

CRUZ Y RAYA

Ministerio de Cultura
Dirección General de Patrimonio Cultural
Instituto de Patrimonio Cultural

S. AGUIRRE, IMPRESOR. — TELÉFONO 30366. — MADRID

CRUZ Y RAYA

REVISTA DE AFIRMACION Y NEGACION

MADRID, MARZO DE 1936

CRUZ Y RAYA

SE PUBLICA TODOS LOS MESES

Director:

JOSÉ BERGAMIN

Secretario:

EUGENIO IMAZ

Suscripción a doce números:

España, 30 pesetas; Países adheridos a la tarifa reducida de Correos (envío certificado), 35; todos los demás países (envío certificado), 42.

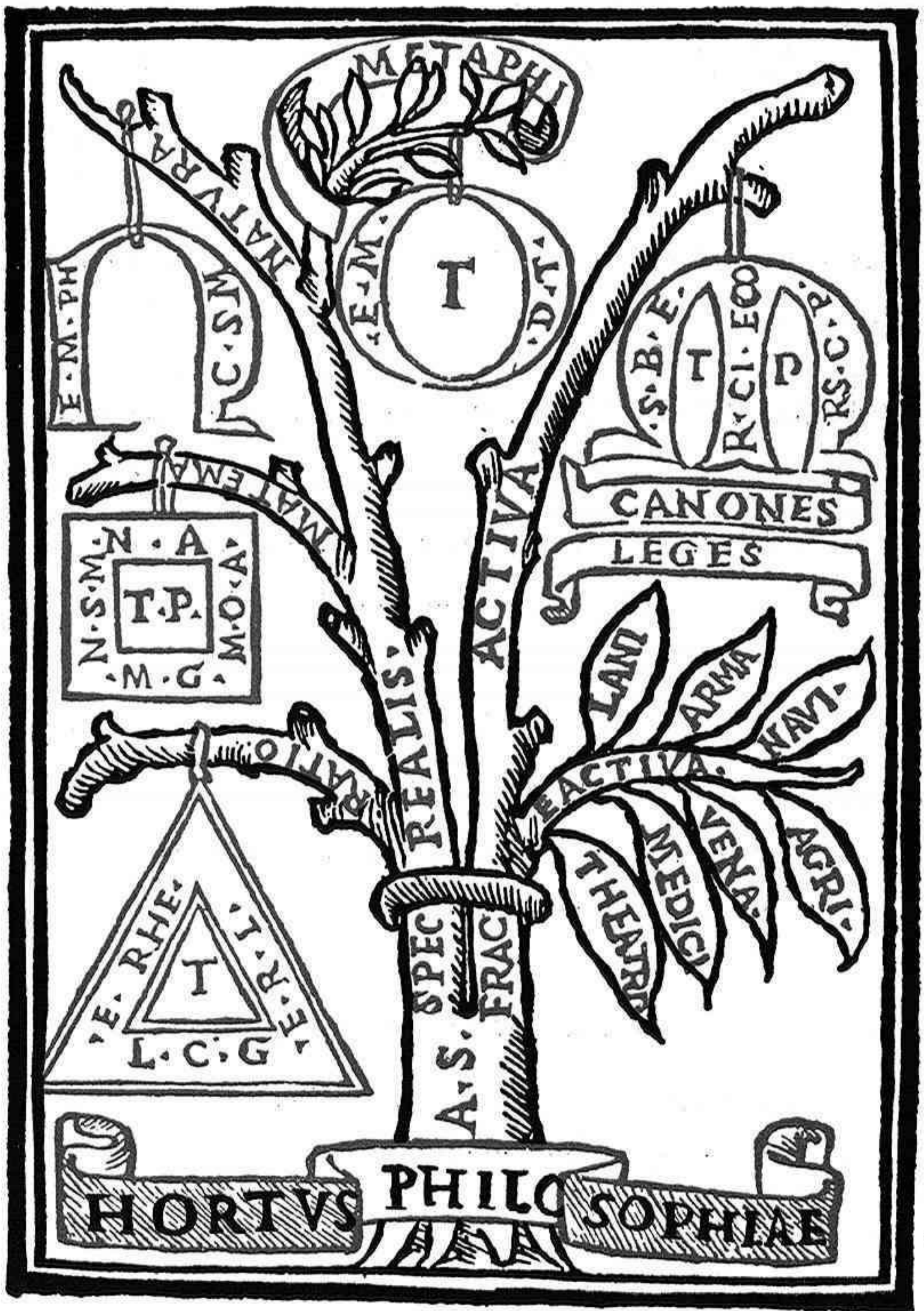
Ejemplar:

España, 3 pesetas; Extranjero, 4.

MADRID

GENERAL MITRE, 5

TELÉFONO 17573



Sumario

*SAN ISIDORO DE SEVILLA Y EL ISLAM, por
J. López Ortiz, O. S. A.*

PROMETEO ENCADENADO, por Werner Matz.

SONETOS CLÁSICOS SEVILLANOS

Selección y nota de Luis Cernuda.

CRIBA

LA ESPADA Y LA PARED

*SOBRE EL ESPÍRITU POSITIVO, por
Julián Marías.*

CORRESPONDENCIAS

*CARTA SOBRE LA INDEPENDENCIA,
por Jacques Maritain.*

San Isidoro de Sevilla y el Islam

(Comentarios a cuatro pasajes
de don Lucas de Túy y del Silense)

El hombre famoso, su fama y su leyenda. – Mahoma y San Isidoro; Oriente y Occidente. – España, lugar forzoso del encuentro entre San Isidoro y Mahoma.

1

La profecía de la pérdida de España.

2

La predicación de Mahoma en Córdoba y los buenos consejos del Diablo. – Mahoma, cardenal. – Mahoma en España. – Un cluniacense conciliador.

3

Avicena, plagiaro de San Isidoro. – Los astrólogos del siglo X: Recemundo, Silvestre II. – Un canónigo inglés en Pamplona y un hereje de tiempos de San Isidoro.

4

La elegía que un rey poeta de Sevilla compuso en loor del Santo. – El caballo blanco de San Isidoro.

LA diferencia entre un vivir insignificante y un vivir glorioso radica más en la apreciación de los demás que en la realidad de la vida misma; fama es lo que se dice, de φημι . La fama se adhiere a toda vida por insignificante que ésta sea; cuando esta fama se recorta en tiempo y espacio, cuando se limita al recuerdo efímero de los que convivieron con el que ya no es, el hombre se escapa de la Historia, no tiene una fama que le salve del olvido.

Pero también una fama demasiado ancha, demasiado prolongada, puede sepultar en el olvido la realidad del vivir que glorifica. Entonces la fama da vida a quien no la tuvo o atribuye a quien la tuvo una vida diferente de la que vivió. Don Quijote vive de su fama; muchos quijotes viven en la fama una vida que no vivieron ni soñaron.

El divorcio de la realidad y de la fama ha preocupado siempre; un ingenuo deseo de verdad se ha cebado en famas y glorias intentando reducirlas a

límites justos — justos en relación con el hombre famoso, no con la misma realidad de la fama, que no carece de ella. Cabe perfectamente prescindir de las relaciones entre la fama de un hombre con su vivir y preocuparse de la fama en su actuación propia. La vida de una fama puede ser más interesante que la del hombre famoso; la actuación a veces extraordinaria de una persona siglos después de su muerte no es ya la de aquel hombre concreto, que nació tal día y dejó de existir tal otro; es la actuación de su fama, auténtica o imaginaria. Hasta puede sostenerse *a priori* la mayor eficacia de actuación de una fama en razón inversa de su autenticidad. Una fama rigurosamente histórica no podría actuar en grandes círculos, para saborearla habría que ser anticuario, erudito. La fama, si ha de actuar, necesita acomodarse a la mentalidad de los que la sostienen y prolongan, deformarse. Si la fama se injerta en leyenda, su actuación está garantizada para mucho tiempo.

Pero tampoco es lícito exagerar el divorcio entre fama y realidad, historia y leyenda. Ni la fama ni la leyenda son creaciones arbitrarias de un hombre de imaginación; son recuerdos que se han ido deformando, cruzándose con otros, acomodándose al sentir de los siglos que han ido atravesando; en su

fondo hay siempre algo de verdad. Es posible que cuando una leyenda consagra una fama, esta verdad, fondo de la leyenda, no tenga nada que ver con la verdad de la vida del hombre famoso; entonces la leyenda, la fama, tendrán su verdad propia, exclusiva, no menos interesante por ello.

He de empezar por la inconveniencia de estas explicaciones previas. Sin ellas no podría evitar lo paradójico de mi postura, ya que no puedo menos de reconocer que entre San Isidoro y el Islam no existieron relaciones de ningún género. Por lo menos entre San Isidoro, el arzobispo de Sevilla que murió reinando Chintila, y Mahoma y el grupo de sus primeros seguidores, que era todo el Islam en tiempos de San Isidoro. Húbolas, sí, entre el otro Isidoro, el de la leyenda medieval, y el Islam, sobre todo el español, o su leyenda.

El estudio de estas tangencias entre la fama de San Isidoro y la obsesión del Islam en la mentalidad española de la primera Edad media, estos añadidos, en que van dejando su alma los siglos, que tejen las famas, son uno de tantos documentos para demostrar que lo que queda después de la vida del hombre famoso, es también vida, renovación, movimiento. La Historia no puede desdeñar esta nueva vida, si es que le interesa conocer las fuerzas

motrices, el alma de una espiritualidad, que se perpetúa en siglos. Esto, por lo menos, en el caso de San Isidoro. Su fama, su magisterio en todo el Occidente y en todo el medievo, es ciertamente de bastante más interés que su actuación como prelado, o como consejero en la corte de Gundemaro o de Chintila.

El año 632 moría en la Meca Mahoma. Cuatro años más tarde, rodeado de su clero, después de haber recibido penitencia en su Iglesia, como lo ordenaba el viejo ritual español, entraba en la paz del Señor San Isidoro de Sevilla. Imperaba en Oriente Heraclio y en España reinaba Chintila, hacen constar cuidadosamente los cronicones.

Lo que no hacen constar es que Heraclio imperaba cada vez menos en Oriente, que Oriente empezaba a sonar a Asia, dejaba de ser griego o romano. Las provincias bizantinas, inundadas de los guerreros que lanzaba sin interrupción el seno misterioso de la Arabia, se uncían a una nueva cultura, todavía no orientada, todavía en formación. Los sucesores de Chintila tampoco tenían mucho tiempo por delante para realizar los ideales políticos que les trazó San Isidoro; tres cuartos de siglo escasos y llegaría también el turbión de Oriente a anegar a

Hispania, a zarandearla trágicamente durante siglos entre Europa y Asia, Islam y Cristiandad.

Trabajaban aisladamente, ignorándose San Isidoro y Mahoma en perfilar la fisonomía de los siglos medios. Mahoma iba a dejar tras de sí el Islam, incansable en recortar el perímetro de Roma. Isidoro concentraba afanosamente las esencias de Roma, de una nueva Roma, medieval, germanizada, antes de que desaparecieran en el choque contra Oriente. Roma se conserva en la Enciclopedia isidoriana y se adapta a servir de denominador común a los pueblos occidentales.

En España San Isidoro es Roma, es Europa, es la auténtica Hispania, cuyas glorias fué el primero en cantar, frente al Islam. Los territorios musulmanes son la Hispania que se perdió; el recobrarla es el sentido de ocho siglos de nuestra historia.

Los historiadores medievales no podían comprender cómo aquellos dos contemporáneos, San Isidoro y Mahoma, tan representativos, tan opuestos, vivieron sin conocerse, sin combatirse, sin que San Isidoro iniciara la victoria final, que deseaban y presentían, de la Cristiandad sobre el Islam. Y lo que no encontraron en las viejas fuentes lo suplieron como pudieron. Un encuentro en una forma u otra tenía que haberse producido.

Las relaciones entre San Isidoro y el Islam tienen una frondosa leyenda y un poco de historia probable; profecías de la pérdida de España, discusiones del falso profeta con el obispo sevillano, una final despedida del Islam, una elegía que entona un rey poeta de Sevilla a las reliquias de San Isidoro que emigran hacia León.

Los elementos de la leyenda se reúnen de aquí y de allí; es en Francia donde se informan los biógrafos del Santo de la estancia de Mahoma en España; de allí o del norte de Italia les llegan noticias de un Mahoma fabuloso, que es astrólogo, hereje nestoriano, arriano o acéfalo; español, boloñés romano; cardenal, patriarca, nuncio en España o monje siriaco. Del sur les llega el eco de unos versos de un rey sevillano en honor de San Isidoro, plasmados en rudos hexámetros por el monje de Silos. En Barcelona o en Pamplona o en Italia se sospecha que Avicena pudo plagiar una obra perdida del Santo. En cualquiera parte surge la idea de una profecía detallada de los destinos de España, con alusiones a la leyenda de la Cava y a la rota de don Rodrigo y se ensancha la fama militar del apóstol Santiago, proporcionando a San Isidoro una participación en ella, dotándole también de armas y caballo milagrosos.

¿Tuvo San Isidoro noticias de Mahoma? Las relaciones entre España y Oriente no eran tan escasas que se pueda juzgar ello imposible. Que reinaba Heraclio en Bizancio era cosa sabida; San Isidoro mismo nos informa en su *Cronicón* de la guerra que mantenía el *Basileus* bizantino con los persas el año V de su reinado, el mismo en que escribía el Santo. Los autores de historias siguen imperturbables datando los sucesos por los años de reinar de los emperadores de Constantinopla. En tiempos de San Isidoro había obispos griegos o siriacos en España — contra uno de ellos dirigió el Santo los saetazos de su dialéctica en su famoso segundo concilio sevillano. San Isidoro era descendiente de una familia que vivía en los territorios que en España ocupaban los bizantinos y estos territorios siguieron en poder de los orientales hasta el reinado de Suintila, siendo ya Isidoro arzobispo de Sevilla.

Pero ni en Bizancio ni en España era fácil darse cuenta de lo que significaban aquellos guerreros que empezaban a inquietar los territorios de Palestina y Siria, ni entonces cabía sospechar que la obra de Mahoma habría de llegar a ser lo que fué más tarde. El episodio militar de los primeros encuentros entre musulmanes y bizantinos o no llegó a ser conocido en España, por de pronto, o si lo fué es pun-

to menos que imposible que se considerara a Mahoma de otra manera que como jefe de alguna tribu rebelde de beduínos. Heraclio mismo tardó demasiado en darse cuenta de lo que eran aquellos árabes revoltosos. Cuando el primer avance prodigioso de los ejércitos del Islam arrebató, con la toma de Damasco, una de las más importantes provincias del Imperio de Bizancio y empezó a cundir por la Cristiandad el temor del Islam, San Isidoro ya había muerto... y la historia o la leyenda de Mahoma estaba aún por hacer.

Las relaciones de San Isidoro con Mahoma fueron creación de los tiempos en que casi toda España era musulmana.

1

Una primera idea que tenía forzosamente que abrirse camino es la de una profecía. ¿Cómo se le iban a haber ocultado al gran Santo de España los destinos de su patria?

La profecía es más o menos detallada, pero siempre concorde con la explicación que desde un punto de vista providencialista se encontró para la pérdida de España; España se perdió por los pecados de los últimos tiempos de la monarquía to-

ledana. La leyenda retrotrae la profecía de San Isidoro en un primer momento al concilio IV de Toledo; en él el Santo habría anunciado que la estabilidad del reino de los Godos dependía de la observancia de las leyes divinas y eclesiásticas. Al fin de su vida la predicación adquiere contornos más fijos. A Lorenzo Ramírez, uno de aquellos beneméritos comentadores de falsos cronicones, le aseguró alguien haber encontrado en un viejo pergamino toledano esta categórica predicción:

Veh tibi Hispania, bis perdita, tertio perdenda propter malas nuptias. Las malas nuptias — alusión transparente a la leyenda de la Cava —, las tres pérdidas de España, son temas que entran tan claramente en el ideario de Román de la Higuera y sus amigos, que no es ninguna suposición temeraria, ni ninguna grave ofensa a la memoria de Ramírez, el creer que el antiguo pergamino toledano no era mucho más auténtico que los cronicones de Máximo o Luitprando.

No hay que ir tan lejos a buscar la profecía, ya el Tudense la conserva en un himno, incluido en el fragmento del pseudoildefonso.

*... Cum recte praua puniat acta Deus,
inde cadent Gotthi bellis et barbarus hostis
vos premet innumera clade, timore, fame
.
Gloria maior erit vobis, et gratia Christi
extollet gotthos vberiore bono.*

El tema de la pérdida de España y la esperanza de la victoria final, ambas desde un punto providencialista, la derrota como castigo de los pecados y la victoria, por la gracia de Cristo, no son ideas nuevas. El atribuir las a una profecía isidoriana es mérito particular de esta mina de consejos que albergó Lucas de Túy en su *Cronicón*, para de allí encontrar salida y un insospechado éxito de difusión en la Crónica general del rey Sabio.

