglados de espionaje alemán y aliado, maniobras y maniobrazas del imperialismo francés, más fuerte por nuestros errores que por sus —innegables— virtudes, problemas económicos, importancia de las rutas del aire, etc.— para darse cuenta de que nos hallamos ante una obra fundamental. Ante un caso de inteligencia y sa-

(1) Tomás García Figueras: *Santa Cruz de Mar pequeña. Ifni-Sáhara. La Acción de España en la Costa Occidental de Africa*. Ediciones FE., Editora Nacional. MCMXXII. 356 págs., 60 láms., un mapa. Portada de Bertuchi.

ber, puestos al servicio de esto tan sencillo: informar a los españoles sobre algo que interesa o debe interesar a todos.

Tal es el sentido del libro. Que se cumple perfectamente. Pero, aparte de este último sentido, no falta tampoco el interés anecdótico y aun sentimental ante ciertos casos y cosas —exploraciones, cautiverios, resonancias literarias—. La abundante (y aun parece escasa) documentación gráfica y el estilo —sobrio, claro, cuidado—, contribuyen a la eficacia del bien logrado esfuerzo.

Dos libros más sobre Africa. De nuevo el grupo compacto y laborioso de nuestros africanistas viene a compensarnos con sus altas virtudes —seriedad, honradez informativa, lealtad a su propia misión— de tanta estúpida verbalización, de tanto condenable y chabacano “patriotismo grueso y zarzuelero”.—C. A. R.

EL RETORNO A PEGUY

DE antiguo rondaba la desesperación en torno a Francia y no por haber perdido una guerra. Los intelectuales de la nueva generación no sabían oponer al problema de la época sino lo que Halévy hubo tristemente de calificar como “su deseo de fuga”. Un pesimismo y un desistimiento de los valores espirituales, nuevo “del siglo”, en palabras de Massis, que la misma Francia derrotada del 70 había ignorado. Los espíritus más exigentes —un Bainville, un Maurras, un Benjamin, un Massis— pasan desilusionados a la oposición, y allí se pierden, o bien se reducen, como Romaines o Duhamel, a relatar su tiempo en nuevas *Recherches du temps perdu*, perdiéndose también de nuevo. La descomposición político-social de la vida francesa pesa como una losa sobre las conciencias, y se evapora aquella alegre serenidad que, con el sentido de la proporción, constituía el exponente, claro exponente, de la vida francesa. Fué entonces, al abrirse el decenio posterior a 1930, cuando el ardor de los teóricos del neopositivismo cayó de un golpe junto con aquella fiebre artística y literaria que en el decenio precedente había, desde París, volcado sobre la atónita Europa un

verdadero fuego de artificio de ingenio. Hoy, tras la tremenda prueba, nos llegan de Francia voces que alzan con la mejor intención la figura, por muchos ovidada, de Charles Péguy.

Durante su vida, Péguy fué considerado, más que poeta, polemista y animador que, a veces empleaba la forma poética. Ahora nadie discute el que Péguy haya sido un verdadero poeta, o sea un creador. Un pensamiento, vigoroso siempre, anima sus largas *suites* de alejandrinos o de versos blancos (*mystères, tapisseries*), y si es preciso reconocerle cierta lentitud, palpitan en ellos también trozos de la más alta belleza.

En sus versos, como en su prosa, emplea siempre un caminar metódico. Una repetición constante, un avance paso a paso: son, en realidad, letanías. Seguras letanías, rezadas en verso por un hombre que se siente firmemente apoyado en la tierra nutricia de Francia, por un francés que alza su fe a las constelaciones y reza a Nuestra Señora en contraste campesino con la torpe diáspora de los surrealistas parisenses, sin apoyo en nada y con las cejas depiladas...

*Etoile de la mer, voici la lourde nappe.
Et la profonde houle et l'océan des blés.
Et la mouvante écume et nos greniers comblés.
Voici votre regard sur cette immense chape.*

Nos dice en su *Présentation de la Beauce à Notre Dame de Chartres*.

Pues eso es su poesía: un firme caminar aldeano entre centenos, viñedos, bosques y sementeras. Un caminar aldeano, en el cual si no encontraron los finos trenzados de Francia Jammes, hay siempre un alto ennoblecimiento poético que lo liga al magno soplo de Mistral.

