

CRUZ Y RAYA



S. AGUIRRE, IMPRESOR. — TELÉFONO 30.366. — MADRID

CRUZ Y RAYA

REVISTA DE AFIRMACIÓN Y NEGACIÓN

MADRID, 15 DE JUNIO DE 1933

ESTA REVISTA SE PUBLICA TODOS LOS MESES

Director: JOSÉ BERGAMÍN

Secretario: EUGENIO IMAZ

Suscripción anual

*España y países adheridos a la tarifa
reducida de Correos... . . . 30 pesetas.*

Todos los demás países . . . 40 -

Extranjero, ejemplar. . . 4 -

MADRID

GENERAL MITRE, 5

TELÉFONO 17573

LA EDITAN

MIGUEL ARTIGAS

MANUEL ABRIL

JOSÉ BERGAMÍN

JOSÉ M.^a COSSÍO

MANUEL DE FALLA

ALFONSO G. VALDECASAS

EMILIO GARCÍA GÓMEZ

ANTONIO GARRIGUES

CARLOS JIMÉNEZ DÍAZ

ANTONIO DE LUNA

JUAN LLADÓ

ALFREDO MENDIZABAL

EUSEBIO OLIVER

JOSÉ M.^a PARDO

JOSÉ R. MANENT

F. ROMERO OTAZO

EDUARDO RODRIGÁÑEZ

J. M.^a SEMPRÚN Y GURREA

MANUEL TORRES

Sumario

ATOMOS Y ELECTRONES, por Julio Palacios.

UNA VOZ EN LA CALLE (ABEN GUZMÁN), por Emilio García Gómez.

LA DECADENCIA DEL ANALFABETISMO, por José Bergamín.

SANTA CATALINA DE SIENA
(Versión y notas de José Bergamín.)

CRISTAL DEL TIEMPO

EL ANILLO AL DEDO

LA LEY DE CONFESIONES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS, por José María de Semprún Gurrea.

FRONTERAS DE LA ALEGRÍA, por Alfredo Mendizábal.

LA CONFERENCIA ECONOMICA Y MONETARIA INTERNACIONAL DE LONDRES, por Justino Azcárate.

CRIBA

LA ESPADA Y LA PARED

UNA EDICION DE ERASMO, por Emilio García Gómez.

RENACIMIENTO LITURGICO, por María Zambrano.

NO MIXTIFICAR ..., por José Bergamín.

Átomos y electrones

La atomística griega *nace sin base experimental, como pura necesidad mental de encontrar algo estable en que basar el conocimiento de las cosas. Los grandes pensadores, con el solo auxilio de su razón, no llegaron a conclusiones unánimes, y dijeron cosas tan variadas que de todos puede decirse que acertaron en algo y erraron en mucho.*

La moderna atomística *evoluciona desde el corpúsculo cartesiano, divisible y mutable, al átomo rígido e insecable de Dalton para volver otra vez a los corpúsculos. Cuando el mundo atómico fué accesible a la experimentación, se vió que lejos de constituir por su sencillez y por carecer de un más allá un punto de partida para el razonamiento, era de tal complejidad que los más potentes recursos de la matemática bastan escasamente para describirlo, y, por ahora, tenemos que renunciar a formar una idea intuitiva del mismo.*

SI bien una tradición griega atribuye al fenicio Moschus la creación de la *filosofía atomística*, los físicos modernos localizan unánimemente el origen del atomismo en la necesidad sentida por Leucipo, unos 450 años antes de Jesucristo, de encontrar *la cosa que es*, necesidad que tan admirablemente ponderaba Xavier Zubiri en el panegírico hegeliano publicado en el primer número de esta revista.

Todo cambia, todo *deviene* en torno nuestro. De un momento a otro se altera el universo y el estado actual es distinto del precedente y del posterior. *No podrás cruzar dos veces el mismo río porque el agua corre sin cesar*, decía Heráclito hace 2.500 años, y muy posteriormente Sir Francis Bacon definía el fuego como una serie de llamas fugaces. Sócrates afirmaba que el conocimiento sería absolutamente imposible si todo fuera transitorio, y así como Arquímedes pedía un punto de apoyo para mover el

mundo, Leucipo sentía la necesidad de tomar como base algo estable para poder raciocinar acerca del universo, e imaginó que todas las cosas están formadas de átomos, que tenían la propiedad de permanecer perpetuamente inalterados en medio de la incesante transformación del cosmos. Las diferentes sustancias tendrían distintas propiedades o porque sus átomos fueran de distinta forma, como sucede con las letras A y N, o, porque siendo iguales, están en distinta posición, como las letras N y Z o, porque se hallaran en distinto orden, como A N y N A. El cuadro se completaba con la existencia del vacío absoluto y del espacio infinito, tan eterno e inmutable como los propios átomos.

Platón, entusiasta de la doctrina atomística, quiso adornarla con la armonía de las formas regulares de su Geometría, y así afirmó que el fuego estaba constituido por tetraedros, el aire por octaedros, el agua por icosaedros y la tierra por cubos. Desechó la idea del vacío, pretendiendo, en cambio, que los átomos no dejaban intersticios. Además los distintos átomos podían estar formados por una misma *substancia madre*, lo mismo que todas las letras del alfabeto pueden estar escritas con la misma tinta.

La filosofía atomística alcanzó su pleno desarrollo con los epicúreos (342-270 a. de J.). Los átomos

son invisibles por su pequeñez, y son irrompibles, pero tienen partes y son pesados. En un principio hubo una gran lluvia de átomos, independientes unos de otros; luego se enlazaron y engendrarse el actual universo con todas sus formas. Los átomos siguen moviéndose en el seno de los cuerpos, y el universo se halla abandonado a sí mismo sin intervención providencialista de ningún género. La explicación atomística de los estados sólido, líquido y gaseoso es admirable, y puede decirse que no ha perdido actualidad.

Aristóteles no creyó en los átomos. Rechazó como absurdo el que tuvieran partes y fueran indivisibles, y no quiso admitir que los átomos de los epicúreos, desnudos de todo accidente, pudieran engendrar cuerpos con olor, color y sonido, ni mucho menos que un universo tan noble como el nuestro fuera el amontonamiento casual de innumerables átomos abandonados a sí mismos. Sería tanto como creer que tirando letras a puñados quedase escrita la *Ilíada*.

Todo el contenido estético del atomismo epicúreo plasmóse en el magno *De Rerum Natura* del romano Lucrecio, quien, aparte de darle tan bella forma, supo encontrar un argumento genial para destruir una de las objeciones del estagirita: *así como*

un hombre que ríe no tiene necesidad de estar formado por homúnculos rientes, tampoco un cuerpo aromático ha de hallarse necesariamente constituido por átomos olorosos. Sin embargo, ni Cicerón, ni Plutarco ni Galeno transigieron con los átomos; les repugnaba sobre manera que el cosmos fuera fruto del azar, y Cicerón pregunta: ¿Cómo si de la lluvia de átomos resultó el universo no ocurrió que, al mismo tiempo, se amontonaran algunos para formar una ciudad o siquiera un pórtico? En el siglo xvi menospreciaba Montaigne los átomos por no haber sabido construir un zapato.

Resulta interesante el comparar las ideas atomísticas de estos grandes pensadores con los conocimientos actuales, a fin de deducir con ello hasta qué punto el solo raciocinio es capaz de predecir hechos de experiencia. Sin embargo, tantas y tan variadas ideas expresó cada uno de ellos, que de todos puede decirse que acertaron en algo y erraron en mucho. En conclusión, puede afirmarse que el atomismo nació prematuramente cuando, por la imposibilidad de comprobar ninguna de sus consecuencias, era una de esas afirmaciones que el lenguaje humano es capaz de formar sin que de ellas pueda decirse que son verdaderas ni falsas. Quizás por ello logró Galeno dar el golpe de gracia a las concepciones atomís-

ticas, y durante muchos siglos sucedió que, si alguien se acordó de ellas, fué para combatirlas sañudamente, como hicieron los dos Bacon, el fraile Roger en el siglo XIII y el aristócrata Sir Francis a principios del XVII.

Para que los átomos resurgieran en todo su esplendor fué preciso que Descartes (1596-1650) los disfrazara con el nombre de corpúsculos y prescindiera del grosero materialismo de los epicúreos. La mecánica cartesiana es puramente corpuscular. No hay vacío, pues los corpúsculos, que son deformables y divisibles, no dejan intersticios. Dado este primer paso, el físico inglés Boyle rehace, en 1666, toda la filosofía atomística griega, pero introduce en ella el providencialismo, con lo cual la libra de las objeciones de mayor peso. Además, los corpúsculos no son indivisibles *per se*, pero su pequeñez y su dureza les comunican aparentemente dicha propiedad. Rohault, en su *Traité de Physique* (1672), y Lémery, en su *Cours de Chimie* (1675), introducen los corpúsculos en el campo de las ciencias experimentales. Abundan ya los atisbos geniales: Boyle vió torneear un cañón, y al quemarse las manos con las torneaduras dedujo que el movimiento de fricción se perpetuaba en forma de movimientos corpusculares tumultuosos, y Locke, en 1690, dijo que el calor

consistía en una *violent agitation of the imperceptible minute parts of the burning matter*. Más de siglo y medio había de transcurrir hasta que esta afirmación quedase plenamente confirmada.

Pero la teoría de la constitución discreta de la materia seguía careciendo de base experimental. Nadie había deducido de la misma una consecuencia capaz de ser sometida al tribunal inapelable de la experiencia. Por fin el físico inglés John Dalton (1766-1844) descubrió la famosísima ley de las proporciones múltiples, base y fundamento de la moderna química, y al dar de ella la explicación más sencilla posible, quedó fundada la atomística que había de llenar todo el siglo XIX. Para Dalton, cada elemento químico estaba formado por átomos idénticos, rígidos e indivisibles, a los que adornó de una envoltura del hipotético fluido imponderable llamado calórico. Por primera vez pudo asociarse a los siempre misteriosos átomos un dato experimental, pues el propio Dalton publicó una lista de pesos atómicos relativos que puede considerarse como la precursora de las modernas tablas anuales de la Comisión internacional. Las ideas de Dalton eran tan fecundas, tenían tal valor de sistematización, que bien pronto adquirieron carta de naturaleza en todos los libros de Química. Dalton, sin embargo,

vivía en una época en que se llevaba al extremo la distinción entre los hechos y las hipótesis, y la nueva teoría atómica fué acogida con tales reservas, que puede decirse que el siglo XIX no pudo pasarse sin los átomos y no quiso creer en ellos. Químicos tan ilustres como Sir Humphry Davy, Presidente de la Royal Society, a quien sus compatriotas tributaron en vida el homenaje debido al genio, admitió desde luego la ley de las proporciones constantes, que había sido combatida encarnizadamente por Berthollet, pero siempre creyó que los átomos eran *meras criaturas de la imaginación*. Y cuando, presidiendo una sesión de la Royal Society, hizo entrega al ya anciano Mr. John Dalton, F. R. S., de una medalla otorgada por la realeza, dijo expresamente que la había ganado *por su teoría de las proporciones definidas, usualmente llamada teoría atómica*. Berthollet, en 1877, todavía hablaba de equivalentes y desconfiaba de los átomos, y aun en el siglo actual decía Ostwald que la hipótesis atómica era tan indispensable en Química como lejos se hallaba probablemente de la realidad. El recelo con que los químicos acogían este primer intento de sacar su ciencia del burdo empirismo en que siempre había estado, intento que tan fecundo resultó como hipótesis de trabajo y como *modus loquendi*, es tanto más

extraño cuanto que frente al átomo de Dalton y en el terreno de la Química no había otra cosa que la tesis de Prout (1815), que resucitaba la *substancia madre* de Platón, pretendiendo que todos los elementos estaban integrados por asociaciones de átomos de hidrógeno. Y la tesis de Prout era entonces absolutamente insostenible, pues cuanto más se afinaban las medidas, tanto más manifiestamente dejaban de ser enteros los pesos atómicos relativos. Y se da el caso curioso de que los químicos no empezaron a creer ciegamente en los átomos rígidos de Dalton sino cuando la Física había ya demostrado su imposibilidad, y así ocurre que no hace más de veintisiete años, en 1916, proponía Lewis un átomo cúbico, de forma y dimensiones invariables.

^ Si del campo de la Química pasamos al de la Física, pudiera creerse que los éxitos logrados por la teoría cinética de los gases, resucitada por Herapath en 1847, hicieron merecer una acogida más halagüeña al átomo de Dalton. Pero ni aun el mismo Clerk Maxwell, a quien la teoría cinética debe sus más positivos y geniales adelantos y que manejaba los átomos como entidades bien definidas y sujetas por su masa a las leyes ordinarias de la Mecánica, creyó nunca de modo completo en el átomo de Dalton, y todavía en 1877 estaba encariñado con cierto

átomo-fuerza, centro de atracciones y repulsiones propuesto por Boscovich. Y es que los físicos sabían que el átomo, engendrador de los complicadísimos espectros luminosos, no podía, en modo alguno, poseer la rigidez y simplicidad que le atribuía Dalton. Un diapasón sólo da una nota musical; un átomo que produce radiaciones con variadísimas frecuencias relacionadas entre sí de modo complicado, tiene que ser mucho más complejo que cualquier instrumento musical. El átomo tenía que ser un sistema dinámico muy distinto del gránulo puramente inerte de Dalton. Por eso, cuando Helmholtz estudiando teóricamente los movimientos de un fluido ideal, incompresible y desprovisto de viscosidad, descubrió que en él era posible la existencia de torbellinos o remolinos que, una vez engendrados, subsistían indeformados y circulaban por la masa líquida en perpetua agitación interior, W. Thomson, el que luego fué Lord Kelvin, acogió con entusiasmo la idea de que el *átomo era un remolino en el éter*. Tan sugestiva y elegante concepción se puso prontamente de moda: para Roscoe, el átomo de hidrógeno consistía en un remolino solitario; dos remolinos enlazados entre sí engendraban la molécula $2H$, y haciendo con muchos remolinos una especie de tejido de punto, se obtenían los átomos más complicados.

Todas estas ideas, sin embargo, desprovistas por completo de base experimental, fueron relegadas al olvido en cuanto surgió el átomo eléctrico, cuya noción, a diferencia de las anteriores, ha sido construída poco a poco con materiales tomados directamente de los hechos. Decía Sir Francis Bacon que *los cuadros más corregidos solían ser los más incorrectos*, y el modelo de átomo eléctrico, en el poco tiempo que lleva de vida, ha sufrido ya no sólo retoques, sino modificaciones de gran importancia. Sin embargo, se ha partido siempre de los datos experimentales, y esta es, sin duda, la razón de que, por primera vez, haya cesado la diferencia de opiniones y el átomo eléctrico sea considerado como una realidad incontrovertible.

El primer intento de hacer intervenir las cargas eléctricas en la constitución de los átomos, se remonta a los tiempos en que Faraday descubrió las leyes de la electrolisis, que equiparaban la electricidad a los elementos químicos en lo que a la ley de las proporciones constantes se refiere. Esta idea se convierte en cuerpo de doctrina en manos de Helmholtz y de Arrhemius, y Thomas Thomson echa mano de las cargas eléctricas para explicar la afinidad química. Pero el paso definitivo fué dado en 1881, cuando J. J. Thomson demostró que en las

partículas de los llamados rayos catódicos existe una relación constante entre la carga eléctrica y la masa (e/m), naciendo así los electrones o gránulos de electricidad negativa, todos idénticos entre sí y que podían existir, o formando parte de todos los cuerpos o libres y animados de grandes velocidades en los rayos catódicos. Lo que más excitó la imaginación de los físicos fué el haber demostrado J. J. Thomson que toda carga eléctrica posee una inercia y por ende una masa debida a su propio campo eléctrico, ocurriendo que una misma carga eléctrica es más inerte, se acelera menos bajo los efectos de una fuerza exterior, cuanto menos volumen ocupa. Así, aun no conociéndose el valor de la masa del electrón, pudo afirmar J. J. Thomson que toda ella podía ser de origen eléctrico, con tal de que el volumen tuviera el valor conveniente. Al fin, la carga del electrón pudo ser medida en 1903 por H. A. Wilson y por J. J. Thomson de un modo grosero, resultando coincidir con la carga de un ión monovalente en la electrolisis. Confirmadas estas medidas por las de Millikan (1911-1917), que son un verdadero modelo de ingenio y habilidad, adquirió la Física una nueva constante universal: la unidad elemental de carga eléctrica negativa.

También las cargas eléctricas positivas, las anta-

gonistas de los electrones, fueron aisladas por Goldstein en los llamados *rayos canales* (1886), y Wien, en 1898, pudo medir en ellas la relación e/m . Un amante de la sencillez en la naturaleza hubiera deseado que los corpúsculos de ambas clases de electricidad fueran exactamente iguales, salvo en lo que al signo se refiere. Tendríamos así una constitución dualística, perfectamente simétrica, de la electricidad. No ocurre así, sin embargo; ya las medidas de Wien demostraron que existía una marcada asimetría, y hoy sabemos que las cargas elementales positivas son iguales a las negativas en valor absoluto, pero están siempre acompañadas de una masa muchísimo mayor, que depende de la naturaleza del gas en cuyo seno se engendran los rayos canales y todo pasa como si cada partícula estuviera formada por un átomo acompañado de una carga, siempre la misma.

La menor masa con la que se encontraba asociada la electricidad positiva era el átomo de hidrógeno, unas dos mil veces más pesada que el electrón, y fué bautizada por Rutherford, en 1920, con el nombre de protón. Si su masa había de tener carácter electromagnético era preciso, de acuerdo con la teoría de J. J. Thomson, que, contra todo lo sospechado, el protón fuera muchísimo más reducido,

cerca de dos mil veces menor que el electrón. La consecuencia de que la masa electromagnética crezca cuando se reduce el volumen, es de naturaleza tan insólita que, mucho después de haber adquirido carta de naturaleza el electrón, aun se suponía que la electricidad positiva había de estar necesariamente vinculada a la materia ordinaria, atribuyendo a los respectivos corpúsculos un tamaño muy superior al de los electrones.

El hecho de que las cargas eléctricas sean inertes, llevó de la mano a suponer que toda la materia tiene carácter eléctrico y que en el universo no hay más que electricidad. Esta brillante concepción pareció ser confirmada cuando, de acuerdo con lo previsto en la teoría electromagnética, se vió que la masa del electrón, lejos de ser constante, aumentaba con la velocidad. Sin embargo, hace notar Eddington que estos resultados nada dicen en pro ni en contra, pues tal variación de inercia es predicha por la teoría relativista, sea cual fuere la naturaleza de la materia.

Los fenómenos de radioactividad habían demostrado que los electrones salían de los átomos en forma de partículas beta, y era lógico pensar que fueran partes integrantes de los mismos. Así, ya en 1904, el japonés Nagaoka identifica el átomo

con un sistema solar en miniatura, en el que los electrones se mueven en torno de un núcleo central, sometidos a sus mutuas repulsiones y a la atracción del núcleo, que estaría cargado positivamente y contendría casi toda la masa. Este primitivo modelo, al que se dió poca atención, fué sustituido por el de Thomson, en el que los electrones estaban fijos, formando figuras geométricas en medio de una atmósfera de electricidad positiva en la que se hallaban incluidos como en una jalea. Esta era ya una afirmación susceptible de ser confirmada o rechazada por la experiencia, y en efecto, Geiger y Marsden primero (1909), y Rutherford después (1911), estudiaron las desviaciones sufridas por las partículas radioactivas al atravesar delgadísimas películas metálicas y dedujeron la necesidad de que en los átomos hubiera un núcleo positivo pequeñísimo y entonces vuelve Rutherford al átomo nuclear de Nagoka.

El núcleo había de contener la masa del átomo y había de llevar una carga eléctrica positiva que neutralizase las cargas negativas de los electrones exteriores. Nada se anticipó por vía de hipótesis, sino que el problema de medir la carga nuclear fué abordado en 1913 por Geiger y Marsden. Por otra parte, Barkla, valiéndose de la difusión de los ra-

yos X en la materia, se ocupó en contar los electrones planetarios existentes en cada átomo. Los resultados de estas investigaciones dieron base a Moseley para enunciar en 1913 una ley sencillísima, una de las más trascendentales de la Física moderna, que ha sido plenamente comprobada en todas sus múltiples consecuencias y que ha servido de base para todas las posteriores concepciones atómicas. Moseley, que murió en Gallipoli con una bala turca en el cerebro, afirmó que el átomo de un elemento químico cualquiera contiene tantos electrones planetarios como indica el número ordinal o lugar que el elemento en cuestión ocupa en el sistema periódico de los elementos químicos.

Faltaba interpretar la primera de las magnitudes experimentales del átomo: el peso.

Se suponía al principio que en el núcleo sólo había cargas positivas, y ello ocultaba la realidad, pues ocurría que las masas atómicas eran, en todos los casos, salvo el del hidrógeno, muy superiores a las que resultarían de admitir que cada carga positiva iba ligada a la menor de las masas conocidas, la del átomo de hidrógeno. Parecía que los núcleos atómicos de los distintos elementos no guardaban relación entre sí y que era preciso renunciar a la idea de edificar los distintos átomos con un corto

número de elementos constructivos, cuando van der Brock tuvo, el mismo año de 1913, la feliz idea de suponer que había electrones nucleares, convirtiendo el núcleo en un paquete de protones y de electrones en números tal que la carga resultante fuese igual al número ordinal del elemento en cuestión. Con ello quedó explicado, al mismo tiempo, el misterioso fenómeno de la isotopía y, gracias a pequeños retoques, consistentes en admitir que el empaquetamiento nuclear va acompañado de una pequeña pérdida de masa, que se convierte en energía, se pudo explicar satisfactoriamente la tabla de masas atómicas, imaginando todos los átomos contruidos, tan sólo, con electrones y protones.

A pesar de estos brillantes éxitos, el modelo atómico de Rutherford adolecía de un defecto capital: era inestable. En nuestro sistema planetario no caen los planetas sobre el Sol porque la fuerza atractiva está contrabalanceada por la fuerza centrífuga; en los átomos podría admitirse el mismo equilibrio entre la atracción electrostática y la fuerza centrífuga; pero había de ocurrir que los electrones, al moverse en sus trayectorias curvas, irradiasen energía de modo continuo por efecto de las cargas que poseen, lo cual había de ir acompañado de una caída inevitable sobre el núcleo. El conflicto parecía insoluble

cuando Niels Bohr, físico danés, tuvo la idea de buscar la solución en la hipótesis de los cuantos, que había sido enunciada por Planck a principios de siglo con el fin de explicar la distribución de energía en el espectro de la radiación negra y que, desde entonces, había servido como de varita mágica que aclaraba todos los puntos oscuros de la Física. Kepler dotó de alma a los astros para evitar que se precipitasen sobre el Sol; Bohr dotó de cuantos a los electrones para lograr el mismo fin. El átomo de Bohr logró explicar cuantitativamente el espectro óptico del hidrógeno, y ello le dió tal prestigio que puede decirse que a partir de 1913 los físicos de mayor renombre no han hecho otra cosa que completarlo y perfeccionarlo. Empezó Sommerfeld por introducir órbitas elípticas además de las circulares supuestas inicialmente por Bohr, generalizando al mismo tiempo de condiciones cuantistas y aplicando la teoría de la relatividad. Los espectroscopistas, y entre ellos nuestro compatriota Miguel Catalán, clasificaron las rayas espectrales en series y buscaron el origen de cada raya en el salto de un electrón de una a otra órbita espectral. Descubriéronse entonces numerosas reglas empíricas mediante las cuales podían explicarse los espectros ópticos de cada elemento atribuyendo a cada electrón cuatro números

cuantistas (principio de Pauli) que fijaban su órbita. La teoría, sin embargo, fundada en postulados arbitrarios y contradictorios, era ya incapaz de seguir el desenvolvimiento experimental que ella misma había suscitado, y comenzaron a surgir las dudas hasta el punto de que Eddington afirmaba en 1928 que *el modelo atómico de Bohr había fracasado definitivamente*, y en 1929 decía de él Jeans que no era más que *un paso esencial hacia teorías mucho más complicadas*. Así ha sucedido, en efecto, y las modernas teorías del átomo iniciadas por de Broglie y desarrolladas con distintas orientaciones por Schrödinger, Heisenberg y Dirac han hecho anticuado el modelo atómico de Bohr, complicándolo de tal modo que ha sido preciso recurrir para describirlo a las más abstrusas teorías matemáticas.

Los físicos han podido contar los electrones y los protones, medir sus cargas y sus masas, fotografiar sus trayectorias, acusar su paso por el ruido que producen en un altavoz y no faltaba sino averiguar su forma y dimensiones. Al admitir que toda su masa era de naturaleza electromagnética era preciso admitir que los electrones eran pequeñísimos y los protones mucho más pequeños aún. Por eso, en el modelo atómico de Bohr se consideraban los electrones como puntos geométricos y se elaboraba la teo-

ría atribuyéndoles posiciones determinadas en un tiempo dado, pero Heisenberg demostró lo ilógico de este modo de pensar. Podemos, en efecto, hablar de órbitas, de posiciones, de velocidades y de tamaño de los planetas, porque todo ello es susceptible de confirmación experimental; pero carece de sentido el extender tales conceptos a los electrones, porque es físicamente imposible averiguar el sitio en que se halla un electrón y medir su velocidad en un momento dado, y no por la imperfección de nuestros sentidos o de los aparatos que empleamos, sino por la naturaleza misma de las cosas.

El electrón se difunde por todo el espacio, sea porque toda su carga eléctrica esté repartida en una extensión infinita (Schrödinger), sea porque de él no nos sea accesible más que el cálculo de la probabilidad de encontrarlo en éste o en el otro lugar (Heisenberg).

He aquí que los átomos, lo que los griegos querían considerar, por su sencillez, como la base de todo raciocinio, resultan tan complicados que para describirlos no bastan las leyes ordinarias de la Mecánica, existiendo además la absoluta imposibilidad de poderlos conocer en todos sus pormenores.

De todos modos, podía considerarse como éxito grande el haber averiguado que todo el universo

podía estar constituido con sólo dos elementos: el protón y el electrón, a los que sería preciso añadir los fotones o gránulos de energía, que según Einstein (1905) constituyen la luz y demás fenómenos descritos como ondulaciones del éter. Pero dos descubrimientos recientes han demostrado la existencia de dos nuevos elementos en los que nadie sospechaba y que han venido a complicar más aún el cuadro. Ambos han sido realizados en el laboratorio de Cavendish, en Cambridge. El año pasado observó Chadwick que al bombardear el berilio con las partículas alfa (núcleos de helio) emitidas por un cuerpo radioactivo, eran expelidas partículas desprovistas de carga eléctrica y provistas de una masa igual a la del protón. Estos nuevos corpúsculos, llamados neutrones, han resultado ser muy eficaces para provocar la rotura de los núcleos atómicos. Respecto de su naturaleza, lo más sencillo sería admitir que están formados por el acoplamiento de un electrón con un protón, acoplamiento no tan íntimo que llegara a producir el mutuo aniquilamiento de la pareja, ni tan laxo que se originase el átomo ordinario de hidrógeno. Podemos decir, por tanto, que el neutrón es un paso intermedio entre la nada y el átomo de hidrógeno.