El recuerdo de los últimos días de Isidoro nos ha sido conservado por un contemporáneo y gran devoto suyo, el diácono Redemto. Sus últimas palabras fueron recogidas con fidelidad cuasi taquígráfica; nada hay en ellas que suene a esta profecía, que habría constituido la parte más esencial del testamento de San Isidoro. Redemto conocía bien al Santo, del que había sido discípulo y luego íntimo compañero; la vida del Santo había sido

de estudio, de trabajo pastoral, de austeridad; Isidoro emanaba un atractivo y al par una autoridad insuperables, pero nada había en él de extraordinario, de milagroso. Redemto conserva el gesto de su extrañeza ante la certidumbre con que Isidoro anuncia la proximidad de su muerte, no se le ocurre que lo supieras sino por una conjetura natural;

Dum finem suum nescio qua sorte jam prospiceret, et fatigatum corpus aegritudine assidua subtiliter animae natura praevideret, que explica a su modo por la espiritualización de aquel cuerpo, trabajado de la enfermedad, que veía transparentarse las limitaciones de la materia, o sabe Dios por qué otra oscura teoría, escondida en los repliegues de su artificioso conceptismo.

Y cuéntese con que Redemto no omitió nada; los síntomas de la enfermedad, el momentáneo alivio que permitió al Santo trasladarse a la basílica de San Vicente *para recibir la penitencia* y despedirse de su pueblo, su última homilía, como todas las suyas repletas de alusiones escriturarias, hasta una orden conminada a los que le transportaban de rechazar del coro a las mujeres devotas, que se agolpaban en las cancelas del presbiterio. Para el porvenir no tiene el Santo más que una ilimi-

tada confianza en la bondad divina que le ha de acoger en su seno, y una súplica a sus hijos de que no le olviden en sus oraciones.

2

Ya era algún consuelo pensar que San Isidoro había predicho las desgracias del reino de los godos, que había avisado a tiempo, que sólo por no haber sido seguidos sus consejos pudo venir la gran catástrofe. Pero había más, mucho más, la victoria definitiva había sido también iniciada por el Santo; el primer descalabro musulmán fué obra suya, y nada menos que el propio Mahoma había sido ahuyentado de España, por donde andaba predicando su herejía. La narración es tan interesante que vale la pena de reproducirla íntegra según la tradujeron los redactores de la *Crónica general*, a falta de una versión del Tudense con menos lagunas que la del manuscrito que editó Puyol:

Despues desto passo ell [Mahoma] a Espanna et fuesse pora Cordoua, et predigo y aquella su mala secta; e dizie les en su predicacion que Nuestro Senor Ihesu Cristo que nasciera de uirgen por obra dell Spiritu Sancto, mas que non fuesse el Dios.

Quando esto sopo el buen padre sant Esidoro, que llegara estonces de la corte de Roma, enuio luego sus omnes quel prisiesen et ge le leuasen; mas el diablo apparescio a Mahomat, et dixol que se partiesse daquel logar; ell estonces saliosse de Cordoua et fuxo et passo allend mar, e predigo en Arauia et en Africa et enganno y et confondio muchos pueblos ademas, assi como oy en dia ueedes.

La *Crónica general* sigue aquí literalmente el texto del Tudense. El Tudense, a su vez, se apoya en una vida de San Isidoro, de la que no parece haber sido autor. Es esta vida anónima la primera que nos narra la predicación cordobesa de Mahoma y su huída ante los enviados de San Isidoro. ¿Contenía el pintoresco sermón con que el diablo persuadió a Mahoma a que huyera? No es fácil averiguarlo, ya que un escrúpulo impertinente aconsejó a los Bolandistas o a Antonio Agustín, que fué en ello su corresponsal, omitir este pasaje en la edición de este texto que incluyeron en su *Obra monumental*. El Monje cerratense, autor de biografías de santos allá a mediados del siglo XIII, nos conserva tal vez esta extraña conversación entre el Tentador y el seudoprofeta, por desgracia bastante mutilada. Me permito la libertad de traducirla:

El Diablo. — Nuestro enemigo Isidoro ha llegado. Huye aprisa de España. Ni tú ni los ángeles de Dios podéis soportar su presencia.

Mahoma. — ¿Qué es eso que dices? ¿Cómo es que los ángeles no pueden soportar la presencia de un hombre mortal? ¿Qué novedad me cuentas?

El Diablo. — No digas novedad; es cosa bien antigua. El primer hombre a cuyo servicio estaban destinados ángeles, perdió el Paraíso por las astucias del diablo y no le pudieron ayudar los ángeles.

Mahoma. — Y si sabías que con la presencia de Isidoro no había de poder hacerse nada, ¿cómo me prometiste que había de conquistar toda España?

El Diablo. — Conocí por revelación que estaba Isidoro en Roma...

(La contestación del diablo tomaba aquí amplitudes y vuelos de sermón. Desgraciadamente el manuscrito que pudo utilizar el P. Flórez para su edición estaba aquí mutilado.)

... todavía no se han consumado las iniquidades de los Amorreos, como dice la Escritura. También por la penitencia, ya que el Señor se apiadó del pueblo de Nínive por haber hecho penitencia.

Pero date prisa; pasa a Africa, donde serás cabeza de un gran pueblo. Enseña allí tus preceptos; que todavía no se han consumado los pecados de los españoles.

Un epitafio de San Isidoro, editado por los Bollandistas, y acerca de cuya antigüedad no es fácil

pronunciarse, consagra la leyenda en la siguiente
hórrida estrofa:

Mahometi cecitas, perdens gentes perditas
Illius miracula
Nequiens refellere, moesta fuit cedere
Viro sine macula.

Pero no se piense en una gran difusión de la leyenda en España; los que la aceptan son pocos más de los dichos.

Desde luego, Román de la Higuera y sus imitadores acogieron jubilosos la noticia de la predicción de Mahoma en España — ¡Instinto maravilloso de falsarios, de no dejar perder ninguna patraña! — Precisaron con todo detalle cuándo empezó, lo que duró, etc.

No debe echarse en olvido que la buena erudición española, ya antes de La Higuera, había rechazado esta fábula, calificándola de cuento de vieja. Baste recordar a Ambrosio de Morales y Mariana. En descargo de sus conciencias, poco limpias en otros temas, hay que añadir a los impugnadores de la fábula también a Padilla, Rodrigo Caro y al mismo Tamayo. Nicolás Antonio, finalmente, acabó

con esta como con otras muchas consejas... tal vez tomando demasiado en serio su refutación.

El encuentro de San Isidoro y Mahoma, frustrado en los cronistas españoles por los buenos oficios del diablo, y que de haberse producido llevaba trazas de haber sido poco cordial, según las medidas tomadas por San Isidoro, se realizó en cambio conforme la *Summa historialis*, que componía en Florencia, a mediados del siglo xv, San Antonino. El Santo obispo sevillano se habría entrevistado inopinadamente con Mahoma; sólo con ver su rostro pronosticó que aquel hombre llegaría a ser una gran peste para la Iglesia. Y un buen jurista genovés de fines del *cinquecento*, Giuseppe Mascardi, tuvo la candidez de apoyarse en esta noticia para deducir en su gran tratado *De Probationibus* que por el mero examen de una persona se podía deducir muchas veces su criminalidad — ingenuo y bizarro precursor de Lombroso.

Dejando por de pronto esta versión italiana del encuentro de nuestro Santo y Mahoma, acerca de la cual habrá que volver más adelante, convendrá insistir en los textos españoles que acogen la otra versión. Esta insistencia se justifica por la extrañeza del hecho. En España hubo en los siglos medios una información bastante buena acerca de Ma-

homa y los orígenes del Islamismo. En el resto de Europa corren en cambio las más extrañas leyendas. Hay aquí un serio deseo de informarse, se acude a fuentes musulmanas, se sopesan los datos, se justifican cronologías, hasta se intenta hacer alguna justicia al profeta medinés, imposible de reconocer en las fábulas francesas o italianas.

La predicación de Mahoma en España toma aquí carta de naturaleza por medio de la ya aludida *Vita Isidori* y de la supuesta Crónica de San Ildefonso, que introdujo don Lucas en su Cronicón. Si fué él mismo el autor de aquella *Vita* o de esta falsificación de San Ildefonso, si existía antes y él la aceptó de buena fe, aunque tal vez interpolándola un poco, si fué el falsario don Pelayo de Oviedo... son puntos que no es esta ocasión de discutir. Creo, sí, que el estudio de las relaciones entre estas fuentes puede aclararse no poco siguiendo la pista al asunto que estudio, y no renuncio a exponer algún día las conclusiones a que he llegado.

Por de pronto hay que dejar sentado que este grupo de fuentes, enlazadas por claras relaciones de dependencia, más la Crónica general, son las únicas que en nuestros siglos XII y XIII admiten la leyenda, que yo sepa; frente a ella, y casi al mismo tiempo que don Lucas de Túy, trazaba una sobria

y documentada historia de los orígenes del Islam don Rodrigo de Toledo. Antes existían vidas de Mahoma, como la de Roberto de Retinnes o Herman el Dálmata, la encontrada en Leyre por San Eulogio de Córdoba, que insertó en su *Apologeticum Sanctorum Martirum*, y se conserva en diversos manuscritos medievales; hay alusiones a la vida de Mahoma en la continuación del *Biclarense*, en los Anales toledanos, por no citar otras fuentes del mismo tipo, en vidas de santos, en obras polémicas, etc. En ninguna de ellas se da cabida a la fábula de San Isidoro y Mahoma, que acreditó el Tudense. La misma Crónica general, al amalgamar los datos que sus redactores tomaban indistintamente de don Lucas de Túy y de don Rodrigo de Toledo, no compagina las referencias de ambos; lo que uno decía no era del todo compatible con lo que leían en el otro, y no hubo una especial preocupación en desembrollar el enredo.

No aprendió, ciertamente, en España aquellas peregrinas historias de San Isidoro y Mahoma el autor de la Crónica atribuída a San Ildefonso o el de la *Vita Isidori*. Pudo en cambio informarse ampliamente fuera de España. En Francia y en Italia tenía material sobrado para escoger.

Lo que pensaba el Occidente del hombre aquel

que desde un rincón de la Arabia había revolucionado el Mundo entero entonces conocido, se plasma en extrañas leyendas; una de las más divulgadas y que más relación tiene con el tema, es la que hace a Mahoma un cardenal disgustado por no haber logrado la Tiara pontificia, y que concibe y ejecuta la terrible venganza de arrebatarse al Cristianismo medio Mundo. Y, sin embargo, no es la leyenda creación absolutamente arbitraria de un soñador cualquiera; se puede seguir en parte su formación y hasta encontrársela una remotísima base histórica, o por lo menos hallarse una explicación de cómo germinaron ideas, que en sus últimas manifestaciones causan tanta sorpresa.

Un notable erudito italiano del pasado siglo, D'Ancona, ha estudiado la leyenda de Mahoma, siguiendo una buena pista. Las fuentes musulmanas conservan el recuerdo de relaciones amistosas sostenidas por Mahoma con tal o cual monje oriental, árabe o siriaco; concretamente dan dos nombres: Baraka y Vahira, los detalles de estas relaciones no son ciertamente como para ser tomados por rigurosamente históricos; el hecho en cambio de haber tratado Mahoma más o menos íntimamente con monjes cristianos, con estas referencias pasa de la gran probabilidad que *a priori* se le puede atribuir,

a ser testimoniado suficientemente. Los historiadores bizantinos no ignoran el hecho; Mahoma trató con un monje, tal vez un monofisita, a quien dan el nombre de Sergio. Este monje, tan pronto aparece en las historias cristianas, empieza a ser objeto de la execración de sus autores; él, con sus perversos consejos, depositó en el alma de Mahoma el veneno de su herejía y de sus resentimientos contra la ortodoxia, él tiene una gran responsabilidad en la obra destructora del Islam. En Occidente se recibe la noticia; las perspectivas son más borrosas, el mahometismo no es conocido en su fondo, es una excisión de la Santa Iglesia, una herejía o un cisma — Dante incluye a Mahoma todavía en el infierno de los cismáticos —, la influencia del monje sobre Mahoma es la de un maestro en su discípulo; el Islam es obra de aquel maldito oriental, como todos ellos rebelde a Roma y enemigo de Occidente. La narración se dramatiza; el monje ha sido expulsado de un monasterio de Constantinopla o de Antioquía, se dirige a Arabia respirando venganza y encuentra en Mahoma un magnífico instrumento para lograrla... y... de repente, sin saber cómo, el monje se transforma en Mahoma mismo. Ya no se trata de un monje vulgar; es un gran personaje de la jerarquía eclesiástica oriental, un obispo, un ar-

zobispo, un patriarca; sólo un gran dignatario, uno de aquellos patriarcas, capaces de hacer frente a la omnipotencia del *Basileus*, podía producir tal revolución poco verosímil para un monje oscuro de una Laura de Antioquía. Este gran obispo o patriarca, destituído y desterrado por su heterodoxia, parte para Arabia, levanta en armas a las tribus semisalvajes del desierto, rompe todas sus relaciones con el mundo civilizado, se cambia de nombre, se entrega al más desenfrenado libertinaje, predica una nueva y más demoledora herejía y aplasta los ejércitos del Emperador que le desterró de las doradas ciudades bizantinas.

De ser un jerarca oriental a serlo occidental no había un gran salto; se le hizo occidental, y ya en Occidente se pensó que su gran significación histórica no acomodaba a menos que un cardenal de la Iglesia romana.

Aun reconociendo que el camino que sigue D'Ancona para explicar la promoción de Mahoma al cardenalato es perfectamente verosímil y no mal documentado, creo, no obstante, que ha omitido otra consideración de no menor importancia: la del nombre que suele darse en Occidente al cardenal Mahoma. En la mayoría de las fuentes es este nombre Nicolás; en muchas de ellas este Nicolás no es

un Nicolás cualquiera, es el diácono de Efeso de este nombre a quien anatematiza el Apocalipsis — una diferencia de siglos no era una grave dificultad para el Medievo. La identificación de Mahoma y Nicolás de Efeso, que aparece adornada con las floraciones legendarias más extravagantes en un *Liber Nycolay* de la Baja Edad media es bastante más antigua; ya Pedro el Venerable, abad de Cluny, en sus obras polémicas contra el Islam, documentado de excelente información, en gran parte española, refuta a los que creen que Mahoma fué el Nicolás del Apocalipsis. Era, pues, opinión que existía a mediados del siglo XII, probablemente bastante antes. Nuestro Tudense nos da la clave para explicar la identificación de Mahoma y Nicolás; en un fragmento, perfectamente aislable dentro de la Crónica del Seudoildefonso, fragmento, al parecer, de bastante antigüedad, imputa a Mahoma el haber predicado los errores de Nicolás de Efeso, errores que no especifica; pero que en el ambiente de la literatura que se produjo antes y en torno a la reforma gregoriana no necesitaban especificarse, se trataba de la tan combatida herejía nicolaita, o sea la incontinencia del clero.

En Occidente, entonces, como casi ahora mismo, produce un efecto extraño la permisión de la

poligamia por Mahoma; esta permisión se exageró, se tergiversó; Mahoma era patrocinador de todos los excesos de la carne, mahometismo y sensualidad eran tan sinónimos como lo han seguido siendo y lo son hoy en medios de mediana cultura. Caracterizar la predicación de Mahoma como de herejía nicolaita era natural. Y de paso ;qué gran argumento contra los clérigos poco castos, hacerles ver sus concomitancias, no ya con el viejo Nicolás, sino con el viviente peligro y amenaza de la Cristianidad, con el Islam y su maldito seudoprofeta!

De esta apreciación doctrinal a confundir a Mahoma con Nicolás, ya se ha visto que estaba dado el salto antes de Pedro el Venerable. Conceder el capelo a uno de los diáconos de la Iglesia primitiva, de los que han dejado su nombre grabado en las Sagradas páginas, era cosa perfectamente natural; el *Liber Nycolay* lo da por supuesto; Mahoma había sido uno de los siete cardenales diáconos que nombraron los Apóstoles. Al organizarse definitivamente el Sacro Colegio, con los decretos electorales de mediados del siglo XI, se pensaba en conservar una institución ya antigua, reglamentándola con más precisión. Después, la pedantería anticuaria, que siempre ha existido, se entretuvo en colocar capelos a personajes de los primeros siglos; no que-

dó sin él San Jerónimo, ni el diácono protomártir San Esteban. ¿Por qué no había de haberle tenido Nicolás de Efeso?

Pasó la oportunidad de la contienda gregoriana, se impuso el sentido católico y triunfó la Reforma. Ya lo de nicolaísmo sonaba a cosa vieja; pero le quedó como recuerdo a Mahoma el nombre de Nicolás y la púrpura cardenalicia. Quizá al llegar a Occidente las noticias del clérigo o monje amigo de Mahoma ya existía aquí un Mahoma cardenal; de todos modos, este extraño personaje, cardenal desairado en una elección pontificia, es todavía objeto de nuevos retoques y añadiduras; en esta leyenda aparece como boloñés estudiante de cánones en aquella gloriosa Universidad; en aquella otra es romano, y tal vez algún enemigo de la influyente familia de los Colonnas se atreve a hacerle nada menos que uno de aquellos numerosos cardenales Colonnas, aspirantes más o menos afortunados al pontificado. Juan Andrés, famoso glosador del *Corpus iuris canonici*, en su glosa a la Clementina *De Judeis et sarracenis* acoge la noticia de que Mahoma había sido educado por un noble clérigo romano. Y un concienzudo anotador del *Directorium Inquisitorum* de Eymerich, el aragonés Francisco Peña, se

esfuerzo en refutar, ya a mediados del siglo XVI, a los que se obstinan en adjudicar a Bolonia la gloria discutible de haber sido la patria de Mahoma.