*Deux mille ans de labeur on fait de cette terre.
Un réservoir sans fin pour les âges nouveaux.
Mille ans de votre grâce ont fait de ces travaux.
Un reposoir sans fin pour l'âme solitaire.*

Nuestra Señora ve avanzar las estrofas que Péguy canta en nombre

de una raza que no quiere morir asesinada por los franco-masones de la tercera República.

*Vous nous voyez marcher, nous sommes la piétaille
Nous n'avançons jamais que d'un pas à la fois.
Mais vingt siècles de peuple et vingt siècles des rois.
Et toute leur séquelle et toute leur volaille.*

Es un soplo surgido directamente de la tierra: un recogimiento de frescura que suaviza el alma, aun en las horas tórridas en que los mazaes crepitan. Un alivio de verdad que nos llega desde los humildes senderos aldeanos, que no van a ninguna parte... Soplo que asciende del sombrío océano forestal que el viento riza, que nos penetra empapado por el fuerte olor de los prados y por la gracia de los mimbrales que se espejan en los meandros del Loira, donde vuelan las libélulas de seda temblorosa y pasa, oro y argento, en raudo vuelo el martín pescador que vió morirse de amor a los pastores de la Arcadia.

*Nous sommes nés pour vous au bord de ce plateau.
Dans le recourbement de notre blonde Loire.
El ce fleuve de sable et ce fleuve de glorie.
N'est là que pour laver las pieds de ce coteau.*

Y siempre, con la mejor constancia, su fidelidad a la tierra bendita:

*Nous sommes nés su bord de votre plate Beauce.
Et nous avons connu dés nos plus jeunes ans.
Le portail de la ferme et les durs paysans.
Et l'enclos dans le bourg et la bêche et la fosse.*

He aquí al hombre al que su fidelidad ha permitido encontrar acentos insuperables para cantar su país de Orléans y todas las tierras francesas; acentos que son, sin duda, lo mejor de su poesía.

Sus *Cahiers de la Quinzaine*, editados en una pequeña y oscura sala frente a la Sorbona, revelaron a muchos escritores luego célebres..., pero sobre todos ellos queda anclada en primer lugar su pasión y obra hacia la que hoy empiezan a volverse muchas tristes miradas en Francia.

Péguy, a través de sus ansias, se nos ofrece siempre como un moledo de desinterés y de alta espiritualidad. Hemos dejado, intencionadamente, para el final la referencia de su muerte. Charles Péguy murió el 5 de septiembre de 1914, en el campo de batalla del Marne, heroicamente ligado a tantos otros héroes anónimos que del Beauce y de otros rincones campesinos acudieron a la cita de su voz.

Murió decididamente fiel. Apretado duramente contra la tierra que con tanto amor cantaba...—JOSÉ MARÍA CASTROVIEJO.

LIBROS

ESPEJO DE LA MUERTE Y ESPEJO DE UNAMUNO

¿QUÉ ha hecho, la muerte, de D. Miguel de Unamuno? En las historias de la Literatura al uso, se descuidan con exceso determinados aspectos interhumanos merecedores de atención. Analizan, sí, los resultados de la actividad poética, los poemas; indagan sus conexiones temáticas y formales; se afanan tras la pista de las influencias...: todo ello en el plano de la producción. Nada nos dicen, en cambio, a no ser incidental y como involuntariamente, de la hondura y amplitud de la acción poética misma, ni de su estructura, esto es, de la continuidad, ondulaciones, hiatos y replegamientos de su eficacia histórica. Todo cuanto sea verdaderamente humano lo reputan extraño. Al parecer, no hay sobre el haz de la tierra lugar para otros hombres que los autores y, por exclusión, ¿de qué otra función cabe presumirles investidos, a no ser de la de escribir para sí mismos? El mundo convertido en república literaria... Imaginad un cenobio, en cuyas celdas de papel impreso se agiten en irremediable incomunicación escritores y artista. ¡Lucido mundo!

Una historia humanizada de las artes debería responder a preguntas como las siguientes: ¿Qué acaecimientos importantes, de cualquier naturaleza; han sobrevenido al orbe histórico, allende los hechos literarios y artísticos *sensu stricto*, más condicionados por éstos? ¿Qué rumbos habían dejado de tomar el sentir, el querer y el conocer de las edades, si la *Odisea*, *Amadís*, *La vida es sueño*, las *Soledades*, la *Nueva Eloísa* (o *Venus y el Amor*, el *San Mauricio*, las *Meninas*...) yacieran en los limbos de la mera posibilidad?