Más extraordinario aún es el descubrimiento rea-

lizado hace un par de meses por Blackett. Trátase de un corpúsculo que posee la carga positiva de un protón con la masa de un electrón. Es, pues, un electrón positivo, y tenemos ya dos electrones, ambos con igual masa, pero con carga de signo contrario. El nuevo corpúsculo es de vida efímera, pues sólo se manifiesta durante una pequeñísima fracción de segundo y luego no se sabe lo que es de él. El cuadro se completaría con un *protón negativo*, pero por ahora no hay indicios de su existencia.

¿Ha conseguido la ciencia con todos estos descubrimientos contestar a la pregunta: *¿Qué es lo que es?* La respuesta es una negativa rotunda. Los átomos, pese a su nombre, se fragmentan, unas veces artificialmente, como en las transformaciones radiactivas; otras artificialmente bajo el efecto de un intenso bombardeo corpuscular. La materia, formada según se cree por protones y electrones, puede fundirse en energía radiante, en lo que antes constituía el cuarto estado, dando origen a los fotones; éstos, a su vez, se transmutan unos en otros, alterando su magnitud más característica: la frecuencia. Se considera verosímil, aunque no se haya probado experimentalmente, el cambio inverso: la condensación de fotones en protones o en electrones. El espacio, lo que se consideraba escenario pasivo de los fenó-

menos naturales, se agranda vertiginosamente según la genial teoría del abate Lemaître, y está provisto de una cuarta dimensión: el tiempo, que es la antítesis de lo estacionario. A fines del siglo pasado hubiera podido creerse en la inmutabilidad de las leyes descubiertas por los hombres y pomposamente llamadas leyes naturales; pero el derrumbamiento de los principios que se tenían como más sólidamente establecidos y el ver que las modernas teorías siguen premiosamente el rápido desenvolvimiento experimental, viéndose obligadas a continuas modificaciones, hace perder toda confianza en que lleguemos a descubrir las tales leyes, caso de que existan con carácter de perpetuidad, cosa que se pone en duda. Lejos, pues, de descubrir en la naturaleza *lo que es*, la ciencia parece hallarse en camino de encontrar que todas las cosas se transforman unas en otras, que todo *está* y nada *es*. Posiblemente el entendimiento tendrá que buscarse a sí mismo o, mejor aún, remontarse a lo metafísico si quiere hallar una base firme en qué sustentarse.

JULIO PALACIOS

Una voz en la calle

(Aben Guzmán)

El manierismo en nuestro concepto de la civilización árabe. Sus causas profundas. Artificiosidad de la lírica en metros clásicos.

Una voz en la calle: Aben Guzmán. Silueta, época, cultura. Lo que pudo haber sido y no fué.

Empleo del zéjel. Exaltación de la espontaneidad. ¡Ven, laúd maldito, ayúdame! Estilo coq à l'âne.

Deformación, por hipérbole o miniatura, de los temas clásicos: la liberalidad, el vino, el amor, las fiestas.

Poesía callejera: escenas populares, mendicidad, desvergüenza, miseria, periodismo poético.

Los aciertos líricos: gracia, disparate, picardía, acentos de copla, ternura. El zéjel de los diminutivos.

Aben Guzmán, entre la erudición y la poesía.

CUANDO hace tres años publiqué mis *Poemas arábigoandaluces* (1) prescindí deliberadamente de la lírica escrita en los metros no clásicos: *zéjeles* y *muwassahas*. No sé si hice bien entonces. Es indudable que la delimitación del tema dió al ensayo mayor unidad. De otra parte, en aquel momento no se disponía de un material demasiado abundante. Pero hoy, desde luego, es urgente completar aquella impresión de conjunto con algunas observaciones sobre ese segundo estilo poético, aprovechando la valiosa edición y traducción parcial que del *Cancionero de Aben Guzmán* acaba de dar el profesor A. R. Nykl en las publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada (2).

En el naufragio de las civilizaciones antiguas, sólo sobrenadan, por lo general, las manifestaciones artísticas y literarias más depuradas y aristocráticas, menos densas de auténtica vida popular. Quedan en

pie palacios, fortalezas y templos; pero desaparecen las casitas humildes. Subsisten manuscritos lujosos de filósofos, cancioneros cortesanos, códices apreciados en las reuniones de los doctos; pero se evaporan —flor de un día— la copla y la carta, la improvisación y la espontaneidad. De aquí el *manierismo* con que aparece desvirtuada la representación de esas antiguas civilizaciones en la mente de un hombre de cultura media. Para muchos de nuestros contemporáneos, la vieja Atenas no es una vocinglera y coloreada ciudad mediterránea, sino un desfile de perfectas estatuas entre blancas columnas de Propíleos. *Et sic de cæteris*: encontraríamos muchas Romas de *Quo vadis?* y muchos Egiptos de *Aida*.

Para corregir tales conceptos deformados, en cuanto se refiere a las culturas occidentales, cuentan, sin embargo, la literatura y la ciencia con eficaces instrumentos. En primer lugar, tenemos géneros enteros literarios que reflejan con veracidad los sentimientos populares y retienen apresado el juego funcional de la sociedad en que nacieron: tales, por ejemplo, la épica, la dramática, la oratoria política, la novela. Piénsese en lo que valen para evocar determinados momentos de la vida del mundo la *Iliada* o el *Romancero*, una comedia de Aristófanes, un discurso de Cicerón o los coloquios de Luciano. Tene-

mos, además, documentos más propiamente sociales: económicos, históricos (según la concepción occidental y clásica de la historia, que hemos heredado nosotros), jurídicos (de un derecho realista, ceñido al hecho concreto). Tenemos, por último, la maravillosa ayuda del arte. Un vaso griego nos dará las negras siluetas con que neutralizar el helado brillo de los mármoles. Un togado romano, un fresco de Pompeya, la miniatura de un *Beato* medieval nos proporcionarán receptáculos en que canalizar la fantasía.

Para entender la civilización árabe nos faltan casi todos estos medios. Carecemos de epopeya, de teatro, de oratoria. Prescindiendo de ciertos aspectos novelescos *sui generis*—algunos relatos del tipo de las *Mil y una noches*—, tampoco disponemos de la novela. Fuera de la ciencia y el pensamiento filosófico, que, por esencia, han de ser internacionales, la literatura árabe es un conjunto de artificiosas *qasidas*, de rígidas *maqāmas*, de herméticas tiras de prosa rimada: metáforas, juegos verbales, similicadencias. ¿Dónde apresar lo humano? El derecho, imbuído de religiosidad, viene de arriba: en vez de surgir activo de las nuevas situaciones, se extiende con pereza hacia ellas. La historia—aparte la excepción sorprendente de Ibn Jaldūn—es desesperante, sin planos, ni

sentido, ni concepto... (3). Y en cuanto al arte, sabido es que no nos suministra estatuas, ni cuadros, ni siquiera grafitos. (El encantador, pero restringido arte de las miniaturas, deja de ser bizantino, para ser persa, mongol y, luego, italiano). El mundo árabe nos ha dejado unos arcos, unas columnas, unas torres, unos muros llenos de cálculo decorativo y de inscripciones semivegetales. Caligrafía y matemáticas...

¿Cómo poblar estos frágiles palacios de estuco? He aquí la Alhambra casi intacta: ¿cómo se vivía en estos salones? En realidad, no lo sabemos. La gente los llena de sombras de romance fronterizo, fantasmas de novela morisca, espectros de oriental romántica, figurines de zarzuela... Hay quien los puebla de moros actuales, tomando demasiado al pie de la letra la inmovilidad y persistencia de la vida musulmana. (Muchos cándidos *africanistas*, de los nuestros, creen que, al pisar el barrio árabe de Tetuán, contemplan Basora o Samarcanda). ¡Cuadros de yeso con diminutos mocárabes! ¡Retratos moriscos sobre un caballo de cartón que piafa siempre en un estudio fotográfico, al lado de la Mezquita o del Alcázar! (4). El concepto general de la civilización arábigoespañola está atacado, entre las gentes, del más ingenuo y divertido *manierismo*.

Este fenómeno, exagerado en el vulgo, responde, sin embargo, conforme hemos apuntado, a causas más profundas. Limitémonos a la lírica. En mis *Poemas arábigoandaluces* traduje setenta fragmentos de diferentes autores, de diferentes épocas, sobre diferentes asuntos. Todos ellos presentan una asombrosa uniformidad de tono y de maneras, que no obedece exclusivamente a la existencia de un solo traductor, sino que atañe también a la esencia de los originales árabes. Igual impresión producen las versiones neoclásicas de Valera, en su traducción de la obra de Schack (5). Mientras la literatura castellana, desde su origen a la expulsión de los árabes, ensaya diferentes estéticas (de la métrica indeterminada del *Cantar de Mio Cid* al endecasílabo naciente, pasando por la *quaderna vía*, el metro de *arte mayor*, los ritmos líricos populares, el pie de romance), la poesía árabe, con sus dieciséis metros clásicos, permanece invariable, no sólo en ese mismo período, sino desde mucho antes (desde mucho antes del Islam) y hasta mucho después (hasta hoy mismo). Y no sólo es monótona o rígida la forma, sino que lo es también el fondo: siempre la misma ausencia de calor humano, un idéntico prurito decorativo, un constante juego metafórico. A pesar de su profundo y extraño valor de deslumbramiento, la

poesía árabe acaba por producir al occidental esa sensación de malestar de la máscara pertinaz que, pasada la broma del arte, no se quita jamás la careta. El espíritu naufraga bajo soles metálicos, sonrisas disfrazadas de margaritas, lunares que son violetas, ríos que son espadas, párpados que son norias. Poesía, como todas las formas de sociabilidad árabe, de maneras exquisitas, pero frías y artificiales. Un visir coge un membrillo para colocarlo en el centro de su sala: lo despoja de su irisada pelusa y oprime su liso cuerpo de oro con tan perezosa lentitud, que tiene tiempo de esbozar mil vagas sugerencias sensuales (6). Poesía de interiores, de humo, de perfumes demasiado fuertes. Siempre admirable, acaba por producir aturdimiento y hastío. Pero, de pronto...

De pronto, suena *una voz en la calle*: la voz de *Aben Guzmán*. Por fin, entre los blancos callejones de Córdoba canta una voz alegre y desenfadada, caliente e irónica, que puede ser plenamente entendida por los occidentales: una voz encerrada en un manuscrito único oriental, pero que, a través de mil azares, puede hablarnos todavía – ¡delicia para los filólogos! – desde las páginas, aún frescas de tinta de la edición de Nykl, en el lenguaje cordobés de los años 1100 a 1160 de J. C.

¿Quién era Aben Guzmán? Sabemos por él mismo que era alto de talla, rubio y de ojos azules, libertino y adúltero, mal casado; que fué encarcelado y maltratado por su poca escrupulosidad religiosa; que no sabía nadar, ni había visto el mar. Sus canciones y las antologías literarias nos lo muestran, como a tantos españoles de su tiempo, correteando de una en otra ciudad, ganándose la vida e interviniendo en lances festivos y bufonescos. Su larga existencia, encuadrada entre los años 1078-80, en que debió de nacer, y 1160, en que muere, coincide con la época más crítica del Islam español: los últimos Taifas, la batalla de Zalaca, la derrota del Batallador en Fraga, la sublevación de Ibn Hamdīn... Han pasado los reyezuelos liberales y magníficos. Los cristianos aprietan. Los bereberes han hecho del islam español una provincia de Africa. Ha aparecido el camello en España y aún no se ha levantado la Giralda.

Aben Guzmán pertenecía a una noble familia. Al frente de su *Cancionero* ostenta el título de *nobilísimo visir*, aunque esta dignidad ya no tenía la antigua importancia y tal vez se la hubiese conferido él mismo. La cultura libresca que revelan sus poemas es considerable: conocía los mejores poetas árabes (Abū Tammām, al-Mutanabbī, Du-l-Rumma,

Yamīl, etc), la filosofía, la jurisprudencia, la retórica. Hubiera podido ser un adocenado poeta o literato, como tantos de su tiempo. No lo fué, sin embargo, y vamos a ver por qué.

Frente a todos los poetas de su estirpe y de su cultura le separa, en primer lugar, el empleo exclusivo del *zéjel*. Si compuso versos en los metros clásicos, fueron sin duda mediocres y no han llegado a nosotros. Sin entrar ahora en la debatida cuestión del origen métrico del *zéjel* (su dependencia o independencia de los metros clásicos y su relación con los versos cortos, tan usuales, por ejemplo, en Abū Nuwās), es indudable que presenta infinidad de diferencias en relación a las restantes formas métricas: lengua vulgar, ausencia de sintaxis desinencial, rimas variadas, estribillo, predominio del acento sobre la cantidad, etc. Ribera ha demostrado hasta la saciedad que la literatura castellana de todas las épocas está llena de *zéjeles*. Es una combinación métrica familiar a nuestros oídos. Pues bien, el más perfecto de todos los *zéjeles* es el de Aben Guzmán. La posteridad ha confirmado su vanagloria: *Lo limpié de los nudos que lo afeaban... Lo hice fácil, pero fácil difícil, vulgar y raro al mismo tiempo, arduo de conseguir y obvio, oscuro y claro.*

Pero hay algo más importante que la forma, y es el espíritu. Aben Guzmán, frente a la inmensa mayoría de los poetas árabes, representa la exaltación de una cualidad que para nosotros es, en su más amplio sentido, consustancial con la poesía, y para los árabes no lo es: la gracia, la súbita vibración psicológica, la espontaneidad. Naturalmente, no hay que confundir esta *espontaneidad* con la *improvisación* de que hacen gala sus colegas: la tal *improvisación* no es más que un dominio consumado de la técnica que les permite decir *impromptu* las mismas adobadas superficialidades que de ordinario suelen meditar más tiempo, mientras que la *espontaneidad* es algo innato, genial, de impresión realmente momentánea y al margen de la técnica. La palabra que en árabe designa este concepto – *matbūʿ* – aparece, a cada paso, en labios de Aben Guzmán:

*Quien diga que este zéjel es genial, dice la verdad.
Me vino así, improvisado, en el estilo de la loa.
El que lo lea, dirá: ¡Esto sí que es gracioso!
Si mi lengua no fuera capaz de decir cosas graciosas,
[me la arrancaría.]*

(Zéjel LXI.)

*Mi excelente zéjel
se oye en el 'Irāq.
¡Qué genial es esto!
Otros versos no valen,
junto a este donaire.*

(Zéjel LXV.)

En el zéjel XXXIV confiesa:

*Comencé componiendo a lo que salga
y me vino un zéjel que parece miel.*

El espíritu desborda de la técnica. Hay que animar al laúd: *Ven, laúd maldito, ayúdame* (Zéjel IV). La misma técnica es objeto de burla:

*¿Qué otro verso en erre puede decirse en tu alabanza?
Se acabaron las erres y no me queda ninguna.*

(Zéjel XXXIII.)

¡Espontaneidad, frescura! Por fin, un poeta árabe se decide a componer sin lógica, en estilo de *coq à l'âne*.

Tan extrañas peculiaridades no quieren decir que todo en Aben Guzmán sea radicalmente original. Un considerable número de temas usuales, de

dominio común, con antigua cédula de vecindad en la lírica árabe, aparecen entre sus versos; pero su arrebatado espíritu los hace de nuevo agradables, deformándolos en una hipérbole caricaturesca o renovándolos con una irónica ternura.

La comparación de la mano generosa con la nube preñada de lluvia es un tópico bien conocido en toda la poesía oriental. Su repetición se hace fatigosa y, como notaba Dozy, de bizarro efecto para el gusto occidental. He aquí cómo lo renueva burlescamente Aben Guzmán:

*Si metiera la mano en el río,
por Dios, que aquel año se saldría de madre.*

(Zéjel XIV.)

El tema báquico es asimismo frecuente en la lírica musulmana. En mis *Poemas arábigoandaluces* pueden verse algunos ejemplos de la manera artificiosa y arcaizante con que este asunto es tratado: el vino, por ejemplo, aparece designado con metáforas (sol, luna, etc.) o con vocablos refinados correspondientes a nuestros *néctar*, *licor*, etc. Aben Guzmán, en cambio, o emplea nuestra misma palabra romance *beinu* (*vino*), o emplea unos términos equivalentes a nuestras marcas, que ha sido forzoso traducir así:

*añejo, manzanilla, amontillado, tinto,
oloroso, blanco, griego, clarete.*

(Zéjel XXIX.)

Las tertulias de borrachos son descritas sin ningún eufemismo metafórico:

*Anoche nos reunimos de tapadillo
e hicimos mesa redonda entre diez personas,
con diez copas, cada uno con la suya.*

(Zéjel XXV.)

Las Pléyades que para los poetas clásicos evocan tantas comparaciones exquisitas, son para Aben Guzmán un racimo de estrellas:

*... ya que dicen que las Pléyades escancian,
pensaremos, al alzar el vaso, que estamos debajo de las
[Pléyades.*

(Zéjel XI.)

Y pocos poetas árabes se hubieran atrevido a decir estos versos, que evocan a Anacreonte:

Cuando muera, éstas son mis instrucciones para el
[entierro:
dormiré con una viña entre los párpados;
que me envuelvan entre sus hojas como mortaja
y me pongan en la cabeza un turbante de pámpanos.
(Zéjel XC.)

Los temas amorosos son igualmente ironizados. De la *albada* (separación de los amantes, *denunciados por la lengua de la aurora*, cuyo frío sutil hiela las alhajas de la enamorada) nos ha dejado una caricatura, bien conocida desde la traducción de Ribera (zéjel CXLI). En otro poema se burla de la religión sentimental de los poetas bagdadíes y cordobeses (el mórbido platonismo beduino colocado bajo la advocación de los Banū ‘Udra). Él prefiere el amor libertino y adúltero, cantado con la misma desenvoltura que más tarde hallaremos en los trovadores de Aquitania (zéjel CXXIII).

Un último ejemplo. Las partidas fluviales – a la vez fiestas báquicas y regatas – eran frecuente solaz de las noches andaluzas. Un *qāḍī* de Jerez nos ha dejado una bella descripción:

El cuello del río estaba antes desnudo; mas
ahora, en la tiniebla de la noche, está lleno de
alhajas...

*Los barquitos huyen, con los pies de sus remos,
de los bajeles que avanzan, con el ala de sus velas,
como escapa la liebre temerosa del halcón.*

(POEMAS ARÁBIGOANDALUCES, núm. 12).

Aben Guzmán nos hace ver estas veladas náuticas de otra manera. Nos imaginamos a los demás poetas tiesos en su barca, elaborando sus complicadas descripciones. Él, que va en la compañía de un hermoso mancebo, se inclina, en cambio, hacia el agua para ver

*... el pececillo que brinca hacia la red,
no con el intento de caer en ella,
sino sólo para besar sus manitas.*

(Apud Ibn Jaldūn.)

Y en otro poema, oscuro en la única copia conservada, nos da una turbadora descripción de las muchachas desnudas en los canales (vestidas sólo del agua y de sus cabelleras):

*Si quieres ahora ver los juncos, sube,
regocíjate en el arroyuelo, bebe, grita de gozo, canta,
[relincha.*

(Zéjel XXVIII.)

Ribera sostenía en 1912 que los poemas de Aben Guzmán eran canciones o baladas para dichas a plena voz, ante público callejero o numeroso, e incluso escribió un precioso ensayo de escenificación de uno de ellos (núm. CXLI). Nykl cree ahora que se trata de *zéjeles* escritos, no para un público callejero, sino para asambleas o tertulias de camaradas (*milāh*), algo así como los *Companho* del Conde de Poitiers: mozos alegres y refinados, cultos y con pretensiones literarias, pero entregados a la vida libertina, mientras dura la juventud, con cuya ruina entrarán en la vía de la más escrupulosa austeridad. Pero, en uno u otro sentido, no hay duda de que a la poesía de Aben Guzmán puede aplicársele el calificativo de *callejera*, sobre todo en oposición al tipo de lírica refinada, o de salón, que representa la escrita en metros clásicos.

La calle oriental, con su pintoresca animación de Nacimiento infantil, asoma con frecuencia en los *zéjeles* guzmanescos. En el núm. XXIV, que tiene por estribillo

*El que viste un traje celeste, el que vive en Almería,
no se pone una capa que no sea verde alfóncigo,*

encontramos retratada una pintoresca escena de mercado. El poeta necesita una capa, cuyas medidas,

géneros y condiciones de hechura detalla, renegando de las malas alfayatas. El pregonero recorre en vano la Alcaicería. Al fin vemos al poeta en una tienda disputando con el mercader, entre cacharros de cobre y capas desdobladas. Un mancebo moreno le regala una.

*Los comerciantes, en torno nuestro, nos miraban desde
[sus tiendas.*

En la calle también un cuatrero le vende por corredora una mula valetudinaria (zéjel LXXXIV). En la calle se cita y trapichea con las mujerzuelas, las bailarinas, las viudas, las esposas de los vecinos. Callejera es también su descripción de un grupo de tipos juglarescos:

*Andad despacio con el atambor y agarrad de prisa el
[adufe.*

¡Olé, olé! Con las castañuelas no se puede exagerar.

(Zéjel XII.)

La mayor parte de los poetas árabes ha vivido de la mendicidad; pero una mendicidad dorada y vergonzante, invocando en pomposos panegíricos la lluvia de mercedes que, como de una nube, descien-

de de la mano poderosa. En uno de mis *Poemas arábigoandaluces* (núm. 14), vemos a un visir de la corte de Badajoz pedir al rey un halcón *de límpidas alas, cuyo plumaje se haya combado por el viento del Norte*. Aunque sin duda alguna las hicieran, sería difícil encontrar peticiones más prosaicas en estos encopetados caballeros. En cambio, este buen *visir* de Aben Guzmán ejerce una mendicidad callejera y desvergonzada. No hay que esforzarse en buscar ejemplos, porque de los 149 zéjeles de que consta el *Cancionero*, pocos son aquéllos en que no se nos dice por qué concreta mercancía trueca el poeta su alabanza. En unos pide mizcales rubios y *redondos* (Aben Guzmán emplea esta misma palabra romance), contantes y sonantes; en otros, vino; en otros, las cosas más humildes y dispares: capas, camisas, una *şudra* (camiseta) forrada, vestidos en general, leña, harina, el alquiler de la casa, dinero para cortarse el pelo, forraje para el caballo, joyas para sus amigas, etc. En varios, espera obtener los comestibles indispensables para celebrar la Pascua: almendras, bellotas, castañas, higos, pasas, frutas y torta, así como un carnero para hacer sopa de la cabeza, comer asado y bofes fritos y colgar tajadas en la azotea. La poesía bien vale todas estas cosas:

Uno como tú va a dar y a excitar la alabanza.

Uno como yo va a cogerlo, a dar las gracias y a marcharse.

(Zéjel CV.)

La situación económica del poeta no parece, efectivamente, muy desahogada: el saco donde guarda la harina parece un fuelle (núm. XCII); tiene que sacrificar una cebolla, en vez de un carnero (número CXVIII); el hambre lo ha dejado como una telaraña (núm. XLIX); su pan está seco, los diablos le visitan en sueños, los gatos de los tejados tienen mejor suerte (núm. LXXXI); deslucido y zurcido, parece un bandolero en despoblado (núm. XI); está viviendo en el hospicio público, de la caridad del *waqf* (núm. LXXXI). Pero, en cuanto una mano generosa le ayuda, con el vino, el amor y la gloria,

no hay riqueza como la mía, después de la tuya, Sallomón.

Mi estado se parece al de los Banū 'Abbās o al de los Banū Umayya.

(Zéjel XI.)

La calle, en fin, asoma en los poemas de Aben Guzmán, con el comentario de los sucesos políticos

y sociales: victorias musulmanas de Zalaca, de Fraga contra Alfonso el Batallador; salida de los visires Zuhr en *al-burūz* (o torneo) contra este mismo rey; triunfo de un tal Suqayr contra los cristianos; alegría por la elección de sus amigos para el cargo de jueces de la aljama; exaltación de las grandes familias cordobesas de los Banū Hamdīn, los Banū Zuhr (Avenzoar), los Banū Rusd (Averroes), etc. Y también en esta cuestión se separa el gran zejelero andaluz de los demás poetas árabes. Sus comentarios líricos a los hechos históricos carecen de las acostumbradas e impersonales transmutaciones retóricas. Son, en cambio, verdaderas, momentáneas impresiones de una especie de anticipado periodismo poético.

Llegados a este punto, los no arabistas podrían preguntarnos si Aben Guzmán se limita a suministrar datos como los ya anotados, inapreciables para el estudio de las costumbres cordobesas y de la vida popular del islam español, reactivos preciosos para humanizar por comparación la lírica algebraica de los poemas clásicos, o si, por el contrario, se eleva al rango de verdadero poeta, al margen de su mayor o menor importancia histórica. La contestación es afirmativa, pero su prueba tropieza con el eterno

obstáculo de la versión. Si siempre es difícil, por no decir imposible, traducir poesías de forma que sigan siéndolo en la traducción, esta dificultad se acentúa en los zéjeles de Aben Guzmán. Nuestro poeta no escribe en correcto árabe clásico, sino en su dialecto vulgar cordobés, empedrado de palabras extrañas (romances, bereberes, etc.). Un considerable número de términos de su vocabulario no están aún suficientemente estudiados. La única copia que conservamos de su *Dīwān* está hecha por un escriba oriental que, seguramente, no entendería muchas veces el texto y que lo habrá desfigurado en muchos pasajes. El estilo de Aben Guzmán es, además, como ya se ha dicho, incoherente, escurridizo, un poco *coq à l'âne*. Por último, uno de los encantos de su poesía es la forma rítmica y métrica del zéjel – variada, fragante, juguetona –. La transcripción en caracteres latinos publicada por Nykl permitirá a los romanistas darse cuenta, al menos externamente, de esta arquitectura de los poemas, imposible de reproducir en castellano. Intentaremos, sin embargo, dar algunas muestras de los aciertos poéticos del *Cancionero*.

Frases baladíes en nuestra lengua están en árabe tornasoladas por la gracia:

*El mundo se adorna para que lo pises.
Al par que tú saltas de la cama,
se iluminan la alcoba y la comarca.*

(Zéjel CXV.)

El poeta está enamorado de unos ojos traidores y los amigos le aconsejan que no los mire y tenga paciencia.

*Pero esta paciencia, ¿es alargada o redonda?
¿Cuál es su color, amigo? ¿Tal vez verde
o amarillo?...*

(Zéjel CXV.)

Un zéjel sobre las mujeres (núm. LXXXIX) recuerda, hasta un poco en la métrica, el elogio que de las dueñas chicas hace el Arcipreste:

*Las mujeres, como sabes, se gana huyendo de ellas.
No veo que ninguna, mientras las haya en el mundo,
[valga nada.
A mis ojos, todas son iguales: la joven y la vieja,
La lejana y la próxima, la gorda y la delgada.*

A base de estos textos y de muchos datos biográficos, ya aludidos, no sería difícil hacer—sin más alcance que el puro juego de señalar la coincidencia

poética—un paralelo de Aben Guzmán con el andariego Juan Ruiz.