Pero descansemos un poco en la persecución de la sombra proteica de aquel hombre desconcertante, que se ha llamado de tan diversas maneras y ha disfrutado tan variadas prebendas, que se nos escurre por el tiempo y el espacio de la Arabia a Bolonia, de Antioquía a Roma, del siglo II al IV o al IX, y pensemos un momento en la orientación geográfica que podían tener los fabricantes de la leyenda de Mahoma, italianos del norte o franceses del sur a fines del siglo XI o principios del XII, éstos sobre todo, que ellos fueron los que trajeron a Mahoma a España. Su mundo había de terminar hacia Oriente, en lejanías inconmensurables en la tierra de Palestina, en que nació y murió el Señor; más allá, cerca de los confines en que la Tierra se acaba y empieza el abismo sin fondo, las tierras bíblicas de Babilonia y Asur; en no sé qué país encantado, la Arabia, de donde los Magos trajeron presentes al Dios niño, tierras muertas, históricas, que tal vez ya no existirían; tal vez se habrían gastado ya por allí los confines del mundo. ¿Para qué buscar por allí el Islam? El Islam era para ellos el extremo Occidente

o el sur; España sobre todo, la más cercana tierra musulmana, la más poderosa; más allá Africa. Córdoba tenía más renombre en Europa que Damasco y Bagdad juntas, que la Meca y Medina. Antes de las Cruzadas el Islam era tan sólo un fenómeno español y africano. Mucho más tarde, ya en la Baja Edad media, todavía nos refleja esta manera de pensar nada menos que un comentador de la *Comedia*, Jacopo della Lana, al recoger una de las múltiples formas de la leyenda de Nicolás; éste, el eterno Nicolás *andoe alla Meca, che é di Spagna e vicino della Barberia, la ove abitano li mori*, allí se encuentra a un gran personaje del país, que era Mahoma. Retroflexión de la leyenda; Nicolás, que no es Mahoma, que es el continuador de Baraka, Vahira y Sergio, y a su lado un Mahoma de la Meca, que es una ciudad — para Della Lana es cosa sabida — que está en España. Es posible que al hacer a Mahoma español fuera aún anterior a su promoción al cardenalato. Andan sin embargo tan entremezcladas las dos especies, que es difícil separarlas. Por lo menos al mismo tiempo en que seguramente se formaba la leyenda de Mahoma-Nicolás, refutada por Pedro el Venerable, encontramos dos testimonios del sur de Francia en que se hace venir a Mahoma a España.

Un gramático francés, Aymerico, en un embrollado problema cronológico que se plantea, orientando las distancias del año en que escribe—1086— con sucesos capitales de la historia, nos habla de un diácono, Adocin, enviado a España por Osio como legado suyo; éste, engañado, engañó, y es a quien los sarracenos llaman Mahoma. Otro gramático, su contemporáneo y compatriota, Siguino, embarcado en la resolución del mismo problema perfila más la noticia en el año 1095: *Ocin, quem sarraceni Mautumitum vocant, quem Osius papa ad Hispanias duxit corrigendi gratia*. Osio, ya lo insinuaba Aymerico, pero ahora es claro, es un Papa; Mahoma viene para sufrir un castigo, *corrigendi gratia*.

La historia completa aparece en el *Liber Nycolay*, última etapa archipintoresca de la leyenda Nicolás-Mahoma. Nos bastan sus primeras palabras: *Nycolaus, qui Mahometus dicitur, unus fuit de septem dyaconibus cardinalibus ecclesiae romanae... in gramatica dialectica et astronomia doctus... in Hispaniam et Barbariam apostolicae sedis legatus...*

De la estancia de Mahoma en España nos habla otro comentarista de la *Divina Comedia*, Benvenuto de Imola y — recuérdese — lo insinúa San Antonino de Florencia.

Testimonios tardíos, estos últimos, pero elo-

cuentas para demostrar que aquellos datos sueltos de Aymerico y Siguino no son mera curiosidad arqueológica, que tuvieron más vida que la de la oscuridad de los manuscritos laurencianos que los conservan, que respondían a una creencia general, capaz de hacerse un eco todavía en las vísperas jubilosas del Renacimiento en las ciudades más cultas de Italia.

Y no sólo se habla de una estancia de Mahoma en España; se llega a afirmar que Mahoma fué español.

Una obra francesa de fines del siglo XIII o principios del XIV, el *Livre des secrets aux philosophes*, nos habla de *Nicolas le astronmien lequel sceut merveilles de astronomie et des planettes... il fut natif d'Espagne... [les] sarracins l'appellent Mahomet*.

Jacopo Allighieri, si es él el autor del *Comento alla Cantica dell'Inferno*, que corre con su nombre, nos habla finalmente *d'un gran parlato di Spagna, nominato Mahometo*.

Queda por examinar más a fondo, como posible complemento de la leyenda franco-italiana, la noticia varias veces aludida de San Antonino; según ella, Mahoma llegó a enfrentarse con San Isidoro. Su interés sería extraordinario de no ser tan tardía,

de poderse apoyar en alguna referencia anterior, por oscura que fuese.

¿En qué fuente se documentó San Antonino? Suena todo el pasaje a viejas leyendas hagiográficas, a encuentros de santos con heresiarcas, repetidos hasta la saciedad; en todos ellos el Santo, sea quien sea, nota en el futuro hereje signos que revelan sus perversas inclinaciones, por muy escondidas que las tenga. Para pensar que ocurrió algo semejante a San Isidoro con Mahoma no eran buena inspiración las leyendas del *Liber Nycolay*. ¿Llegarían a él acaso las vidas españolas de San Isidoro? Es más que probable. Su recuerdo, tal vez no fuese fresco, recordaría algo del encuentro del Santo con Mahoma, y no sabiendo a punto fijo en qué consistió, lo confundió con el de San Policarpo y Marción, San Gregorio Nazianceno y Juliano el apóstata. La fracasada entrevista de San Isidoro con Mahoma no debió ser pensada en Francia ni en Italia, por un extraño a las cosas de España.

Sólo en España podía llamar la atención la coincidencia cronológica del episcopado de San Isidoro y la predicación de Mahoma, y que efectivamente se había dado aquí importancia a esta coincidencia ya desde el siglo IX nos lo muestra la *historiola* de Mahoma que halló en Leire San Eulogio en los

alrededores del 850 y que incorporó a su *Apologeticum sanctorum Martirum: Exortus est namque Mahomet heresiarches tempore Heraclii imperatoris anno imperii eius septimo, currente Era DC(L)VI. In hoc tempore Isidorus hispalensis episcopus in catolico dogmate claruit.*

El documento que nos conservó el santo mártir cordobés, acreditando su gran antigüedad, no está exento ciertamente de influencias de la historiografía ultramontana; la cultura leirense a principios y mediados del siglo IX no estaba en condiciones de soltar los andadores francos. No es todavía su Mahoma el personaje fabuloso que había de aparecer un siglo o siglo y medio más tarde, es un Mahoma, visto por los bizantinos, pero que empieza a sentir la atracción de San Isidoro.

¿Quiénes siguieron este camino de aproximación de ambos, acoplando las leyendas europeas a la vieja historia de los godos? No lo sabemos. Pero supongamos a un buen cluniacense, formado en el ambiente de curiosidad por el Islam, en vistas a refutarle, que había creado en Cluny Pedro el Venerable; va a venir a España y procura informarse sobre el tema; se entera de todas las consejas que corren sobre Mahoma, sabe que Mahoma estuvo y predicó en España, que fué legado apostólico, carde-

nal, obispo, un gran personaje, en una palabra; ha leído también las obras del gran Abad y se percata que no toda la leyenda sobre Mahoma se debe tomar en serio. ¿Qué será lo auténtico? Desde luego rechazar la estancia de Mahoma en España parece un sacrificio muy grande al que va a venir o ha venido a ella desde un país lejano, esperando las sorpresas de lo exótico, esperando y temiendo, a la vez, un encuentro con los hombres legendarios del Islam. El buen cluniacense, supongamos — y no hay nada de extraordinario en la hipótesis — no se encuentra por de pronto con musulmanes; se instala en la biblioteca de un rico monasterio, leonés o castellano, donde trabaja tal vez en divulgar entre los novicios españoles las novedades caligráficas o litúrgicas o teológicas que trae de la Abadía francesa. En esta biblioteca va leyendo libros españoles, cronicones sobre todo.

Figurémonos el Monasterio más bien en León que en Castilla cerca de las reliquias de San Isidoro, junto a las que se realizan tan portentosos milagros. En la Biblioteca hay un gran vacío; falta una buena vida de aquel San Isidoro, cuyas *Etimologías* tantas veces hubo de consultar allá en su Monasterio francés y cuyos *Sinónimos* tanto le recomendaban en las horas de duda y tristeza. Aquí en España

ha visto lo que en la historia de los godos significó aquel gran maestro; pero no hay más que pasajes sueltos de tal o cual autor, sin estilo, sin citas de la Escritura ni de los Santos Padres, sin esas maravillas de retórica que podrían tejerse ante la magnífica figura del Santo.

Se decide a escribirla; se documenta. Lee un sermulario farragoso de San Martín de León, la *Notitia* de Redempto, todo lo que encuentra a mano en su biblioteca y en la de los monasterios vecinos. Tal vez cae en sus manos aquella *historiola* de Leire, bien inserta en el *Apologeticum* de San Eulogio, bien en cualquiera de los numerosos manuscritos que la conservaron con independencia de la copia del mártir cordobés. Un nuevo dato para su historia; recuerda sus noticias sobre Mahoma, sobre su estancia en España; resulta que de haber venido, siendo como fueron contemporáneos él y el Santo, algo hay que decir de esta venida en la *Vita* que prepara. ¿Y cómo había de ser posible que aquel San Isidoro que tan denodadamente combatió a los herejes, que refutó y convirtió en una sesión de su famoso concilio segundo de Sevilla a aquel hereje griego, aquel acéfalo Gregorio, como narran todas las crónicas que él había podido consultar, conviviera pacíficamente en España, con el gran here-

siarca Mahoma? Porque San Isidoro no podía por menos de haberse enterado de la presencia de Mahoma; que no había sido el falso profeta un sectario cualquiera, insignificante. Si fué legado apostólico, o cardenal, algo más ruido tuvo que hacer que Gregorio el acéfalo oscuro: y aun no habiéndolo sido, ¿cómo exigir al hipotético cluniacense el gran esfuerzo histórico de figurarse al fundador del Islam como un predicadorcillo cualquiera, que pudiera haber estado en España tan ignorado que no lo supiera San Isidoro?

El autor de la *Vita* no tiene más remedio que buscar una explicación; Mahoma, efectivamente, predicó en España — prescinde de si fué o no cardenal, si fué o no Nicolás, que esto lo rechazaba el Santo Abad de Cluny, Pedro. Pero San Isidoro estaba entonces en Roma; en cuanto regresó San Isidoro huyó el Seudoprofeta.

La noticia del viaje a Roma era algo muy interesante para un cluniacense, defensor nato de las tendencias centralizadoras que tanto auge iban tomando. San Isidoro es tratado en Roma como un Papa, es cierto — a los españoles a quienes había que persuadir de este viaje a Roma algo había que concederles —, pero él, el gran maestro de España, al fin y al cabo fué a la Curia romana. Mientras

tanto el diablo ha aconsejado a Mahoma que venga por España. El diablo es, según todos los *orientalistas* medievales, el pretendido Gabriel del Alcorán, el diablo, que, según enseña la Escritura, sabe transformarse en *angel de luz*. Mahoma inaugura su predicación, ignoramos con qué éxito, en Córdoba, la que había de ser capital del Islam occidental. Entretanto llega el momento del regreso de San Isidoro, y para evitar mayores complicaciones, el diablo avisa a tiempo; huye Mahoma y quedan cumplidos todos; Mahoma en su obligación de darse una vuelta por España, San Isidoro en la de no dejar sin protesta la predicación de Mahoma. La fórmula buscada por el autor de la *Vita* no puede ser más discreta.

Es posible que resulten mejor explicadas algunas particularidades de la *Vita Isidori*, o de los fragmentos del Seudoildefonso, si en vez de este hipotético cluniacense anónimo se quiere pensar en un español que se hubiera asomado al otro lado de los Pirineos, si se supone que este español fué el propio Tudense, que parece haber sido un gran viajero. Otros aspectos de la *Vita* parecen en cambio delatar la mano de un extranjero. Quede nuestro cluniacense, si no como realidad, como símbolo de la

conjunción de la leyenda ultramontana con la historiografía indígena.

3

El espectáculo de la ciencia musulmana, en el momento en que empezaba a ser conocida de los estudiosos cristianos, merced sobre todo a los traductores que reunió en Toledo el gran arzobispo don Raimundo, tenía que dar que pensar a los devotos de San Isidoro. La ciencia occidental se mantenía aún de la gran enciclopedia isidoriana. ¿Habría que reconocer una superioridad cualquiera a aquellas especulaciones, surgidas al calor de una cultura anticristiana, sobre el saber de los clérigos, discípulos y continuadores de Isidoro?

Se lanzó la insinuación de que una de las obras de Avicena, de la que se empezaba a hablar con gran encomio, podría ser un plagio de otra de San Isidoro, cuyo título sugería un contenido no dispar de la del sabio oriental. La obra isidoriana no estaba bien identificada, tal vez era una de las que se habían perdido — razón de más para sostener un plagio, que nadie podía probar, es cierto, pero tampoco contradecir. Con ello se reivindicaba la memoria del Santo, sobre todo su fama de maestro del

mundo entero, y de paso se cercenaba un tanto aquel entusiasmo, no poco sospechoso, que iba cundiendo por la ciencia de los ismaelitas, robadores y destructores de la Hispania de San Isidoro. La reivindicación del Santo frente al Islam quedaba completa.

El Seudoildefonso, seleccionando certeramente de la vieja *Vita Isidori*, acoge también esta nueva posición del Santo frente a su rival, el seudoprofeta, y su obra, el Islam.

Al dramatizar la historia de la obra perdida y explicar cómo llegó a manos de Avicena, se hace aparecer a un personaje lleno de interés, un Teodisclo, obispo griego, sucesor de San Isidoro, hereje, condenado por un concilio, que, depuesto y desterrado, se hace musulmán — réplica de la fuente de donde se recibían las noticias de Mahoma. La historia de la deposición de Teodisclo da lugar para resolver tema tan interesante como el de la primacía toledana, ya discutida entonces; al ser condenado Teodisclo, pasa el Primado de Sevilla a Toledo.

Pero dejemos a la traducción medieval del Tundense que nos informe con detalle de todo ello:

Succedio al muy bien auenturado doctor Ysidoro Todisclo, griego por naçion, enseñado de diuersas lenguas, resplandesçiente en fablas de fuera, mas de

dentro, asi como la salida lo demostro, lobo muy verdadero so piel de oveja, porque algunos libros quel padre Ysidoro auia compuesto en graçioso estilo de las naturas de las cosas y del arte de medicina e tambien de la arte notoria, que aun no auia venido en publica, quanto a la fee los corrompio quitando las cosas verdaderas y enxeriendo falsas; e por uno de Arauia, llamado Auiçena, los traslado de latin en arauigo. Este fallado y aprouado ser infiel y errado en estas cosas e en otras muchas y en los articulos de la fee por el sinodo fue degradado de la dignidad arçobispal; porque el afirmaua nuestro Señor Ihesu Christo no ser un Dios con el Padre e con el Spiritu Sancto, mas antes ser adotiuo. Dizese que este priuado de la honrra del sacerdoçio paso a los araues y se allego a seta del falso propheta Mahomad y enseño muchas cosas no dignas de testimonio so el emperador Eracleo. En este tiempo se traslado la dignidad de la primaçia de Seuilla a la yglesia de Toledo.

¿Dónde y cuándo nació la sospecha de que una obra de San Isidoro hubiera podido ser plagiada por Avicena? No lo sabemos. Pero sea lícito otra vez tender el puente de la hipótesis sobre ésta como sobre tantas otras lagunas que nuestros conocimientos no pueden llenar.

Un obispo que enseñó a los musulmanes españoles ciencias naturales y astrología había realmente existido. Se trata del obispo mozárabe Rabi Ibn Zaid o Recemundo, gran amigo de Al Hakam II y enviado por él con diversas misiones a Constantinopla y a la corte de Oton II. Al Maqqari nos informa de estas andanzas de Recemundo, que encuentran también un eco en las Crónicas europeas y nos habla asimismo de las obras científicas, que compuso o tradujo el famoso obispo.