Y, en un plano más general: ¿Cuáles han sido las metamorfosis efectivas del complejo sociológico: creador —minoría deleitante— masa inerte? ¿Qué factores intervienen en la germinación, desarrollo, plenitud y acabamiento de las concreciones reales de la fama? ¿Hasta

qué punto, y en qué coyunturas, ha tenido poder actuante, propulsor y refrenador, ya que no configurativo, el principio mecánico de la fatiga, tanto en el gusto como en la producción? ¿Y la muerte?

La muerte, por de pronto —renuncio a tocar el tema de las obras que pudieron haber sido y que, por ella, ya no podrán ser—, la muerte, suele alterar la figura pública de los autores para hacerla o para deshacerla, para disminuirla o para destacarla. Vierte sobre ellos luz, a las veces; otras, los sume en purgatorios o en infiernos de olvido.

No a todos. A D. Miguel de Unamuno no le rozó la muerte al llevarse. La notoriedad considerable de que gozó, y padeció, desde su juventud, no ha sufrido colapso ni menoscabo alguno. Si su obra gana de día en día más vasta audiencia, si se profundiza y acendra entre las clases cultas la intelección de su mensaje, es de una manera orgánica, por su íntima virtud, por su propia eficacia.

Interprétese lo que antecede en su significación cualitativa. Quiero decir que D. M. de U. perdura en la memoria de los hombres, tal como lo apeteció: no aceptado sin más y envuelto en el respeto helado, indiferente, que la posteridad concede a las glorias inoperantes, sino combatido, “discutido y aun negado” (*Soliloquios...*). Así quería vivir; y sobrevivir. Entendía que sólo existe lo que obra, y su existencia fue una labor de incesante hostigamiento. De la inquietud que suscitaba exprimía para sí nueva vida, pues se sentía vivir en aquellos a quienes hincaba su aguijón. Daba guerra y la buscaba. La da y la encuentra todavía; y no parece desatinada la conjetura de que también será así en lo venidero, mientras vean y escuchen ojos y oídos españoles.

La muerte, sin embargo, perfila biográficamente su destino. Se cree adivinar una intención simbólica transcendente en la circunstancia de quedar inscrita su vida, con aproximado rigor temporal, entre dos guerras civiles. Durante su vida entera se parten su conciencia los adversarios, y en la permanente contienda *más que civil* (como él diría, con Lucano) que en otro plano —el de la voluntad y el conocimiento— henchía su apasionado corazón, apacentó su vocación poética y acuñó su estilo.

Lenta, pero regularmente, se reimprime la obra unamuniana. En parte, en la benemérita “Colección Austral”, que ofrece entre sus publicaciones recientes la tercera edición del libro cuyo comentario cons-

tituye el objeto de las presentes líneas. El *Espejo de la muerte* es una colección compuesta de una treintena de escritos breves, de inspiración y textura relativamente heterogénea, que el autor califica de novelas cortas, aunque no lo son en el sentido actual del término. Por lo que hace a éstas (no son de índole narrativa todos los trabajos del volumen), el inmediato puñto de referencia lo constituyen los cuentos de Leopoldo Alas. Como éstos, son obra de moralista y de poeta, a la vez. De una mente inclinada al desengaño; de un lúcido observador, feroz a ratos (véase *La Beca*), por un lado; por otro, de un revelador del severo patetismo y trágica profundidad de la existencia. Pero Unamuno es hombre de otro gálibo, de otros resortes y de otra edad. Alas, de haber llegado a viejo, quizá se habría abismado en el sentimentalismo a que propendía por naturaleza y gusto. Don Miguel, que se quería ardiente y seco, sometió su obra a un riguroso drenaje afectivo, y en su gloriosa ancianidad, dueño de todas sus fuerzas, alcanzó la cima de la purificación mediante la técnica y una rígida ascesis formal. *Ramón Nonnato, suicida* —las páginas más difíciles y perfectas del *Espejo de la muerte* es ya, quizá, con la muy posterior *Novela de Don Sandalio...* (publicada juntamente con *San Manuel Bueno...*, en 1933) su máxima proeza en tal respecto.