Acá y allá asoman calientes y desgarrados ecos de copla andaluza:

*Me cortó una camisa de desdenes
y la cosió con el rompimiento de los pactos.*

.

*El dedal fueron los pesares;
las agujas, flechas de sus pestañas;
las tijeras eran la muerte;
el hilo, el Destino y la Fatalidad.*

.

*Era de ascuas, y mi cuerpo, cera:
la cera se derrite con las ascuas.*

(Zéjel LV.)

*Hirió con sus ojos mi corazón sensible
y la gente vió la huella que allí dejó.*

*Dicen unos: era un puñal, y otros: una navaja;
éstos: era un cuchillo, y aquéllos: una flecha.*

(Zéjel XXIX.)

Ironía, gracejo, ternura irónica (manifestada en el uso constante del diminutivo), logran a veces bellos resultados:

Ahora te amo a ti, estrellita.

*Quien te ama y se muere por ti,
aunque le mataran, volvería a hacer igual.
Si mi corazón pudiera dejarte,
no compondría esta cancioncilla.*

.....
*Yo les dije: ¡Dios es grande!
No puedo ya sufrir más esto:
Si voy a la Mezquita Verde,
tú te vas al Pozo del Perfumillo.*

.....
*Todos tus enamorados están ardiendo.
El hechizo de Babilonia se cifra en ti.
De ti se oye todo lo precioso,
en cuanto dices una palabrita.*

*Como manzanas son tus pechitos,
como harina blanca son tus mejillitas,
como puro cristal son tus dientecillos,
como azúcar es tu boquita.*

*Si prohibieras ayunar a los hombres
y dijeras: ¡Sed infieles, oh gentes!,*

*no se quedaría hoy la Aljama en pie
más que si estuviera atada por una soguilla.*

Eres más dulce que el alfeñique.

Yo soy tu esclavo, tú eres mi señor.

*Mi señor, sí, y a quien diga que no,
le daré un cachetillo en el pescuezo.*

¿Hasta cuándo me tendrás ese desvío?

¿Hasta cuándo tendrás de mí esas sospechas?

¡Que Dios haga de ti y de mí,

en casa de mi amiga, un hacecillo de flores!

(Zéjel X.)

Sí, el amor es alegre, y la vida, divertida. Todas las canciones nos lo dicen, y nos dicen que hay que desobedecer al alfaquí *mientras el jardín ría y el céfiro se perfume de almizcle* (núm. CXLVIII). Pero en uno de los últimos zéjeles—rasgo bien español—Aben Guzmán se declara arrepentido:

*Aben Guzmán se arrepintió. ¡Bueno será para él, si
[persevera!*

Sus días pasados eran fiestas entre los días.

*Pero después del sonar de atabales y adufes, y de
[arremangarse (para el baile),*

ahora sube y baja por la torre del almuédano.

*Se ha hecho imām en la mezquita y reza, prosternán-
[dose e inclinándose.*

(Zéjel CXLVII.)

El *Cancionero* de Aben Guzmán es una pieza maestra en la historia de la literatura medieval, no sólo de la España musulmana, sino de toda Europa; tanto más interesante, cuanto más lleno de dificultades y de problemas. Los filólogos arabistas ven en él uno de los pocos textos supervivientes y útiles para el estudio de los antiguos dialectos arábigo-españoles. Los técnicos de la prosodia, una colección de zéjeles única, por su importancia y su antigüedad, para desentrañar el secreto de esta fórmula poética. Los historiadores de la literatura y de las costumbres, la perla rara de una lírica atrevida, que suena de modo distinto y puebla de sombras las ruinas andaluzas. Los romanistas, en fin, espigan palabras de un antiquísimo romance español y descubren con estupor en estas canciones amorosas un prototipo – en tono, métrica, personajes y temas – de la poesía de los trovadores de Occitania.

El único manuscrito conservado fué copiado del original en Safad (Palestina) antes del año 683=1284. Un cónsul de Francia lo compra en Bagdad. Hacia 1825 lo adquiere el zar Alejandro I, y de él pasa

al Museo Asiático de San Petersburgo. En 1881 el Barón de Rosen lo describe y da a conocer. Dozy, ya viejo y cansado, renuncia a ocuparse de él. Simonet lo tiene en préstamo en Granada (1885) y lo utiliza en sus trabajos léxicográficos. En 1896 el Barón David de Gunzburg publica en Berlín una edición fototípica del códice. En 1912, el maestro Ribera (7), en un estudio profundo, audaz, admirable, lo encuadra firmemente en la literatura arábigoandaluza, lo pone por primera vez en parangón con los poetas provenzales y sostiene enérgicamente su tesis de que en el *Cancionero* está la clave misteriosa de toda la métrica europea medieval. Desde entonces discuten arabistas y romanistas. En este año de 1933, el profesor Nykl—que en poco tiempo ha publicado preciosos estudios sobre la teoría del amor entre los árabes y su influjo en Occidente—renueva y moderniza la tesis de Ribera, publicando entre nosotros, y a nuestros auspicios, esta primera edición tipográfica, acompañada de un estudio y de traducciones selectas. Se aproximan empeñados debates científicos. Se anuncian trabajos. Laboran Universidades y Academias.

Antes—antes de reseñar e intervenir en estas contiendas—gocemos de Aben Guzmán como poeta. Sírvanos hoy la escasa erudición indispensable nada

más que como un aparato prodigioso que captara en el éter las ondas perdidas de la vieja Andalucía para hacernos oír algo raro y precioso en la lírica musulmana: *una voz en la calle*.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ

NOTAS

- (1) Editorial Plutarco. Madrid, 1930.
- (2) Madrid, Maestre, 1933. Consta este libro: 1.º, de un prólogo, que se completará con la publicación en la revista *Al-Andalus* de un ensayo del mismo autor sobre la poesía a ambos lados de los Pirineos hacia el año 1100; 2.º, de la edición en caracteres árabes del prólogo de Aben Guzmán; 3.º, de la transcripción en caracteres latinos de las 149 canciones, que permitirá a los romanistas darse cuenta de la arquitectura rítmica y métrica; 4.º, de la traducción del prólogo y de muchos zéjeles, con el análisis de todos; 5.º, de notas filológicas e índices auxiliares.
- (3) Véase E. F. Gautier, *Les siècles obscurs du Maghreb* (París, Payot, 1927), los tres primeros capítulos de la Introducción.
- (4) Como indicio del complejo histórico-actual que suponen estos retratos, es curioso comprobar la disminución del negocio de estas fotografías, bien conocidas en las principales ciudades andaluzas, durante los períodos de intensidad de las campañas marroquíes.
- (5) *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, por el B. de Schack (traducción Valera). 3.ª edición, Sevilla, 1881.
- (6) *Poemas arábigoandaluces*, núm. 22, pág. 67.
- (7) *El Cancionero de Abencuzmán* (discurso de ingreso en la Academia Española). Reimpreso en *Disertaciones y opúsculos* (Madrid, Maestre, 1928), vol. I.

La decadencia del analfabetismo

Las primeras letras. Las letras, armas de dos filos. Peligro mortal. Razón pura y uso de razón. Infancia. Juego. Bienaventuranza espiritual. Fe y Poesía.

Ignorancia y añoranza poética. Nicolás Cusano. La precisión de la verdad. La Iglesia: aleluya del analfabetismo. El nacimiento, infantil y popular. Ejemplos.

La palabra del hombre. La voz popular: voz divina. Temor de Dios y terror pánico. El terrorismo cultural. Infierno órfico. Decadencia de la Poesía.

Bienaventurados los que no saben leer ni escribir porque ellos serán llamados analfabetos.

(J. B. LA CABEZA A PÁJAROS.)

TODOS los niños, mientras lo son, son analfabetos.

El niño no puede empezar a aprender las letras del alfabeto, no puede empezar a aprender a leer y a escribir hasta que no empieza a tener eso que se llama, justamente, uso de razón; uso de razón que cuando ese niño se haga, si se hace, hombre alfabético, hombre de letras, será seguramente abuso; el uso y abuso de la razón es, en definitiva, la utilización racional, la razón práctica; porque no es que el niño no tenga razón antes de usarla, antes de saber para lo que va a servirle o para lo que la va a utilizar prácticamente — no se puede usar lo que no se tiene —, es que tiene una razón intacta, espiritualmente inmaculada, una razón pura: esto es, una razón analfabeta. Y esta es su bienaventuranza. No es que no pueda conocer el mundo, sino que lo conoce puramente: de un modo espiritual exclusivo, y no literal o letrado o literaturizado todavía. La ra-

zón del niño es una razón puramente espiritual: poética. El niño piensa solamente en imágenes como, según Goethe, hace la poesía: y piensa imaginativamente, sin duda, aun antes de vocalizar su pensamiento; y cuando lo empieza a vocalizar, grita. Dice San Agustín, que un llanto, un gemido, son una voz: que lo es también un grito. El niño dice *a voz en grito* su pensamiento. Y empieza a entender de *viva voz* el nuestro, mucho antes de usar, de utilizar, su razón pura: de impurificarla.

—¿Y qué hace el niño con su razón, si no la usa, si no la utiliza?—¿Que qué hace? Pues, lo que hace con todo: jugar. Juega.

El pensamiento es todavía en el niño, mientras es niño, un estado de juego. Y el estado de juego es, siempre, en el niño, un estado de gracia.

Si el niño juega porque es niño o es niño porque juega, pensar es para el niño, jugar: poner en juego, graciosamente, las imágenes de su pensamiento: las cosas; poner, que es lo que hacen los niños, todas las cosas en juego. La razón de ser niño el niño, es éste, su estado de juego: la *razón de estado* de la infancia, como de todo estado poético o de pura racionalidad, es el juego. Toda razón poética o razón puramente espiritual, es una razón analfabeta que pone, infantilmente, todas las cosas en juego, pero

en juego también espiritual puro, de racionalidad intacta. La imaginación, o pensamiento imaginativo, popular, cuando es analfabeto, cuando es niño, al poner todas las cosas en juego racional, las llama *dioses*. Para el pueblo niño analfabeto griego, el mundo era, poéticamente, un juego divino: era como una conjunción real de dioses: una conjunción copulativa y disyuntiva: los dioses se aman y se combaten. Para el pueblo niño analfabeto cristiano, el universo es, poéticamente, también juego divino, pero como una conjugación personal de Dios. Los pueblos, como los niños, piensan y creen simultáneamente, jugando: porque su racionalidad es pura o poética, es decir: divina. Por eso, mientras Dios juega con los pueblos analfabetos como con los niños, a los que son letrados, como a los hombres que también lo son, a los *hombres de letras*, se las está jugando siempre el Diabolo.

- × Lo que un pueblo tiene de niño y lo que un hombre puede tener de pueblo, que es lo que conserva de niño, es, precisamente, lo que tiene de analfabeto. El analfabetismo es la denominación común poética de todo estado verdaderamente espiritual. En nuestra propia vida podemos seguir el proceso de la decadencia del analfabetismo como en la vida de los pueblos más cultos, más literalmente

cultos. ¡Pobres de nosotros, o de ellos, si aceptásemos supersticiosamente como ineludible el monopolio literal, o letrado, o literario, de la cultura!

Hay una cultura literal. Hay otra cultura espiritual.

La primera es la que persigue al analfabetismo: su enemiga. Y es hoy por hoy, pero no por ayer ni por mañana, la más aparentemente generalizada. Es la que ha desordenado el mundo: la que ha desordenado más todas las cosas: suprimiendo las jerarquías. Cuando se pierde racionalmente el sentido de las jerarquías es cuando hay que ordenarlo todo por orden alfabético. El orden alfabético es un orden falso. El orden alfabético es el mayor desorden espiritual: el de los diccionarios o vocabularios literales, más o menos enciclopédicos, a que la cultura literal trata de reducir el universo.

El monopolio literal de la cultura ha desordenado las cosas desorganizando las palabras, que son también cosas y no letras: y que por serlo, cosas, cosas de ideas o ideas de cosas—cosas de razón o cosas de juego—, son realidad racional pura o poética, realidad verdaderamente espiritual, o analfabeta. De esta realidad era de la que dijo Hegel que se desorganizaba cuando se desordenaba lógicamente el pensamiento; que no es lo mismo el pretendido

estado de orden literal que el orden lógico, puesto que el orden lógico, como diría el propio Hegel, es una actividad espiritual, no literal: una *especificación cada vez más determinada del pensamiento*; esto es, la determinación de las leyes espirituales de un estado racional de juego; del juego divino de una infancia eterna.

La razón pone todas las cosas en juego de palabras. Las palabras son cosas de juego. Las letras no lo son. Las letras no son cosas de juego. Una letra es un arma de dos filos: por eso entra con sangre. Un abecedario en manos de un niño es más peligroso para su vida que el cartón de alfileres o que la caja de cerillas o que el paquete de hojas de la máquina de afeitar... Y mucho más, si es de los que fingen cosas tramposamente al pie de cada letra para engañarle: *gallo, mariposa, gaviota, elefante*... Así, el niño podrá tomar, luego, incautamente, todas las cosas como allí las vió o aprendió a verlas: *al pie de la letra*. Así podrá adquirir de todo un mentiroso conocimiento literal y pedestre. Este es el primer golpe que la letra le da al espíritu: el más certero. La letra atraviesa con su estilete agudo el corazón analfabeto del niño, que podrá no cicatrizar de esta herida, no latir espiritualmente nunca más.

La letra contra el espíritu. Las letras contra el espíritu.

La decadencia del analfabetismo la inició el siglo xviii, el siglo de las luces, de las luces vacilantes, porque fué también el siglo de las letras firmes, el siglo que puso las letras en candelero; el siglo xviii llegó a tener, según Carlyle, una romántica heroicidad. El último héroe de Carlyle, el más desmedrado y más débil, es el que él llamaba: *el héroe como hombre de letras*. El héroe como hombre de letras no es el hombre de letras como héroe. El hombre de letras como héroe vino después, en el siglo xix; y vino a contrafigurar, ridículamente, en caricatura, todos los heroísmos. Tuvo la angustia literal del hombre que siente ahogar su voz por la letra que le amordaza para robarle las palabras. La letra, que, como el ladrón, viene a robar la palabra viva del hombre, y como el ladrón, calladamente: andándose *con pies de plomo*. Porque el pie de la letra, o los pies de las letras, son de plomo. No bailan, no corren ni saltan, avanzan lentamente: y pisan todas las cosas aplastándolas, para exprimir las: por sacarles el jugo; dejándolas secas y muertas, debajo, por esta bárbara posesión material. De estos pies literales hizo el hombre de letras su pedestal intelectualista: amontonó sus estiletes para subirse encima, y per-

manecer en lo alto inmóvil, aislado de todo, como un funambulesco San Simeón estilista, pero más absurdamente endiosado o entusiasmado de su propio equilibrio irracional.

De tal modo se literaturizó la cultura, que llegó el hombre a encontrarse las letras hasta en la sopa. El *hombre de letras* quiso alfabetizar hasta su alimento: y esta ridícula exageración alegórica fué bastante significativa, pues estas letras eran de la misma pasta, no que nuestros sueños, sino que nuestras letras, de la misma pasta de una literatura o poesía letrada o literaturizada en la que también se pasteuriza o esteriliza, alfabéticamente, el pensamiento.

Ha habido una estilística literaturización de la poesía. Por un alambicamiento sutil, la poesía se pasteuriza literalmente, esterilizándose: esterilizando imaginativamente el pensamiento. Poesía destilada o esterilizada no es poesía pura: es poesía letrada o literaturizada. La poesía se hace literaria, alfabética, buscando en la vocalización exclusivamente literal de sus consonancias una música para sus letras. Hay toda una literatura poética, o llamada poética, que tiene letra y música, pero que no tiene poesía. Es aquella misma de que decía Novalis que una poesía que se puede poner en música es que necesitaba ponerse primero en poesía. Poner en

poesía la poesía, aunque parezca redundancia, es en lo que consiste todo arte poético espiritual y no literario: arte poético analfabeto. Poner en poesía las palabras es sencillamente ponerlas en juego, como decíamos que hace el niño analfabeto o el pueblo, niño analfabeto. La poesía pura es, sencillamente, la más impura: la poesía analfabeta. La poesía es el analfabetismo integral, porque integra espiritualmente todo. La poesía es el campo analfabético de gravitación universal de todas las construcciones espirituales humanas. Por eso, toda sistematización espiritual o metafísica, se determina o se define poéticamente: porque se construye en la poesía y de la poesía, como la figura geométrica del espacio homogéneo. Toda arquitectura espiritual tiene siempre un contenido imaginativo, poético, homogéneo: genéricamente y genuinamente humano. Por eso, el estado poético es un estado de añoranza infantil o popular: de añoranza del analfabetismo; porque es una añoranza paradisiaca del estado del hombre puro. El poeta añora ignorar, añora la infancia, la inocencia, la ignorancia analfabeta que ha perdido; añora el analfabetismo perdido, la pura razón espiritual de su juego. Y esta añoranza de la ignorancia, es lo que Nicolás de Cusa denominaba una ignorancia docta, una ignorancia doctrinal: y así escribió su *Docta*

Ignorancia o Doctrina de la ignorancia, que es una perfecta doctrina matemática del analfabetismo. Cuando Jesús era niño y como niño analfabeto o analfabeto como niño (que analfabeto lo fué siempre: como niño, como hombre y como Dios), cuando era niño Jesús, se perdió, y fué hallado en el templo. Allí enseñaba a los doctores de la ley, doctores de la ley escrita, doctores de la letra legal (los mismos que después le crucificarían por eso: por analfabeto; a Cristo le crucificaron por analfabeto); allí les enseñó, esta doctrina espiritual de la ignorancia, que ellos no escucharon, ni aprendieron. Por eso, al condenarle a muerte, después, por analfabeto, le crucificaron literalmente, esto es, al pie de la letra o de las letras, colocando sobre su cabeza un cartel o letrero en el que el literato Pilatos hizo escribir certeramente: *Yo soy el Rey de los Judíos*; y mandó escribir esto para demostrarles a todos ellos que habían tomado a Cristo al pie de la letra en lo que había dicho, y que por tomarlo de este modo, literalmente, lo crucificaban. Debajo de ese *INRI* literal, Cristo entregó el espíritu; *dando una gran voz*, dice el apóstol, *en un grito*: divinamente y humanamente analfabeto. Al pie de la letra muere siempre el espíritu crucificado. Pero muere para resucitar.

El analfabetismo es también un niño divino que cuando se pierde se halla siempre en el templo, en el templo del Dios analfabeto: porque el templo es suyo, después de Cristo. La Iglesia católica de Cristo canta el analfabetismo, cuando celebra la Pascua de Resurrección, diciendo: *Como el niño recién nacido apeteced la leche alba del espíritu: la razón immaculada, la razón pura.* Y a este Domingo, por ese como figurativo que inicia el Introito de su Misa, llama la Iglesia popular de *Quasi modo*; porque hay que ser como los niños, del mismo modo que los niños, según dijo el Señor: porque hay que ser analfabetos para apetecer esa leche alba, pura del espíritu; leche espiritual que no está pasteurizada o esterilizada literalmente o literariamente todavía. Y esta es la razón imaginativa sin mancha (*rationabilis sine dolo*), la razón de ser, de ser como los niños, de ser analfabetos; la razón de un estado poético de juego: el pensamiento poéticamente puro. A ese mismo Domingo, en que se canta el Aleluya del analfabetismo, llama también la Iglesia Domingo *in albis*. Y el pueblo católico, esto es, la universidad infantil del analfabetismo, ha llamado, singularmente en España, estar *in albis*, a la pura ignorancia analfabeta, a su poética ignorancia espiritual.

También el analfabetismo popular griego figuró

en las albas de la aurora, la pura ignorancia espiritual, la clara apetencia celeste; y encarnó el pensamiento, poéticamente puro, en un recién nacido inmortal: recién nacido de la razón divina. En el mito de Hermes que va a robar las vacas lácteas de las nubes para nutrirse de su leche ilusoria. El mito de Hermes nos ofrece un *dios* niño eternamente recién nacido, enseñándonos en su imagen leve y huidera, como la brisa, el secreto hermético de pensar.

El analfabetismo, que empieza herméticamente por el sonido, por la voz, por la música, acaba por la palabra, que es el pacto hermético en que la música se cambia por la luz. El secreto hermético del analfabetismo es un secreto luminoso y profundo, y es también un secreto a voces: a voces y no a letras. La poesía, que no es nunca un jeroglífico, es siempre un enigma: una enigmática verdad, la más pura. En las albas del pensamiento imaginativo, del pensamiento hermético, se encuentra espiritualmente la verdad, la luz y la vida: la poesía del analfabetismo cristiano. *In albis* o en blanco: sin letras, se encuentran la vida y la verdad que son, espiritualmente, correlativas. *El orden de las cosas en el ser* — decía Santo Tomás, maestro teológico del analfabetismo — *es el mismo que el orden de las cosas en la verdad;*

porque no es orden alfabético, sino analfabético, armonioso: orden y concierto espiritual de todo.

Por orden alfabético no se puede formar la palabra, la palabra viva: porque la vida es por la palabra, pero no la palabra por la vida; como la verdad es por la palabra, y no al contrario: por la palabra divina. (*En el principio era el Verbo y el Verbo era Dios, y el Verbo estaba en Dios...*, empieza por decir San Juan en su Evangelio poético, que es el Evangelio del analfabetismo espiritual más puro.)

El analfabetismo popular andaluz llama *la palabra del hombre* a esas florecillas volanderas que con un soplo se deshacen. *La gloria del hombre* — dice un profeta — *que es como la flor de la hierba. La hierba se seca y la flor cae. Pero la palabra de Dios subsiste eternamente.* El analfabetismo andaluz puede gloriarse de esta efímera floración volandera. Un gran maestro del pensar analfabeto, D. Miguel de Unamuno, ha dicho que en Andalucía es donde se habla mejor el castellano de toda España. Y es porque en Andalucía el analfabetismo se ha defendido mucho mejor contra las culturas literales. Las más hondas raíces poéticas del analfabetismo español son andaluzas; el lenguaje popular andaluz es todavía el más puro, esto es, el más puramente analfabeto. Por

eso el lenguaje popular andaluz es precisamente el más verdadero o verdaderamente el más preciso. El analfabetismo andaluz ama sobre todas las cosas la precisión de la verdad; lo que equivale o es, en definitiva, amar a Dios sobre todas las cosas.

Al terminar el libro primero de su *Docta ignorantia*, que es, como dije, Doctrina espiritual del analfabetismo, escribe Nicolás de Cusa: *la precisión de la verdad luce de un modo incomprensible en las tinieblas de nuestra ignorancia*. El poder de las tinieblas de nuestra ignorancia, el poder espiritual del analfabetismo, es hacer lucir de un modo incomprensible, en nosotros, *la precisión de la verdad*. No hay poesía verdadera que no precise de esta lucidez espiritual que sólo puede hallarse *en las tinieblas de nuestra ignorancia*: ahondando, como diría Giordano Bruno, la profundidad de nuestra sombra. Así ahonda poéticamente el pueblo analfabeto andaluz las tinieblas de su ignorancia, cuando canta: cuando *canta hondo*. En la profunda sombra de ese canto luce de un modo incomprensible la precisión de la verdad: como en la poesía más pura, o en la música: la verdad que refleja, o en la que resuena — por la palabra, por la voz, por el grito —, esta divina espiritualidad popular o infantil analfabeta de Andalucía. En el *cante hondo* andaluz no ve ni oye

ni entiende nada el hombre cultivado literalmente o literariamente: no ve más que a uno, o a una, dando voces y, a veces, dando gritos. Y es eso, dar voces y gritos, pero darlos precisamente con verdadera precisión: fatal, exacta: porque es una dicción perfecta, esto es, que dice *a voz en grito* la palabra. Y es que el *cante hondo* andaluz está en la palabra, no en la música ni en la letra: como lo está toda poesía, que es por definición de Carlyle *cante hondo*, pensamiento profundizado hasta el canto: lo que no es lo mismo que superficializado hasta el cantar. Toda poesía es *palabra del hombre*: alma, soplo, espíritu, sin más gloria que *la de la flor de la hierba*; pero es palabra viva y verdadera, palabra y no música, ni letra. *Cante hondo o pleno o plano, llano*, como el de la Iglesia analfabética de Cristo.

El Espíritu es soplo y pasa, hermético, como la brisa, aunque tenga también el vuelo denso de la paloma: fuerza de pájaro en el aire, brioso aletear. Los niños suelen tenerle miedo a los pájaros: si los persiguen, es por miedo más que por crueldad; les asustan, porque adivinan la potencia espiritual que significan en el cielo; les temen como se teme a Dios: como temerían a los ángeles si los vieran. También el hombre perseguía a Dios a fuerza de temerle: y Dios cegó sus ojos para que no le viera en la luz,

sino en la profundidad tenebrosa de su ignorancia; para que le oyera por la voz en la palabra; por lo que él, el perseguidor perseguido, San Pablo, en su latín analfabeto, nos dejó dicho aquello de que *la fe es por el oído y el oído es por la palabra de Dios*.

La voz del pueblo, analfabeto o niño, es voz divina: voz de Dios que dice la palabra de Dios. Pero la palabra de Dios no sólo la dice el pueblo analfabeto en lo que canta, sino en lo que cuenta; en lo que cree o en lo que piensa, o en lo que creyendo pensar o pensando creer, se figura; porque el pensamiento y la fe analfabéticamente son sinónimos. Todo lo contrario sucede al hombre alfabético o letrado: que no cree ni piensa cuando se figura que piensa o que cree; o piensa que cree o cree que piensa cuando menos se lo figura.

Cuando el pueblo analfabeto cuenta lo que se figura, que es lo que simultáneamente piensa y cree, lo hace divinamente. Decimos que una cosa se hace divinamente cuando su perfección corresponde a un orden exclusivamente espiritual: esto es, analfabético. Las cosas que se hacen divinamente son siempre cosas espirituales, cosas poéticas. Las palabras son cosas de poesía y al ponerlas en juego se causa o se realiza, o se realza, poéticamente, una figuración espiritual, una construcción imaginativa;

lo que viene a ser, en definitiva, una representación divina de todo. Las *figuraciones* del pueblo, como las del niño, ya sabemos que son cosa de juego, y, precisamente por serlo, no pueden ser cosa mejor. El analfabetismo es siempre optimista. Es fácil advertir en aquellas sistematizaciones racionales cuya depuración formal define un contenido poético más puro, por ejemplo: en el sistema filosófico aristotélico o en los sistemas escolásticos, es fácil advertir en ellos el sabor poético del jugo o savia terrenal y celeste de sus hondas raíces analfabetas; esto es lo que nos manifiesta el profundo sentido de su optimismo metafísico. Toda construcción del pensamiento humano que no se desarraiga de la razón espiritual o poética, de su analfabetismo sustante, florece divinamente en el cielo: y perfecciona un optimismo, sustentándose espiritualmente de poesía. Lo que sustenta el juego espiritual del pensamiento es la poesía. (Esto es lo que no comprenderá nunca ningún racionalista literal: sobre todo si vive dedicado profesionalmente a cualquier letra).