Al cruzar los reinos cristianos camino del Norte hubo de causar una gran impresión aquel prelado, amigo del califa cordobés, que había corrido tanta tierra y poseía tan vasto saber. Su recuerdo no se perdería fácilmente. Es lo más probable que atravesara los Pirineos por Cataluña, donde en aquel entonces, en aquel sombrío siglo X, tanta curiosidad despertaban las ciencias naturales. Por aquellos años precisamente había permanecido allí algún tiempo, consagrado al estudio de las matemáticas y de la astrología, el famoso Gerberto, luego Silvestre II, el Papa de quien hizo la leyenda un astrólogo nigromante, que vendió su alma al diablo para obtener el pontificado — la leyenda añade que el diablo no fué moroso en exigir su paga y se llevó prematuramente al Papa a los infiernos. Que efectivamente

leyó en España un libro de astrología, lo recuerda él mismo en su epistolario, informándonos de paso que el tal libro era una traducción de una obra árabe sobre este tema, trabajada por el abad barcelonés Lopet. La estancia de Gerberto en España hubo de ser antes de 965. Por este mismo tiempo desempeñó también Recemundo su embajada. Todo ello demuestra que el Nordeste español mantenía relaciones culturales bastante intensas con el Sur, que por lo menos en materia de ciencias naturales y astrología los estudios del Islam tenían resonancia en el reino catalán. Recemundo no había de ser allí desconocido. Es perfectamente probable que se hablara de un obispo andariego, que había estado en Constantinopla y había corrido Europa, y que había compuesto o traducido libros de astrología. La amistad de este obispo con Al Hakam no dejaría de parecer sospechosa a los cristianos. Se recordaba de otro personaje del clero mozárabe que mucho antes había recorrido el Norte; pero, ¡qué diferencia!; aquel era el perseguido de los príncipes de Córdoba, el mártir Eulogio. ¿Nacería ya entonces la sospecha de que los libros de Recemundo eran traducciones de alguna obra de San Isidoro, de que la había deformado para hacerla grata a sus amigos los filósofos de la corte de Al Hakam?

Si había surgido tal sospecha no dejarían de utilizarla los apologistas de Silvestre II. No había por qué censurar sus aficiones a la astrología, ya que, al fin y al cabo, era ciencia consagrada por el gran doctor Isidoro, en una de cuyas obras la habría aprendido.

Algún fundamento puede encontrarse a esta sospecha en una frase de uno de los que acogieron la leyenda de Silvestre II, de Benno, cardenal del antipapa que Enrique IV opuso a Gregorio VII, Guiberto de Rávena. En uno de los escritos polémicos de este cardenal se reproduce lo que por entonces se contaba del papa astrólogo, toda la sombra leyenda del pacto diabólico y de su ejecución. El origen de todos los males de Gerberto había estado, según lo que cuenta Benno, en que Gerberto se había consagrado al estudio de la astrología en Sevilla.

¿Por qué precisamente en Sevilla? Benno, mal intencionado, conecedor de la supuesta explicación de las aficiones de Silvestre, no quiere tenerla en cuenta; pero no sabe despojarse del recuerdo de la ciudad inmortalizada en el medievo por su Santo obispo. Quizá hasta pueda sospecharse en un intento de desvirtuar la exculpación de Silvestre; había, sí, algo que sonaba a Sevilla, pero no era el magis-

terio ortodoxo de Isidoro, eran las lecciones clandestinas de algún hechicero musulmán, por cuyo intermedio trabó Gerberto sus relaciones con el Maldito.

Así se explicaría, si efectivamente flotaba en el ambiente esta piadosa explicación, que Benno, o la opinión que él recoge, pensaran en Sevilla. De otra manera, ¿por qué pensar precisamente en esta ciudad? Es cierto que era en tiempos de Benno la ciudad del Betis capital del reino musulmán más poderoso de la Península. Pero es de creer que la alusión a Sevilla no fuese pura invención de Benno, que ya antes se hablara de ello, y es poco verosímil suponer que en Italia se les ocurriese localizar los estudios de Gerberto en ciudad tan alejada, y hasta hacía poco de tan escasa resonancia. La fama de centro y sede de las ciencias ocultas señalaba entonces a Toledo.

El identificar esta supuesta obra de San Isidoro con otra de Avicena es para estos tiempos — segunda mitad del siglo XI — un poco prematuro, había muerto el gran sabio oriental en 1037, sus libros tardaron en llegar al Occidente musulmán, y más aún en ser conocidos de los estudiosos cristianos.

Esta identificación del traductor o plagiario de la obra isidoriana con Avicena es más fácil que se

les ocurriera a Roberto de Retinnes o a Hermán el Dálmata, o a cualquiera de los que vivieron en su ambiente científico. Roberto de Retinnes, clérigo inglés, curioso de astrología, según nota Pedro el Venerable al hablar de él, preparaba en Toledo, a principios del siglo XII, una traducción de Avicena. Ganó después Roberto una canonjía en Pamplona y allí terminó plácidamente sus días, descifrando páginas árabes y haciendo en gran reserva tentativas para descubrir la piedra filosofal.

Desde allí entró en relaciones con Pedro el Venerable, suministrándole argumentos para sus obras anti-islámicas; le tradujo el Alcorán, y compuso una pequeña biografía de Mahoma. ¿No sería él quien lanzó la idea, tal vez para legitimar sus aficiones a la Astrología y arte notoria, que aprendía en Avicena, de que en el fondo, con alguna adulteración, que no había más remedio que conceder, todo aquello estaba en una obra de San Isidoro, en aquella obra que se decía que había sido traducida al árabe? Su trabajo podía aparecer ya hasta como meritorio; depurar la obra isidoriana de estas adulteraciones, cristianizar otra vez a San Isidoro. Además el ilustre amigo de Roberto, el Abad de Cluny, podía utilizar un argumento más para combatir a los seguidores del seudoprofeta, que aun en sus es-

peculaciones científicas tenían que ser tributarios de la ciencia cristiana.

También pudo ocurrírsele la idea a Hermán el Dálmata, compañero de empresas literarias de Roberto, como él calificado de astrólogo, y traductor de obras religiosas musulmanas, a sueldo de Pedro el Venerable.

Ciertamente era campo más propicio para adjudicar a San Isidoro la paternidad de una obra de este tipo el nordeste español, donde recibían el más fervoroso culto estas ciencias, ya desde muy antiguo, donde clérigos numerosos se consagraban a ellas, sin el más ligero escrúpulo, y al parecer sin que el pueblo les colgara el sambenito de magos nigromantes, que en otros territorios europeos, en los que se acreditaba la leyenda de Silvestre II, seguramente con menos fundamento que el que podía haber dado nuestro mismo Lopet. Y si algo significa la insinuación, el extraño recuerdo de Sevilla; si efectivamente se cohonestaba esta resbaladiza dedicación a la Astrología con patrocinios isidorianos, nadie más indicado para hacer terciar en el asunto a Avicena que su gran devoto Roberto de Retines, o alguno de sus amigos.

Supongamos que las cosas ocurrieron así — no hay que disimular que los fundamentos son bastan-

te poco concluyentes —; el resto de la leyenda es más fácil de explicar. El personaje encargado del fraude pudo ya fingirse con retazos de la historia de Sergio o Bahira o Nicolás acoplados a un Gregorio, obispo griego, hereje, condenado en un sínodo, al que ya se ha hecho alusión, en el que se transformaría fácilmente Recemundo. En la primera parte de la narración el personaje es el mismo, discreto, erudito, afable, de dulce carácter — no se olvide que era griego —, pero hipócrita. El desenlace ya no es de la historia de Gregorio, que abjuró sus errores y se convirtió, por la persuasión de San Isidoro, es de la leyenda de Sergio o Nicolás; condenado por un sínodo, desterrado, huye y se hace mahometano; en vez de enseñar a Mahoma el Viejo y el Nuevo Testamento, adulterados y corrompidos, lo que corrompe es el libro de San Isidoro, para dárselo a Avicena.

Aun en esta parte se ve claro que la leyenda tiene que ser anterior al Tudense, o al autor de la *Vita Isidori*. En los medios en que la leyenda se formó, Avicena era una figura conocida, su intervención es esencial. En los textos de la *Vita* o del Cronicón, Avicena no es conocido; *per quemdam arabum, nomine Auicennam de latino in arabicum transtulit*. Avicena, en el momento en que

se asoció a esta extraña historia, no podía ser ni un árabe cualquiera, ni un mero traductor al servicio de Teodisclo.

Todavía se sacó de la apostasía de Teodisclo una nueva consecuencia de importancia. Al ser éste condenado se traslada la primacía de Sevilla a Toledo — magnífico argumento para los defensores de Toledo en la discusión que sobre el primado se agitaba ya entonces. Tan apetitoso es el dato, que don Rodrigo, a pesar de la seriedad de su información en cosas relacionadas con el Islam, al fin y al cabo como buen defensor de los derechos de su sede, no tiene inconveniente en acoger esta información para su historia. Despoja a Teodisclo del terrible aparato de haber apostatado, islamizado, de corruptor de la obra isidoriana; pero recoge lo de la traslación de la primacía a Toledo, añadiendo por su cuenta que con ello no se hacía sino restablecer lo que de antiguo había venido siendo.

4

Mucho después de su muerte tuvo la gloria de San Isidoro un eco insospechado en el Islam español.

Las campañas victoriosas de Fernando I habían

Llegado hasta las fronteras del reino sevillano, que redondeaba a expensas de sus limítrofes Mutadid, segundo de la dinastía de los Ibn Abad. Salvóse por entonces Sevilla, comprometiéndose Mutadid a pagar un tributo al rey cristiano y a entregar a los embajadores, que éste había de enviar, las reliquias de Santa Justa, virgen y mártir, que había triunfado en Sevilla en tiempos de los romanos.

La historia de la embajada a Sevilla, presidida por Alvito, santo obispo de León, tal como la ha conservado el *Cronicón Silense*, avalada con narraciones de los que en ella participaron, es de los monumentos de más ingenua piedad de nuestro medioevo.

Llega a Sevilla la comitiva de obispos, monjes y guerreros. Se entrevista Alvito, el obispo, con el rey sevillano y discurren amigablemente sobre la búsqueda de las reliquias de Santa Justa. No aparecen las reliquias, y Alvito acude al auxilio del cielo, impone un ayuno de tres días a su séquito y se entregan todos a la oración. Alvito, vencido por el cansancio, la tercera noche ve en sueños a un anciano venerable: es San Isidoro, que le anuncia que en cambio de las reliquias de Santa Justa, que es voluntad del cielo que perseveren en Sevilla, y no han de aparecer, podrán volver a León con las su-

yas. Se repite tres veces la visión, y a la tercera, para certificar a Alvito que no es víctima de una ilusión, le promete una prueba irrefutable; en cuanto aparezcan las reliquias del santo sevillano, será Alvito visitado por una enfermedad que ha de desligar su alma del cuerpo; mientras sus acompañantes honren las reliquias del Santo en su peregrinación hacia León, Alvito será honrado en los cielos en compañía del Doctor de las Españas.

Alvito vuelve a conferenciar con Mutadid; le narra su visión y le pide su consentimiento para alterar las cláusulas del convenio, trocando las reliquias de Isidoro por las de la virgen sevillana.

Dozy cree sorprender, por entre las líneas ingenuas del Silense, la sonrisa burlona de Mutadid, sonrisa que no contrae los músculos de su rostro, que le baila en los escondrijos de su alma y le sugiere una nueva treta de hipocresía, de habilidad política; rebajar el tributo atribuyendo a las nuevas reliquias un valor mayor que el de las antes prometidas.

Si tal pensó Mutadid, no sabemos que lo lograra; el Silense nada dice de esta rebaja del tributo.

¿Y si las palabras de Mutadid hubieran sido sinceras? Hay en ellas un dejo de tristeza, de la gran tristeza que iba invadiendo a aquel hombre de vivir

tan azaroso. Mutadid era supersticioso y poeta; las predicciones de sus astrólogos influyeron no poco en su política. ¿Qué pudo pasar por su alma al oír narrar a Alvito su visión? Aquel anciano venerable hablaba con un candor al que Mutadid no estaba acostumbrado, hablaba además de su muerte tranquilamente, con alegría. ¿Qué pensaría de aquel hombre bondadoso, con el exotismo de su hablar en romance norteño, eco de unas montañas misteriosas, sombrías, de perpetuo verdor, con un concepto tan sencillo y tan heroico de la vida y de la muerte?, y ¿qué pensaría también de aquel viejo santón de la España de las leyendas de la conquista, de castillos de bronce, habitados por genios, rebosantes de tesoros, de palacios encantados, en que se encerraba la profecía de la islamización del reino de los godos; de aquel viejo santón, Isidoro, que ahora quería dejar Sevilla y marchar hacia las tierras de los cristianos?

¡Triste cosa las palabras, cuando no valen para revelar los pensamientos!

Alvito siguió las indicaciones de la visión profética; él y su cortejo, tal vez acompañados de un delegado del sultán, se dirigieron al lugar que les había sido señalado por el Anciano de los sueños del prelado leonés. No había lugar a dudas; hasta

vieron la huella del báculo de San Isidoro, tal como la había dejado en tierra la aparición. Removieron el suelo y una dulcísima fragancia les envolvió, sus mismos cabellos y ropas se impregnaron del bálsamo celestial, que emanaban las santas reliquias. Alvito, conforme a la profecía, consumido de la fiebre, dormía en la paz del Señor ocho días después.

El cortejo regresaba a León al poco tiempo con dos preciosas urnas: en una, la primera, iban las reliquias de San Isidoro; en la otra las de San Alvito. Cuando colocaban las reliquias isidorianas en las andas estaba presente Mutadid; todo el esplendor de su corte se desarrollaba ante los ojos de los leoneses, más brillante que la de su rey Fernando, cuando volvía cargado de botín de guerrear en tierras de moros. Había mandado traer Mutadid un rico paño de brocado y él mismo le extendió sobre la urna de enebro en que le llevaban las reliquias, y — continúa el cronista, tal como se lo refirieran testigos presenciales — *con grandes suspiros que le brotaban de lo más hondo del pecho* dijo algo al Santo, algo que el buen cronista, el monje de Silos, tradujo en los siguientes hexámetros:

*Ecce recedis abhinc Isidore vir venerande
Ipse tamem nosti tua qualiter et mea res est
Unde mei memorem te semper deprecor esse.*

¿Por qué se le ocurrió al Silense traducir en hexámetros la despedida de Mutadid? Indudablemente porque los que le informaron de lo ocurrido, presentes a la extraña despedida, le contaron también que Mutadid había recitado con tal ocasión un pequeño poema.

Pensar que allá en el rincón de Silos iba a tener el buen monje la humorada de poner en labios de aquel ismaelita, enemigo del nombre cristiano, unos malos hexámetros en loor de San Isidoro, es bastante más inverosímil que aceptar este rasgo de Mutadid, no del todo extraño en su compleja personalidad.

Poseemos algunas composiciones poéticas de Mutadid, ni mejores ni peores que las corrientes en la literatura árabe; una impresión fugaz, un chispazo de lirismo o bien una repetición de alguno de los manidos temas retóricos en uso. Su palacio era asilo de poetas; en él se formaba entonces su hijo Mutamid en la escuela y amistad de aquel poeta de Silves, de trágicos destinos, que se llamó Ibn Amar; la vida de los dos jóvenes era un romance

extraño, un tejido de aventuras que encontraban siempre desenlace en una elegía o un madrigal. Romaiquía, la caprichosa sultana, que encadenó la voluntad del joven príncipe, debió su fortuna a una improvisación, allá en las riberas del Guadalquivir, en la Pradera de plata, donde buscaban aventuras y bellos versos Ibn Amar y Mutamid.

Mutadid, envejecido prematuramente, receloso, trabajado de agobios y cuidados que le costaba edificar su reino a golpe de crímenes y traiciones, preocupado con fúnebres presagios de sus astrólogos, gustaba de aquel ambiente de pura preocupación estética, de maravilla y de romance, en que descansaba de sus preocupaciones cada vez mayores. ¿Cuántas veces no depositó él mismo en una *qasida* la confianza de sus melancolías?

La muerte de Alvito, confirmación solemne de la visión profética, por él mismo narrada, los sucesos maravillosos en la invención de las reliquias, no tuvieron más remedio que ser comentados en el Alcázar sevillano — cada cual los comentaría a su modo, a su modo poético seguramente Mutadid y su amigo Ibn Amar... ¿escéptico?

Dozy incurre en la omisión de no tener en cuenta las posibles reacciones de la conciencia religiosa de aquellos hombres, para nosotros tan oscura;

se los figura como elegantes escépticos, con un escepticismo un poco parisino siglo XIX. Pensar que ante aquellos acontecimientos maravillosos que se narraban adoptaron una actitud de duda burlona es hacerles dar un salto en siglos y en cultura.

El Silense y los que le informaron no pensaban así; creían en la sinceridad de Mutadid. Dejémonos engañar con ellos, si es que hubo engaño.

Mutadid sintió una nueva emoción al conocer los milagros del viejo santón español, San Isidoro, una emoción mezcla de maravilla, de tristeza y de temor; vió patente la voluntad de aquel hombre de marchar con los cristianos hacia el Norte, de desamparar la tierra sevillana, voluntad sobrenatural irresistible, y quiso despedirle, honrando sus reliquias y confiándole sus angustias y recelos para el porvenir y una súplica de protección; todo ello en una breve elegía.

Las relaciones auténticas entre San Isidoro y el Islam se reducen a esto, a esta despedida y este poema. La fantasía medieval añadió nuevos adornos; hizo cabalgar a San Isidoro en blanco corcel, junto a Santiago, descabezando ambos a porfía miles y miles de agarenos; le hizo aparecer en sueños a los reyes para mostrarles la oportunidad de

una batalla contra los infieles, como le había hecho profeta de la pérdida de España, vencedor de Mahoma en una batalla que no se llegó a entablar, o inspirador de Avicena.

Yo sólo encuentro probable esta despedida afectuosa que hizo el Islam a sus reliquias, esos hexámetros del Silense, la primera traducción española de un poema árabe, de una elegía perdida de Mutadid de Sevilla.