Por lo demás, el mundo de ficción unamuniano es —sería mejor decir: se ha hecho— más escueto, más simple, pero infinitamente más tenso, intenso y eficiente que el de *Clarín*. Todo verdadero creador tiene su mundo, por supuesto, y es, en rigor, *él y su mundo*. El mundo unamuniano es doblemente propio de su autor, pues le pertenece, además, en otro y más radical sentido que no es ocasión de esclarecer. Únicamente apuntaré que es *voluntariamente* limitado. Inútil insistir en su irreductibilidad.

El título general del volumen, con su engañoso aire finisecular, “decadente”, procede del cuento que lo inicia. El espejo de la muerte es —para los sanos— el rostro mismo de la niña enferma en cuyos ojos trasparece la muerte; y es, para la que va a morir, el rostro de los jóvenes, sanos y fuertes, que —de vuelta de la fiesta— se cruzan con ella en los campos bañados, como su alma, por un sol de ocaso; rostros en los que ve que ven la muerte en el suyo, rostros en que su propia muerte se le desvela. Es el “respeto trágico”, “inhumano y cruelísimo” en que se refleja el miedo que inspira a los ávidos de durar. Y así, la mirada de ella y las de los otros, las de todos, son espejo recíproco ad-

monitorio, en aquella tarde, la última de romería que vivió Matilde, la novia abandonada.

Agonía, dialéctica vital, muy unanimesca, ésta que cierra la historia de Matilde, hermana de *Teresa* la de Rafael.

La misma atmósfera de trágica cotidianidad respiran los más de los agonistas de estos relatos, víctimas, como Matilde, del desamor. Son todos, en un sentido o en otro, hijos de la niebla. ¡La niebla! *Niebla* es más que otro libro; es una metáfora capital, desde la que puede ordenarse todo el reino poemático que se extiende entre *Paz en las guerras* y el *Cancionero inédito*. Niebla es la “vida mansa, rutinaria, humilde..., tejida con las mil pequeñeces de lo cotidiano” (*Niebla*, capítulo II;) es vivir fuera de la historia —no; dentro, en la intrahistoria—, es morir diluyéndose en una eternidad de olvido. De esta vida menor, que es “santa continuidad”, ha de distinguirse la niebla del entrevivir, el ir a la deriva en la sobrehoz del ser, en lo aparential. El hombre inmerso en la niebla, apenas es más que una posibilidad de verdadero hombre.

Augusto Pérez se quejaba a Don Miguel, su inventor: “... No quiere usted dejarme ser yo, salir de la niebla...” Este mismo sujeto *nivoleSCO*, que se palpaba el cuerpo y, tocándolo, lograba certidumbre de su existencia, se acongojaba porque no podía tocar de análoga manera su alma. Y en ¡*Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, ensayo que —con *La Vida de don Quijote y Sancho*— es la pieza esencial del pensamiento unamuniano, nos exhorta a que busquemos nuestra alma “con los brazos del alma misma”, y a abrazarla y restregarnos a su contacto “y sentido sustancial y caliente”. El que no intuya “su propia sustancialidad”, ése entresueña en el mullido de niebla, y en niebla se disolverá.

Vida en la niebla, la de Ramón Nonnato. Así como avanza un soneto con numeroso movimiento lírico hasta su causa final, el verso postrero y como dado de gracia que sustenta todo el ingrátido edificio, así este breve relato se despliega, a redrotiempo, para culminar en el hecho fundamental: la desesperanza pre-natal del hijo engendrado sin amor en el triste hogar de un avaro, y criado sin madre ni canciones que brezaran su cuna... Y, al cabo, Ramón Nonnato se desvaneció en la niebla, como el “genio abortado” de *Amor y Pedagogía* (¡Amor faltó también, mas no pedagogía, al *diamante de Villasola* y a Agustín, el becario!) Vida en la niebla, y pura niebla de monótona, de gris

continuidad, que fué el largo duermevela de *Solitaña*, feliz “como en las grandes profundidades del mar... las esponjas”, en su rincón de humedad, recortado en el ámbito de *Paz en la guerra*. Niebla, asimismo, la existencia de *Bonifacio*, que “nada quería ser, ni sabía lo que quería”; niebla de renunciación, la de Soledad; niebla, el “tedio mortal” de Anastasio y Eleuteria, del *Amor que asalta*, en tanto que el amor, súbito, violento no los puso frente, arrebatándolos —para morir— porque habían “encontrado al Amor y basta”.