Las *figuraciones* populares son el contenido espiritual de la historia, que las pone en tela de juicio, tejiéndolas y destejiéndolas penelópicamente, en un inexorable afán providencialista de atar todos los cabos. El pueblo, cuando se representa a sí mismo

su propia historia, saca a relucir sus *figuraciones* más puras, especulando poéticamente su pensamiento en ellas: y esta es la historia del teatro popular, por lo que se le llamó el espejo de las costumbres. El teatro es una especulación superficial de imágenes, reflejo de la vida imaginativa popular, reflejo de figuras y formas: una especulación fabulosa y fantástica del pensamiento. La representación teatral especula superficialmente el pensamiento, graduándose en tragedia o comedia según curve la línea de su superficie especular de un modo o de otro, en convexidad o concavidad, para reflejar las figuraciones humanas dramática o cómicamente, pero siempre en formación grotesca. La misma figuración humana sustenta a Don Quijote que a Sancho: su formación poética se alarga y se ensancha por un efecto teatral de espejismo; Cervantes proyecta una y otra figura de su pensamiento curvando hacia dentro o hacia fuera la superficialidad especular o especulativa que las reflexiona y refleja. *Cuando llegamos hasta el fondo* – escribí una vez – *es cuando vemos que es superficial*; el fondo de nuestro pensamiento es la superficie de un espejo: una especulación superficial de todo. El teatro es cosa de ver o de mirar porque en él vemos el fondo, esotérico, de nuestro pensamiento niño, que es nuestro pensamiento pueblo: nuestro analfabetis-

mo radical. Y es que el teatro representa las *figuraciones* poéticas por la palabra: y no por la letra. La máscara inmoviliza la actitud trágica o la cómica para expresar mejor la palabra, sin alteraciones miméticas que la desvíen de su razón o de su sentido, vigorizando las voces para intensificar el proceso trágico o cómico de la reflexión. El teatro sin palabra es un mimetismo virtuoso que, como todo virtuosismo, desvirtúa la autenticidad de la expresión, impopularizándola. El teatro que es, por esencia, presencia y potencia, popular, o sea, por definición, analfabeto, no puede hablar sino a voces y a gritos; no puede hablar por señas: por señas sólo se habla en letras. De aquí que los que excluyen del teatro, con razón, la literatura, cuando desdeñan la palabra reduciéndolo a sus apariencias y tramoyas espectaculares lo hagan todavía más literario o letrado, más exclusivamente alfabético o literal. Así se hace un teatro miméticamente camaleónico que no conserva de teatro más que la vana apariencia nominal: la hueca impresión etimológica, literal, de su nombre.

Las fabulosas *figuraciones* populares o infantiles, que el teatro expresa, forman una verdadera confabulación poética contra el alfabetismo literario. El teatro popular—y decir que el teatro es popular es

como decir que es poético, una redundancia—, el teatro popular no lo es por el público que tiene, o, mejor dicho, por la dimensión de la publicidad social que alcanza, pues en las decadencias analfabéticas el pueblo es siempre minoría, sino por la función que públicamente representa: como la Iglesia; esto es, por ser función exclusivamente espiritual o imaginativa del pensamiento. Basta con un niño para poblar de figuraciones un teatro: o sea, para teatralizar figurativamente un pensamiento.

La popularidad de un teatro puede no tener, en un momento dado, más que ese solo y universal espectador: un pueblo o un niño.

El analfabetismo teatral, la proyección imaginativa del pensamiento espiritual más puro, conserva en España una poética supervivencia doméstica en los *nacimientos* o *Belenes* que se ponen para los niños en Navidad. El *nacimiento* es un superviviente de los escenarios simultáneos de la Edad Media, en los que se representaban los misterios católicos de la fe. En estos escenarios coexistían, como en los *nacimientos* o *Belenes*, los diversos lugares de la acción: sólo que en los *nacimientos* coexiste la acción misma figurativamente: y así vemos, al mismo tiempo y en un mismo espacio reducido, escenas sucesivas de la vida de Cristo: su nacimiento en el portal a sólo unos

centímetros de distancia de su aprendizaje de carpintero o aun de la busca de posada de su madre antes de que naciera: y hasta de la anunciación del ángel o del sueño de San José o de la huída a Egipto o del mismísimo juicio de Salomón. Indudablemente, este es un modo muy analfabeto de ver las cosas. El mecanismo teatral más perfeccionado con su escenificación sucesiva, lo evitaba ya, en las representaciones religiosas de los autos de Navidad, como sucedía en los de Gil Vicente o en los de Margarita de Navarra. Autos o actos de fe poética que más tarde se llamarán jornadas para acentuar la razón mecánica del tiempo en la función, o del tiempo como función mecánica del movimiento imaginativo. Todo dramatismo es un modo analfabeto de contemporizar. De ahí la rapidez funcional del teatro de Lope, acelerador de las imágenes en el espacio como en un sueño: y el quimérico mecanismo de las apariencias y tramoyas en el de Calderón. Todos estos prodigios poéticos son, o parecen, más racionales que la primitiva puerilidad de los teatrillos domésticos de la Nochebuena, que aún perdura, cuando los otros se extinguieron, sin que hayan encontrado sustitución, sino, parcialmente, en el cinematógrafo (que dicho de paso es también una invención admirablemente analfabeta). En los *nacimientos* de No-

chebuena la representación poética se ha reducido y como paralizado en un instante: tiene por eso mismo más intensidad comprensiva, más ingenuidad y más coherencia: trascendiendo poéticamente la incoherencia literal; sobre todo, si en el *nacimiento se figuran* trenes y aviones, y los *Reyes Magos* viajan en automóvil y el Palacio de Herodes se ilumina eléctricamente: cuando hay tendida por el monte una extensa red de comunicaciones telegráficas y telefónicas para que un solo ángel pueda avisar a todos los pastores al mismo tiempo y el Rey Herodes pueda ordenar más rápidamente, por telégrafo y en comunicación cifrada, para hacerla todavía más literal, la degollación de los inocentes.

Todo esto agudiza este modo categóricamente analfabeto de ver las cosas, que es una manera poética de contemporizarlas: de contemporizar con todo, ya que el espacio es tan exiguo, y de lo que se trata es de no perder materialmente, o sea, espacialmente, ningún tiempo; no hay tiempo que perder en un *nacimiento* (ni de éstos ni de los otros por éstos tan divinamente significados), no hay tiempo que perder ni que ganar porque no hay materialmente tiempo, sino espíritu. A un mismo tiempo que nacía Jesús milagrosamente, de una niña virgen y analfabeta, que por analfabeta fué elegida para

esclava divina de la palabra—hágase, dijo, en mí según *la palabra*: según la palabra divina y no *al pie de la letra*—a ese mismo tiempo que el nacimiento de Jesús se rodeaba simbólicamente de precauciones analfabetas: un pesebre por cuna y una mula y un buey para prestarle calor con sus alientos, para alentarle calurosamente, desde la cuna, en el analfabetismo; a ese mismo tiempo, Herodes, el Rey literal, celoso de mantener el orden alfabético del mundo, que es el que a él le correspondía, ordenaba—con el mismo lógico acierto que Pilatos ordenaría, después, la justificación literal de la muerte de Cristo—la degollación de los inocentes: esto es, de todos los indiscutiblemente analfabetos; para cortar en flor, y de raíz, el reino espiritual del analfabetismo que se le predecía. Pero no lo quiso la *estrella*; y el reino analfabético que no es, naturalmente, de este mundo, como dijo su Rey, sino sobrenaturalmente, de otro, se verificó *precisamente y de un modo incomprendible* o espiritual, analfabeto, por la palabra: porque *de un modo incomprendible* contemplaba una Virgen madre *en las tinieblas analfabetas de su ignorancia*, lucir, como una estrella, *la precisión de la verdad* en su regazo. ¿Qué maternidad no ve, en su día, o en su noche, desde *las tinieblas analfabetas de su ignorancia*, lucir de ese *modo incomprendible*

la precisión de la verdad sobre sus rodillas, que tanto la habían implorado? La mujer pura, o analfabeta, sabe que la verdad está precisamente en su esclavitud a esta divina servidumbre: que servir analfabéticamente la palabra es la razón pura de la feminidad de su ser, o su razón de ser más puramente femenina.

Una muchacha rusa que en Moscú nos sirvió de guía, guía oficial al servicio del Estado literal soviético, nos contaba cómo, en las mujeres rusas más jóvenes, la intención soviética de ordenar al amor alfabéticamente encontraba la mayor resistencia: y es que, fatalmente, y más en un país tan profundamente espiritual o analfabeto como Rusia, la mujer por lo que cuenta y por lo que canta, esto es, por lo que *se figura*, por el secreto maternal cristiano de su servidumbre a la palabra, es, literalmente, imposible de alfabetizar. Cuando el zarismo perecía, de lo que perecen todas las Monarquías literales, todos los Herodes alfabéticos, de inanición verbal, de irresponsabilidad literal escrita, dejaba una interrogación sin respuesta. La mayor culpabilidad de un Rey, de esos más o menos reconstituídos alfabéticamente, no es la de no poder responder con la palabra, sino la de no poder tener palabra con que responder: porque

los que son reyes por la letra y no por la palabra como por la letra han entrado en su reino, tienen que salir también por la letra, irresponsablemente: y como la letra entra con sangre, con sangre tienen o deben de tener que salir: con sangre que es espíritu. Cuando pereció el zarismo literal ruso, pereció sangrientamente, a fuerza de no responder; de no responder a la voz del pueblo, que es, en definitiva, la voz divina. Tampoco Caín respondía a la voz de Dios; todo poder literal del mundo es un poder robado al espíritu después de asesinarlo, es un poder cainita: un poder que no puede responder porque no tiene palabra con que hacerlo sino letra en que consta escrita esta culpable irresponsabilidad originaria: por eso todos los reyes o jefes de Estado literales son cainitas irresponsables de nacimiento. Cuando el zarismo perecía, dejó paso abierto a todas las *figuraciones revolucionarias* del analfabetismo o espiritualismo más puro: y Rusia, siempre teatral, reflejaba en su espejismo inacabable estas *figuraciones* suyas, para fijar, en ellas mismas, su permanencia. Pero hubo quienes tomaron la revolución también literalmente, matando por la letra su palabra. El sovietismo se apoderó literalmente del poder y para mantenerlo cumple, literalmente, todavía, con todas las peores supersticiones alfabéticas: el artilu-

gio burocrático, policíaco y militar, estalinista, es el más perfecto de todos los órdenes alfabéticos que se han inventado. Por eso la voz viva de Trosky le acusó, exactamente, con verdadera precisión, cuando le acusó de desfiguración revolucionaria: de haber desfigurado la revolución. La revolución desfigurada pierde, según Trosky, su permanencia: y es verdad, porque pierde su virtualidad cardinal de figuración, de eje imaginativo revolucionario de la palabra. Una revolución desfigurada o desquiciada, sacada de quicio, es una contrarrevolución: lo peor de todo. Porque una revolución no puede cesar, sin cesar de serlo: ya que todo estado que permanece popular, permanece revolucionario. La revolución, en definitiva, la voluntad de la revolución: la Historia, es voluntad divina.

A diez kilómetros de Moscú—dice un poeta ruso de hoy, un revolucionario no letrado o alfabetizado en el partido comunista literal—*está la Rusia del siglo XVIII; y a veinte kilómetros más allá, la del siglo XIII.* El espejo no le ha engañado.

La fe y la razón de los pueblos, como de los niños—de los analfabetos—, decía que son simultáneas y sinónimas, pero no idénticas: porque son espiritualmente correlativas.

Esta correlación espiritual de la fe con la razón poética o razón pura, la encontramos verificada, no sólo en el alma analfabeta de los niños y de los pueblos, sino en los resultados espirituales de esta profunda animación: en el teatro, que la proyecta fuera, superficialmente, reflejándola, iluminada; en el canto, cuando ahonda la voz popular, oscuramente, a ciegas: cegando sus fuentes evasivas, como se hace, para que canten bien, con los pájaros. También en el baile, cuando se ahonda analfabéticamente como el canto: en el baile profundo de los negros, que ha tenido que verse negro el hombre para profundizar bailando la precisión de su verdad. El baile negro es la luz plateada de esa tenebrosa ignorancia del espíritu analfabeto, superior a todas las otras formas retóricas, literales o literarias de la danza. Baile preciso y verdadero: o precisamente y verdaderamente poético.

La decadencia del analfabetismo es la decadencia de la cultura espiritual cuando la cultura literal la persigue y destruye. Todos los valores espirituales quiebran si la letra o las letras muertas sustituyen a la palabra, que sólo se expresa a voces vivas. El valor espiritual de un pueblo está en razón inversa de la disminución de su analfabetismo pensante y parlante. Perseguir el analfabetismo es perseguir rastre-

ramente al pensamiento: perseguirlo por su rastro, luminosamente poético, en la palabra. Las consecuencias literales de esta persecución son la muerte del pensamiento: y un pueblo, como un hombre, no existe más que cuando piensa, que es cuando cree, lo mismo que el niño: cuando cree que juega. Todo el que se sale del juego poético de pensar está perdido, irremediablemente perdido; porque deja la verdad de la vida, que es la única vida de verdad: la de la fe, la de la poesía, por la mentira de la muerte. Quiere tomarlo todo sin fe, *al pie de la letra*; y ya vimos que todo lo que está al pie de la letra es porque lo ha matado la letra, que todo lo que está al pie de la letra está muerto. La decadencia del analfabetismo es, sencillamente, la decadencia de la poesía. El proceso de esta decadencia decía que podíamos observarlo en nosotros mismos, porque es la decadencia de nuestro pensamiento cuando vamos perdiendo la fe poética, cuando nos vamos alfabetizando; y no tenemos fe cuando no tenemos razón verdadera, razón pura, cuando hemos desarraigado nuestro pensamiento de la poesía: cuando utilizamos o enajenamos nuestra razón prácticamente; porque practicamos la letra en vez de *practicar la palabra*, como dijo el apóstol; y esta sí que es enajenación racional: la locura o la estupidez del alfabetismo.

La razón poética de pensar del hombre es su fe. La poesía es siempre de los hombres de fe: nunca de los hombres de letras. Los apóstoles, como hombres de fe, por ser analfabetos, dieron su perfecta expresión poética a la vida de Cristo. Compárense sus textos, poéticamente puros, con cualquiera de las innumerables vidas literales y literarias de Jesucristo que después se han escrito: la de Renán o la de Strauss o la de Papine... o cualquier otra (exceptuando las extraliterarias visiones analfabetas de los místicos: como las de Catalina Eymmerich). Estas vidas literales de Cristo son páginas y páginas de vaga y amena literatura que no dicen ni una sola palabra de verdad: ni una sola palabra de verdad ni de mentira, porque no son palabras lo que dicen, son letras; la palabra no se puede decir más que como la dijeron los apóstoles y los santos: poéticamente. Y es que no todos los analfabetos, por serlo, necesitan ser santos, pero sí todos los santos, para ser santos, necesitan ser analfabetos. *Porque no conocí las letras, entraré en los dominios del Señor*, dice el Salmista.

Para conocer el temor de Dios verdadero hay que traspasar el dintel poético del analfabetismo; lo otro, el miedo literal a la muerte, o a la vida, el miedo totalizador alfabético del vacío, no es temor de Dios, es terror pánico.

El terror pánico, que es el panteísmo literal, o sea la literalidad divina: la confusión de Dios con el Demonio, no es, literalmente, más que una confusión infernal, una confusión de todos los demonios; un pandemonium, como lo fué la confusión literal babilónica, pero sin consecuente difusión, sin don analfabético de lenguas que le suceda: sin redentora Pentecostés espiritual.

El miedo literal a la muerte del que no tiene razón poética de creer, o creencia racional de poesía, es miedo literal al Infierno o miedo al Infierno literal; pues no creer es, literalmente, creer en nada: creer literalmente en el Infierno; y no en un Infierno espiritual o analfabeto como el de los griegos, el Infierno órfico, ni en el de la poesía católica, sino en el Infierno literal de los muertos, alfabéticamente ordenado: el peor de los Infiernos posibles. Porque no es el Infierno de la poesía, sino el de las letras. El cementerio civil o municipal de lo eterno. Que por eso pensaba la Santa Catalina genovesa que habría algo mucho peor que el que hubiera, poéticamente, Infierno, detrás de la muerte, y es que, literalmente, no lo hubiera.

El orden alfabético internacional de la cultura, que nació con los enciclopedistas—y que es una es-

pecie de anticipación mortal del Infierno —, ha llegado, en lógica y natural consecuencia, a convertir para nosotros la representación total del mundo, el universo, en un Diccionario General Enciclopédico, ordenado, como es natural, alfabéticamente. Es una alfabetización general progresiva de la cultura que ha actuado sobre la vida humana como una paralización general progresiva del pensamiento.

El analfabetismo español es el sentido y la razón profunda de una cultura popular del espíritu que se niega a morir alfabetizada, esterilizada por la aplicación paralizadora y sistemática de la letra muerta. La letra mata al espíritu. El analfabeto tiene sus derechos espirituales que defender contra la dominación alfabética de cualquier determinada, o indeterminada, cultura, más o menos literal o letrada. Si ahora se habla de los derechos del niño, ¿cómo van a desconocerse los derechos del analfabeto, que son, originariamente los del niño, los más puros intereses espirituales de la infancia? Los derechos del analfabeto son los mismos del niño prolongados espiritualmente en el hombre: y son los derechos más sagrados, porque expresan la única libertad social indiscutible: la del espíritu; la del lenguaje creador humano; la del pensar imaginativo del hombre. El analfabetismo espiritual y creador de los pueblos

es lo que los pueblos tienen de niños, de infancia permanente; luego los pueblos tienen el derecho al analfabetismo como los niños, porque son, en la misma entraña espiritual de su ser más profundo, la expresión de esa enorme y hondísima cultura analfabeta del universo.

Si un niño, o un pueblo, deja de ser analfabeto, ¿en qué se convierte? Si a los niños, como a los pueblos, se les quita el analfabetismo — esa vida espiritual imaginativa de su pensamiento que llamamos analfabetismo —, ¿qué les queda? Un niño, como un pueblo, cuando empieza a alfabetizarse, empieza a desnaturalizarse, a corromperse, a dejar de ser; a dejar de ser lo que era: un niño o un pueblo. Y perece alfabetizado.

Hay que volver a vitalizar la cultura, a vitaminiarla, volviéndola a su radical analfabetismo profundo. Y más en España, cuya personalidad histórica está determinada, poéticamente, por este hondo sentido común de su analfabetismo espiritual permanente. Toda la historia de la cultura española, en sus valores espirituales más puros, está formada en razón directa de su analfabetismo popular constante. Porque, como en todo pueblo que no ha dejado de serlo, que no ha perecido como pueblo, su valor y significado espiritual está en razón directa de su capa-

cidad de analfabetismo, de su vitalidad imaginativa, de sus resistencias vitales, espirituales, a toda alfabetización cultural, a toda mortal literatización esterilizadora de su pensamiento creador: de su lenguaje. El alfabetismo o alfabetización cultural es el enemigo mortal del lenguaje como tal lenguaje, en lo que el lenguaje es espíritu: de la palabra. El alfabetismo es el enemigo de todos los lenguajes espirituales: o sea, en definitiva, de la poesía. Porque el analfabetismo verdadero es la espiritualidad generadora de un lenguaje, que es el espíritu creador de un pueblo: su poesía y su pensamiento.

JOSÉ BERGAMÍN

(Este trabajo fué leído en la *Residencia de Señoritas*, de Madrid, en mayo de 1930.)

SANTA CATALINA DE SIENA

Catalina Benincasa nace en Siena en la primavera de 1347, y, al decir de la tradición dominicana, el 25 de marzo, Domingo de Ramos. De origen humilde: el padre, un modesto tintorero, sabio y paciente en el oficio; la madre, mujer de firme voluntad, de carácter áspero. Desde los doce años, Catalina se rebela contra esa voluntad, que quería casarla, y, cortándose los cabellos, decide su vocación mística. Sufre persecución paterna que trata de arrancarla hasta *de todo lugar secreto en el que pudiese rezar*. Se la dedica a los más humildes menesteres de la casa. Inicia con esto uno de los temas centrales de su vida ascética: servir. Venciendo con tanta humildad la oposición familiar, logra entrar, en 1363, en la Orden Tercera de Santo Domingo. Las Enmantadas o Tapadas o Encapotadas—negro y blanco—, las terciarias dominicanas, no eran monjas propiamente dichas, sino que, siguiendo los votos y la regla que profesaban, vivían en el mundo para su propia santificación y para procurar la conversión de infieles y pecadores.

Entre 1366 y 1367, Catalina tiene aquella visión de sus *Bodas Místicas*, enseña milagrosa de su vida, que forma parte integrante de la más pura tradición religiosa, sentimental y artística de Italia.

Desde 1368 se forma, alrededor de la joven santa, un cenáculo que hoy diríamos, religiosa y políticamente, revolucionario. En él están: el pintor Andrea Vanni, a quien debemos su conocida imagen, el que tomó parte en la revuelta popular de 1368 que derribó el *Gobierno de los Doce*; alguno de los *defensores de la República*, como Bartolo Benincasa; Neri de Landoccio, poeta, que fué su secretario hasta la muerte, y, entre otros más, sus dos directores y confidentes religiosos: Raimondo da Capua y Tommaso della Fonte.

Pronto empezará Catalina a cumplir su misión político-religiosa. La fuerte flaqueza de su figura se interpone entre los poderes más violentos de su siglo como mediadora celeste. En 1375 inicia la cruzada, exhortando a ella a la Reina Juana de Nápoles, a la de Hungría y hasta a los capitanes aventureros como Giovanni Hawkwood, el célebre *condottiero* llamado popularmente en Italia *el Agudo*. Pero un grave acontecimiento detiene su propósito: la lucha entre Florencia y el Papa. En mayo de 1376 Catalina, con plenos poderes, marcha a Avignon para interceder con el Papa a nombre de Florencia. ¡Sorprendente embajador femenino de veintinueve años a quien todos respetan, si no temen: en quien todos confían! Por su pura influencia espiritual abandona el Papa Gregorio XI la Corte de Avignon y regresa a Roma triunfalmente. La guerra sigue. Catalina, en un corto tiempo de retiro, dicta el *Diálogo de la Divina Providencia*. En 1378 vuelve la santa a Florencia como embajador pontificio, afrontando una impopularidad en que arriesga su vida.

Muerto el Papa Gregorio, Urbano VI, que le sucede, hace de Catalina el apoyo y la guarda de su causa en las turbulentas etapas porque pasa la Iglesia. Catalina intercede en nombre de la Iglesia de Cristo crucificado, entre el Papa y los otros poderes temporales: Juana de Nápoles, el Rey de Francia, Luis I, las Repúblicas italianas... y hasta el gran *condottiero* Alberico di Barbiano, que le rindió su espada.

Al fin, exhausta de pasión y lucha, muere en Roma, rodeada de todos los suyos. La tradición piadosa atribuye a la santa en agonía un dantesco viaje, alegórica expresión de toda su vida, *desde el infierno, a través del mundo, hasta el cielo*. Muere en 1380, a los treinta y tres años de una vida ardiente, acerada, entera, pura, sin resquicio; muere, habiendo vivido la edad que la tradición popular católica llama *la edad de Cristo*.

FRAGMENTOS

MI alma, embriagada de la sangre de Cristo, pierde su propio sentimiento, privado del amor sensitivo, privado del temor servil; que allí donde no hay amor sensitivo, no hay temor de pena; más aún, hay deleite en las penas; que en nada quiere gloriarse el alma sino en la cruz de Cristo crucificado. Esta es su gloria. Todas las potencias del alma se adentran en ella. La memoria se llena de sangre; recíbela como un beneficio: que en esa sangre se encuentra al amor divino que oculta el amor propio; amor de oprobio y pena de la honra; amor de muerte y pena de la vida.

(Lett. 25.)

La sangre cubre nuestra desnudez porque nos viste de la Gracia; al calor de la sangre se funde el hielo y se atempera la tibieza del hombre; en la sangre se acaba la tiniebla, dándonos la luz; en la sangre se consumió nuestro amor propio: porque el

alma que se mira a sí misma como siendo amada en la sangre, halla así el motivo de levantarse sobre el miserable amor propio de sí misma para amar a su Redentor, quien con tanto fuego de amor le dió la vida, corriendo como enamorado a la oprobiosa muerte de la cruz. La sangre se ha hecho bebedizo para quien la quiere, y el cuerpo, alimento: porque de ningún modo se puede saciar el apetito del hombre, ni aplacarse su hambre y su sed, si no es en la sangre. Que aunque el hombre posea todo cuanto hay en el mundo no puede saciarse; porque las cosas del mundo son menos que él, y de lo que es menos que él, saciarse no podría. Solamente en la sangre se puede saciar, porque la sangre está entrometida y empastada con la Deidad eterna, con su infinita Naturaleza, que es más que humana. Por eso el hombre sacia su deseo en ella: por el fuego de la divina caridad; porque por amor fué esparcida. No encontrarás ningún lugar en el que verdaderamente puedas reposar la cabeza si no es en la sangre: sobre la cabeza espinada de Cristo crucificado.

(Lett. 87.)

Nosotros fuimos aquella misma tierra donde hincaron el estandarte de la cruz: nosotros somos como

el vaso que recibe la sangre del Cordero que por la cruz corría derramada. ¿Por qué fuimos nosotros aquella tierra? Porque la tierra no era suficiente para sostener la cruz en vilo; que también ella hubiera rechazado tanta injusticia; ni el madero fuera suficiente para sostenerlo de pie y clavado si el amor inefable que Él tenía a la salvación nuestra, no le sostuviera; de modo que aquella fogosa caridad por la Gloria del Padre y la salvación nuestra, le sostuvo. Que por eso fuimos nosotros aquella tierra que sostuvo la cruz en pie: y por eso somos el vaso en el que se recoge aquella sangre.

(Lett. 101.)

De nuevo me quiero vestir de sangre y despojarme de todo otro vestido que hubiese llevado hasta ahora. Yo quiero la sangre; que en la sangre se satisface y satisfará el alma mía. Me engañaba cuando buscaba entre las criaturas. Porque lo que quiero es en el tiempo de la tribulación sentirme acompañada de la sangre; y así encontraré la sangre y las criaturas: y beberé el afecto y el amor suyo en la sangre. Y así en el tiempo de la guerra gustaré la paz; y en la amargura, la dulzura: y al ser privada de las criaturas y de la ternura del padre, encon-

traré al Creador y al sumo y eterno Padre. Bañáos en la sangre: y gozad como yo gozo por odio santo de mí misma.

(Lett. 102.)