Las otras relaciones, la historia de la fama isidoriana, son tanto o más interesantes. Una parte de la leyenda se fragua en un ambiente europeo en el que España pone una reacción peculiar, personalísima — una actitud más frente a Europa. El Mahoma que viene de allende el Pirineo se hace aquí musulmán de veras, avanza un gran paso hacia el Mahoma de la historia; a lo menos en cuanto abandona los adornos extraños que adquirió en su peregrinación europea. España lleva a la adaptación su experiencia de Islam. Al introducir en el marco de la fábula europea de Mahoma la gran figura nacional, San Isidoro, cercena de ella tantas cosas, que parece que intenta hacer un poco de justicia al enemigo que detenta sus tierras del mediodía.

Y es que este enemigo las va a perder muy pronto; la tensión de lucha que produce el gran avance



de la frontera cristiana hacia el sur a fines del siglo XI y comienzos del XII deja su esfuerzo grabado en la fama isidoriana. El enemigo tiene que ser una realidad, no una quimera, y San Isidoro es símbolo del empuje arrollador de las armas cristianas.

Es quizá lo más genuino de esa fama la profecía de la rota de don Rodrigo y de la restauración del reino de los godos, así como el caballo blanco desde el que descabeza moros el pacífico arzobispo sevillano. Este caballo blanco se le han prestado Fernando I, Alfonso VI, el Cid, Alfonso VII.

Los clérigos letrados se apoderan de esta fama y descubren el plagio de Avicena, exaltación del magisterio isidoriano, cristiano. En la adaptación de la leyenda europea es el diablo el que se ve obligado a confesar el éxito del empuje hacia el Sur; ni él ni Mahoma pueden nada contra Isidoro. El día que San Isidoro vuelva a actuar tendrá que volver a huir el seudoprofeta.

Y la fama isidoriana, empapada en reconquista, tiene que ser confesada realmente por el Islam, que la canta en las estrofas de Mutadid.

J. LOPEZ ORTIZ, O. S. A.

Este trabajo fué leído en París, en l'Institut Hispanique, el 13 de febrero de 1936, con motivo de la celebración del centenario de San Isidoro de Sevilla.

Se publica limpio de erudición y referencias bibliográficas, que harían sumamente fatigosa su lectura.

Sólo a título de indicación general cabe señalar que muchos justificantes de las afirmaciones que en él se sientan pueden encontrarse en:

Arévalo: *Isidoriana*. Migne, P. L., LXXXI.

D'Ancona: *Il Tesoro de Brunetto Latini versificato*. Atti della R. Ac. dei Lincei, 1888.

Referencias a ediciones son tanto o más superfluas; se sobrentienden las de Migne, P. L.: *España Sagrada*, *Acta sanctorum* de los Bolandistas, *Hispania Illustrata*, etc.

Numerosos puntos de vista personales, o bien por su carácter hipotético han de quedar un poco en el aire, o bien se justificarán al publicarse el trabajo o los trabajos a que hago alusión en el texto.

Prometeo Encadenado

Ensayo sobre la estructura
dramática y el ideario religioso
de una tragedia griega

El estudio histórico y el estudio estético del drama. – La estructura dramática. El mito de Prometeo. El fragmento que abarca la tragedia. Desde el martillazo de Hefaistos hasta el trueno final. La supuesta falta de acción intermedia. – Zeus no es persona del drama. Sus tres ministros: Hefaistos, Cratos, Hermes. La acción olímpica y la acción titánica. – La tensión dramática y sus cuatro momentos ascendentes. – Raíz religiosa del drama. La veneración del «sophos» por el Hado. Venerar y besar. El sacrificio mental: la «Ybris». Hágase tu voluntad. – Ciencia y religión. Prometeo el filántropo. Falta de veneración por el Hado. Adrede he pecado. – El triunfo de Zeus por la renuncia.

*¡Oh divino Éter, vientos de rápido vuelo,
fuentes de los ríos, ondas de risa infinita, y tú, Tierra,
[madre universal!
¡Oh Sol, ojo que todo lo ves! ¡Os invoco!
¡Ved qué pena, siendo dios, sufro por parte de los
[dioses!
¡Mirad con qué ultrajes dilacerado
lucho por siglos y siglos! (88-95) (1).*

ESTAMOS en la roca más alta de una montaña fabulosa y sin nombre, allá lejos, en las hiperbóreas comarcas lindantes con el Océano. Rodea el Océano a la Tierra como una serpiente que se muerde su propia cola. Viértese la vista desde aquella roca sobre un paisaje vasto, desierto, inmenso. Sobre la Tierra, con sus caudalosos ríos; sobre el Mar, cuyas ondas parecen sonreír al rielar bajo los rayos del Sol. Se alza nuestra mirada y percibimos la brillante claridad del Cielo, del Eter, que nos envía alados soplos. El Eter es divino. El Sol es el ojo que lo ve todo. Y la Tierra es la madre de todo y de todos.

Resuena en la soledad montañosa una voz, bronca, honda, quejumbrosa. La voz de un titán, cuya mirada abraza la naturaleza con piadoso y fraternal amor. Invoca el titán al Eter y a los Vientos, a los Ríos y al Mar, a la Tierra y al Sol como testigos de la injusticia que padece. Y es que el titán, Prometeo, allá en la cúspide de la lejana serranía de Escitia, está encadenado, y es incapaz del menor movimiento. Pero más que los sufrimientos físicos le atormenta que un dios que ha usurpado el trono con su ayuda, se atreva a ultrajarle a él, dios también, privándole de la libertad.

Su gran adversario, Zeus, está en el Olimpo, invisible, majestuoso, tiránico, y con ceño adusto mira hacia abajo, hacia aquel que osó amar a los hombres, infringiendo las leyes divinas. Zeus no habla. Su única palabra es el relámpago.

Entre los dos, entre el rey de los dioses, invisible y mudo, sentado arriba en su trono olímpico, y el titán, encadenado en una roca de Escitia, se desarrolla un drama. Este drama, escrito en griego, fué compuesto en el siglo quinto antes de Cristo. Hay quienes, como Wilamowitz-Moellendorff (2), lo atribuyen, de acuerdo con los manuscritos, a Esquilo. Otros, como Wilhelm Schmid (3), opinan que no es de él ni de su época siquiera, sino

algo posterior. No queremos intervenir en la discusión de si es o no obra auténtica de Esquilo. Nosotros utilizamos en las páginas siguientes el nombre de Esquilo como autor de la tragedia; quienquiera adopte la opinión de Schmid, que sustituya a Esquilo por el anónimo de Schmid.

Nuestro propósito no es del todo histórico. En los *Aischylos Interpretationen* de Wilamowitz encontramos maravillosamente analizada la historia de los motivos legendarios del *Prometeo Encadenado* como se nos presentan en Hesiodo, en Píndaro y en Esquilo. Un verdadero placer para todo historiador de literatura es lo que nos dice sobre la materia del drama (pág. 130 y sigs.). Somos partidarios del método histórico en la investigación literaria. Pero, con lo histórico, la reflexión sobre una obra de arte no queda agotada. El historiador enfoca la obra como eslabón de un largo proceso, es decir, que su interés abarca la prehistoria (y posthistoria) del asunto mitológico, la fecha de su creación, la persona del autor, etc. Nosotros, en este ensayo, queremos prescindir de todo ello. Fingimos no conocer el admirable pasaje (pág. 132 y siguientes) del libro de Wilamowitz, en que describe la entrada del oráculo de Temis en la fábula de Prometeo. Nos ocuparemos de la obra en sí,

desentendiéndonos hasta de lo que pudo haber en las partes perdidas de la trilogía, el *Prometeo desencadenado* y el *Prometeo portador del fuego*.

Nuestro punto de vista no es histórico, sino sistemático. Nos proponemos contemplar la tragedia primeramente en el aspecto estético, como drama. No como obra escénica. Las notas escénicas de Wilamowitz (pág. 114 y sigs.) son un comentario sin el cual nadie podrá entender bien la pieza. Sabiendo todo cuanto se refiere a la tramoya, lo olvidamos por el momento. Lo escénico y lo dramático son dos cosas diferentes. Hemos dicho que dejamos de lado la cuestión de la autenticidad. Empero tomamos partida en la otra, de si es o no un drama. Nos enfrentamos resueltamente con Wilhelm Schmid, para quien la obra es una serie de lirismos sin armazón dramática (4).

En el análisis de la estructura dramática surgirá un concepto fundamental en el pensar griego: la Necesidad, el Hado. El proceso del drama estriba en la relación que existe entre Zeus y el Hado, entre Prometeo y el Hado. Nuevamente nos apartamos del método histórico. No hacemos la historia del Hado como elemento de la religión griega, ni tampoco la historia de la teología de Zeus, sino que nos limitamos a describir sistemáticamente

te aquellas relaciones tal como se nos ofrecen en el *Prometeo Encadenado*. Nos servirá de contraste la actitud del Coro, frente al Hado y frente a Zeus.

Nos ocuparemos primeramente de la estructura dramática del *Prometeo Encadenado*. Trasladémonos al taller del dramaturgo. Esquilo ha encontrado el ingente asunto de Prometeo. Lo ha dispuesto, para su trilogía, en tres secciones. Para ello ha tenido que introducir dos cautividades en vez de una como en la antigua fábula. La primera parte de la trilogía, única que nos queda completa, principia con el encadenamiento de Prometeo en una montaña de Escitia. La segunda con su cautividad en los montes del Cáucaso. Además, el poeta pone en juego otros motivos, de leyendas más o menos relacionadas con la de Prometeo, como el oráculo de Temis, la historia de Io, etc. Ahora, todos estos elementos están reunidos. Su procedencia no nos interesa. Nos la tienen descrita el historiador de la literatura y el folklorista. No enfoquemos más que la última fase (5) de la creación dramática: el acto de disponer en un drama todos aquellos materiales acumulados y en parte modificados por el poeta. Con este objeto, empezaremos

relatando los hechos del *Prometeo Encadenado*, en orden sucesivo, cronológico, como materia prima de la obra de arte.

Ha estallado la ingente lucha entre los dioses y los titanes, aquella guerra cósmica, nacida de la contienda entre Zeus y Cronos. Prometeo, partidario de los titanes, quiere prestarles el arma de su inteligencia y les aconseja se sirvan de la maña en vez de la fuerza, para humillar a los dioses. Mas los titanes, rudos, valerosos, ingenuos, desatienden el dictamen del prudente consejero. Prometeo, previendo el inminente fracaso del partido de Cronos, se pasa al de Zeus. Este, naturalmente, no deja de aprovecharse del ingenio de su nuevo amigo, y gracias a sus astutas artimañas, Zeus logra derribar a Cronos y le recluye en la más profunda caverna del Tártaro. Aun más. Prometeo establece la jerarquía del régimen olímpico como Zeus lo deseaba. Pero ya al implantar la nueva ordenación, surge una grave disensión entre Zeus y Prometeo. Zeus quiere aniquilar al género humano, a lo que se opone Prometeo a viva fuerza y con éxito. Sus favores a la raza humana aumentan en tal forma que llega a quebrantar su solidaridad con los dioses. Roba el fuego, fuero de los dioses, para traerlo a los hombres, y les enseña a éstos las artes. Con

este delito se ha hecho acreedor a un cruel castigo. Zeus manda a Hefastos, Cratos y Bía que encadenen, en una montaña de Escitia, al titán filántropo, contraventor de las leyes celestes. Vienen luego las ninfas Oceánides para lamentar el negro destino de su pariente. Viene también el mismo Océano para ofrecerle ayuda. Prometeo, teniendo por infructuoso el propósito, le disuade de interceder por su liberación ante Zeus. Aparece finalmente Io, perseguida en todo el orbe por el perverso amor de Zeus, e inquiere de Prometeo sus futuras andanzas. En todas sus conversaciones el encadenado lanza graves amenazas contra su olímpico opresor, diciendo que Zeus, dentro de poco, engendrará un hijo tan fuerte que lo ha de arrojar del trono. Lo vago del presagio de Prometeo irrita y amedrenta a Zeus. Le ordena por boca de Hermes, su mensajero, se explique con más claridad, a lo que se niega rotundamente Prometeo, injuriando sin medida a Zeus y a todos los dioses. Al momento, un rayo precipita a Prometeo en el Tártaro. Allí queda por largo tiempo, encajonado entre abruptas rocas, hasta que Zeus decide sacarlo a la luz del día, para imponerle otro castigo aun más duro: el águila purpúrea, *perro alado* del supremo dios, viene volando todos los días a desgarrar el hígado del

titán. Al fin, un descendiente de Zeus y de Io (6) da término al martirio de Prometeo.

Al componer su cuadro, el pintor selecciona sus objetos, dándoles cierta posición en un determinado sector del campo visual. Ahora bien, sustituyendo el lenguaje subjetivo y psicológico por el objetivo, diríamos que les busca un límite en el espacio. En el cuadro, este límite está representado por el marco.

En la poesía no tenemos que ver, en primer lugar, con el espacio, sino con el tiempo. Mas el poeta, no menos que el pintor, da un marco a su asunto. Le da a la acción un principio y un fin, los cuales son los límites en el dominio temporal.

El asunto de Prometeo, relatado arriba como materia prima, empieza con el conflicto entre dioses y titanes, estando Prometeo de parte de los últimos, y termina con la liberación del héroe por un descendiente de Zeus y de Io. El dramaturgo escoge un fragmento relativamente pequeño del total de esta historia. La tragedia empieza con el cautiverio y termina con el rayo que precipita a Prometeo en el Tártaro. Todo cuanto precede a la cautividad lo sabemos por relatos, en gran parte, del propio Prometeo. Y todo cuanto sigue al rayo

olímpico lo conocemos por presagios de Hermes y de Prometeo.

Dos fuertes golpes enmarcan el proceso del drama: el primer martillazo de Hefaistos, sujetando a Prometeo con férreos anillos, y el trueno que acompaña al rayo final. Pero la función estética de estos dos momentos trasciende del mero acotamiento. Resultará más claro, si enfocamos la primera escena, el encadenamiento, con el diálogo entre Hefaistos y Cratos, y la última, con la misión de Hermes. Las dos escenas se corresponden. Hay entre ellas ciertos momentos de semejanza y de diversidad y de gradación aumentativa que hacen de ellas las sólidas vigas de la armadura dramática.

El mismo Prometeo dice a Io, refiriéndose al encadenamiento: *Zeus lo ordenó, y Hefaistos lo ejecutó* (619). Lo mismo puede decirse de la última escena: Hermes es el plenipotenciario de Zeus, sin propia significación. Las escenas primera y última contienen, por consiguiente, la acción de Zeus, o sea la acción olímpica, pues los emisarios de Zeus, tanto Hefaistos como Hermes, son dioses del Olimpo. Todo el resto del drama, la parte central, queda reservada a Prometeo y a la acción titánica: las Oceánides y el Océano, es decir, todos los interlocutores de Prometeo, menos Io, que es simple mu-

jer, pertenecen al antiguo partido de los titanes, ahora subyugado por Zeus.

Otro elemento de simetría entre las dos escenas es el siguiente. Todo poder real, en nuestro drama, es de Zeus. Prometeo queda entregado a su merced. Al enumerar cuantas artes enseñó a los hombres, el propio Prometeo dice:

*¡Ay de mí, que inventé tantos artificios
para los hombres, y no hallo ahora traza alguna
para salir de estos sufrimientos! (469-471).*

Ni intenta siquiera rebelarse, cuando Hefaiostos y sus ayudantes lo arrastran al tormento. No mueve ni su brazo ni su pie para impedir el encadenamiento (7). No tiene ningún recurso para esquivar el castigo final. No puede nada. Así es que toda acción real procede de Zeus y no se produce ésta sino en la primera y en la última escena.

F. Winter (8) ha señalado esta estructura simétrica como rasgo típico del arte de Esquilo. Dice que éste tiene la costumbre de intercalar un pasaje estático entre las partes principales de la acción. Y es verdad que las escenas centrales del *Prometeo Encadenado* están repletas hasta el aburrimien-

to de vaticinios y de relatos mitológicos y geográficos.

A primera vista, aquellas escenas parecen tan estáticas por faltarles toda animación dramática. Pero ¡sólo a primera vista y a un lector poco atento! Luego nos ocuparemos de los momentos dramáticos que Esquilo ha dispuesto entre las compasivas quejas del Coro y las pesadas narraciones de Prometeo y de Io.

Zeus, el dios todopoderoso, déspota, tiránico, no entra en escena. No es *dramatis persona*. No habla ni una palabra. Para ello tiene fieles servidores, instrumentos de su voluntad. En Hefaistos, Cratos y Hermes, Esquilo nos ha dejado, delicadamente matizados, tres tipos de funcionarios de una dictadura. Hefaistos vacila entre la obediencia, que debe a su señor, y la simpatía hacia su antiguo amigo, ahora *frondeur* contra el régimen de Zeus. Cratos parece un ser subalterno, aterrorizado por el tirano, un criado sin propio albedrío, un verdugo sin compasión. Hermes, en cambio, es el funcionario ideal. No es ciego, vil y primitivo como Cratos, sino sensato, prudente, lógico. Pero al contrario de la indecisión de Hefaistos, Hermes le presta a Zeus tan incondicional obediencia como Cratos. Pues bien; usando la mano de Hefaistos, Cra-

tos y Bía, Zeus encadena a Prometeo, y por la boca de Hermes exige una aclaración vital. Así, pues, la acción de Zeus es indirecta hasta el último momento, hasta el momento de arrojar el rayo vengador. ¡Qué estilo más perfecto en la representación de la majestad olímpica! El Cronida no condesciende a intervenir personalmente antes del último momento; pero entonces su palabra es trueno y su castigo equivale el exterminio.