Conviene añadir —lo exige la buena comprensión de la filosofía unamuniana— que estos amantes no encontraron sino lo que, sin conocerlo, buscaban, cada uno por sí, anhelosamente, como última posibilidad de sus vidas. También debe subrayarse que lo que salva de sus “horas huera”, de su “vida vacía”, y, en suma, de la niebla, como disolución, al *sencillo don Rafael*, es la confianza inmensa de su alma candorosa; pero aquí se trasluce una enseñanza evangélica.

¿Una enseñanza? “Todo relato —escribió don Miguel no pocos años más tarde, en el prólogo a *San Manuel Bueno, mártir*— tiene su sentido trascendente..., y nadie cuenta nada sin otra finalidad que contar. Que contar nada, quiero decir. Porque no hay realidad sin idealidad.” (Lo que, evidentemente, no pretende insinuar que la narración sea una doctrina encarnada; sino, a la inversa, la doctrina una narración interpretada.)

Pues la trascendencia, la idealidad del mundo dramático unamuniano, ya en éstos cuentos y, antes y después, en su obra toda, me parece ser la omnipresencia de la dualidad ética y metafísica de los espíritus de *creación* y de *disolución*. (Véase el citado *¡Plenitud de plenitudes...!* ENSAYOS, V): el principio de la necesidad y voluntad de persistir; el de quien ama a su prójimo porque cree en la existencia sustancial de éste, y cree en ella porque cree en la suya propia. Y el principio del casi-ser que naufraga en la nebulosidad originaria. El espíritu de disolución es el principio de la niebla (en el último de los sentidos anotados), el de la *voluntad*. El de creación es el principio de la imaginación modeladora, el principio de la esperanza activa y de la activa fe, el del querer, el del Amor y de la poesía.

Amor y poesía se confieren mutuamente sentido en el admirable *Poema vivo del amor*. Fe y esperanza, en el poema metrificado *Cruce de caminos*. Fuera de las lindes de este libro, el firme querer es *La tía*

Tula y Raquel y aquel hombre que fué nada menos que todo un hombre.

Con el juego de los espíritus de creación y de disolución, articula el problema de la personalidad. “Ese problema —dice el propio don Miguel, en el prólogo anteriormente citado—, esa congoja, mejor, de la conciencia de la propia personalidad —congoja unas veces trágica y otras cómica— es el que me ha inspirado para casi todos mis personajes de ficción.” Como es verdad. Y en este *Espejo de la muerte* se refleja también ese problema o congoja, que ya es trágica, como en *Una visita al viejo poeta*, que fundía su pensar y su sentir con los de su pueblo, se despersonalizaba en él y salvaba su propia persona mediante el sacrificio de su personalidad (lo mismo que *San Manuel Bueno*, aunque por otro camino. ¿Por otro? ¿No consistió también en poetizar la vida de Manuel Bueno?); ya cómica, como en *Juan Manso*, o en *Una rectificación de honor*; ya tragicómica, como en *El Misterio de iniquidad*, donde el problema de ser o no ser se convierte en el de la relación del nombre con la cosa, en el de la virtud operativa de la palabra. Y esto nos lleva al *Canto adámico*, que no es ni un canto ni un cuento, sino una bella meditación dialogada sobre la esencia de lo poético.

La personalidad, el ser o no ser, y no la anécdota, no la pura narración, “no el argumento” —declara el autor en las apostillas terminales *Y va de cuento...*— constituyen su problema literario. Sus cuentos, “sacábalos —dice—, o de algo que, visto u oído, habíale herido la imaginación, o de lo más profundo de sus entrañas”. Cada vez de más adentro de sus entrañas, pienso. Pues, a partir de su segunda novela, resolvió separar —según expresó reiteradamente— lo visto y oído de lo hondamente sentido, dejando de un lado puro precipitado de realidad externa, y del otro, pura creación dramática, en esqueleto. Sería más que desmesurado, sería plenamente erróneo suponer que sus libros de andanzas están desnudos de poesía; y sus libros de poesía, desnudos de experiencia. Lejos de eso. Unamuno fué poeta siempre y en todo. Y el ejercicio de la poesía le incorporó una peculiar experiencia, incessantemente acrecentada, que sólo por modo secundario emana del ver y escuchar, brotando directamente de un hacer; una experiencia literaria, quiero decir; un estilo.