¿Qué somos nosotros a quienes se nos dió este cansancio? Somos aquellos que no somos; mas, por nuestra culpa, somos dignos de cien mil infiernos, si pudiésemos recibir tantos. Porque ofendimos al Bien infinito, debió seguirse para nosotros una pena infinita; y Dios, en cambio, por Misericordia, nos castigó en el tiempo acabado dándonos una pena corta. Porque las tribulaciones de esta vida se bastan al tiempo de esta vida, y más no. Y por eso, el mayor tormento es pequeño por la brevedad del tiempo que nos dura. Nuestro tiempo, dicen los santos, es como la punta de una aguja. La vida del hombre es casi nada, ¡tan poco es! Luego, la mayor fatiga es pequeña: el mal que ha pasado ya no lo tenemos con nosotros y el que deba venir no estamos todavía seguros de tenerlo: porque no estamos seguros de tener tiempo, hasta que venga. Sólo este momento presente existe para nosotros, y ninguno más.

(Lett. 110.)

Nuestro amor está tan unido al amor de Cristo crucificado, que con el amor atrae a sí el amor; esto es, que con el amor ordenado, que es el que se levanta sobre el sentimiento sensitivo, atrae a sí el amor ardiente de Cristo crucificado. Porque nuestro corazón, cuando está enamorado con un amor divino, hace como la esponja que atrae a sí el agua, absorbiéndola. Porque la esponja no absorbería el agua si no se metiera en el agua, aunque ella esté siempre, por su parte, dispuesta naturalmente para eso. Y así digo que aunque esta sea la disposición de nuestro corazón, dispuesto y apto para amar, si la luz de la razón y la mano del libre albedrío no le levantaran y acercaran al fuego de la divina caridad, no se llenaría de la gracia divina: pero si le acercan y le unen, siempre se colma. Y por eso dije que del amor y con el amor se atrae al amor.

(Lett. 113.)

¡Oh fuego, abismo de la caridad, tú eres el fuego que arde siempre y no consume: tú el que nos llenas de alegría, de suavidad, de gozo! Al corazón herido por esta saeta toda amargura le parece dulce, todo gran peso se le hace leve... ¿Pero por qué digo que es fuego que arde y no consume? Ahora digo que arde y consume y destruye y disuelve todo efec-

to o ignorancia nuestra, toda negligencia que estuviese en el alma. Porque la caridad nunca está ociosa, sino que por ella se hacen las más grandes cosas.

(Lett. 127.)

Conviene que tengas el cuchillo en la mano para defenderte: y que sea de dos filos; esto es: de odio y de amor; amor de la virtud y odio del vicio. Y con este cuchillo apuñalarás al mundo odiando sus estados, delicias, pompas, vanidades: y toda la infinita soberbia; y lo apuñalarás, y perseguirás a los perseguidores con la verdadera paciencia que adquiriste por el amor de la virtud. Apuñalarás al demonio, porque solamente la caridad puede herirle. Y apuñalarás tu sensualidad y fragilidad con el odio, ese odio que trajiste del santo conocimiento de ti mismo; y con el amor de tu Creador, que es amor que adquiriste por el conocimiento de Dios y de ti: que por este amor entraste en la batalla.

(Lett. 128.)

¡Oh piadosa sangre por la que se nos ha destilado la piadosa Misericordia! Tú eres aquella gloriosa sangre donde el hombre ignorante pudo conocer y mirar la verdad del Padre eterno; que con esta

verdad, y amor inefable, fuimos creados a la imagen y semejanza de Dios. Esta fué su verdad, que se nos dió para que participásemos y gozásemos de aquel sumo bien suyo tal como Él lo siente de sí mismo. En la sangre se nos ha manifestado esta verdad porque para otro fin que éste no pudo ser creado el hombre.

¡Oh Sangre!, tú disolviste las tinieblas, dándole luz al hombre para que conociese la verdad y la santísima voluntad del Padre eterno. Tú has llenado el alma de Gracia, de la que ella toma la vida, arrancándose a la muerte eterna... Tú ardes y consumes el alma en el fuego de la divina caridad: porque consumes todo lo que encuentras en el alma que no sea la voluntad de Dios. Pero tú no la afliges ni la mustias por culpa del pecado mortal. ¡Oh dulce Sangre!, tú la despojas de su propio amor sensitivo, ese amor que debilita el alma cuando de él se reviste; tú la vistes, en cambio, del fuego de la divina caridad: porque no podría gustar de ti, Sangre, si tú no la vistieras de fuego: que por fuego de amor fuiste esparcida; tú te acercas al alma: porque no tenga amor sin fortaleza ni fortaleza sin perseverancia; por eso fortificas y confortas al alma en toda adversidad.

(Lett. 125.)

No durmáis, vigilad continuamente; y no con la vigilia corporal sólo, sino con la intelectual, que es la vigilia que se sigue de la oración continua; esto es, del fogoso deseo y amor de las almas hacia su Creador; que esta es la oración que honra a Dios salvando las almas. Bañáos en la sangre de Cristo crucificado y en ella muera todo placer y apariencia humana, para que muerta la voluntad propia, corráis por el camino de la verdad. Esto es lo que os digo.

(Lett. 199.)

Si yo hago principio de mi vida la penitencia corporal, edifico la ciudad del alma sobre la arena. Cualquier ventecillo la derribará; nada podré poner encima. Pero si yo empiezo construyendo sobre la virtud, fundándome sobre la piedra viva de Cristo —Jesús dulce—, no haré fábrica por grande que sea que no se sostenga firmemente; no habrá viento, por contrario que sea, que pueda dar con ella en tierra.

(Lett. 213.)

En todas partes se encuentra la oración porque siempre lleva consigo el lugar donde Dios habita por la gracia: allí es donde debemos rezar: en la casa de nuestra alma, donde están rezando continuamente

nuestros santos deseos. Estos deseos se encienden a la luz de la inteligencia para espejarse en ella: para mirarse en ese fuego inestimable de la divina caridad que arde por la sangre esparcida: por la generosidad del amor que recogió la sangre en el vaso del alma. A esto se debe de atender: al conocimiento, que de la sangre se embriaga; el que en la sangre arde y consume la propia voluntad; a esto sólo se debe de atender en la oración y no a repetir numéricamente una multitud de *Pater Noster*. Porque así haremos nuestra oración fiel y continua, ya que por ese fuego de la caridad es como conocemos el poder de Dios para darnos lo que le pedimos. Es Sabiduría suma la que sabe dar, discerniendo, aquello que nos es necesario; y es Padre clementísimo y piadoso el que quiere darnos aún más de lo que nosotros deseamos; más de lo que nosotros supimos pedirle. Que esta es la oración humilde: la que ha conocido en sí misma su propio defecto, su no ser nada. Esta es la oración por medio de la cual alcanzaremos la virtud y conservaremos en nosotros su afecto.

(*Lett. 213.*)

El alma que no se ve a sí misma por sí misma, sino que se ve a sí misma por Dios, y a Dios por Dios sólo, en cuanto es suma y eterna verdad, digno

de ser amado por nosotros, viéndose de este modo, viendo el efecto de su fogoso amor consumido, encuentra las imágenes de las criaturas en Dios, y en sí misma encuentra a Dios como imagen suya. Porque aquel amor en que se está mirando, es el que Dios le tiene, y así, ese mismo amor se le extiende a toda criatura; y por eso, súbitamente, se siente impulsada a amar al prójimo como a sí misma, porque ha visto cómo le ama Dios tan sumamente, al verlo o mirarlo reflejado en el mar de la divina esencia. Entonces, su deseo la dispone para amarse a sí misma en Dios y a Dios en sí misma: porque le sucede como al que se mira en el remanso de una fuente: que al ver su propia imagen en el agua, en ella se ama y se deleita; y si éste es cuerdo, antes se moverá al amor del agua que al amor de sí mismo: porque si no se hubiese visto en el agua no se hubiese podido amar ni deleitar con ello; ni hubiera podido corregir algún defecto de su rostro que la imagen del agua le enseñara.

(Lett. 226.)

En la sangre se adquiere la paciencia. Porque considerando las ofensas que le hemos hecho a Dios y el remedio que Él les ha puesto, dándonos la vida de la Gracia, es como logramos una paciencia ver-

dadera. Ya que verdaderamente Él es el médico que nos ha dado la sangre por medicina. En el recuerdo de la sangre todo lo que es amargo se hace dulce; todo lo pesado, ligero.

(Lett. 264.)

En la sangre conocemos la verdad con la luz de la santísima fe que enciende el ojo de la inteligencia. Entonces, el alma se prende en el amor de esta verdad, y por el amor de la verdad elige la voluntad de morir, primero que la de olvidarla. Y no se calla la verdad cuando es el tiempo de decirla: porque no le teme a los hombres en el mundo, ni le teme a perder la vida, que ya se dispuso a darla por el amor de la verdad: porque sólo a Dios teme. La verdad se defiende ardorosamente porque es compañera de la justicia santa, la cual es una margarita que reluce en toda criatura dueña de su razón... La verdad calla cuando es tiempo de callar, pero callando grita con el grito de la paciencia.

(Lett. 284.)

¡Oh dulce sangre que resucitaste a los muertos! Sangre que diste vida; que disolviste las tinieblas en las ciegas mentes de las criaturas de razón, dándoles la luz. Dulce sangre que has unido a los discrepantes; tú vestiste de sangre a los desnudos; tú ali-

mentaste a los hambrientos, dándote en bebedizo a los que tuvieron, y tienen, sed de sangre; tú, con la leche de tu dulzura, nutriste a los pequeños; a los que se hicieron pequeños por una verdadera humildad e inocentes por una pureza verdadera. ¡Oh sangre!, ¿quién no se emborracha de ti? Solamente los propios amadores de sí mismos; y esos, porque no sienten tu perfume.

(Lett. 295.)

(Cuenta la muerte de Nicolás de Tuldo.)

¡Arriba, arriba!, no durmamos más, porque hasta a mí llegaron noticias que me hicieron saltar del lecho rechazando las coberturas. Que entre mis manos tengo una cabeza cortada y la siento tan dulcemente que ni el corazón puede ya pensarlo siquiera, ni decirlo la lengua, ni los ojos verlo, ni escucharlo los oídos. Anduvo, antes, el deseo de Dios moviéndome entre tantos misterios, que ahora no los digo por no alargarme demasiado. Fuí a visitar a quien sabéis, el cual recibió de mi visita tanta consolación y fortaleza, que se confesó y dispuso admirablemente, haciéndome que le prometiera por amor de Dios cuando fuese llegado el tiempo de la justicia, que yo me estuviera a su lado. Y así se lo

prometí y así lo hice. Muy de mañana, antes de oírse la campana del toque de oración, fuí hasta él, con lo que le di gran consuelo. Lo llevé a oír misa y recibió en ella la santa Comunión, que nunca hasta entonces había recibido. Estuvo aquella voluntad tan acordada y sometida a la voluntad de Dios, que sólo le quedaba el temor de no lograr ser bastante fuerte hasta el último extremo. Pero la desmesurada y ferviente bondad de Dios le engañó, creándole tanto afecto y amor por el deseo divino, que no sabía estarse sin él diciendo: estate conmigo y no me abandones, que así me estaré siempre bien y moriré contento. Y tenía apoyada su cabeza sobre mi pecho. Yo sentía, entonces, jubilosamente, el olor de su sangre juntándose al olor de la mía; la cual yo sólo deseo que se esparza por el dulce esposo Jesús. Creciendo, entonces, este deseo de mi alma y sintiendo el miedo que él tenía, le dije: ten fortaleza, dulce hermano mío, que ya pronto llegaremos a la boda; tú irás bañado en la dulce sangre del Hijo de Dios, con el dulce nombre de Jesús, el cual no quiero que se aparte jamás de tu memoria. Y yo te esperaré en el lugar de la justicia... Su corazón perdió así el miedo, y en su rostro se transformaba la tristeza en alegría; y gozaba y se alegraba, exclamando: ¿de dónde me viene tanta gracia, que la dulzura de

mi alma me va a esperar al lugar santo de la justicia? ¡Ya véis cuánta luz había alcanzado, que le llamaba santo al patíbulo! Y decía: yo iré tan glorioso y tan fuerte, que me parecerán miles de años los que tarde en llegar, pensando que allí me esperáis. Y decía tantas palabras dulces, que era un asombro de la bondad de Dios.

Le esperé en el sitio donde iban a ajusticiarle; y le esperaba estando en continua oración ante la presencia de María y de Catalina virgen y mártir. Pero antes de que él llegase, yo me incliné poniendo mi cuello bajo el tajo, a ver si me cabía; pero no, que no me llegaba, ¡de tal modo estaba yo solamente llena de amor propio! Allí subida, recé y supliqué y dije: ¡*María!*, porque yo quería que me hiciese la gracia de que en aquel momento extremo se llenara de luz y de paz su corazón para que yo le pudiese ver, de este modo, llegar hasta el fin suyo. Colmóse, entonces, mi alma, tanto, que habiendo allí multitud de pueblo no pude ni ver criatura; tal era la dulce promesa que se me hizo.

Al fin llegó como un corderillo manso: y al verme comenzó a reír, queriendo que yo le santiguara. Así lo hice, diciéndole: ¡andando! a la boda, oh dulce hermano mío, que pronto estarás en la vida duradera. Se colocó allá, mansamente; yo le separé

del cuello la ropa, e inclinada sobre él, le recordé la sangre del Cordero. Sus labios no decían más que Jesús y Catalina. Y diciéndolo, recibí yo aquella cabeza entre mis manos, cerrando él los ojos en la bondad divina diciendo: lo quiero.

Entonces le veía yo: Dios-y-hombre como se ve la claridad del sol: y así estaba abierto recibiendo la sangre y en su sangre un fuego de deseo santo, el que le fué dado y escondido en el alma por la gracia; recibióle Dios en el fuego de la divina caridad porque había recibido su sangre y su deseo, recibiendo ahora su alma y poniéndola en la llaga abierta de su costado, toda llena de misericordia: que así se manifiesta la Verdad primera que sólo por la gracia y misericordia él la recibía y no por ningún otro motivo.

¡Oh qué inestimable dulzura es mirar la bondad de Dios! ¡Con cuánta dulzura y amor la esperaba aquel alma separada del cuerpo! Se volvieron los ojos de la Misericordia hacia él cuando le entraba en el costado bañado de su sangre, sangre que valía por la sangre del Hijo de Dios. Y así fué recibido de Dios por la potencia (potencia de poderlo hacer), y el Hijo, como sabiduría, el Verbo encarnado, le dió en participación el cruzado amor con el cual recibiera la penosa y oprobiosa muerte por la obediencia.

cia que le tuvo al Padre en utilidad de la humana naturaleza y de todas las generaciones. Y las manos del Espíritu Santo se le apretaron dentro.

Pero lo que él hacía era un dulce acto estremecedor para miles de corazones. Y no me maravilla porque estaba gustando ya la divina dulzura. Se volvió como hace la esposa cuando llega a la puerta de su marido, que vuelve los ojos y la cabeza hacia atrás, inclinándola sobre el que la acompaña, y muestra con ello, de este modo, la señal de su agradecimiento.

Cuando le llevaron, se reposó mi alma en la paz y en la quietud, y en tanto olor de sangre, que apenas pude soportar el tener que quitarme aquella sangre suya que sobre mí se había vertido.

¡Ay mísera, miserable de mí!: no quiero decir más. Quedé en la tierra con grandísima envidia. Y paréceme que la primera piedra ya ha sido colocada. No es maravilla, porque no quiero yo otra cosa que no sea esta de veros anegados en la sangre y en el fuego que manan del costado del Hijo de Dios. Que ya basta de negligencias, hijos míos dulcísimos, porque la sangre que comienza a verterse empieza a recibir la vida. Jesús, dulce; Jesús, amor.

(Lett. 273.)

- Lettere di Santa Caterina da Siena*, per Zohane Jacomo di Fontanesi. Bologna, 1492.
- Epistole devotissime de Sancta Catharina da Siena.* (In fine). Stampato in la inclita città de Venetia in Casa de Aldo Manutio Romano a di XV Septembris MCCCCC, in fol. o.
- Epistole et orationi.* Vi è aggiunta la vita et canonizatione della Santa, con alcuni capitoli in sua laude. Venezia, app. Federico Teresano, 1548.
- Lettere devotissime della Beata Vergine Santa Caterina da Siena*, nuovamente con tutta la diligentia che si ha potuto ristampate. Venezia, al Segno della Speranza, 1562.
- Lettere devotissime della Beata Vergine Santa Caterina da Siena*, nuovamente con tutta la diligentia che si ha potuto ristampate. Venezia, app. Domenico Farri, 1584.
- Les Epistres de la seraphique vierge Sancte Catherine de Sienne de l'ordre de S. Dominique.* Paris, chez Sebastien Huré, rue Saint Jacques, au Coeur Bon, 1634.
- L'opere della Serafica Santa Caterina da Siena* nuovamente pubblicate da Girolamo Gigli. Siena, 1713.
- S. Caterina. Opere scelte*, premessavi la vita di lei scritta dall'abate Albano Butler. Parma, Pietro Fiaccadori, 1842-43, voll. 2.
- Lettres traduites de l'italien*, par E. Cartier. Paris, Librairie de Mme. V. Pousielgne. Rusand, 1858, voll. 3.
- Le lettere ridotte a miglior lezione e in ordine nuovo disposte* con proemio e note di N. Tommaseo. Firenze, Barbèra, 1860, voll. 4.
- Istruzioni alle persone religiose estratte dalle lettere di Santa Caterina da Siena*, per G. Olmi. Siena. Tip. Arciv. S. Bernardino, 1887.
- Motzo Bacchisio. *Alcune lettere di Santa Caterina da Siena*, in parte inedite. Bollett. Sen. di Storia Patria: vol. XVIII, anno 1911.
- Le lettere di Santa Caterina da Siena ridotte a miglior lezione e in ordine nuovo disposte* con note di N. Tommaseo, a cura di P. Misciatelli. Siena, Libreria Editrice Giuntini e Bentivoglio, 1913, voll. 6.
- Roberto Fawtier. *Catheriniana.* Extrait des mélanges d'histoire et d'archéologie. Institut français à Rome, 1913.
- LIBRO DE LA DIVINA DOTTRINA** (volgarmente detto *Dialogo della Divina Provvidenza*). Ediciones: Bolonia, 1472. Nápoles, 1478. Venezia, 1494. Volumen IV. Opere. Gigli, Siena. 1727. Scrittori d'Italia. Bari Laterza, 1912.
- LE COSE PIU BELLE di Santa Caterina da Siena.** (A cura di F. Tozzi.) Scrittori Nostri. Lanciano. R. Carabba. Editore. 1920.

LE PIU BELLE PAGINE DI CATERINA DA SIENA. Scelte Da Tommaso Gallarati-Scotti. Scrittori Italiani. Collezione diretta da Ugo Ojetti. Fratelli Treves, editori. Milano, 1922.

Singularia et mira sanctae Catharinae Senensis, di Fra Tommaso della Fonte.
La Legenda maior, di Raimondo da Capua (vol. I. Opere. Gigli).
Supplementum, di Fra Tommaso Nacci Caffarini.
Processo de Venezia (per la canonizzazione), documenti raccolti da Fra Tommaso Nacci Caffarini.
La leggenda minore (a cura del Caffarini).

Storia di Santa Caterina da Siena, di Alfonso Capacelatro, Firenze, Le Monnier, 1863.
Sainte Catherine de Sienne, par la Comtesse de Flavigni. Paris, 1895.
Saint Catherina of Siena. E. G. Gardner. London, 1907.
Vita di Santa Caterina da Siena. J. Joergensen (trad. ital. F. Ferrari. Roma, 1919).
Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources par Robert Fautier, Boccard. Paris, 1922.

(Versión y notas de JOSÉ BERGAMÍN)

CRISTAL DEL TIEMPO

EL ANILLO AL DEDO

Cuando se constituyen gobiernos nuevos que representan este poder inmutable, aceptarlos, no solamente es lícito, sino que lo exige y hasta lo impone la necesidad del bien social que les da vida y les mantiene; tanto más, cuanto mayor es el incremento que la insurrección comunica al odio entre los ciudadanos, odio que provoca la guerra civil y puede sumir a la nación en el caos y la anarquía. Y esta estrecha obligación de respeto durará cuanto lo requieran las exigencias del bien común, puesto que después de Dios, el bien común es la primera y última ley de la sociedad.

...Pero aquí se presenta una dificultad: *Esta República, observan algunos, se halla animada de sentimientos tan anticristianos, que ningún hombre recto, y mucho menos ningún católico, puede aceptarla en conciencia.*

Véase aquí lo que principalmente ha dado ocasión a las discusiones y las ha agravado: Hubiéranse evitado todas estas lamentables divergencias si cuidadosamente se hubiera tenido en cuenta la diferencia que hay entre el poder constituido y la legislación. Hasta tal punto la legislación difiere de los poderes políticos y de sus formas, que bajo el régimen cuya forma es más excelente, la legislación puede ser detestable; y por el contrario, bajo el régimen de formas más imperfectas, puede hallarse una legislación excelente.

Fácilmente se demostraría todo esto con pruebas históricas; mas sería inútil, porque no hay nadie que no esté convencido de ello; ni nadie puede saberlo mejor que la Iglesia, que se esfuerza en conservar las habituales relaciones con poderes políticos de todas las formas. Y ciertamente la Iglesia puede decir mejor que ninguna otra potestad qué consuelo o qué dolores le han producido con frecuencia las leyes de los diversos gobiernos que sucesivamente han regido a las naciones desde el Imperio Romano hasta nuestros días.

Si es suma la importancia de la distinción que acaba de establecerse, también es manifiesta su razón. La legislación es obra de los hombres que están en posesión del poder, y que de hecho gobiernan a la nación.

De donde se deduce que, en la práctica, la bondad de las leyes depende de los gobernantes más que de la forma del gobierno constituido para ellos. Así, pues, esas leyes serán buenas o malas, según sean buenos o malos los principios que profesan los legisladores y según se dejen éstos guiar por la prudencia política o por la pasión.

(De LEÓN XIII: fragmentos de la Encíclica *Inter gravissimas*.)

LA LEY DE CONFESIONES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS

I

Quienes lograron imponer sus voluntades (otra cosa es decir: la voluntad de la República de España), formando escuálida mayoría parlamentaria, heterogénea y de ocasión, han dado en justificar la ley denominada de Confesiones y Congregaciones Religiosas, por la necesidad de cumplir el artículo 26 y el 27 correspondientes a la primera redacción del texto constitucional que rige provisionalmente en este país: es decir, hasta que la soberanía del mismo se encargue de redactar por sus vías legítimas otro definitivo.

Tiene el artículo 26 casi todos los defectos que ya a estas fechas con tanta profusión se le han notado, y seguramente todos los que se le han dejado de notar; pero aceptándole ahora como punto de referencia para apreciar la ley que pretende cumplirle, nos hallamos con que no es verdad que ésta lo haga. Claro está que menos aún cumple y mucho más violentamente contradice esa ley el artículo 27 del texto constitucional, a pesar de que, según se afirma en el primero de ella, también venía a ejecutarle. Pero precisamente porque no es en este último artículo, sino en el 26, donde la ley, con toda su aviesa catadura, puede entenderse que se engendra, es por lo que

resulta interesante—y en cierto sentido inexcusable—dar principio al examen observando aquellas disposiciones, las cuales evidentemente no se originan ni aun siquiera en ese único precepto constitucional que podría suscitarlas. Sin carácter de enumeración exhaustiva, señalemos estas observaciones en los siguientes párrafos separados:

a) El artículo 11, con que da principio el título III de la ley, formula su declaración de que *pertenecen a la propiedad pública nacional los templos de toda clase y sus edificios anejos, los palacios episcopales y casas rectorales... los muebles, ornamentos, imágenes, cuadros, vasos, joyas, telas y demás objetos de esta clase destinados expresa y directamente al culto católico...*, sin poderla enlazar por ninguna parte con el artículo 26 de la Constitución, ya se tome a éste en la materialidad de su letra, ya se le tome en la intención—maligna intención—de su espíritu. La declaración transcrita (que desliza como subrepticia e inesperadamente en el repertorio de los conceptos jurídicos positivos de nuestro Derecho la peliaguda figura de una *propiedad pública nacional*, precisamente cuando define la situación de bienes y objetos que por su propio destino trascienden de los fines nacionales, y se adscriben, por el contrario, a los de otras entidades perfectamente libres, vivas y definidas), esa declaración, decimos, es una creación *ex nihilo* de la Ley; un aserto jurídico entera y radicalmente cortado de ese único texto constitucional en que podría sustentarse; de ese texto, en el que no hay una palabra, ni, por mucho que se conceda a la intención que lleva en sus entrañas, un solo pensamiento de donde lógica y legalmente pudiera originarse una declaración como la que se acaba de transcribir.

b) Algo parecido puede decirse—y por esto con el deseo de abreviar bastará dejarlo indicado—acerca del artículo 21, que él solo integra el título V de la ley, concerniente a las instituciones de beneficencia.

c) El artículo 23, segundo de los que corresponden al título VI de la misma, referente a las Ordenes y Congregaciones religiosas, prohíbe a éstas *ejercer actividad política de ninguna clase*. Cuando el infringirlo amenace la seguridad del Estado, podrá el Gobierno clausurar, como medida preventiva, todos o algunos de los establecimientos de la Sociedad religiosa a quien tal infracción pueda imputarse. Sin perjuicio de reconocer lo bien que está el que las Ordenes y Congregaciones religiosas se mantengan limpiamente apartadas del contacto, generalmente corruptor, con la política, esta prohibición, mirada legalmente, a la luz del artículo 26 de la Constitución, es otra invención ingeniosa de esta ley; otra invención que no puede tampoco reclamar derecho de filiación alguno con respecto a aquel artículo.

Es curioso: más de una vez, y es ésta una de ellas, parece como si el Estado laico, extremada y por los ademanes de muchos extremosamente laico, y hasta en tal o cual de sus posturas un poco hostil a las manifestaciones religiosas, quisiera, como devorado, a su pesar y sin saberlo, por el celo de la Casa de Dios, guardarla limpia y apartada de todos los contagios que pudiesen impurificarla. Cuando prohíbe a las Comunidades religiosas que hagan política, claro que lo que busca es precaverse contra el riesgo, más o menos imaginario, de que esa política no le sea agradable, o a lo menos, no sea agradable a quienes circunstancialmente pretendan representarle; pero lo que consigue, y lo que ya las Comunidades bien ordenadas y austeramente ceñidas en el rigor de sus estatutos habrían procurado, es que, desembarazadas éstas y libres de influencias impuras, se vean dedicadas solamente a la altísima y propia misión en que consiste su finalidad.

El tosco empellón que se representa en este artículo tiene todo el carácter de un vejamen, pero produce el resultado de una deferencia:

—Quítese usted de ahí; no se meta usted en esto...

– Gracias; con eso no me mancho...

Pero sucede que, cualesquiera que sean la importancia y la conveniencia de esta prohibición, nadie puede acordarse para sustentarla del famoso artículo 26. Ni de ningún otro artículo. No se puede invocar ese artículo, que para nada habla de semejantes cuestiones, y es preciso, además, olvidar, deliberadamente, algunos otros precedentes de la sugestiva historia política contemporánea; por ejemplo, que ciertas organizaciones, donde se agrupan muchedumbres proletarias, organizaciones cuya propia naturaleza y cuya norma de conducta, ostentosa y repetidamente proclamada, las excluye de toda intervención política, sin embargo de esto y de la abusiva extralimitación que significa el olvidarlo, no sólo hacen política, sino que no tienen para ello el menor reparo en utilizar o en amenazar con utilizar el medio más incivil y contrario a la mecánica política, sobre todo cuando ésta presume mantenerse en el decoro del sistema democrático, a saber: la violencia material.