Hablando de la acción directa y decisiva de Zeus al final de un período de acción mediata y provisional, ya aludimos al elemento principal de la gradación aumentativa que va de la primera a la última escena. ¡Figurémonos el acto del encadenamiento! Un gigante es arrastrado a la cima más alta de una agreste y solitaria montaña. Con férreas trabas se le inmovilizan los miembros en una escarpada roca. Resuenan los martillazos del dios herrero... Una imagen de primitiva crueldad, gigantesca, bárbara, enorme. Pero con todo, no puede compararse con la escena final de la tragedia: una tormenta, acompañada de seísmos y de huracán, de simun y de marea alta, y en su roca, el héroe encadenado, bramando imprecaciones contra su omnipotente opresor, hasta que la montaña se hunde en cataclismo total. Lo cósmico, lo apo-

calíptico de esta catástrofe resalta aún más con la intervención de la víctima, del gigante, que ha sufrido el encadenamiento sin decir una palabra.

En la primera escena, el titán era mero objeto de la voluntad de Zeus, no interviene ni siquiera en el diálogo. Tanto los hechos (el encadenamiento) como el diálogo dramático corresponden al partido olímpico. Luego vienen las escenas centrales, a cargo del partido titánico, sin efectos materiales, pero plenas de injurias y amenazas proféticas, que ocasionan la misión de Hermes. Las acciones, olímpica y titánica, se cruzan en la última escena, en cuanto al hablar dramático. La potencia eficaz, los efectos materiales, reales, en toda la tragedia, quedan reservados a Zeus y a sus servidores, mientras que Prometeo participa sólo en el hablar dramático. Y así es como en la primera escena tenemos diálogo olímpico, en la parte central diálogo titánico, y en la última escena diálogo de los dos partidos.

Constatamos que de la primera a la última escena hay un gran dinamismo en *crescendo*. Si el aherrojamiento de Prometeo está en el plano de lo gigantesco y enorme, el cataclismo final es apocalíptico y cósmico. Interviene en la última escena el titán con su bronca voz, reteniendo inquebran-

table su aplomo en la catástrofe total, lo que destaca mucho la impresión del final. Interviene asimismo, al finalizar el drama, Zeus, lanzando con propia mano el trueno, después de haber callado hasta entonces por completo, dejando a sus servidores la ejecución de sus planes. Sube, pues, considerablemente el dinamismo dramático hacia el fin de la tragedia, acabando por estallar en una descarga eléctrica. No puede haber descarga sin previa tensión. Y la tensión exige la existencia de dos corrientes o dos fuerzas opuestas.

Nos acercamos a lo más íntimo de la cuestión de si el *Prometeo Encadenado* es drama o no. Dejamos sentado que dentro de la tragedia nadie, salvo Zeus, posee poder real. Y a nuestro criterio, no puede haber drama sin tensión dramática, o, en otras palabras, un drama exige la existencia de dos fuerzas, opuestas, por lo menos. Tendremos, pues, que revisar nuestra afirmación, de que el único centro de energía reside en Zeus. Si no logramos descubrir alguna potencia especial en Prometeo, el rayo final resultará mero artificio de tramoya, digno de cualquier artista de circo, mas no de un dramaturgo serio.

Pero el crítico tiene que exigir más. La escena primera comprende 87 versos, la última 152. Nos

hemos enterado del creciente dinamismo que desde el encadenamiento va al cataclismo final. Y hay entre una escena y otra 852 versos, es decir, más de las tres cuartas partes de la tragedia toda. El equilibrio de la obra resultaría gravemente perjudicado si aquella fuerza de Prometeo, desconocida todavía, no fuera aumentando paulatinamente sus manifestaciones, indecisas, generales, ligeras en un principio, pero acentuándose cada vez más hasta provocar la explosión de la corriente contraria.

No vemos a Zeus. Pero bien podemos figurarnos su actitud. Realizado el aherrojamiento, el rey de los dioses se reclina en su trono, satisfecho de la venganza tomada contra el traidor, seguro de que aquella mano nunca jamás volverá a extenderse para robar a los dioses otros privilegios más. Pero súbitamente, al hablar aquel mísero cautivo allá abajo, se pinta temerosa curiosidad en el rostro del déspota. Escucha atentamente. Pronto, sin embargo, se tranquilizan los rasgos ansiosos de la cara olímpica. Luego otro sobresalto, más fuerte, de preocupación y de temor. Y así varía su semblante cuatro veces entre sosiego y miedo, entre serenidad y cólera. Finalmente, manda bajar a aquella montaña de Escitia a su fiel mensajero,

Hermes, para que pregunte al titán prisionero el sentido de sus palabras enigmáticas:

*por cierto que algún día el soberano de los dioses
habrá menester de mi ayuda
para que le descubra la nueva intriga
por la cual será despojado de su cetro y sus ho-
[nores (167, 169-171).*

No may más que esta vaga intimación. Alguien va a atentar contra la persona del tirano. Alguien va a robarle el cetro y el honor. ¿Quién será ese alguien? Nadie lo sabe a no ser Prometeo. Y Prometeo no lo dirá a Zeus sin que éste le devuelva la libertad y le indemnice además sus sufrimientos. Ya se irá ablandando el ánimo terco de su potente adversario y acudirá él mismo para abrazarle...

¿Quién será el desconocido que medita la caída del rey olímpico? No llegamos a saberlo. Las ninfas del Coro, curiosas por lo general, tampoco se interesan en ello. Se habla luego de cómo empezó la lucha entre Prometeo y Zeus. Interviene el Océano para ofrecer a Prometeo su ayuda. Sigue el relato de las formidables invenciones técnicas y científicas del titán. *Y ¿cómo no ha de llegar un día en que tú, gran genio, tendrás tanto poder y tanta*

gloria como el propio Zeus? (507-510), pregunta el Coro, seguro de que la inteligencia superior del encadenado no tardará mucho en escapar a las vergonzosas ligaduras.

Pero la voz del gigante cautivo suena con trágica aflicción y dice: *Eso, la Moira (el Destino) no me lo tiene concedido, y el Arte es muy inferior a la Necesidad* (514).

¡Qué verdad más profunda! Al parangonarla con lo que ha creado el genio helénico desde las inmortales epopeyas homéricas hasta el Partenón, resalta grandemente la humildad frente al Hado que es la substancia del ideario de aquellas generaciones privilegiadamente dotadas.

Y el Coro avanza un paso más en el misterioso fondo del pensar ético. Parécenos encontrarnos de pronto al borde de un vertiginoso precipicio, nosotros, el hombre, y todos los hombres, la humanidad entera, esforzándose por penetrar con la mirada en el abismo que es nuestro porvenir, nuestro destino

¿Quién, pues, lleva el timón del Hado?

Las tres Parcas y las Furias que nunca olvidan
[(516),

replica Prometeo.

Y el Coro, avanzando con prudente curiosidad, procede a examinar la posición del soberano de los dioses:

Pero ¿Zeus es acaso más débil que ellas? (517).

Con esta pregunta, el dramaturgo, sumamente hábil, desvía la corriente del diálogo hacia el secreto de Prometeo, aludido ya anteriormente. Todavía no sabemos quién será el que ha de poner en peligro al dictador. Pero el porvenir de Zeus es relacionado con el Hado, la suprema autoridad del pensar religioso. Y con más fundamento que la vaga alusión a un futuro usurpador suena la sombría amenaza de Prometeo:

No es posible que escape a la Necesidad (515).

Dijimos antes que el titán no dispone de nada para oponerse a la potencia de Zeus. Ahora tenemos que limitar esa afirmación. Zeus es omnipotente respecto a los otros dioses y a los hombres. Pero sobre él hay una fuerza, absoluta, rígida e inexorable, a la cual Zeus tiene que someterse no menos que todos los otros seres: la Necesidad.

Una vez abordada esta delicada cuestión, el Coro se atreve a preguntar:

¿Cuál es, pues, el destino de Zeus, sino reinar eternamente (519).

Empero, el titán cree haber dicho lo bastante. Las instancias del Coro no pueden arrancarle ni una palabra más, pues dice: *Guardando este secreto, escaparé a estas vergonzosas ligaduras (525).*

Después de este rapidísimo rayo de luz sobre Zeus y su tendón de Aquiles, Esquilo corre de nuevo el velo sobre el secreto.

Queda lleno de curiosidad el lector. En la escena siguiente, Io cuenta cómo Zeus la persiguió con su amor cruel y perverso; luego, Prometeo le profetiza sus futuras peregrinaciones y, de paso, desvía la conversación hacia el tema de su futura libertad; y dice que no la conseguirá sino cuando Zeus haya perdido el poder. Con esto se yergue la curiosidad de la mujer y pregunta: *¿Luego es verdad que Zeus ha de caer? (757).*

Al contestar a las nerviosas preguntas de Io, el encadenado traza indecisamente las líneas del destino de Zeus (762-770):

—*Su propia actitud ocasionará su caída.*

—*Y ¿de qué manera?*

- Tropezará en una aventura amorosa.*
 —*¿Con una diosa o con una mujer?*
 —*¿Qué importa? No es lícito decírtelo.*
 —*¿Y la concubina lo arrojará del trono?*
 —*No. Pero dará a luz un hijo más fuerte que el padre.*
 —*¿Y no hay remedio contra ello?*
 —*No, mientras yo esté atado.*

Así, el invisible que mora en el Olimpo escucha que en sí propio radica la causa del nefasto tropiezo. Para el espectador, la vaga alusión de que Zeus no escapará a su destino resulta precisada con la indicación de que el propio hijo es quien ha de derribarlo.

Io se marcha, y Prometeo rompe en una incomparable canción de odio, sin concretar más su vaticinio, pero iluminándolo con colores apocalípticos: aquel venidero hijo de Zeus hallará un fuego más fuerte que el rayo y un estallido que sobrepuje al trueno. Quebrará el tridente de Poseidón, que hace temblar tierra y mar. Y así, Zeus se enterará de lo que va de reinar a servir (922-927). Pero no basta con una amplificada repetición de lo que sabemos ya. Las sensatas palabras del Coro (928-932), lejos de mitigar el odio del héroe, lo van hostigando

hasta la abierta provocación. El Coro le advierte que semejantes palabras pueden ocasionarle peores sufrimientos, pero el titán ruge:

¡Hágalo el tirano! Estoy preparado para todo (935). Y expresando su desdén por la religiosa devoción que el Coro dedica al Hado y su respeto para Zeus, Prometeo termina exclamando (938-940): Zeus no me importa nada, y menos todavía otros castigos peores que en el breve tiempo de gobierno pueda infligirme. En aquel momento entra Hermes con su imperioso recado.

Acabamos de poner de relieve cuatro momentos dramáticos insertados en las escenas centrales de la obra, en aquella larga serie de lirismos plañideros y de variados relatos épicos. Son como cuatro peldaños de una escalinata. Primer peldaño: El titán con dos palabras alude al futuro usurpador; segundo: recurre a la suprema autoridad del Hado; tercero: esboza el fantasma de un hijo parricida; cuarto: provoca sin disimulo la cólera del soberano a punto de perder el trono. Es una línea en creciente tensión, perfectamente impecable. La gradación dinámica de la primera a la última escena queda plenamente establecida en cuanto a la forma, o sea a la mera agrupación.

Sin embargo, la cuestión de si el *Prometeo Encadenado* es un drama o no, queda todavía sin resolver. Toda esa bien ordenada serie de profecías sería una ridícula baladronada, si Prometeo no tuviera una base para pronunciarlas. Un drama, dijimos, necesita por lo menos dos centros de energía, dos sujetos de acción. ¿En qué sentido son acción eficaz las proféticas amenazas del titán? ¿Quién ha provisto al mísero encadenado de un arma suficiente para amedrentar la todopoderosa majestad olímpica?

En esta interrogación aludimos a una nueva potencia que principiamos a divisar. Conocemos ya el indubitable poder de Zeus, y al discutir sobre si Prometeo, por su parte, también tiene alguna fuerza, surgió otra autoridad, el Hado, impersonal e inquebrantable, ineludible y superior, cuya entrada altera el equilibrio del campo dinámico. Zeus pierde con ello algo de su seguridad, de su sosiego; Prometeo adquiere, en cambio, cierto vigor y fuerza. Resulta, pues, que nuestro problema, estético en sí, tiene un aspecto religioso. La estructura dramática tiene su raíz en determinadas relaciones religiosas, que examinaremos ahora.

Zeus y Prometeo (9) son dioses. Su relación con el Hado es complicada. Por eso, nos tiene que

interesar primeramente la actitud del hombre griego frente al Hado. Así echaremos una mirada sobre la religión griega, tan profundamente humana, y resaltará más clara la relación de los dioses con el Hado.

Pero ¿cómo investigar la ética humana en una tragedia de dioses? El Coro viene en nuestra ayuda. El Coro, cierto es, se compone de ninfas Oceánides; pero no conserva en todo el drama su carácter divino. Muchas veces expresa opiniones de simples doncellas.

Io ha terminado su lamento, en que relata cómo Zeus, el cruel, el injusto, la persigue con sus perversos deseos amorosos, habiéndola transformado en vaca, y sale de la escena en un agudo raptó de locura, gritando y torciendo los ojos. Pausa. Luego, el Coro alza su voz con solemne ritmo (885-887).

*Prudente, prudente aquel
que primero llevó en su mente
y luego predicó la sabiduría...*

¡Qué preludio más elevado! ¿Cuál será la sabiduría que predica el prudente? El Coro sigue cantando (890-893):

*Lo mejor será casarse
con un hombre de la propia casta
y no desear la boda
con un galán corrompido por la riqueza
o envanecido por su linaje
cuando una misma
ha nacido pobre.*

¡Vaya perogrullada después de aquella introducción solemne! No negamos que los versos digan verdad y hasta sabiduría. Pero ¡qué sabiduría tan pedestre y tan burguesa, tan común y tan corriente! Aterrizamos de golpe después de un vuelo por esferas divinas y heroicas en la tierra, en la sociedad humana (10). Y así el Coro profiere muchas veces sentencias de humana moral.

El Hado está por encima de todo el mundo helénico, por encima de los dioses y de los hombres. Asimismo gobierna, dentro de nuestro drama, a Zeus, el dios tirano; a Prometeo, el titán rebelde, y a los Oceánides, que en largos pasajes son representantes de los hombres.

La actitud del Coro se resume en una sentencia grande y sublime de la penúltima escena. Nos referimos al célebre verso:

prudentes los que veneran a Adrasteia (936).

El Coro, pues, dedica al Hado religiosa devoción: προσκυνούντες, *los que veneran*.

El diccionario griego de Bailly (11), obra de grandes méritos, traduce la frase *venerar a Adrasteia*, de la manera siguiente: *se prosterner devant Adrasteia, c'est a dire, conjurer la jalousie des dieux en faisant acte d'humilité*. Este comentario parece correcto, aunque no suficiente. *Conjurer la jalousie des dieux* suena a paganismo de primitivas tribus. Y no cabe duda de que tales elementos de religión primitiva son el terreno del que brota la sentencia de Esquilo. Pero ¿qué distancia entre un salvaje de la Polinesia que, adestrado por el hechicero, cumple con sus prácticas mágicas *para conjurar los celos de los dioses*, y un heleno del siglo quinto que venera a Adrasteia y, por tanto, merece el título de σοφος, discreto, prudente. Aunque la relación sea la misma, el plano cultural es infinitamente superior, pues el verbo προσκυνεῖν, venerar, no parece contener aquel elemento de ciego terror que se encuentra en los cultos primitivos, y nunca llamaríamos prudente a un bárbaro que conjura a sus dioses con el ruido de tambores. El sacrificio exterior, material, que por cierto jugó un papel importante en la religión grie-

ga del siglo quinto, ya se ha convertido en gran parte en sacrificio mental. Y ¿qué era lo que se sacrificaba? Contestaremos con una palabra que no sale en todo el *Prometeo Encadenado* (si no me equivoco), pero que se sobrentiende casi en cada verso de la obra, más claramente en el aludido: se sacrificaba ὕβρις, la soberbia, pues Adrasteia o Némesis era la diosa que castigaba la soberbia. Y esta renuncia a la soberbia frente a los poderes superiores, que había sustituido en parte al sacrificio material, merece el predicado de prudente, cuando se hace con íntima alegría, cuando se venera a la Ananke o Necesidad (12) con amorosa devoción. Por aquel entonces, cualquiera debía sentir la relación entre προσκυνεῖν, venerar, y χυθεῖν, besar (13). Esta actitud de devoción frente al Hado, que es el sello de la cultura helénica y el nivel más elevado del esfuerzo moral humano, parece no haber florecido en el llamado Renacimiento. Tanto el príncipe como el literato italiano del siglo xv, individualistas de tipo orgulloso y soberbio, carecían de toda humilde devoción y el fondo ético de la antigua cultura griega no llegó a ser comprendido sino más tarde (14).