Cierto día en que el poeta, en momentos de dispersión espiritual, tuvo el desasosiego de leer escritos propios —hallados al azar sobre su mesa de trabajo—, como si fueran de un extraño, “este desdoblamiento de su persona (lo cuenta en *Intelectualidad y espiritualidad*, ENSAYOS, IV) recordóle otra escena de pasajero desdoblamiento de sí mismo, de la que no se acordaba sin escalofríos, y fué ello cuando, mirándose a la mirada en un espejo, llegó a verse como a otro; se contempló cual sombra inconsistente, como fantasma impalpable, y a tal punto le sobrecojió aquéllo, que se llamó en voz baja por su nombre. Y su voz le sonó a voz de otro, a voz que surgía del espacio, de lo invisible, del misterio impenetrable” (1). ¿A voz de la niebla, acaso? ¿Le llamaría, desde el fondo del cristal azogado, el espíritu de disolución?

No nos asombre. El espejo de Unamuno es espejo de todo creador. La personalidad del poeta es refleja y pavorosamente problemática. En cierto modo recibe el ser del ser que él mismo instituye. “Todo poeta, todo creador, todo novelador —novelar es crear—, al crear personajes se está creando a sí mismo”, afirma don Miguel, en el Epílogo a la *Novela de Don Sandalio*. Sólo el poeta, sólo el creador, sólo el novelador es hecho por el ser hipotético e insustante que le debe el ser. Por eso, al mirarse en él, puede gritar, como Augusto Pérez: “¡Sí, yo soy el otro; yo soy otro!” Y se estremece, sintiéndose resbalar a la nada.—
P. CARAVIA.

(1) El tema del desdoblamiento en el espejo es reincidente en la obra de Unamuno. Cfr. *La Selección de los Fulánez* (ENSAYOS, IV) y *Niebla* (cap. XXII). En otra forma, aparece también en *La Novela de Don Sandalio*. Finalmente, habría que citar *El Otro*, entero.

Entre los fragmentos de los *Diarios* de N. Hawthorne, publicados hace años por Valéry Larbaud en *Commerce* (en versión francesa), se encuentra el siguiente: «Hacer de nuestra propia imagen, vista en un espejo, el tema de una novela corta.»

UNA NOVELA DOCUMENTAL

DE tarde en tarde, es decir, prácticamente de año en año, nos llega noticia de alguna nueva novela que está obteniendo una inmensa tirada y gozando la predilección de los lectores anglosajones. Esta novela —sea *El Puente de San Luis Rey*, *Lo que el viento se llevó*, *Rebeca*, etc.— suele ser de algún autor inédito y preferentemente de alguna mujer joven que no ha dado importancia a su voluminoso manuscrito, en el cual se encerraba una obra maestra; ha sido necesaria la intervención fortuita de alguien, próximo al mundo editorial, para que el manuscrito se salve de los ratones. Con esto la obra sale ganando y la publicidad también.

Andrés Artonne comenta en la *Revue Universelle*, uno de estos libros, el más reciente: "*This above all*, de Eric Knight, publicado en los Estados Unidos, novela que aporta una contribución en modo alguno desdeñable al estudio de la mentalidad inglesa durante esta guerra y que, a título de tal, merece ser conocida".

En efecto, en esta novela se plantea la pugna y la colaboración entre dos tipos diferentes. Es una novela de guerra, pero no una novela de campo de batalla. El autor pone de manifiesto la oposición entre la vieja Inglaterra tradicionalista, conservadora y encariñada con sus instituciones, frente a una nueva Inglaterra que algunos esperan ver nacer de entre las ruinas de la guerra para la formación de un mundo nuevo. El soldado inglés se pregunta por qué y, sobre todo, para qué lucha. En la guerra actual hay quien ve la defensa de sus antiguas costumbres, en tanto que otro vislumbra la ocasión propicia a la radical transformación de la estructura social de la Gran Bretaña. De ahí dos puntos de vista diferentes respecto al ideal por el que cada cual combate. El uno lucha por la Patria. El otro, por una concepción política y social. Se produce un conflicto y un equívoco, que da lugar al tema de esta novela. El riesgo en que pone a la conservación de las organizaciones tradicionales una propaganda destinada a enardecer al soldado ofreciéndole ciertas posibilidades sociales y políticas, da lugar a una situación esencialmente novelística. El crítico en cuestión subraya los peligros que para el gobierno inglés tiene, hoy, ofrecer una perspectiva de un mundo futuro a base de alianzas en las que se mezclan tanto

el idealismo como el espíritu práctico, tan característicos ambos del alma británica.