Parece de perlas que los frailes no hagan política; sobre todo debe parecerlo a quienes por ellos se interesen algo. Pero esto no se puede prohibir en una ley que se dice hecha para ejecutar los artículos 26 y 27 de la Constitución, donde para nada se habla de ello, ni olvidándose de que tampoco podrían hacerla, y, sin embargo, con toda claridad la hacen, algunas organizaciones sindicales, cuya misión, como la de todo genuino sindicato, bastante más hermosa por cierto, consiste no, verbi-gracia, en obstruir una obstrucción, sino en revestirse de una máxima energía social y de una auténtica capacidad revolucionaria para habilitar, en su momento y sin daños inútiles, la implantación racional de un mejor régimen económico jurídico.

d) Aunque ya era difícil superar la brutal contundencia de ciertas disposiciones contenidas en el artículo 26 de la Constitución, todavía se dieron maña los redactores de esta ley para vencer semejante dificultad. Así, cuando el texto constitucio-

nal impone a las Ordenes y Congregaciones en la llamada base 4.^a la prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza, los artículos 29 y 30 de la ley intensifican el rigor declarando que no podrán ejercer comercio, industria *ni explotación agrícola por sí o por persona interpuesta*; y no sólo que no podrán dedicarse al ejercicio de la enseñanza, sino que tampoco podrán *crear o sostener colegios privados directamente o valiéndose de personas seglares interpuestas*.

Y a propósito de estas últimas palabras, vale la pena hacer un breve inciso. Como hacen falta agilidad y destreza verdaderamente extraordinarias para este felino juego de cazar al ratoncillo del casuismo, no es chocante que, quebrándose en el lance de puro sutiles, hayan dejado abierto, quienes las escribieron, un boquetillo por donde lindamente – y limpiamente – podría escapársele su codiciada presa. Lo que resulta prohibido a las Congregaciones y Confesiones es sostener colegios por sí mismas o valiéndose de personas seglares interpuestas. Pero ¿y si los colegios no los sostuvieran valiéndose de personas seglares interpuestas, sino, por ejemplo, de sacerdotes pertenecientes al clero secular, que no son personas seglares?...

¡Baja hermenéutica literal!, se gritará. Claro que sí; hermenéutica literal y apuro del casuismo; pero no valdría enfadarse porque en los laberintos de éste se escabuliese quien a ellos fué conducido para ser cazado, ni porque se buscase, a cara descubierta, el amparo de la letra, cuando el espíritu, que era el llamado a vivificar la ley, por dolorosa paradoja o falta o mata.

La Constitución mandaba a las Comunidades que no ejerciesen el comercio, ni la industria, ni la enseñanza. La ley, con su gran incontinencia inventiva, es decir, con su absoluta falta de enraizamiento en el texto que dice cumplir, añade: Y no podrán tampoco tener explotación agrícola, y no podrán patrocinar otras instituciones docentes de carácter privado, aunque sean seglares, aunque sean laicas, aunque entre ellas

no figure un solo religioso. Y para evitarlo se hace surgir la figura de la persona interpuesta.

Como la prohibición de realizar explotación agrícola es absoluta y sin distingos, quiere decirse que se mantiene aun cuando aquélla, como podría suceder, fuera un modelo; aun cuando significara la riqueza de una comarca, aun cuando se realizase sin ánimo de lucro, aun cuando se ejerciese en beneficio del Estado, aunque ofreciese todas estas condiciones juntas...

Ya era bastante atenerse al artículo 26 de la Constitución. Pero los redactores de la ley que dice cumplirle, han sabido salirse y apartarse de él para imaginar nuevas agresiones a la libertad.

2

De todos modos, ese artículo no es el único de la norma política fundamental. Hay otros a los cuales, por ser de carácter general, se ha de subordinar el sentido de las disposiciones que, como las del artículo 26 y las de la ley que se ha hecho para desenvolverle, son por su índole más singulares y concretas. Entre esos artículos de carácter general está el 27 de la Constitución. Es tanto más ineludible acudir a ese artículo 27 cuanto que, además de procurarnos una de aquellas declaraciones a cuya luz deben interpretarse otros muchos preceptos, comparte con el artículo 26 la responsabilidad de esta ley de Congregaciones, según en el 1.º de ella abiertamente se proclama. Y no es pequeña presunción la que se necesita para atreverse a presumir de que cumple semejante precepto; porque si en gran parte se desentiende del anterior, apenas hay en ella una sola declaración, apenas una sola línea, que no sea conculcación de éste.

Veámoslo, si no.

Dice el artículo 27 en su último párrafo: *La condición religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personali-*

dad civil ni política. Esto de la *condición religiosa* no se refiere solamente al mero hecho de profesar una creencia, sino que comprende también a las personas que se hallen en cualquiera situación, puesto o estado en una iglesia o religión. En efecto: la relación de los artículos 27 y 70 de la norma constitucional, lo que realmente hace es sacar, extraer, por vía de excepción, de aquella intrascendencia de la condición religiosa a la situación jurídica, a ciertas personas que en casos excepcionales no benefician de ella.

Luego si se les saca de la explicada intrascendencia que por principio general establece el precepto, es que dentro de ella estaban, y si se les saca para tales y cuales casos, es que se les deja para todos los demás.

Un religioso profeso no puede, pues, según la concordancia de los artículos 27 y 70 de la Constitución, ser Presidente de la República ni del Gobierno (y eso sale ganando), pero puede ser otra porción de cosas y actuar en uso de otra porción de facultades que la Constitución para todos los ciudadanos autoriza o señala.

El artículo 27, dando mayor rigor y concreción a una declaración que ya traía el 25, y debidamente puesto en concordancia con el 70, no establece para los religiosos profesos limitación alguna respecto a las facultades que goza todo ciudadano, más que las dos anteriormente señaladas. Y como las facultades de todo ciudadano son, entre otras, la de elegir profesión (art. 33 de la Const. esp.), circular libremente (artículo 31 *íd.*), reunirse pacíficamente y sin armas (art. 38 *íd.*), asociarse o sindicarse para los distintos fines de la vida humana (art. 39 *íd.*); y como una Congregación religiosa puede ser considerada, desde el punto de vista del Estado laico, a manera de una asociación, y por otra parte la enseñanza es un fin lícito de la vida humana, que tal asociación, como cualquiera otra persona, puede cumplir (porque el artículo 48, magnífico baldosín para empedrar con sus buenas intenciones el infier-

no, no se lo impide a ninguna persona), resulta una invención desgraciada haber hecho una ley para ejecutar el referido artículo 27, prohibiendo en ella todas las cosas que este precepto, en concordancia con tantos otros, autoriza.

No. La ley no ha venido a cumplir, sino a infringir y burlar—por cierto con bastante desgracia además—ese artículo 27.

¡Ah!, pero es que la ley había de atenerse al 26... Bien, pues empecemos por entendernos. Para lo cual debía haberse dicho en el artículo 1.º de aquélla, no que venía a dar ejecución a esos dos preceptos, sino a uno de ellos, puesta en el trance de elegir entre ambos, aun a trueque de contrariar al otro y posponerle descaradamente.

Pero de verdad ¿es que el artículo 26 dice y manda, declara y prohíbe todo lo que ha dicho, mandado, declarado y prohibido esta ley de Congregaciones?...

De cómo no es verdad, aun considerando a ese artículo aisladamente, suministran buena prueba las observaciones que se resumen en el número 1 de esta nota. De cómo no es verdad, considerándole en la debida concordancia y subordinación con otros de la ley fundamental del Estado, queremos ahora mismo decir algo.

La ley que declara venir a ejecutar el artículo 26 de la Constitución, no puede hacerlo más que aceptándole como es y tomándole de donde está: no como un precepto aislado e independiente, sino subordinado y sujeto a todos los demás donde se afirman los principios básicos de la Constitución; porque en ésta, como en todo cuerpo legal y aun con mayor apremio que en ninguno, las disposiciones más singulares y concretas vienen lógicamente regidas por las que enuncian los grandes principios rectores que la gobiernan, los grandes principios dominantes de todo el articulado.

Decir esto no es meramente repetir palabras anteriores respecto a la necesidad de tomar en cuenta otros artículos.

Entonces decíamos: pretende estar—y debe estar—pendiente la ley, primero, y porque ella lo dice, de los artículos 26 y 27; después, y aunque no lo diga, porque es una ley de aplicación constitucional, de esos y de todos los demás preceptos de la Constitución que sean aplicables al sistema de ordenaciones donde ellos actúan. Así, cotejada, inmediata, sucesiva y separadamente con cada uno de ellos, como si comprobásemos los hilos que a los mismos de modo directo la unen, veíamos de qué manera se desentiende de todos y hasta qué punto llega a conculcar algunos.

Pero ahora se trata de considerar esta ley relacionándola con los artículos constitucionales mirados en su íntima interdependencia. Porque no basta, claro está, tomar aisladamente, o al impulso de una intención maligna, este o aquel precepto, y cuando parece adecuado a lo que se busca, decir: aquí me apoyo. No. Cada precepto de carácter particular y, por tanto, subordinado a otros de los que expresan los grandes principios fundamentales, debe recibir el espíritu de éstos, y aún más, el espíritu general de la Constitución, el espíritu de libertad, de igualdad, de general tolerancia que debe animar y en gran parte anima la Constitución, y dejar que esos espíritus se filtren a su través hasta llegar a las disposiciones en donde cada uno de esos artículos singulares se desenvuelve.

No es, pues, que la ley debió dar cumplimiento *al artículo 26 y al artículo 27*, sino que debió hacerlo supeditando, además, la interpretación y desenvolvimiento del primero a la doctrina sustancial imperada en el segundo, dejando que las más nobles—y, sobre todo, más fundamentales—declaraciones de éste se infiltrasen en la aplicación interpretativa del anterior, para hacerle más constitucional y remediar en lo posible la desdicha de su redacción infortunada.

La infeliz redacción de ese artículo 26, en sí misma absurda; en sus relaciones generales, incongruente, sólo hubiera

podido legítimamente desenvolverse y, hasta cierto punto, salvarse, entregándose a la penetración de otros preceptos que, como el artículo 27 de la ley Constitucional, hubieran templado la crudeza ciega de sus términos.

Para esta corrección, mejor dicho, para esta verdadera vivificación racional de tan romo precepto, tratándole por el procedimiento de aplicarle las más jurídicas y racionales disposiciones (las mejores disposiciones, diríamos) del artículo 27 y de otros fundamentales de la Constitución, hubiera sido buen coadyuvante el darse cuenta de cuál es y adónde llega la intención objetiva y propia de tal precepto: la intención suya, no la de quienes pretenden infiltrar en él el venenillo de su mala sangre o utilizarle como cánula por donde desahogar las hieles atascadas. La intención predominante de ese artículo consiste en adoptar una extremada medida precautoria (ahora no importa decir si justificada o injustificada) contra posibles agresiones y desmanes de las Ordenes y Congregaciones religiosas. Esto aparece clarísimo en el hecho de la repetición, y por la preponderancia evidente de varios preceptos que tienen dentro del artículo ese marcado carácter precautorio. (Véanse los párrafos 1.º, 4.º, 5.º, éste en sus bases primera, tercera, etc.). En este sentido—y prescindiendo ahora del hecho, que no olvidamos, de estar prohibida la enseñanza a las Congregaciones en el artículo 26—no se sabe por qué la misión docente habría de ser considerada en sí misma como acto peligroso. Parecería, a juzgar por los desaforados aspavientos y sofocaciones de muchos militantes en eso que se llama izquierda, que lo *peligroso* está en que a los educandos se les dé enseñanza *religiosa*. Pero entonces, todo el sistema de disposiciones de la ley, desenvolviendo el artículo 26 de la Constitución, es de un absurdo que entra ya en los límites de lo grotesco; porque resulta que la enseñanza religiosa es precisamente la única que no se ha podido prohibir a las Comunidades religiosas. En el sermón, en la catequesis, en las con-

ferencias, en las reuniones de las hermandades y cofradías..., cada comunidad puede desenvolver su magisterio religioso sin que ningún precepto de manera *directa* se lo vede. El riesgo, por lo visto, no está ahí. Según palabras del intérprete más autorizado de esta ley, antes que por ser Presidente del Consejo cuando se discutió y aprobó, por haber sido el político a quien ha de agradecerse la redacción del artículo 26, de donde se pretende hacer que emane aquélla, el riesgo consiste en que tal vez los frailes podían cometer el peligrosísimo desafuero de enseñar la física de Aristóteles... Pero este caso a que se aludía con el intento de justificar cómo el Estado no puede fiarles la enseñanza (fiársela a ellos; a otros, por lo visto, no importa), es un sofisma fabricado sobre el desconocimiento de que los frailes no enseñaban la física de Aristóteles. ¡Ojalá!... Enseñaban *la del Instituto*. La del Profesor del Instituto que había de saberse para aprobar. Y, lo que es más grave, a veces hasta la enseñaban bien.

Sólo una mezcla maligna de supina ignorancia y de sectario apasionamiento puede hacer argumentos con semejantes insanidades. Porque, precisamente, si de algo se les debe hacer reproche a los frailes es de haberse sometido con excesiva humildad, que los apremios de la sujeción a los planes oficiales de estas últimas épocas atenúan, pero no suprimen, a los textos y a los programas, cuando no a las martingalas y manías de los examinadores. Entre esos textos y esos programas los había (y sería una grosera injusticia desconocerlo), perfectos y provechosos; pero el sometimiento aun a los que eran detestables, y, en general, la extremada sujeción, con el propósito de que los alumnos salieran satisfactoriamente en las pruebas finales, a las exigencias de la enseñanza oficial, con renuncia, a veces consciente y dolorosa, de las propias iniciativas y de los autónomos sistemas de educación y enseñanza, es—muy por lo contrario de lo que dicen sus enemigos—la verdadera censura que se debe hacer a los religiosos. Y ade-

más otra bastante más grave que va implícita en semejante conducta: que la enseñanza religiosa, muy lejos de ser excesiva y absorbente, era defectuosa y escasa, salvando todas las excepciones que son de rigor. Pero es que si los frailes hubiesen acertado a dar con la intensidad, la persistencia y el tino que tal misión exige una verdadera educación cristiana a los millares de estudiantes que pasaron por sus colegios, ¿sería cierta, ni siquiera en la miserable parte en que lo es, la frase de que *España ha dejado de ser católica?*... Pero es que—hubiera o no República, hubiera o no libertad religiosa tan amplia como se quiera—si se hubiese dado esa enseñanza a las oleadas sucesivas de estudiantes que pasaron por las escuelas religiosas, ¿estarían en el poder quienes le utilizan para agraviar de este modo los derechos de la conciencia?...

Si de algo pecaron los frailes, en lo que a materia de enseñanza se refiere, fué de servir, con demasiada docilidad, las exigencias del orden oficial. Y ahora el poder público, con la grosería de sus malos modos, les arranca la misión docente, como si se tratara de servidores díscolos o peligrosos.

Mas si no es la enseñanza el peligro que parece precaver el artículo 26 de la Constitución, ha de interpretársele, cuando la prohíbe, en sentido restrictivo, para respetar el del precepto en sí mismo tomado, y, mayormente, para que al extraer substancia legal en su aplicación, se deje paso a la que viene del artículo 27 y de los demás que recogen principios fundamentales. Así, habría de reducirse la prohibición escueta del artículo 26 tocante a la enseñanza—parecidas consideraciones apremiarían a sacar análoga consecuencia respecto de las otras prohibiciones—, a términos que, si no la hiciesen compatible con aquellos principios, porque esto es imposible, a lo menos dejaran subsistente una parte considerable de la substancial libertad docente que de ellos deriva.

Se dice: que los frailes no enseñen...

¡Que no enseñen! Pero, ¿así, en absoluto? ¿Que no enseñen

a nadie, ni nada, ni nunca, ni por ningún motivo, ni de ninguna manera? ¿Ni siquiera cuando se trate, verbigracia, de una enseñanza gratuita, hecha por mera caridad, sin ánimo de meterse en el orden docente del Estado?

¿Ni siquiera cuando esa misericordia pretenda recoger las muchedumbres de niños y de jóvenes abandonados y desaharrapados, hasta que al cabo de unos años—o de unos lustros—empiecen a surtir sus beneficiosos efectos las ingeniosas improvisaciones pedagógicas del Estado? ¿Ni siquiera cuando se tratara de enseñar a gentes formadas y maduras, que quisieran hacer cursos de ampliación en escuelas superiores dedicadas a disciplinas científicas en que alguna orden o congregación se hubiese especializado? ¿Ni siquiera cuando se tratase de enseñar *clases de adorno* a señoritas desocupadas, o lecciones de costura y de bordado a pobres hijas de menestrales?...

.

Al ir haciendo esta enumeración interrogativa se da uno cuenta de que lo terrible de este artículo 26, en que todavía más difícil que señalar cuáles son, dada la crudeza de su tenor, las cosas que se pueden permitir a los religiosos, es fijar cuáles son las que sería legítimo prohibirles conforme al sentido común y al sentido de la justicia, algunos de cuyos enunciados recoge la misma Constitución. Lo único que se sabe a ciencia cierta es que la interpretación y la aplicación hechas de ese artículo en esta ley están entre las más desdichadas que pudieran pensarse.

3

Pero, ¿y si esta ley, desventurada, se hubiese ajustado enteramente a los artículos 26 y 27 de la Constitución? Pues entonces querría decirse que ella y ellos, formando juntos una sola pieza, serían, dentro de esa estricta legalidad, estrictamente antijurídicos.

El derecho, ordinariamente, encuentra su forma de manifestación positiva en la expresión de la ley; pero afirmar que toda ley es derecho sería como decir que todo cuadro es pintura artística o que toda composición en verso es poesía.

El sistema de disposiciones que en el articulado de esta norma queda inserto, resulta—como tanto se ha dicho—una afrenta a los principios esenciales en todo régimen jurídico, a los principios de la justicia y de la libertad, precisamente aquellos para cuya vigencia se instauraba el nuevo régimen, como se declara terminantemente en el artículo 1.º de su ley fundamental, interpretando el anhelo auténtico del fervor colectivo que le impuso. Mal parece siempre lo que conculca la justicia y la libertad; peor ahora, porque al daño moral de hacerlo se unen la hipocresía de conculcarlas allí donde se había anunciado su defensa, y el fraude de emplear para su vejamen el poder que confiada y generosamente se había otorgado para todo lo contrario.

Por otra parte, toda ley está representada, y aun pudiéramos decir montada, en un sistema de proposiciones y posiciones mentales que constituyen su arquitectura lógica. Cuando por la oposición de sus elementos aquella arquitectura no se tiene de pie, la ley se viene también abajo, falta de coherencia y de sentido, en la evidencia lamentable de su despropósito.

Pues bien, aunque resulte absurdo, esta ley agria y agresiva es precisamente la que se les ha ocurrido inventar para establecer con las entidades agraviadas y agredidas una relación que, por muchos motivos, algunos de los cuales están patentes en la misma ley, tiene que ser por lo menos pacífica. ¿Es malicia o es ignorancia haber inventado, para tratar, un instrumento de maltratar? ¿Cómo, habiendo herido a la Iglesia en lo más vivo, se intenta mantener con ella una relación que debe ser por lo menos deferente, pretendiendo que tras de los agravios de los artículos 11, 12, párrafo 2.º; 19, párrafo último; 21; 28, párrafo 2.º; 29 y 30, sean posibles los tratos del ar-

título 14, la cooperación del 16 en su último párrafo, los supuestos auxilios, los estímulos y los asesoramientos del 18, y otras incongruencias semejantes?

Y si vamos a eso de los despropósitos, ¿qué sentido tiene el entregar aquello mismo que se quita, el quitar aquello mismo que se entrega? ¿Qué sentido tiene que el Estado laico se declare dueño hasta de los cálices, y al mismo tiempo reconozca que son cosas totalmente excluidas de su dominio efectivo, puesto que en principio las considera directamente consagradas al servicio del culto? ¿Qué significación racional puede darse a la posición de un poder civil incrédulo que se define a sí mismo como dueño de un vaso sagrado, no para utilizarle, sino para tenerle entregado al sacerdote que celebra con él cada mañana el sacrificio donde se verifica el portento diario de la transustanciación, en la cual él no cree?...

La ordenación que se ha imaginado según las declaraciones del artículo 11 de esta ley, antes transcritas, para los bienes de la Iglesia, resulta un acerbo contrasentido lógico-jurídico: bienes de *propiedad pública nacional*, pero *para* la Iglesia; bienes que se dicen *para* la Iglesia, pero en cuya legítima dominación se siente ella con razón expoliada, por aquella primordial declaración que les define como *bienes de pública propiedad nacional*; bienes de los cuales ni el Estado ni la nación pueden servirse, como no sea agravando la vejación con que la Iglesia se siente ya amargamente herida; bienes de cuya cesión a la Iglesia no puede ésta hacer mérito, entendiéndolo, como entiende, que se la obsequia y sirve con lo que era suyo, aunque amenguada la plenitud del disfrute y perpetuamente amenazado éste.

Sólo un lamentable complejo de nubilación mental y de manía persecutoria—manía de perseguir y de sentirse perseguido—ha podido discurrir esa extraordinaria declaración del artículo 11, según la cual *pertenecerán a la propiedad pública nacional* no cosas que han de estar adscritas a un servicio pú-

blico, sino precisamente las que, como dice ese precepto, están *destinadas al servicio del culto católico y de sus ministros*, y que de tal manera se consideran adscritas a este servicio, que en el artículo 12 se ve forzada la ley a declarar que *seguirán destinadas al mismo fin religioso del culto católico, a cuyo efecto continuarán en poder de la Iglesia Católica para su conservación, administración y utilización*.

Es decir, las cosas que se reconocen y distinguen, porque *son y han de seguir siendo cosas del culto católico y de la Iglesia*, esas mismas se declara que *son* de la propiedad pública nacional. ¡Singular ejemplo de despropósito! Menor hubiera sido, y no mucho más antijurídico, el que se cometiera quedándose con los bienes de la Iglesia sin meterse a reconocerla el menor derecho sobre ellos, ni permitirle siquiera utilizarles.

Pero tal vez temieron dejar demasiado en evidencia la grosería del ademán expoliatorio si se les veía poner abiertamente la mano en las cosas sagradas, y no es imposible que a algunos les trabajara además el ánimo una pusilanimidad que no sería, en el fondo, otra cosa que la transformación inconsciente del miedo al sacrilegio. Pero así se ha llegado a esa monstruosidad jurídica de atribuir a la pertenencia legítima de unos lo mismo que ha de reconocerse, y se reconoce, como estando y debiendo continuar en la pertenencia efectiva de los otros.

Tenemos, así, una ley acordeón, a cuya triste murga danzará mucho tiempo la serenidad espiritual de España. Ley acordeón, de estira y encoge, de toma y daca, que en manos de unos apenas podrá ser esfuerzo de tolerancia, y en manos de los otros, agitados, en sus alucinaciones, por los fantasmas de las personas interpuestas, aguijoneados por el prurito del rigor inquisidor a que invitan verbigracia los preceptos de los artículos 25 y 26, o estimulados por las estrecheces posesorias del 27, podrá llegar a ser instrumento no de persecución, sino de aniquilamiento. Ley en que se le confieren al Estado res-

pecto de la Iglesia y sus instituciones, facultades que pueden ser agresiones tremendas, y alternativamente menesteres cuasi serviles, como de sacristán mayor, cuando, entrometiéndose en funciones que ni eran suyas ni se le habían pedido, se ofrece a archivero y custodio de joyas religiosas, desempolvador de cuadros, vigilante de ornamentos, guarda-museo de antigüedades, policía de claustros, conservador de imágenes; ¡él, que finalmente ignora su sentido!

4

En la pastoral colectiva del Episcopado español ha surgido—entre otras muchas saludables—la palabra con cuyo empleo queremos terminar estas notas, porque ella resume, intensamente, la posición crítica del momento: es la palabra *prueba*.

Esta ley, en efecto, apura de tal palabra todos los sentidos.

Prueba que muestra, con agudeza dolorosa, lo que son quienes hicieron la ley. Prueba que manifieste lo que sean quienes la sufren. Y que lo muestre precisamente porque la sufren; porque ella es sufrimiento. Conforme al sagrado y viejo sentido de crisol, al cristiano sentido de crisol, que tiene siempre aquello que es tormento. Es ésta—con otras—la prueba del tormento que servirá para la comprobación y para la depuración. Para la depuración, hacía tanto tiempo necesaria...

También la amargura de la hora, con la lección que lleva dentro, incita al examen de la conciencia; porque estamos viendo pedir, con razón, como derecho, un estado de decorosa libertad que antes algunos execraban como pecado.

Ahora, cercados y oprimidos en el cilicio de esta prueba, en el entorno de esta hostilidad, los que viven en el espíritu sentirán concentrarse los suyos, ceñidos y erguidos para un orden que sea precisamente eso, señorío de lo espiritual, cuando el cerco de esta persecución apriete y estimule en cada

uno sus íntimas potencias, demasiado desparramadas y dispersas, durante tanto tiempo, en cosas secundarias y apariencias engañosas.

José M.^a de Semprún Gurrea.

FRONTERAS DE LA ALEGRÍA

Bajo la acusación de este título, *La trahison de la joie*, un sugestivo estudio de Robert d'Harcourt (en *La Vie Intellectuelle* de 10 de abril) recoge aquella denuncia que ya formulara Max Scheler contra los responsables de un atentado a la humanidad, tan grave en sus efectos que implica nada menos que la eliminación, en vastas zonas humanas, de algo tan indispensable como el aire que se respira: la alegría. Federico el Grande había construido sin fe la ingente Prusia, carente de alegría; y—paralelamente—el kantismo, edificando su moral sobre la exhausta frialdad del imperativo categórico, se hacía culpable de ese entenebrecimiento de la atmósfera que le solidariza con la Reforma, impulsora de un específico pesimismo, pesada costra sobre el suelo protestante.

La severa fisonomía, de gravedad rígida y triste, lo que podríamos designar como típica austeridad puritanista y farisea, de *Salvation Army*, tiene en Robert d'Harcourt un vivaz, a veces irónico, evocador. Su dolor al advertir desterrada la alegría de dominios del protestantismo, le impulsa a buscar, en sus fuentes, los gérmenes del pesimismo:

Hay en Lutero como una necesidad de desolación... Rechaza, por sospechosas, las bases naturales de que San Agustín se servía para lanzar al hombre hacia Dios. El instinto del bienestar, el instinto vital de la alegría, tiene para él un olor pagano. Y en brazos del hombre no deja otra cosa que la estatua del deber...