Hay, a nuestro parecer, una disposición de ánimo frente al destino, que sobrepasa a la prudencia de los que veneran a Adrasteia. Nos referimos a las

palabras *hágase tu voluntad* (15) del Padrenuestro. Si el primer grado es el terror de los dioses, y el segundo la devoción al Hado, el tercero y más alto grado es identificar, en la oración, la propia voluntad con la de un solo Dios que gobierna el destino.

En la religión griega no hay un dios que sea superior al destino. Ya sabemos que el propio Zeus tiene miedo al Hado. Seguimos, pues, preguntando: ¿Cuál es el rango que corresponde a Zeus en el ideario religioso del Coro, que representa en la tragedia el punto de vista humano? En el cristianismo, el concepto del Hado está sustituido por la voluntad de Dios, es decir, queda prácticamente eliminado. Todo está dirigido y preestablecido por la voluntad de Dios. Para el heleno existe la relación contraria. Para el griego piadoso, Zeus representa el ejecutor de todo cuanto dispone el Hado. El Hado está, por decirlo así, detrás de Zeus, le ha confiado el poder, como el jefe de Estado lo confía al presidente del Consejo. Por consiguiente, el Coro dedica a Zeus fervorosa veneración y una devoción tan amorosa como al Hado. Y hasta puede decirse que los dos poderes se funden en uno, en la veneración de los hombres. Esto se deduce no sólo de palabras como (550 y siguientes): *Los proyectos de los hombres nunca estorbarán la armonía de*

Zeus, sino que se sigue de la misma escena en que sale aquel *prudentes los que veneran a Adrasteia*. La soberbia de Prometeo consiste en las amenazas que lanza contra Zeus. Y a uno de aquellos funestos presagios responde el Coro: *¿Pero cómo no tiemblas al lanzar tales palabras?* Así, pues, Prometeo, al provocar a Zeus, toca en el alma del Coro la misma cuerda que vibra cuando alguien provoca al Hado. Ese *tiemblas* del Coro corresponde al sentido numinoso (16) del alma griega, tan profundamente religiosa.

Y así es como entra en la religión el sacrificio material como parte integrante del culto a Zeus.

*Ojalá jamás cesara
de acercarme a los dioses
con sacrificios bovinos.*

No olvidemos nunca que estas dos formas de veneración, la *sophía* de la veneración a Adrasteia y los sacrificios bovinos, coexisten en el alma griega y no son sino dos aspectos de la misma actitud psicológica. Lo elevado y lo espiritual en el venerar no tienen nada que ver con lo puramente intelectual. El carácter espiritual de la religión griega admite la actitud humilde (17) ante el cosmos *de los ríos*

de santa corriente (434), que es el fondo de la veneración del Hado — actitud que desaparece en épocas de tipo intelectualista e individualista.

El intelectualismo e individualismo filosóficos, tendencias que implican una actitud del alma por completo distinta de la humildad religiosa, surgieron en el siglo quinto a. de J. C. Muchos pasajes del *Prometeo Encadenado* parecen referirse a encarnizadas luchas entre religión y filosofía, entre la independencia del individuo y la fiel devoción a los dioses. A este respecto estamos de acuerdo con lo que dice W. Schmid sobre el *Prometeo*: *No cabe duda que el autor alude a cuestiones contemporáneas, emitiendo su opinión en el debate de las ideologías. Piensa en la ciencia y en la técnica, recientemente surgidas en rebeldía contra la religión tradicional autoritaria. Aquellas nuevas tendencias le son a Esquilo tan desagradables como a Sófocles, y el autor de "Prometeo" viene mostrando el deber de aquellas tendencias de someterse al cosmo divino. La filantropía (y añadimos: el individualismo) no tiene derecho a quebrantar la piedad.*

En nuestra tragedia, las nuevas ideas están representadas por el propio Prometeo, cuya personalidad resulta contradictoria en sí, lo que no disminuye lo grandioso y real del personaje. El titán,

por una parte, aparece como carácter emocional apenas intelectualizado, personaje sombrío, hosco y obstinado, un tipo arcaico. Pero, en cambio, su gran preocupación es el desarrollo científico y técnico del género humano. Puesto que con ello se opone a la dictadura obscurantista de Zeus, podemos considerar a este *frondeur* tradicionalista (titán) como el primer liberal.

Aquí nos interesan las palabras suyas que se refieren al Hado y a los dioses. Ya en su primer monólogo encontramos su opinión sobre el Hado, que difiere señaladamente de la del Coro. Dice Prometeo (103-105):

*Hay que soportar lo mejor posible
el Destino decretado, reconociendo
que la fuerza de la Necesidad es ineluctable.*

Así, pues, el titán reconoce la superioridad del Hado, cuya *ineluctable fuerza* queda intacta. En esto convienen Prometeo y el Coro. Pero ya en el siguiente punto divergen. ¡Cuánto va de la resignación del titán a la actitud del Coro! ¡Qué distancia representa esto en el mundo religioso! Prometeo reconoce la fuerza superior del omnipotente Hado y se esfuerza en arreglarse con él lo mejor posible;

en cambio, el Coro dedica al Hado sincera devoción.

Nos acordamos de aquella idea, llena de honda melancolía, que el héroe enuncia al narrar todo cuanto inventó a favor de la humanidad, desde la arquitectura a la astronomía,

el Arte es muy inferior a la Necesidad (514).

Volvemos a oír, en vez de la humilde veneración del Coro, palabras de grave resignación.

Y pocos versos después, la distancia que existe entre la actitud de Prometeo y la del Coro, se convierte en contraposición. El Coro pregunta por el destino de Zeus. Refunfuña el titán:

No es posible que escape a la Necesidad (518).

Recordemos que en el concepto del Coro la veneración religiosa abarca a Zeus y al Hado, que para él los dos se confunden en una misma gloria. Zeus y el Hado están por encima del Coro. Prometeo, por el contrario, ve a Zeus a su lado, es dios lo mismo que él. Prometeo tiene que reconocer ya con resignación, ya con rencor, que el Hado es invencible. Pero también Zeus está sujeto al Hado. Este hecho al que el Coro no alude sino con temblor (932), lo celebra el titán con insidiosa satis-

facción. Alarga su brazo hasta la esfera del Hado, de donde toma el arma que esgrime contra Zeus. Y termina maldiciendo con extremada ira los actos de veneración que realiza el Coro (937-938):

Inclínate ante el tirano, orando y adulándole; Zeus, no me importa nada.

Aquí destacan, con insuperable claridad, dos tipos mentales: el hombre religioso y el hombre irreligioso. El alma del primero contiene, como parte integrante, la facultad de veneración, de la cual el segundo carece por completo.

De la boca del titán sale una sola frase, en que parece reconocer su obligación de someterse a Zeus. Es una frase emocionante por ser la única, en todo cuanto habla Prometeo, que ligeramente alude a leyes religiosas cuya infracción es nefanda. Consiste en el uso de la palabra *pecar* refiriéndose a su acto de salvar al género humano contra la voluntad de Zeus. Y más emocionante todavía es el empleo de otra palabra, de la palabra *adrede* con la de *pecar*. Así resalta la independencia de su ánimo, que no se arredra en tocar el tabú. Para sus finalidades — de altruísmo y filantropía en este caso — el individuo autónomo se permite infringir las leyes religiosas. Quién no percibe el son de armas de bronce en el paradójico verso (266):

¡Adrede, adrede he pecado, no lo niego!

Enfoquemos nuestro problema ahora desde su aspecto quizá más interesante, preguntando ¿qué relación existe entre el Hado y Zeus? Su única palabra, en todo el drama, es el trueno. Por lo demás, el gran dios queda invisible en el Olimpo, por encima de las nubes. Pero aunque no profiera ni una palabra humana, ya hemos demostrado lo bien que podemos adivinar cada una de sus actitudes al escuchar la voz de su enemigo, el titán. Y esta serie de actitudes invisibles, que comienza con la preocupación y pasa sucesivamente por el miedo, el terror y la suprema iracundia, que se exterioriza en la misión de Hermes, terminando con el rayo lanzado contra el rebelde, nos revela con suma claridad que Prometeo tiene razón cuando dice: *No es posible que escape a la Necesidad.*

Ya queda apuntado que Zeus depende del Hado como lo demás depende de Zeus. Es omnipotente sólo hacia abajo. Todavía no hemos hablado del carácter de aquella fuerza superior que se llama *Ananke, Adrasteia, Aisa, Pepromene*. Lo único que sabemos es su independencia, autonomía, ineludibilidad, que depara a todos los seres su destino. Pero por la acción del drama conocemos que hay cierta



influencia sobre el Hado de parte de los seres, por lo menos de parte de Zeus. Nos referimos al presagio que Prometeo lanza contra Zeus. El proceso es éste.

Prometeo sabe: que Zeus amará a una mujer, cuyo hijo, más fuerte que el padre, lo derribará (18). Advertido por las amenazas de Prometeo, Zeus deja las aventuras amorosas y queda seguro en su trono. Prometeo, pues, consigue con sus amenazas lo contrario de lo que se proponía. Quiere derribarlo y lo salva. En cambio, Zeus esquivo la catástrofe, aunque ésta le estaba predestinada por el Hado. No nace el hijo más fuerte que él. La Necesidad, ἡ ἀν-ἀγκη, An-anke, vemos que deja aquí abierta una puerta de escape, por lo menos, para el rey de los dioses. Es la libertad a la renuncia, a la abstinencia. Lo ineludible del carácter del Hado, por lo demás, se aprecia claramente en el oráculo de Edipo.

La verdad es que Zeus nunca fué derribado por otro dios más fuerte que él. Zeus y los otros dioses de la radiante hermosura olímpica murieron de otra forma: se desvanecieron como el lucero del alba ante el sol. Los hombres cesaron de creer en ellos. Pero su hermosura, la heredó la idea de Platón.

WERNER MATZ

(1) Citamos conforme al texto de la edición de H. Weil. Leipzig, Teubner, 1926. Los números entre paréntesis se refieren a la numeración de versos en dicha edición.

(2) Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: *Aischylos interpretationen*. Berlin, Weidmann, 1914, pág. 174 y siguientes. Lo citaremos en adelante con el mero nombre de Wilamowitz.

(3) Wilhelm Schmid-O. Staehlin: *Geschichte der griechischen Literatur*, I, 2. München, Beck, 1934, pág. 193.

(4) Wilhelm von Christ-Wilhelm Schmid: *Geschichte der griechischen Literatur*, I'. München, Beck, 1912, pág. 295.

(5) Excusa decir que en el alma del poeta todo cuanto aquí disecamos por razones científicas es un sólo proceso creador, sumamente complejo.

(6) El nombre de Hércules, que matará al águila tirándole una flecha, no sale en la tragedia.

(7) El que Prometeo fuera representado por un muñeco, que desde luego no podía moverse espontáneamente, es la razón escénica de que Prometeo no hable durante el acto del encadenamiento. Esta dificultad escénica resulta ventaja estética: la tensión dramática de la última escena sobrepuja en mucho la de la primera, lo que da a la obra un creciente dinamismo hacia el final.

(8) Véase Wilhelm von Christ-Wilhelm Schmid: *Geschichte der griechischen Literatur*, I', 1912, pág. 305.

(9) Desde un principio (verso 14), Prometeo lleva el título de dios.

(10) En la última estrofa de esta canción, el Coro hasta se iguala con Io, la humana.

(11) A. Bailly: *Dictionnaire Grec-Français*, ¹⁵. Paris, Hachette, 1933, artículo *Adrasteia*, pág. 27.

(12) Véase el artículo *Adrasteia* en la *Realenzyklopaedie*, de Pauly-Wissowa.

(13) E. Boisacq: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Heidelberg y Paris, 1923, pág. 535.

(14) Basta con citar dos ilustres nombres: André Chénier y Friedrich Hölderlin.

(15) Matth. 6, 10.

(16) R. Otto: *Das Heilige*. Edición española, Rodolfo Otto: *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, *Revista de Occidente*, 1925.

(17) Humildad enteramente distinta de la cristiana, que es ascética.

(18) Para la historia del Oráculo de Temis y el papel que juega en el *Prometeo Encadenado*, véanse las notas interesantísimas de Wilamowitz, pág. 132. Como no enfocamos más que el total del drama en sí, prescindiendo de reflexiones históricas, no nos interesa aquí el que originalmente el presagio de Temis no tuviera destinatario, dejando en blanco quién sería el padre, y limitándose a decir que el hijo de Tetis sería más fuerte que el padre, y que habría luego dos pretendientes de Tetis: Zeus y Poseidón. A mí me parece resultar claramente del drama, que en el concepto del autor el Oráculo se refiere sola y expresamente a Zeus. Esto nos autoriza a decir que Zeus, en el plan del drama, elude el Hado.

SONETOS CLASICOS SEVILLANOS

(ARGUIJO, MEDRANO, RIOJA)

LA siguiente serie de sonetos, escritos por poetas sevillanos de los siglos XVI y XVII, no es completa en cuanto a los autores, ya que faltan Herrera, Jáuregui, Quirós. Y por ser sólo sonetos no pueden dar completa muestra de la producción total en cada poeta; Medrano, por ejemplo, para no referir esta cuestión sino a uno entre los tres, escribió breves odas, que los comentaristas nunca quieren olvidar cómo fueron inspiradas en Horacio, maravillosas de concisión expresiva y de lírica resonancia.

Bastante conocido Rioja, algo menos Arguijo, muy poco Medrano, al que los manuales de historia literaria apenas mencionan, ¿cómo, sin embargo, no han llegado al público más amplio algunos de estos bellísimos sonetos? Cuántas hermosas obras de la lírica española yacen desconocidas en libros raros u olvidadas en densas colecciones adonde no suele acudir el lector de poesía. Cada día se afirma más en quien esto escribe la creencia de que la poesía es tierra, aire si queréis, donde sólo pueden alzar la voz los poetas, nunca los profesores ni los eruditos, profanos, como el simple lector, en poesía. Y aunque los poetas sean frecuentemente injustos o incomprendidos con los otros poetas contemporáneos suyos, no lo son tanto con los que ya han muerto; además, si según el dicho popular *aquí hay un hombre para otro hombre*, cuando alguien reclama su igual en nervio o majeza, también puede decirse *aquí hay un poeta para otro poeta*, porque misteriosas afinidades enlazan a éstos con algunos de sus ilustres antepasados espirituales.

No se olvide, por lo demás, que las gentes van más fácilmente ante quien sabe decir sus cosas con cierta facundia gitanesca, que embauca y tranquiliza. Y también que siempre

habrá quien prefiera la breve obra de un Garcilaso, por ejemplo, a la enorme producción de un Lope; quien crea que ese leve peso puede en una balanza ideal dar en tierra y levantar como pluma en el otro platillo innúmeras comedias, poemas descriptivos y alegorías satírico-moralizantes.

Ni Arguijo, ni Medrano, ni Rioja acumularon obra sin peso, ni manejaron esa facundia embaucadora que hace acudir las gentes en torno de quien la disfruta. Al contrario; en ellos tenemos un ejemplo del poeta que ni puede ni quiere ser un brillante charlatán. Los tres, Medrano expresamente, fueron lo que a finales del pasado siglo se hubiera dicho un esteta. Quizá lo serían demasiado para cierto instinto actual si nuestra poesía clásica no se salvase siempre por esa vena de aislamiento espiritual, que presta a un hombre bien dotado conciencia y gusto en su labor y en su vida. Recordemos el caso de Góngora.

Don Juan de Arguijo, de aristocrática familia; don Francisco de Medrano, cuya vida se desconoce casi (1), pero cuya actitud vital sobradamente se trasluce en sus poesías, y Francisco de Rioja, bibliotecario real, canónigo como Góngora, protegido del Conde-Duque de Olivares, y del cual dice Lope *que nunca se apeaba de su divinidad*, son, pues, tres grandes poetas, nada populares desde luego, pero tres grandes poetas.

Hay en ellos, como en los demás poetas sevillanos de la época, excepto el necio Baltasar del Alcázar, un contenido ardor y una sobria elegancia que no se comprende cómo han podido dar paso a la ruidosa garrulería andalucista o sevillanista de ayer, de hoy y probablemente de mañana. Esa pasión, que en Medrano busca para expresarse un cauce helenizante, de armoniosa hermosura; en Rioja un símbolo, como el de la llama o el mar, repetidos constantemente en sus sonetos, brota en Medrano desnuda, directamente, del poeta a su obra, con un afán de sinceridad que sólo en Bécquer, dentro de esta vena de poesía sevillana, podemos hallar.

Una cuestión que interesa hace tiempo al autor de estas líneas es hallar la ascendencia lírica andaluza, o concretamente sevillana, de Gustavo A. Bécquer. Ni su muy remoto origen nórdico, ni las influencias de poetas extranjeros, bastan para dar completo impulso a un espíritu, rico por lo demás, como el suyo. En un largo poema, singular y nunca recogido en las diferentes ediciones de sus obras, poema publicado en la *Corona Poética* que en honor de Quintana editó *La España Musical y Literaria*, año de 1855, coloca Bécquer al lado del fantástico Osián y de Petrarca a su paisano Herrera, como poetas que hubiesen impresionado su juvenil espíritu. Y en una de sus *Cartas desde mi celda*, en la tercera, alude a Herrera y Rioja como admiraciones adolescentes de su vida. Pero no es en Herrera donde deba buscarse directamente, apenas si indirectamente, entronque lírico andaluz con Bécquer, como sí puede buscársele indirectamente en la poesía popular tradicional de Andalucía. Pero en los otros poetas sevillanos de los siglos XVI y XVII sí se encuentran a veces tonos y voces que más tarde habían de resonar dejosamente en los poemas de su descendiente romántico. Algunas frases poéticas de los siguientes sonetos son prueba de ello: *Quien te dice que ausencia causa olvido – Mal supo amar, porque si amar supiera...; Ya sentí de la muerte el postrer hielo – Correr a largo paso por mis venas...; versos de Medrano cuyo acento y expresión son gemelos a otros de las *Rimas*.*

No es éste, claro está, el motivo de reproducirlos aquí. La intensa hermosura y la delicada gracia que en ellos hay les confieren juventud perenne y seducción propia para los lectores de hoy, y sin duda para los de mañana y de siempre.