Este conflicto se halla representado en dos personajes, de los cuales uno es un soldado y el otro es una muchacha que se encuentra movilizada en las organizaciones femeninas. El soldado, llamado Clive, es un hombre del pueblo, que ha sufrido cuantos males agobian a la clase más depauperada de la sociedad. Hijo ilegítimo, ha sufrido humillaciones sin número, ha realizado trabajos penosos y ha pasado hambre y frío teniendo que buscarse el pan cotidiano en diversos oficios. El resultado es que este hombre tiene un carácter resentido y fácil al sarcasmo. Odia cuanto representa la venerable *old School tie* y los colores presuntuosos de las corbatas y las chaquetillas que distinguen a los colegios aristocráticos y a las Universidades distinguidas, como Eton o Harrow, que siempre le hubieran cerrado sus puertas. Conviene observar que el autor de esta novela simpatiza enteramente con su protagonista. También el novelista tuvo unos principios difíciles. Conoció la miseria y las penas de los sin trabajo. El personaje de la muchacha, llamada Prudencia, representa, por el contrario, la clase acomodada y satisfecha inglesa. Hija de un médico famoso, no ha conocido nunca las penurias de los humildes; ha tenido una vida fácil y, llegada la guerra, se enrola, como sus amigas, en las organizaciones femeninas destinadas a secundar la Royal Air Force. El uniforme gris azulado favorece a su rubia cabellera. Pero al final de la novela, muerto él, ella acaba siendo su víctima, sacrificada a un amor que los ligó sin haberlos unido.—M.

SAN VALERIO

MENENDEZ Pelayo, Pérez de Urbel, Bermejo, el P. Villada, antes Flórez —entre otros muchos— nos habían hecho entrever que San Valerio era, dentro del panorama de la cultura hispano-visigoda, tan poco conocida, una figura importante, en una dimensión, es cierto no tan universal como la de San Isidoro, pero acaso más interesante como dolorida humanidad viviente (“romántico” le llamó D. Marcelino), y, acaso, como expresión poética. Sobre todo, el magnífico trabajo de Bermejo, a quien la muerte de aviador, de héroe de nuestro

tiempo, arrancó a la erudición española, nos había despertado el interés hacia esta figura de atormentado asceta español de hace trece siglos. Mas faltaba una edición legible y accesible de sus escritos que pudiese al alcance del español, deseoso de conocer su propia historia —un tan alto ejemplo de hombre español, es “propia historia” de todos nosotros—, la obra del “más grande poeta de la España visigoda” (M. y P., dixit), y al mismo tiempo un estudio introductorio que, utilizando lo que, excelentemente, había ido averiguando la anterior investigación española, nos situase ante el eremita del Bierzo con claridad y precisión suficientes. Ambas cosas nos las da esta edición (1) que Ramón Fernández Pousa ha venido elaborando con esa terrible pasión del erudito por su tema. Pasión archiustificada en este caso.

La edición ofrece novedades importantes —nuevos textos, dilucidación definitiva de problemas de autenticidad— y, es en cuanto al texto, rigurosa y cuidada. Las fotografías de facsímiles y de lugares vinculados a la vida del santo, el mapa de la España visigoda aumentan su utilidad. Pero me parece más importante y digno de ser tenido en cuenta el apasionado brío con que se ha acometido el trabajo, sin menzularle rigor y disciplina. La precisión informativa —tan necesaria y tan descuidada en este tiempo de “Voluntad de Imperio”, sin la menor “voluntad de imperio”— no disminuye en absoluto el ardiente tono polémico, español y católico del comentador. Evitando por igual la “aséptica” y repugnante neutralización de la ciencia de los años pasados y el camelo retórico patriótico, hoy tan abundante.

En este sentido —dirección que desearíamos ver en los trabajos de este tipo—, y más allá, o más acá de su valor informativo y de su fecundo suscitar nuevos problemas (¡esa relación con Dante!), me parece ejemplar el trabajo de Fernández Pousa.—C. A. R.

(1) *San Valerio* (Nuño Valerio). Obras. Edición crítica con XIII facsímiles, por Ramón Fernández Pousa. Madrid. Instituto «Antonio de Nebrija», XXVII + 217 páginas, XIII láms. (C. S. I. C., Patronato «Menéndez y Pelayo». Textos latinos de la Edad Media), 1942.