Con Spengler, se lamenta de la parálisis de la sonrisa, de la pobreza de luz, del tinte sombrío y nocturno que costumbres, arte y pensamiento tienen por latitudes protestantes; de la *pesada seriedad* de los países que han suprimido el sacramento de la confesión; en contraste con lo que un filósofo de las religiones, F. Heiler, descubría—un tanto asombrado—en el interior del catolicismo romano: *más alegría de la redención, más real certidumbre de salvación que en el protestantismo, en el cual esa certidumbre se hiela en abstracción teológica.*

¡Certidumbre de salvación! Optimista esperanza—y respuesta—a una *necesidad de la salvación* como aquella en la que Worringer cifra la clave espiritual, el fundamento psíquico, del arte gótico; a diferencia del románico que le sirve para caracterizar al protestantismo alemán: seriedad, más bien pesadez; gravedad comprimida y contenida; solemnidad que no arrebatara. Mas, a pesar de la plétora de argumentos que para su tesis podría brindarle, no alude siquiera d'Harcourt al proceso de creación artística de las catedrales, ni al desmantelamiento de los templos y la ruina del arte sacro al impulso devastador de la Reforma, ni a la pérdida del espíritu litúrgico y la consiguiente decadencia, en medios protestantes, de la música religiosa que, desarraigada del culto, desfuncionalizada, va limitando de día en día su propio ámbito hasta hacer de sus obras maestras simples números de programa en esas salas de conciertos a que multitud de iglesias evangélicas se han reducido.

Prefiriendo, sin duda, analizar tan sólo ciertas exteriorizaciones de la vida individual y colectiva, diferenciadoras de las confesiones religiosas al mostrar sus peculiaridades de temperamento, el autor del ensayo que aquí señalamos acepta los riesgos nada leves de intentar una *geografía de la alegría* circunscrita a Alemania, que—inspirada en la tesis de Hans Rost—realza el optimismo vital del hombre católico, manifestado tanto en su laboriosidad como en su aptitud para el reposo fe-

rial y la celebración de las fiestas, tanto por sus fórmulas de lenguaje y de trato social como por sus principios esenciales de conducta. ¿Pueden trazarse fronteras—¡y aduanas!—de la alegría y del pesimismo, coincidentes con la diferenciación confesional de los grupos alemanes de población?

Basta tener abiertos los sentidos, basta registrar correctamente, para percibir la diferencia de calidad de clima intelectual y moral entre Renania y Brandemburgo, o entre Munich y Koenigsberg.

Mas, ¿no puede haber error apoyado en la simple coincidencia fortuita de los países de confesión protestante con las regiones naturalmente dotadas de un suelo avaro y de un cielo pobre?

Si esta interpretación del clima moral por el clima material tiene una cierta fuerza, resulta inexacta desde que se pretende hacerla exhaustiva. La calidad del cielo interviene tan sólo como factor adicional. La causa profunda de la diferencia de expansividad de la alegría en las diversas regiones alemanas no hay que buscarla en la latitud, sino en lo más profundo del hombre y en su más íntimo resorte: la esperanza religiosa. Y la mejor prueba se encuentra en la yuxtaposición de zonas de fisonomía psíquica enteramente diversa, a escasos kilómetros de distancia; particularmente en regiones como Baviera (y otro tanto podría decirse de la Suiza cantonal), donde el despiece, la marquetería de confesiones se advierte particularmente. Media hora de camino a pie hace palpable al viajero que pasa de tierra católica a tierra luterana el ensombrecimiento de la atmósfera. El cielo no ha cambiado sobre las cabezas; ha cambiado en los corazones...

Todo habla aquí del destierro de la alegría... Desaparecen las bellas telas abigarradas y los sombreros de vivos colores de las mujeres, los trajes bordados y cubiertos de adornos de los hombres; todas las riquezas exhibidas el domingo para honrar a Dios y también para hacer admirar bellos equipos y atestiguar la plenitud de los armarios familiares. El protestante del Norte no conoce para los grandes días más que el negro austero, abotonado hasta el mentón. Confunde la solemnidad con las pompas fúnebres.

R. d'Harcourt invoca la opinión de un historiador de la cultura que ha remontado hasta el siglo XVI su estudio sobre las radicales divergencias entre las manifestaciones del alma

popular según las confesiones. Para Steinhausen, la integridad de la vida popular aparece

infinitamente mejor respetada y salvaguardada en el Sur de Alemania y en Austria que en la Alemania central y septentrional. El conjunto de la vida sensible, de la vida del corazón, en las regiones meridionales se ha conservado intacto, infinitamente más directo, más inmediato, más ingenuo que en el Norte. La vida intelectual allí reposa ante todo sobre la visión, sobre lo concreto y también sobre lo natural. Y esta es una de las razones por las que existe un mayor desarrollo de las dotes artísticas.

Por el contrario, al pasar del clima católico al protestante, observa *el empobrecimiento de lo concreto en provecho de lo abstracto, de la vida directa en provecho del concepto.*

Así el racionalismo protestante, separando al hombre de las cosas, ataca a la alegría del ser que se manifiesta en la *Dingsfreudigkeit*. Y el culto del rendimiento, en la inflexible trayectoria del esfuerzo, marca en la frente del hombre la arruga que ya no borra la interrupción del domingo y de las numerosas fiestas que el católico, por su parte, acoge y disfruta con más placer. Un ejemplo, aparentemente paradójico, saca el escritor francés de la celebración del carnaval:

Sin exageración puede afirmarse que el carnaval alemán tiene fronteras confesionales tan claras, tan estrictas como las fronteras geológicas de la viña. Se difunde en país católico. Munich y Colonia son sus dos capitales. Muere en cuanto llega a suelo protestante. Y si no podemos extraer de este dato más de lo que por sí vale, obteniendo del carnaval—sobre el que tantas reservas se imponen en el aspecto de las costumbres—una especie de apología, perfectamente ridícula, del catolicismo, nadie negará que representa, con todos sus excesos y desbordamientos, una manifestación del placer de vivir, una expansión de la alegría de los corazones y de los cuerpos.

Las fórmulas corrientes del saludo ofrecen asimismo bien marcados contrastes: entre el *grüss Gott!* que resuena en todos los caminos de Baviera como símbolo de *unión entre los hijos de un mismo Padre (un saludo en Dios)* y el banal *guten Tag* o, peor aún, el *Mahlzeit* repetido a todas horas y fuera de pro-

pósito, como un *benedicite laico y visceral*, por el protestante del Norte, hay un abismo espiritual que ningún puente puede salvar. Y en otro aspecto, de gravedad notoria, las estadísticas del suicidio demuestran que *el más alto porcentaje de dimisionarios de la vida corresponde a la Germania luterana*: por cada 10.000 habitantes de los distritos de fuerte mayoría católica, una proporción de 0,77 suicidas; cifra que se eleva a 2,43 en los distritos de fuerte predominio protestante. Y en la católica Baviera, *país de la Gemütlichkeit, donde Gambrinus reúne más fieles que Werther, las raras manchas sombrías (del suicidio) son sus islotes protestantes: Erlangen, Fürth, Nürnberg, Coburgo, Bayreuth, Hof*. ¿Causas de tal disminución de densidad del suicidio en los países católicos? D'Harcourt la atribuye en primer término a la reconciliación del catolicismo con el hombre, con la vida, con las cosas; a su simpatía hacia el Ser.

El catolicismo está más cerca de las cosas, más próximo a lo concreto, que el protestantismo. Eleva al hombre sobre la tierra, pero tomando en ella un punto de apoyo. Su sentido eminente de la vida, de la luz, del calor humano, presenta un marcado contraste con esa especie de pobreza vital que arrastra el protestantismo como tara congénita. Y al lado de estas razones generales, un sentido más humano, más indulgente, de la actividad; una concepción menos rígida del esfuerzo. El católico no tiene la obsesión de la ley del rendimiento máximo. Acoge la necesidad del descanso. Su calendario lo atestigua; ese calendario católico todo él aireado, iluminado, por los días de fiesta. Días feriados: en el doble sentido, religioso y humano; o, si se quiere, vertical y horizontal. Días de elevación del corazón a Dios al mismo tiempo que de alto en la tarea. El hombre no puede mirar al cielo sino a condición de dejar un instante de curvarse hacia el suelo. Pero el protestante desconoce el sentido profundo de todo esto, tratándolo de pereza.

He ahí algunas causas humanas; pero la verdadera causa profunda hay que buscarla en el interior mismo de la fe religiosa. El protestantismo, encerrando a la criatura en su diálogo trágico con Dios, suprimiendo los puntos de apoyo, como los de referencia, en una noche inmensa, dejando al alma sola enfrente de su drama interior, traiciona y abandona al hombre. Y suprimiendo la absolución de las culpas, arrebatando al corazón atormentado la alegre certidumbre de la reconciliación.

Los datos de observación del escritor francés enlazan, como queda visto, con un problema de universal alcance, del que no son otra cosa que comprobantes en pequeña escala. La alegría del mundo, la alegría del hombre, fuente de inspiración espontánea y de creación artística, se va perdiendo por laberintos lúgubres, sin esperanza de salida; es decir, de salvación. Y así como los artesanos perdieron, en otro tiempo, la alegría del propio esfuerzo, al privarse de la fe como puro estímulo de la producción artística, desprovista en adelante del gusto creador del trabajo, la vida toda del hombre moderno está—en extensas zonas—amenazada de sequedad en los manantiales del más puro gozo del espíritu. Y en este nuevo trance, es el catolicismo asidero de la alegría; porque el católico, como el poeta—en frase de Chesterton—no pide más que tocar el cielo con su frente; mientras el lógico se empeña en meterse el cielo en la cabeza, hasta que la cabeza le estalla.

Alfredo Mendizábal.

LA CONFERENCIA ECONÓMICA Y MONETARIA INTERNACIONAL DE LONDRES

El día 12 de este mes se ha inaugurado en Londres la tercera de las grandes Conferencias económicas internacionales que se han celebrado desde el término de la gran guerra.

La primera Conferencia de esta condición se celebró en Génova, y apenas si recordamos ya su fecha, las circunstancias que la dieron lugar y cuáles fueron sus resultados. La rapidez con que desde el término de la guerra europea se suceden los cambios más violentos e imprevistos en el devenir

económico de los pueblos, da lugar a que se borren bruscamente de nuestra memoria acontecimientos que al vivirlos parecen tener enorme trascendencia y efectos perdurables.

Más tarde, en el año 1927, se celebró la Conferencia de Ginebra; de ésta sí conservamos el recuerdo poco grato de su inutilidad. Esta Conferencia, en realidad, no fué una reunión de las representaciones políticas de los países, sino una reunión de expertos, de técnicos, de los mejores expertos y de los mejores técnicos, que terminó cuando fueron redactadas unas conclusiones, o más exactamente, unas recomendaciones muy interesantes, en las que se determinaban las medidas que debían adoptarse para evitar los efectos de la crisis económica. Tales recomendaciones, acordadas sin compromiso político alguno por parte de los países, fueron completamente olvidadas, ya que la básica era la de los acuerdos internacionales sobre los problemas económicos fundamentales, y la verdad es que jamás han alcanzado el nacionalismo económico, el aislamiento y la pugna entre los pueblos, los límites conseguidos en los años siguientes a dicha Conferencia.

Con la concisión que exige la naturaleza de estas notas y para evitar juicios anticipados que resultan sumamente aventurados en materias tan fácilmente cambiantes como la economía y la política internacionales, veamos el ambiente y circunstancias en que la Conferencia de Londres se desarrolla y el plan de sus trabajos.

La intensidad adquirida por la crisis económica parece no tan sólo imposible de superar, sino imposible de mantener; se impone, pues, que el término de la Conferencia no sea demasiado remoto y que tenga lugar por la adopción de acuerdos precisos y de posible urgente aplicación. A este respecto, tenemos el deber de confiar más en esta Conferencia que en las pasadas, ya que en ella los Gobiernos de los 73 países que concurren están representados por sus delegaciones y, por lo tanto, en los acuerdos que se adopten comprometerán,

hasta donde esto es posible, su conducta futura. Pero además de esta razón, existe otra más poderosa, y es la pesadumbre y la inquietud que pesa por igual sobre rentistas, clase media y proletariado, sobre agricultores, industriales y comerciantes. He aquí sus principales causas: 30 millones de obreros en paro forzoso, una reducción media de la renta nacional del 40 por 100, una baja de precios que en los productos manufacturados es del 40 por 100 y en las primeras materias llega hasta el 60 por 100, una duplicación de los *stocks* de hace cuatro años, una reducción a la tercera parte del valor del comercio exterior, una reducción superior al 30 por 100 de su volumen, un ritmo de producción que en alguna industria, como la siderúrgica de los Estados Unidos, ha llegado a alcanzar el 10 por 100 de su producción normal.

La Conferencia, en estas circunstancias, no puede conformarse con asegurar el presente estado de cosas; un compromiso de no elevar los derechos arancelarios, ni dificultar más de lo que ahora está el tráfico de divisas y de productos, ni realizar el *dumping* en mayor medida, equivale a su fracaso; y este fracaso, con el angustioso espectáculo que nos ofrece la Conferencia del Desarme, y cuyo fracaso definitivo sería inevitable si fracasase la Económica, significaría la quiebra de todo un sistema lleno de dificultades y de tropiezos, pero que por ahora se nos presenta como el único posible y que es el de la inteligencia internacional para resolver los problemas que tienen tal dimensión. Se trata, en realidad, de vencer el principio autárquico que dirige ahora la organización económica de los pueblos, de superar el presente estado de lucha económica; sus dolorosos efectos todos los países los experimentan, pero en las grandes naciones han alcanzado tales extremos, que sin dejarnos alucinar por sus generosidades aparentes, tenemos que pensar que van a la Conferencia de Londres a superar la presente situación, aunque sus intereses no coincidan con los de otras pequeñas naciones, quizás tan afectadas por

la crisis como las grandes, pero con una importancia internacional tal, que se ven obligadas a dejarse convencer.

Alcanzar una coincidencia en la estimación de los problemas económicos, e incluso en sus particulares, aunque siempre problemáticas, soluciones, es relativamente fácil siempre que sean considerados como tales problemas generales de ordenación económica y financiera; pero tan pronto como son proyectadas sobre cada país y se intenta dar comienzo al cumplimiento de las soluciones convenidas, surge el motivo de excepción que parece justificar su inaplicación.

En este respecto no dejaría de tener un vivo interés el estudio detenido del desarrollo que en los últimos años ha adquirido el Estado, como rector económico de los países; subsiste una evidente interferencia entre el poder económico del Estado y los intereses particulares de la gran industria y de la gran banca, pero es lo cierto que precisamente por la situación de crisis y porque, como consecuencia de ésta, aquellas fuerzas se hallan profundamente debilitadas y necesitan ampararse en la superior del Estado, éste ha llegado a adquirir una seguridad de movimientos en el tratamiento de los problemas económicos, que jamás había alcanzado. Recordábase antes lo acontecido en la Conferencia Económica celebrada en Ginebra el año 1927; la ausencia de los Gobiernos de los diferentes países la privó completamente de eficacia; aquella ausencia quizás obedeciese en parte a la desconfianza que tenían los Gobiernos en sus propios medios para dar cumplimiento a los compromisos que en la Conferencia se adquiriesen. El desarrollo y el fortalecimiento de estos medios de acción económicos del Estado, desde hace no más de cinco años, son bien patentes, y ello constituye un motivo más para confiar en el éxito de la Conferencia de Londres.

Pero en esta visión general del ambiente en que se reúne y ha de vivir la Conferencia de Londres, tiene una importancia primordial la situación política internacional.

Firmado el Pacto de los Cuatro, lo que constituye el ataque más profundo que hasta ahora se ha dirigido contra la Sociedad de las Naciones, quizás aparezca aquella situación más tranquilizada; pero la verdad es que desde el término de la guerra jamás ha existido un momento de mayor tensión diplomática que la actual: ¿ello constituye un motivo para desconfiar del éxito de la Conferencia de Londres, o, por el contrario, es un estímulo más activo para conquistar nuevas orientaciones que mejoren nuestra situación de absoluto desconcierto?

Los economistas afirman que es preciso una previa pacificación espiritual de las naciones; que es necesario la existencia de un compromiso de mutuo respeto, sin el cual serán inútiles todas las coincidencias alcanzadas respecto a los medios para combatir la crisis económica. El político, por el contrario, sostiene que únicamente cuando desaparezca el estado de inquietud y de angustia que la crisis económica produce, será posible un mayor grado de compenetración y de cordialidad entre los países. El problema tiene escaso interés y es perfectamente irresoluble; los términos de uno y otro se entrelazan infinitamente y además, a su término, llegaríamos en todo caso a esta conclusión, ante la que todos se inclinan: todo el presente estado de cosas es consecuencia directa de la gran guerra, y todo es debido a la falta de confianza. Ciertamente que el consuelo que esta afirmación proporciona es bien escaso, porque en realidad lo que se hace es escapar del problema, o, más exactamente, negar su existencia.

Lo cierto es que en Londres comienza la partida más interesante del juego internacional: su fracaso sería causa de una depresión de ánimo tal, que la guerra podría ser su natural efecto. Su éxito es posible y es sinceramente deseable, porque en todo caso, y aunque aquél tenga que apoyarse en las ventajas que obtengan los más fuertes, estas ventajas jamás causarían a los demás tanto mal como la guerra. España no

puede quedar fuera de la partida: ¿cuál será su juego?, ¿lo sabe alguien?; si no lo sabe, dispongámonos a perder, porque en último término siempre pierde quien no sabe jugar.

Pero examinemos ahora el índice de los temas que han de tratarse en la Conferencia, siguiendo a tal propósito el orden del día con los comentarios redactados por la Comisión de Expertos encargada de la preparación de dicha Conferencia.

1. *Política monetaria y política crediticia.*

Se estima como base indispensable, para que las monedas tengan una base firme, la necesidad de implantar un patrón monetario internacional, que no puede ser otro que el patrón-oro. Si bien se reconoce que el momento más conveniente para su implantación está en relación directa con las particulares condiciones de cada país, se hace una división de los países, respecto a la política monetaria que se debe seguir antes del restablecimiento general del patrón-oro, según que se trate: *a)* De países que ya tienen actualmente un funcionamiento libre del patrón-oro y que disponen de abundantes reservas monetarias; en estos países debe facilitarse el crédito, estableciendo tipos de interés poco elevados para los préstamos a corto plazo, y reduciendo mediante conversiones los tipos aplicados a los créditos a largo plazo; asimismo deben ser suprimidos todo género de obstáculos que se opongan a la libre circulación del oro, para facilitar la colocación de los capitales en el extranjero. *b)* En los países que hayan abandonado el patrón-oro o que nunca lo hayan tenido, deben evitarse los graves efectos de la especulación mediante compras y ventas de monedas extranjeras que impidan las alteraciones súbitas del valor de su moneda. Pero además debe evitarse la voluntaria depreciación de su moneda con el propósito de facilitar la exportación, aunque sea por debajo del nivel necesario

para el restablecimiento del equilibrio interior. *c)* Por último, se consideran los países que, con patrón-oro o sin él, han adoptado medidas restrictivas respecto al comercio de las divisas extranjeras; la Comisión aconseja su desaparición, si bien ello ha de hacerse gradualmente, a medida que se recupera en el interior la confianza en la propia moneda. Sucede en este caso que cuando el valor de la moneda se mantiene, mediante la intervención, a un nivel superior al que económicamente le corresponde, lo que en realidad se hace es conceder una prima a los importadores, imponiendo al mismo tiempo su gravamen sobre los exportadores.

En cuanto al funcionamiento del patrón-oro, es preciso que los Bancos Centrales tengan mayor flexibilidad respecto a la cobertura que garantiza los billetes, pudiendo variarla según las exigencias de las balanzas de pagos. Reduciendo el porcentaje de la cobertura oro, se dispondría de una importante masa de oro para los pagos al extranjero; con especial cuidado se ha de evitar el peligro de que con este nuevo margen de oro se hiciesen nuevas emisiones de billetes, con lo que se habría producido un efecto contrario al propuesto, ya que en lugar de sanear y fortalecer la situación del banco emisor, se hubiera producido una inflación.

La mayor parte de los bancos emisores complementan la cobertura legal mediante divisas extranjeras, de las que se sirven al mismo tiempo para actuar en el mercado monetario extranjero. En algunos casos se ha llegado a acumular divisas extranjeras en proporciones excesivas, y estima la Comisión de Expertos que debe procurarse la recuperación de las mismas por los bancos que las hayan emitido, utilizando a tal efecto el Banco de Pagos Internacionales. Esto, no obstante, es indudable que para algunos países la autorización para computar como cobertura las divisas extranjeras puede constituir un medio eficaz para atenuar el reparto desigual del oro.

Esta medida, así como la reducción de la proporción de la cobertura, no son suficientes, y lo cierto es que si un país no tiene una balanza de pagos equilibrada, tendrá necesidad de exportar oro para cubrir su déficit; para evitarlo no queda otro recurso más que el de la aceptación, por parte de los acreedores, de que este déficit sea cubierto con mercancías y servicios. Aquella balanza de pagos dependerá, a su vez, de la paridad que se adopte al implantar el patrón-oro, no debiendo olvidar que al realizarse tal implantación se provocará ciertamente una reabsorción de los capitales nacionales que habían huído hacia los países que disponían de abundantes reservas de oro. Ahora bien, si estos países no vencen la natural inquietud que tal fenómeno ha de producir en ellos y dificultan la exportación de capitales, no se evitará la tensión prolongada que ha de producir una demanda de oro incesante por parte de los bancos centrales emisores. La Comisión insinúa la posibilidad de evitar esta situación, constituyendo fuertes reservas en los países donde éstas sean escasas, mediante operaciones de crédito internacionales.

Trátase igualmente en esta sección del problema de la plata, rechazando la posibilidad de implantar un régimen bimetalista, ya que ello necesitaría la conformidad de todos los países, y ésta es completamente problemática, incluso para el patrón-oro. La plata ha sufrido en tres años una depreciación de más de la mitad de su valor. Ello ha dado lugar a una enorme reducción de las relaciones comerciales de Europa con los países que tienen una gran cantidad de plata (China principalmente); como medio de aumentar de nuevo este comercio exterior, consideran que sería inútil todo esfuerzo de elevar el precio de la plata en sí, si no se consigue elevar el nivel general de los precios de las mercancías de aquellos países, alcanzando de este modo un aumento de la capacidad de pago de los mismos.

2. Precios.

He aquí un punto de importancia primordial; el precio de las mercancías ha bajado en la proporción de un 35 por 100 desde octubre de 1929, y el de las primeras materias en más del 50 por 100; estas proporciones bastan para comprender hasta qué punto es causa de perturbaciones en el desarrollo económico de los países. Los deudores no pueden cumplir sus obligaciones; las empresas dejan de producir beneficios, ya que, como es sabido, el precio de coste baja con un ritmo mucho más lento que el precio de venta; al no producirse de una manera uniforme la baja de los precios de los productos naturales y de los manufacturados y mantenerse éstos en ocasiones sin reducción alguna, se ha paralizado la constitución de nuevas empresas, aunque su constitución fuese facilitada mediante tipos de interés muy bajos. La baja de producción ha dado lugar, en los principales países, a que la renta nacional se haya reducido en una proporción superior al 40 por 100 de lo que era hace tres años.

Para conseguir el necesario equilibrio entre el precio de coste y el precio de venta, pueden adoptarse estos dos procedimientos: reducir el precio de coste o elevar el de venta. Lo primero ha sido intentado no hace mucho tiempo en algunos países como Alemania, donde han llegado a reducciones del 25 por 100, pero en general siempre es difícil de aplicar, de alcance reducido y fácilmente provocador de conflictos de orden social.

El segundo procedimiento puede alcanzarse limitando la producción y realizando una política liberal de crédito, en los países en que esto es posible, mediante la fijación de tipos de interés reducido. Los efectos de esta última medida se alcanzarían si naturalmente hubiese una demanda de capitales y de crédito; pero lo cierto es que ésta se encuentra en relación

con la demanda de mercancías. Ahora bien, es de esperar que esta demanda se produzca, dado el largo período que venimos atravesando y durante el cual las empresas industriales han evitado toda ampliación de sus instalaciones e incluso toda reparación de las ya existentes. Otra medida que favorecería la demanda, y por tanto la elevación de precios, sería una política de obras públicas dirigidas por los gobiernos y financiadas mediante empréstitos públicos siempre que ella se realice dentro de límites muy severos; las perturbaciones que una política desmedida de este género puede producir las conoce España por una experiencia todavía reciente.

En este punto del informe que comentamos aparece el argumento de la crisis de confianza, sin vencer la cual no hay posibilidad de que se produzca una elevación en la demanda de mercancías, y sin ésta no hay posibilidad de una elevación de precios. Ciertamente que los expertos creen que la confianza aparecería tan pronto como fuese puesta en práctica la política que ellos preconizan.

3. *Restablecimiento del movimiento de capitales.*

No es tan sólo la inestabilidad de los cambios lo que obstaculiza los movimientos internacionales de los capitales, sino también, y no en escasa medida, las restricciones impuestas al tráfico de las divisas extranjeras, así como la carga que significan las deudas internacionales.

El sistema de las restricciones, así como el de los acuerdos de compensación, frecuente derivación del primero, ha permitido impedir la salida de los capitales nacionales y la retirada de los créditos extranjeros, pero todo ello ha sido a costa de impedir toda nueva colocación de capital.

Mediante este procedimiento se ha querido mejorar la balanza de pagos, negándose a pagar en moneda extranjera las

importaciones; pero la medida ha resultado contraproducente, ya que bien pronto todos los países siguieron igual procedimiento, y la consecuencia ha sido que estas restricciones constituyen una de las causas fundamentales de la reducción del comercio exterior.

Para acelerar el movimiento de capitales ahora paralizado se propone la constitución de un fondo de normalización monetaria; pensamiento ya formulado en la Conferencia de Stressa, y que, puesto en poder del Banco de Pagos Internacionales, desvinculado, pues, de toda influencia política, tendría como misión la de poner en circulación los capitales que actualmente están sin colocar, pero evitando cuidadosamente que este fondo pudiese servir para reembolsar los antiguos créditos, los créditos *congelados*, o para conceder créditos a invertir en empresas de dudoso éxito.

La Oficina Internacional del Trabajo ha estudiado detalladamente la posibilidad de emprender grandes obras públicas de interés internacional y financiadas asimismo con empréstitos internacionales; la representación de aquel organismo solicitó que esta cuestión fuese tomada en consideración por la Comisión; pero ésta ha considerado poco probable que en un porvenir inmediato sea posible concertar operaciones financieras internacionales para la ejecución de un plan de obras de la misma condición.

4. *Restricciones impuestas al comercio internacional.*

La aplicación de estas restricciones ha obedecido a diferentes causas, tales como la evitación de ver depreciada la moneda al sufrir los efectos de la crisis en la balanza de pagos; mediante estas restricciones se consigue reducir las importaciones, y de este modo mejoran, aunque sea artificialmente, la balanza comercial. Tales restricciones se impusieron, como

necesidad apremiante, en los países cuyas exportaciones eran principalmente de productos agrícolas, cuyos precios se derrumbaron en muy poco tiempo.

Lo cierto es que la limitación de las importaciones ha llevado consigo una limitación de las exportaciones, en ocasiones superior a aquéllas, como igualmente es preciso reconocer que si bien ha sido una medida adoptada para aminorar los efectos de la crisis, ha contribuído notablemente a su agravación.

Es cierto que un mayor equilibrio y una estabilidad de los precios contribuiría a facilitar la supresión de las restricciones; pero no es menos cierto que la consecuencia de éstas es reducir la eficacia de las fuerzas económicas que podrían producir una elevación y nivelación de los precios.

No ha de ser esta la primera vez que por un acuerdo internacional se trata de eliminar estas restricciones. El año 1927 se concertó en Ginebra un convenio orientado en este sentido; su eficacia resultó nula por las excepciones en él contenidas y a las que se acogieron todos los países a medida que los efectos de la crisis se fueron agudizando. También es verdad que este resultado tan poco consolador se obtuvo en momentos menos difíciles que los actuales, y que, por lo tanto, es de esperar se extremen ahora los medios de garantizar la eficacia de los acuerdos que en este respecto se adopten.

La Comisión de Expertos hace especial hincapié en la necesidad de suprimir estas restricciones de todo orden, en los cambios internacionales (prohibiciones, contingentes, intervención de los cambios, etc.), haciendo ver que la posibilidad de aumentar las exportaciones elevará en muchos países el poder de compra de los productos extranjeros.

Tiene este punto, unido al que a continuación examinamos, una especial importancia para nuestro país, caracterizado por su enorme defensa arancelaria; ante los acuerdos que se adopten, España necesita saber si puede reducir aquella defen-

sa, esto es, si puede sacrificar parcialmente su capacidad industrial, obteniendo en cambio una mayor facilidad para la colocación en el extranjero de sus productos agrícolas. Hay que eliminar de una vez el equívoco de la supuesta autoctonía de nuestra economía y calar hondamente en las posibilidades que ésta tiene para derivar alguna consecuencia precisa; la pugna entre los intereses industriales proteccionistas y los agrícolas predominantemente librecambistas, es al Estado, definidor del interés general, a quien le corresponde resolverla. La atención de todo orden que se concede a la política hidráulica, es una prueba evidente de la tendencia que hasta ahora se dibuja de orientar nuestra economía en un sentido agrícola, pero ello ha de hacerse con perfecto conocimiento de los intereses que hay que sacrificar, y sin olvidar la trágica situación en que se encuentran los países de economía predominantemente agrícola. Lo que no podemos hacer es ligarnos ligeramente a un acuerdo de reducción arancelaria de alguna consideración, sin adoptar precauciones y sin tomar las medidas precisas para contrarrestar los efectos de la misma. Más adelante y cuando los trabajos de la Conferencia nos sirvan ya de base para enjuiciar sus posibilidades, quizás tengamos ocasión de comentar este punto con algún detalle.

5. *Política arancelaria.*

La Comisión considera que la política arancelaria seguida por algunos países e imitada en los últimos años por todos, ha constituido una de las causas de la violenta alteración de la situación económica mundial. Al igual que en las restricciones impuestas a las importaciones, es preciso intentar, tanto en la esfera de la política arancelaria como en la política contractual o de tratados, la modificación de las actuales prácticas, adoptando métodos más liberales.

Se obtendría una rápida mejora de la situación económica del mundo, si los países acreedores aceptasen que los países deudores pagasen sus deudas en mercancías y en servicios, y no solamente en oro, ya que de este modo elevarían la capacidad de pago de los segundos, en lo que además deben de tener un evidente interés.

Ahora bien, tampoco se puede concebir un retorno efectivo y perdurable a una mayor libertad de cambios internacionales, sin suponer al mismo tiempo un saneamiento igualmente efectivo y perdurable, de las condiciones financieras y monetarias, como tampoco es posible esperar una mejora permanente de la situación financiera y monetaria, mientras el comercio internacional no se vea liberado de sus principales trabas.

Es indudable que una tregua aduanera absoluta constituiría, si pudiese ser rápidamente concertada, el medio más eficaz para alcanzar el objeto propuesto. Pero hay que subrayar que cualquier tregua que se acepte será más perjudicial que beneficiosa, si condujese a consolidar la actual situación y no fuese inmediatamente seguida de una reducción de las tarifas excesivamente elevadas. Si eliminamos la posibilidad de un acuerdo arancelario general, siempre queda la posibilidad de los acuerdos colectivos entre varios Estados, acuerdos a los que podrían sumarse los demás Estados. En estos acuerdos se podría fijar la forma específica de hacer la reducción de tarifas, o bien determinar solamente a grandes líneas los principios a los que debía acomodarse la reducción y dejando para tratados bilaterales el detalle de su aplicación.

Existen una serie de cuestiones relacionadas con este punto sobre las que es de urgente conveniencia llegar a puntos de acuerdo, como son: la excesiva descomposición de tarifas, el *dumping*, el anti-*dumping*, la cláusula de nación más favorecida, contingentes, control de cambios, acuerdos de compensación.

Sobre las materias de este título de la orden del día ha de

centrarse la atención preferente de la Conferencia, y la consecución de acuerdos eficaces, concretos y de posible aplicación inmediata ha de constituir una de sus principales preocupaciones.

6. *Organización de la producción.*

Dedica la Comisión a este extremo unas breves consideraciones finales que no tienen especial importancia, y en las que se recomienda la coincidencia de los Gobiernos en la estimación de los conciertos internacionales sobre producción y mercados de determinados primeros productos, así como en la estimación de los resultados obtenidos con los que hasta ahora han estado vigentes. Este sistema de acuerdos ofrece como ventaja la evitación de elevaciones arancelarias y de otras represalias económicas, atribuyéndoseles, en cambio, el defecto de impedir que se manifiesten los efectos normales de la libre competencia.

He aquí una sucinta exposición de todos los problemas económicos internacionales; la orden del día redactada por la Comisión de Expertos es una completa enumeración de aquéllos, apostillados con prudencia y con tino.

La Conferencia no podrá rehuir el tratamiento de un problema, que en la orden del día tan sólo se menciona incidentalmente, y que es el de las deudas internacionales derivadas de la guerra. Estados Unidos desea que no se hable de la cuestión; Inglaterra y Francia desean que se trate como cuestión previa, para que el no pago del vencimiento del día 15 de este mes quede cubierto con el acuerdo de una moratoria que los hechos imponen inexorablemente; más que de un acuerdo se trata de una sumisión forzosa.

Las otras dos grandes cuestiones, de interés fundamental para todas las naciones, pero más especialmente para las gran-

des, son la reducción de las dificultades puestas al libre tráfico de divisas y de mercancías, y el restablecimiento del patrón-oro como patrón monetario internacional.

Confiemos en el éxito de la Conferencia, aunque ello signifique confiar en el sacrificio voluntario de egoísmos e intereses, y en el propósito efectivo y sincero de mejorar la *situación económica general del mundo*.

Justino Azcárate.

CRIBA

LA ESPADA Y LA PARED

RAZÓN DE MÁS

Precisamente porque la gloria de España está tan íntimamente unida con la religión católica, Nos sentimos doblemente apenados al presenciar las deplorables tentativas que, de un tiempo a esta parte, se están reiterando para arrancar a esta nación a Nos tan querida, con la fe tradicional, los más bellos títulos de nacional grandeza. No hemos dejado de hacer presente con frecuencia a los actuales gobernantes de España—según nos dictaba Nuestro paternal corazón—cuán falso era el camino que seguían, y de recordarles que no es hiriendo el alma del pueblo en sus más profundos y caros sentimientos como se consigue aquella concordia de los espíritus que es indispensable para la prosperidad de una nación. Lo hemos hecho por medio de nuestro representante, cada vez que amenazaba el peligro de alguna nueva ley o medida lesiva de los sacrosantos derechos de Dios y de las almas. Ni hemos dejado de hacer llegar, aun públicamente, nuestra palabra paternal a los queridos hijos del clero y pueblo de España, para que supiesen que nuestro corazón estaba más cerca de ellos, en los momentos del dolor. Mas ahora no podemos menos de levantar de nuevo nuestra voz contra la ley, recientemente aprobada, referente a las Confesiones y Congregaciones religiosas, ya que ésta constituye una nueva y más grave ofensa, no sólo a la religión y a la Iglesia, sino también a los decantados principios de libertad civil, sobre los cuales declara basarse el nuevo régimen español.

Ni se crea que nuestra palabra esté inspirada en sentimientos de aversión contra la nueva forma de Gobierno o contra otras innovaciones, puramente políticas, que recientemente han tenido lugar en España. Pues todos saben que la Iglesia católica, no estando bajo ningún respecto ligada a una forma de Gobierno más que a otra, con tal que queden a salvo los derechos de Dios y de la conciencia cristiana, no encuentra dificultad en avenirse con las diversas instituciones civiles, sean monárquicas o republicanas, aristocráticas o democráticas.

... Queremos aquí de nuevo afirmar Nuestra viva esperanza de que Nuestros amados hijos de España, penetrados de la injusticia y del daño de tales medidas, se valdrán de todos los medios legítimos que por derecho natural y por disposiciones legales quedan a su alcance, a fin de inducir a los mismos legisladores a reformar disposiciones tan contrarias a los derechos de todo ciudadano y tan hostiles a la Iglesia, substituyéndolas con otras que sean conciliables con la conciencia católica.

... Ante la amenaza de daños tan enormes, recomendamos de nuevo y vivamente a todos los católicos de España que, dejando a un lado lamentos y recriminaciones, y subordinando al bien común de la Patria y de la religión todo otro ideal, se unan todos disciplinados para la defensa de la fe y para alejar los peligros que amenazan a la misma sociedad civil.

(De S. S. Pío XI. Fragmentos de la Encíclica *Dilectissima Nobis*.)

UNA EDICIÓN DE ERASMO

Dámaso Alonso—feliz conjunción de poeta, crítico y erudito—ha publicado recientemente en un solo volumen la reimpresión, finamente cuidada y anotada, de dos antiguas traducciones españolas de Erasmo: la del *Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano*, por el Arcediano del Alcor, y la de la *Paráclisis o Exhortación al estudio de las letras divinas* (Madrid, 1932, Anejo XVI de la *Revista de Filología Española*). La primera reimpresión lleva un prólogo del profesor francés Marcel Bataillon; la segunda, otro de Dámaso Alonso. Previamente, en un ensayo aparecido en la *Revista de Occidente* (Octubre 1932), y titulado *El crepúsculo de Erasmo*, el propio Alonso había comentado la reciente literatura erasmiana, incluso su propia edición.

En este último trabajo sigue el autor la trayectoria de la fama de Erasmo, desde su *mediodía de fervor* en el siglo XVI, entre una minoría culta que postulaba una restauración religiosa, hasta su *ocaso* actual, empañado de *niebla y cansancio*; *ocaso* indudable; a despecho de un *crepúsculo artificial* en la historia y de un *falso mediodía* en la leyenda del *vulgo de los letrados*.

Sí, tiene razón Dámaso Alonso. El pensamiento de Erasmo, cuya importancia en la historia intelectual europea es decisiva, no puede interesarnos ya, como algo vivo, perenne. Sus escritos, llenos de cortapisas y reticencias, revelan un alma anfibia

y pusilánime. Bajo su aparente fuego paulino, el espíritu erasmiano es frío y seco, sin fervor ni verdadera inspiración religiosa. Incapaz de un rumbo seguro y firme en alta mar, y ducho, en cambio, en navegaciones costeras por entre los archipiélagos grecolatinos, arriba continuamente a playas literarias mil veces holladas por los clásicos: *su lengua se nutre del lugar común, del excremento idiomático de los siglos*. Además, se repite: escribe, escribe siempre las mismas cosas. Aparte cualquier propósito de polémica religiosa, la silueta de Erasmo —imborrable en nuestras retinas, merced al retrato de Holbein— sólo puede interesar hoy al erudito que guste de la ironía de ver reflejados los fuegos del Renacimiento en los canales holandeses, o que quiera capturar, *rari nantes* en un océano de latín neociceroniano, los rasgos de intimidad, de malicia, de travesura intelectual, de un gran europeo que ha escrito muchas cartas. Tiene, en este sentido, un atractivo parecido al de Voltaire para los que, sin ser ingenuos y tomar en serio envejecidas invectivas, se diviertan a ratos todavía viendo deformarse en espejos burlescos cosas por las que sienten ternura.

Pero si el interés por Erasmo ha quedado así limitado en la actualidad, no hay por eso que desconocer la atracción magnética, el enorme influjo que ejerció sobre las conciencias de su tiempo. Su obra representaba entonces un intento de *fusión entre el humanismo renaciente y el cristianismo evangélico*, una inteligente expresión del *descontento religioso que prepara y precipita la protesta luterana*, un anhelo de *cristianismo íntegro, bebido en los evangelios y en San Pablo*, enemigo de los malos frailes, de las ceremonias y prácticas externas, desprovistas de fervor, de las falsas reliquias, etc. En esta dirección quizá ninguna otra obra suya es más significativa que este *Enquiridion*, que ahora se reimprime. El prólogo de Bataillon —excelente, erudito, aunque lleno de crueles subrayados invisibles— describe bien la lucha espiritual que en España se

produjo en torno al libro, entre una turbamulta de frailes castizos, áridos ergotistas y malos predicadores, frente a una minoría erasmista de finos hombres de letras, adjuntos a la chancillería imperial, ciertos grandes personajes y dignidades eclesiásticas y algunos frailes selectos. Excelente representación de esa minoría es el Arcediano del Alcor, cuya traducción, que resucita calientemente, ibéricamente, el texto erasmiano, sorteando con garbo los peligros, suavizando los pasajes arriesgados y recargando la mano donde era posible (véase el interesantísimo *Apéndice I*, por Dámaso Alonso). Pasado el encono de la lucha, que tiene su momento culminante en la Junta de teólogos de Valladolid (1527), y una vez definidas y reforzadas las posiciones ortodoxas, aún quedan en España hilillos de pensamiento erasmiano, que sutiles estudios (Castro, Bataillon) nos descubren aflorando en egregios personajes: Cervantes, Fray Luis de León, etc.

Como en estos últimos tiempos el nombre de Erasmo ha salido del círculo de los doctos y anda desvirtuado en boca del vulgo, no estará de más añadir algunas observaciones, extraídas en gran parte de los trabajos comentados, a cuyos autores pedimos excusa del falaz resalte que puedan tomar las frases fuera de su contexto:

1.^a El pensamiento de Erasmo se produce en una época confusa, *en aquellos albores del siglo que llevaban en germen a la Reforma y a la Contrarreforma, como a hermanas mellizas y enemigas.* (Bataillon, pág. 65.) La ortodoxia no se había aún amurallado en las definiciones tridentinas. El ansia de reforma era común a muchos espíritus ortodoxos y asoma en España en varias obras literarias, aunque no en forma tan egregia.

2.^a Erasmo no es un padre del racionalismo moderno, ni un heresiarca. *Fué un escritor cristianísimo, aunque enemigo de los malos frailes y de las ceremonias maquinales. No roza ni por asomo lo dogmático. Su crítica no pasaba los linderos de lo opinable. Nunca se expresa categóricamente en contra de las*

A. Fdez. Quiñones
1956.

opiniones admitidas por la Iglesia. Aunque jugueteó con Lutero y con Roma, cuando comprendió que había que decidirse, lo hizo por la última. (Dámaso Alonso.)

3.^a La censura y prohibición de la lectura de Erasmo no es exclusiva de España, donde fué lícita hasta 1559. La Sorbona la prohibió en 1544 (Bataillon, pág. 61). Un traductor francés, Louis de Berquin, fué procesado y condenado a muerte, siendo precisa la intervención de Francisco I para suspender la ejecución de la sentencia. (Bataillon, pág. 49.)

4.^a Bataillon señala la simpatía con que acogieron las obras de Erasmo los círculos alumbrados, en quienes recientes investigaciones (Asín) han descubierto importantes sedimentos musulmanes. Esta rara coincidencia de un producto espiritual archieuropeo con reminiscencias moriscas explicaría históricamente—no se hable para nada de disculpas—ciertas persecuciones inquisitoriales. Piénsese lo que se quiera de la Inquisición, no hay duda de que fué uno de los más eficaces instrumentos de europeización de un pueblo que, a los ojos de un Papa de los albores del Renacimiento, era un *repugnante amasijo de moriscos y judaizantes*.

5.^a También como explicación, y no como disculpa, hay que señalar que la campaña contra Erasmo no era sólo llevada por los impíos frailes a quienes fustigaba el holandés. Era un movimiento castizo, tradicional, nacional, de xenofobia literaria (una significativa cita del P. Getino aparece repetidamente en el prólogo de Bataillon). Por cierto que contra uno de esos erasmistas aparece declarando un fraile comunero (Bataillon, página 41, núm. 1). Es curioso ver así contrapuestas dos distintas tendencias (la de los erasmistas, extranjerizantes que simpatizan con la política del Emperador, y la de los comuneros, castizos reaccionarios que se alzan contra la misma política), ahora que, con poca exactitud histórica, se quiere presentar a unos y a otros, indistintamente, como remotos precursores de ciertos movimientos contemporáneos.

Merecen bien de las letras la *Revista de Filología Española* y Dámaso Alonso por habernos remozado esta obra, preciosa para el estudio de uno de los más interesantes períodos de nuestra historia religiosa. —E. G. G.

RENACIMIENTO LITÚRGICO

La justificación de la liturgia es el tema que acomete Romano Guardini en este libro —*El espíritu de la Liturgia*—, hoy traducido al español por un fraile agustino: el P. Félix García.

Aunque de traducción tardía, llega a tiempo el tema. Quizá siga siendo necesaria durante algún tiempo la justificación de la liturgia, de toda liturgia.

Y es, de todo el libro —mediano manual exento de gracia— lo que más adentro penetra, el hecho mismo que el libro realiza: la justificación de la liturgia católica.

Pero, insistimos, cualquier otra liturgia necesitaría de pareja justificación. Prueba de ello es que casi todo el libro sólo pretende, frente a diversos adversarios modernos, fundamentar, mostrar las posibilidades de existencia de una liturgia, justificación que sería igualmente válida para cualquier otra especie de liturgia.

Y es que de pronto se nos ha ido quedando la vida desnuda de toda forma; liturgia, cortesía... todo lo que era módulo y canon se ha encogido, empequeñeciéndose hasta el límite. La vida se nos ha ido quedando escueta, desnuda; mas no en la carne (que requiere y pide forma y rito), sino en los huesos.

Es muy extraño que lo humano pueda existir desnudo; la epidermis necesita de velos, no está hecha para chocar con el aire. La carne pide marco y decoración, forma y rito. Sólo sin piel, despellejado y descarnado, es decir, desesperado, puede

el hombre prescindir de vestiduras, que entonces le hacen daño. He ahí, creemos, la quiebra de todo desnudismo.

Pero las vestiduras son en tiempos de plenitud algo más que decoración; la forma, algo más que exteriorización. Ambas vienen a ser vivificadoras; la palabra y la fórmula, crea.

Es difícil de comprender esto en tiempos desengañados. Supone la liturgia una fe previa, no sólo en la religión en que se aloja, sino en otras cosas, supuestos mágicos de la existencia, para llamarlas de alguna manera, no expresas, pero que están bajo ella; más todavía bajo el ánimo del que es capaz de ajustar dimensiones de su existencia a modos litúrgicos. Guardini intenta mostrar, a lo largo del libro, la potente unidad de la liturgia; no que ella unifique, sino que sólo es posible sobre la perfecta unidad de la vida.

Pero es un libro polémico, y al serlo pretende *demostrar*, es decir, transformar en materia de razonamiento lo que es primariamente no ya objeto de intuición, sino modo de vida.

Ningún modo de vida puede demostrarse, sino sólo mostrarse al que ya tiene un previo contacto con ella. Y al intentar oponer razonadamente teorías que la niegan o invalidan, sólo se consigue por el pronto ceder terreno al adversario. Es decir, aceptar del adversario el punto de partida, la esfera dentro de la cual se va a plantear el problema.

Guardini, al polemizar en su libro: *a)* contra el idealismo, *b)* contra el positivismo y pragmatismo, *c)* contra el pietismo, no trata el verdadero tema que enuncia: *El espíritu de la Liturgia*, que no ha aparecido por ninguna parte. Peligros de acudir a la cita del adversario. Tanto más peligroso cuanto que en ciertas cosas lo esencial es el punto de partida, el arranque, la raíz; perdido esto, lo demás queda desvitalizado y frío. No, cada día se hace más patente que no todas las realidades lo son de la misma manera, *el ser se dice de muchas maneras* y lo más grave es cambiar la manera, equivocarse el tratamiento.

Todo lo más que con ese método polémico se consigue es anular las razones contrarias, desarmar al contrincante a fuerza de argumentos. Bien, ¿y qué?

En una demostración matemática será de todo éxito reducir al absurdo, es un método como otro cualquiera de llegar a la verdad. Pero cuando se trata de una verdadera creación, en un sentido aún más radical que el de una obra de arte, las victorias de argumentos sirven de muy poco. Supongamos que se quiere justificar la existencia de una estatua, o mejor, de la escultura, y en vez de acudir a aquellos nudos vitales que le dan sentido, nos entretenemos en razonar frente a los que no ven o sienten la necesidad y belleza de ese arte; y hemos luchado con tan buena fortuna y claras razones, que hemos anulado la fuerza de sus argumentos... a nuestra victoria polémica; seguirá la escultura tan oculta como antes, no la hemos desvelado, no la hemos hecho patente.

Esto en arte, que es creación; pero la liturgia—que también tiene dimensiones de arte—es algo más radical que el arte, anterior a él en una antología de la vida. ¿Cómo va a justificarse con sólo unas pobres razones enfrentadas con otras no menos—ni más—pobres?

Hablar de razón es hablar de *problema*. Lo desolador de la vida moderna es que todo, absolutamente todo, se nos había vuelto problemático. La vida no tiene donde descansar, donde apoyarse para alegrarse; la *corriente de la conciencia* no llega nunca a un remanso en que su propia limpidez la permita reflejar el Universo. Atropelladamente—¿y cómo tan a prisa si no hay donde llegar?—la vida huye de sí misma, prófuga—más que náufraga—de sí. No hay donde llegar, pero sí hay de qué escapar. ¿Qué había pasado para que la vida, que es constitutivamente fuga, sea sólo fuga; huída de sí por honor a sí, por espanto de reconocerse?

En la liturgia—en toda liturgia—la vida se reconoce a sí misma; sosegadamente se mira y se identifica, y su reconoci-

miento es sorpresa gozosa y tranquilidad para la espera. En la liturgia la vida se detiene un momento—¡terrible vida la que no puede detenerse!—, y al detenerse se encuentra consigo misma sin honor. Pero se viste para mirarse; la vida desnuda no puede detenerse ni mirarse, porque ya no está en sí, sino fuera, más allá de sí misma y de todo. Se viste para mirarse y las vestiduras encubren y dicen, eluden y aluden, como siempre que algo se viste con pureza. Nada puro se viste para ocultarse por completo; porque es constitutivo del cuerpo decir más cosas de sí cuando se cubre y adorna que cuando, directo, crudo y por completo, aparece ante la vista.

Haber entrado de lleno en el tema de la liturgia es una magnífica ocasión que Romano Guardini ha desaprovechado para iniciar a la vida actual, desnuda, prófuga de sí, monótona a fuer de ignorancia en unos cuantos secretos, a los que necesita con urgencia ir aproximándose para librarse y librarnos de tanta ñoñería, de tanta beatería pietista—y ya hasta maquinista—, de tanto desabrido desnudismo—de cuerpo y alma—, de tanta falta de efectivo candor.

Cansados de un excesivo saber, hemos querido recuperar la pureza, pero de nuevo nos hemos parado ahora para caer en una inocua y aburrida naturalidad. Tan aburrida e inocua a fin de cuentas como ese interminable proceso del utilitarismo declinante.

Por eso subrayamos como mejores estas frases casi al final del libro: *Dentro de la atmósfera de la liturgia tendrá, en fin, el alma que aprender a resignarse, a no estar siempre en actividad, a no hacer algo, a no querer esperar, o investigar la finalidad de todo lo que se realiza, a sentirse dichosa con sólo estar entretenida en la presencia de Dios, a vivir con libertad, alegría y arte...*

Vivir con *libertad, alegría y arte*; esto es, sí, lo que querríamos.—M. Z.

NO MIXTIFICAR Y NO SEREIS MIXTIFICADOS

La anécdota, por lo apicarada, mereció todos los honores de la propaganda más realista o realística: del subrayado informativo, literal y gráfico, de su consecuente gaceta (*A B C*, 7 y 8 de junio, 1933).

La corrupción o degeneración realística, costumbrista, casticista española de la picaresca, la línea o linaje de esa rancia estirpe, quebrada en la faz de la caricatura monárquica que fué la restauración alfonsina del canovismo, se sobrevive fugazmente, como un fuego fatuo, ¡fogosa, llamativa, fatuidad!, en este último episodio reminiscente de aquellos otros, que en las últimas boqueadas, o flatos, del régimen huído, tenían por fondo paisajes sevillanos: como la *casa de las Dueñas* o las *Ventas* famosas, o cualquier otro lugar castizo, costumbrista, pintoresco y realmente acostumbrado al espectáculo de aquel *juergueo*.

Ahora, es en un pueblo en romería. Aquí, la ristra, o rastro, pseudoaristocrático-agitanado, cambia el rumbo. El rumbo de la juerga: que va desde el tablado, de donde proviene, hasta el púlpito, pasando por la plazuela. De la plazuela, porque llueve, hay que ir a refugiarse en la Iglesia: y allí se organiza el *jaleo*. ¡Cómo si no hubiera en todo el pueblo ningún otro sitio a cubierto, amplio y más adecuado! No nos dice la detallada y detallista información, si las órdenes de la autoridad eclesiástica, que lo consintieron, fueron también las de que se retirase del Sagrario la presencia de Dios Sacramentado. Si no lo fueron, ante la Presencia Divina, *se dió el espectáculo*; para los más indulgentes, de irreverencia escandalosa; para los menos, y más justos, de profanación cínica y desvergonzada.

El episodio es ínfimo, pero puede ser penetrante como una puñalada: como una puñalada de pícaro. Y no es la primera. Que en réplica de falsa politiquería a la irresponsable irracio-

nalidad demagógica que hoy corrompe el Estado español, se quieren amparar en sagrado los peores y más torpes intereses. Los de una sedicente caballería:

*la desvergüenza en España
se ha hecho caballería,*

caballería andante, y parlante, y cantante, de un industrialismo, que anda por escenarios y plazuelas, deshonrando con una mixtificación indigna el nombre de Cristo y de sus Santos: la que ahora se encarama impunemente al lugar sagrado de la cátedra del Espíritu, cuya grotesca invocación ni siquiera elude; la que por ahí anda explotando espectáculos remuneradores a costa de un sentimiento religioso profanado: falseado, desviado, mixtificado, indecorosamente, entre bastidores teatrales, entre bambalinas de farsa que enmascaren aparentemente la tramoya del bastardo interés comercial y político que las motiva.

¡Como si aquellos polvos no hubiesen traído todos estos lodos!

Conviene a la autoridad de las altas jerarquías de la Iglesia, el advertirlo: y cuando pueda, y deba, y quiera, el evitarlo.—J. B.

3 PESETAS