L. C.

DON JUAN DE ARGUIJO



NO temas, oh bellísimo troyano,
viendo que arrebatado en nuevo vuelo
con corvas uñas te levanta al cielo
la feroz ave por el aire vano.

¿Nunca has oído el nombre soberano
del alto Olimpo, la piedad y el celo
de Júpiter, que da la lluvia al suelo
y arma con rayos la tonante mano?

¿A cuyas sacras aras humillado
gruesos toros ofrece el teucro en Ida,
implorando remedio a sus querellas?

El mismo soy, no al águila eres dado
en despojo. Mi amor te trae; olvida
tu amada Troya y sube a las estrellas.

VENUS EN LA MUERTE DE ADONIS

DESPUES que en tierno llanto desordena
Citerea la voz por el violento
fin de su Adonis y con triste acento
el bosque Idalio a su dolor resuena;

y en flor, sobre el acanto y azucena
hermosa, trueca el mísero y sangriento
joven, modera el grave sentimiento
y el ímpetu a sus lágrimas enfrena.

Y no hallando en su tristeza medio,
vuelve al usado ornato y reflorece
del ya sereno rostro la luz pura.

Así el pesar con la razón descrece,
desesperado el bien, que tal vez cura
a un grande mal la falta de remedio.

ARIADNA

*¿A quién me quejaré del cruel engaño,
árboles mudos, en mi triste duelo?
¡Sordo mar, tierra extraña, nuevo cielo!
¡Fingido amor, costoso desengaño!*

*Huyó el pérfido autor de tanto daño
y quedé sola en peregrino suelo,
do no espero a mis lágrimas consuelo,
que no permite alivio mal tamaño.*

*Dioses, si entre vosotros hizo alguno
de un desamor ingrato amarga prueba,
vengadme, os ruego, del traidor Teseo.*

**Tal se queja Ariadna en importuno
lamento al cielo, y entre tanto lleva
el mar su llanto, el viento su deseo.**

NARCISO

CRECE el insano amor, crece el engaño
del que en las aguas vió su imagen bella;
y él, sola causa en su mortal querella,
busca el remedio y acrecienta el daño.

Vuelve a ver en la fuente, caso extraño,
que della sale el fuego, mas en ella
templarlo piensa; y la enemiga estrella
sus ojos cierra al fácil desengaño.

Fallecieron las fuerzas y el sentido
al ciego amante amado, que a su suerte
la belleza fatal cayó rendida.

Y ahora en flor purpúrea convertido,
la agua, que fué principio de su muerte,
hace que crezca y prueba a darle vida.

A UNA ESTATUA DE NIOBE QUE LABRO PRAXITELES

(DE AUSONIO)

**VIVI, y en dura piedra convertida,
labrada por la mano artificiosa
de Praxiteles, Niobe hermosa
vengo segunda vez a tener vida.**

**A todo me volvió restituída,
mas no al sentido, la arte poderosa;
que no lo tuve yo cuando furiosa
los altos dioses ofendí atrevida.**

**¡Ay triste! ¿Cómo en vano me consuelo,
si ardiente llanto espira el mármol frío
sin que mi antigua pena el tiempo cure?**

**Pues ha querido el riguroso cielo,
para que sea eterno el dolor mío,
que faltándome la alma el llanto dure.**

A FAETON

PUDO quitarte el nuevo atrevimiento,
bello hijo del sol, la dulce vida;
la memoria no pudo, que extendida
dejó la fama de tan alto intento.

Glorioso aunque infelice pensamiento
disculpó la carrera mal regida,
y del paterno carro la caída
subió tu nombre a más ilustre asiento.

En tal demanda al mundo aseguraste
que de Apolo eras hijo, pues pudiste
dél alcanzar la empresa a que aspiraste.

Término ponga a su lamento triste
Climene, si la gloria que ganaste
excede al bien que por osar perdiste.

SI pudo de Anfión el dulce canto
juntar las piedras del tebano muro;
si con suave lira osó seguro
bajar el tracio al reino del espanto;

si la voz regalada pudo tanto
que abrió las puertas de diamante duro
y un rato suspendió de aquel oscuro
lugar la pena y miserable llanto;

y si del canto la admirable fuerza
enternece los fieros animales,
si enfrena la corriente de los ríos,

¿qué nueva pena en mi dolor se esfuerza?
Pues con lo que descrecen otros males
se van acrecentando más los míos.

DON FRANCISCO DE MEDRANO

VERE al tiempo tomar de ti, Señora,
por mí venganza, hurtando tu hermosura;
veré el cabello vuelto en nieve pura,
que el arte y juventud encrespa y dora.

Y en vez de rosas, en que tiñe ahora
tus mejillas la edad, ay, mal segura,
lilios sucederán en la madura,
que el pesar quiten y la invidia a Flora.

Mas cuando a tu belleza el tiempo ciego
los filos embotare y el aliento
a tu boca hurtare soberana,

bullir verás mi herida, arder el fuego;
que ni mueve la llama, calmo el viento,
ni la herida, embotado el hierro, sana.

A FERNANDO DE SORIA GALVARRO

EN el secreto de la noche suelo,
Sorino, contemplar las luces bellas
y mudo platicar así con ellas
porque invidioso no me estorbe el suelo:

*Ya, ya, soberbios astros, vuestro cielo
Flora pisa inmortal con firmes huellas;
ya eternamente hermosa pisa estrellas,
y cuál sin ella yo... Mas cese el duelo.*

Tu fuiste, Flora, y vos que la robastes,
divinas luces, para mí inhumanas,
pues sólo vida y seso me dejastes.

Mas porque tú no toda mueras, Flora,
ni en las miserias vivas toda humana,
viva yo y pene y tú los cielos mora.

Y A sentí de la muerte el postrer hielo
correr a largo paso por mis venas
y dos nubes de angustia y rabia llenas
un mar dende mis ojos dar al suelo,

cuando así ardiendo en compasivo celo
a Flora vi turbar sus dos serenas
luces, por no aliviar sólo mis penas,
mas pudo en el abismo abrirme un cielo.

*Vete, me dijo triste, y si el camino
así te es grave, pide a tu deseo
alas para volver y a mí esperanza.*

Dichoso mal, que alcanza tan divino
remedio; amable infierno donde veo,
no ya por fe, mi bienaventuranza.

ESTA que te consagro fresca rosa,
primicia, Galatina, del verano,
haya virtud, tocándola tu mano,
de hablarte muda así, tirana hermosa:

*Esa faz, esa mesma que invidiosa
vió la mañana y admiró el temprano
sol, con desprecio la verá y ufano
el hesperio ya mustia y mentirosa.*

*Yo nací hoy tal, que a emulación del día
robé los ojos; ya no soy cual era,
que la belleza es breve tiranía.*

*Y tú, ay, dirás: Oh, nunca hermosa fuera,
si así de breve marchitarme había
para más llorar siempre que me viera.*

LAS almas son eternas, son iguales,
son libres, son espíritus, María;
si en ellas hay amor, con la porfía
de los estorbos crece y de los males.

Nacimos en fortuna desiguales,
no en gustos; la violencia nos desvía;
el tiempo corre lento y deja el día
de sí hasta en los mármoles señales.

Mas tú ni a tiempo alguno ni a violencia
ni a aquello desigual de la fortuna,
ni temas a la más prolija ausencia;

que si nuestras dos almas son a una,
¿en quién, si no ya en Dios, habrá potencia
que las gaste o las fuerce o las desuna?

QUIEN te dice que ausencia causa olvido
mal supo amar, porque si amar supiera,
¿qué es la ausencia? La muerte nunca hubiera
las mientes de su amor adormecido.

¿Podrá olvidar su llaga un corzo herido
del acertado hierro, cuando quiera
huir medroso, con veloz carrera,
las manos que la flecha han despedido?

Herida es el amor tan penetrante
que llega al alma, y tuya fué la flecha
de quien la mía dichosa fué herida.

No temas pues en verme así distante,
que la herida, Amarili, una vez hecha,
siempre, siempre y doquiera será herida.

CUANDO invidioso el tiempo haya robado
el tu cabello, espanto ahora de Flora,
y el verano que alegre gozo ahora
y la flor de mi edad haya robado,

no seré, no, Amarili, a tu sagrado
nombre ingrato, que la alma humilde adora,
ni el fuego celestial que en ella mora
de la edad sentirá el invierno helado.

Mas del cisne imitando la costumbre,
con acento por dicha más divino,
te cantaré para morirme luego.

Y como llama, que vigor y lumbre
cobra cuando su fin es más vecino,
más resplandecerá mi hermoso fuego.

Handwritten text, possibly a list or notes, located in the upper middle section of the page. The text is very faint and difficult to decipher.

Handwritten text, possibly a list or notes, located in the middle section of the page. The text is very faint and difficult to decipher.

Handwritten text, possibly a list or notes, located in the lower middle section of the page. The text is very faint and difficult to decipher.

Small handwritten mark or signature at the bottom left of the page.

FRANCISCO DE RIOJA



A UNOS ALAMOS BLANCOS

YA del sañudo Bóreas el nevoso
soplo cesó, y el triste invierno helado,
dando paso al divino ardor templado,
huyó al profundo centro tenebroso.

Y vuelve el verde honor al espacioso
seno vuestro, del hielo despojado,
sacros pobos, que ornais el intrincado
curso del claro Guadiamar undoso.

Felices vos, que ufanos al suave
rayo de Febo coronais la frente,
libres del yerto humor que os oprimía.

Mas triste yo, que de importuno y grave
hielo siento oprimir la frente mía,
lejos de ver mi altiva luz ardiente.

LANGUIDA flor de Venus, que escondida
yaces y en triste sombra y tenebrosa,
verte impiden la faz del sol hermosa
hojas y espinas de que estás ceñida.

Y ellas el puro lustre y la vistosa
púrpura en que apuntar te vi teñida
te arrebatan, y a par la dulce vida
del verdor que descubre ardiente rosa.

Igual es, mustia flor, tu mal al mío;
que si nieve tu frente descolora
por no sentir el vivo rayo ardiente,

a mí, en profunda oscuridad y frío,
hielo también de muerte me colora
la ausencia de mi luz resplandeciente.

A DON JUAN DE ARGUIJO

Y A la hoja que verde ornó la frente
desta selva, Don Juan, en el verano,
tiende amarilla por el suelo cano
fuerza de helado espíritu inclemente.

Y la ova, que en agua vi pendiente
de un hueco risco, con verdor lozano,
mustio y ya sin color despojo vano,
Betis explaya con mayor corriente.

Y yo así bien no desigual mudanza
siento en mi mal, que ya mi ardor intenso
cambia el hielo en ceniza vana y fría.

¿Quién esperó igual bien? Oh grata usanza
del tiempo, pues fallece a par del día,
si un hermoso verdor, un fuego inmenso.

EL DOLOR DE LA AUSENCIA

CUANDO entre luz y púrpura aparece
la alba y despierto, ay triste, y miro el día
y no hallo la dulce Laida mía,
alba, púrpura y luz se me oscurece.

Lloro, y crece mi llanto cuanto crece
más la lumbre y la sombra se desvía,
y un torpe hielo así me ata y resfría
que aun la voz para alivio me fallece.

Y a un tiempo apura amor con alto fuego
en este ancho desierto el pecho mío,
donde el pesar lo aviva y más lo enciende.

Lloro pues y ardo; así mi amor se extiende
tanto, que a luz y a sombra y a rocío
muero en llamas y en lágrimas me anego.

ARDO en la llama más hermosa y pura
que amante generoso arder pudiera,
y necia envidia, no piedad severa,
tan dulce incendio en mí apagar procura.

Oh, cómo vanamente se aventura
quien con violencia y con rigor espera
que un alto fuego en la ceniza muera
mientras un alma a sabor en él se apura.

Si yo entre vagas luces de alba frente
me abraso, y entre blanda nieve y roja,
es culpa de tu amor no hacer caso.

No es la lumbre del sol más poderosa,
y agrada más naciendo en el oriente,
que cuando se nos muere en el ocaso.

PRENDE sutil metal, entre la seda
que el pelo envuelve y ciñe ilustremente,
el rico lazo, que de excelsa frente
sobre el puro alabastro en punta queda.

O prende la vistosa pompa y rueda
del traslúcido velo refulgente
debajo el cuello tierno y floreciente,
en quien o ni el pesar ni el tiempo pueda.

Que en mí será tu aguda punta ociosa,
y de nuevo herir o dar favores
no puede otra virtud en ti escondida,

mientras hay viva nieve y blanda rosa
y en desmayados ojos resplandores
árbitros de la muerte y de la vida.

EN vano del incendio que te inflama
eternidad presumes, aunque extienda
su fuerza más y el pecho tuyo encienda,
que fin breve y veloz tiene quien ama.

Si furioso y violento se derrama
por tus venas en áspera contienda,
por más que el rojo humor se le defienda,
pasto será de su ambiciosa llama.

No temas pues del inconstante y ciego
vulgo ser habla un poco, que alterado
súbito como el mar su furia deja.

Que si soberbio ardor así te aqueja,
serás en breve al no sonante fuego
en humo y en cenizas desatado.



(1) Al poeta José Moreno Villa, jefe de Archivo del Palacio Nacional, debo la noticia de unos documentos allí conservados que pudieran referirse a Medrano. No me es posible referirme aquí, por extenso, a esos papeles. Sólo indicaré las líneas generales.

En 1629, un D. Francisco de Medrano solicita la concesión del hábito de Santiago, alegando que su bisabuelo fué mayordomo de la emperatriz y teniente de mayordomo mayor de la reina de Bohemia, su hija; que Francisco de Medrano, su abuelo, fué tesorero del príncipe Don Carlos; y que por hallarse su padre fuera de estos reinos no ha podido continuar dichos servicios ni se le ha hecho merced por ellos, así como tampoco al suplicante, que representa la persona de los dichos, por ser el sucesor mayor varón que hay de ellos. La petición, favorablemente informada, se eleva al rey para que resuelva. Entre varios documentos que a este Medrano se refieren, hay otros concernientes a personas que tuvieron relación con nuestro poeta, y cuyos nombres aparecen repetidamente en sus dedicatorias y en sus mismos poemas.

No es la investigación de tales documentos trabajo que me concierna; me limito a dar la noticia por si a alguien le interesa llevar a cabo la tarea.

Selección y nota de LUIS CERNUDA.

CRIBA

LA ESPADA Y LA PARED

¿DÓNDE ESTÁ ESPAÑA?

... conviene distinguir entre *nacionalidad* política y nacionalidad literaria. Las causas de formación de una y otra, los elementos que vienen a acaudalarlas, no son siempre los mismos, digan lo que quieran aquellos que pretenden convertir la historia en un apéndice o suplemento de la política, olvidando, si no desconociendo, la independencia y vida propia del arte, y el personalismo y subjetivas tendencias de cada artista. El desarrollo estético influye y es influido por el social: unas veces le guía y otras le tuerce, en ocasiones viene a ser un reflejo, sin que sea fácil decidir *a priori*, si es mayor la influencia de la sociedad en los libros, o la de los libros en la sociedad. Si de algo conviene huir en crítica es de ese afán de considerar encerradas todas las fuerzas vivas de un pueblo en una unidad panteística, llámese *estado, genio nacional, índole de raza*. No es de este lugar el poner en su punto la acepción de tales vocablos, pero a nadie se ocultará que el espíritu y el *genio nacional* en literatura deben de ser algo distinto del Estado político...

.....
El ideal de una *nacionalidad* perfecta y armónica no pasa de utopía. Para conseguirla sería necesario no sólo unidad de territorio y unidad política, sino unidad religiosa, legislativa, lingüística, moral... *et sic de caeteris*, ideal que hasta ahora no ha alcanzado pueblo alguno. Es preciso tomar las nacionalidades como las han hecho los siglos, con unidad en algunas cosas y *variedad* en muchas más, y sobre todo en la lengua y en la literatura.

(De Marcelino Menéndez y Pelayo: *Introducción y programa de literatura española* (1878), Cruz y Raya, Madrid, 1934, págs. 4 y 5.)

SOBRE EL ESPÍRITU POSITIVO

Desde hace poco más de un año la *Revista de Occidente* viene publicando una nueva colección en su biblioteca. La dirige el profesor Gaos, y se titula *Textos filosóficos*. Forman este grupo de libros algunas obras de filósofos, de aquellos que por su magnitud y otras circunstancias solemos llamar clásicos. Hasta ahora figuran entre ellos Fichte, Comte, Suárez, Descartes y Hegel, representados por libros breves o por fragmentos de obras mayores. Con esto se adivina el propósito de la nueva colección. Se intenta lograr con ella un contacto fácil con los clásicos, en sus obras más accesibles, y de este modo servir a una efectiva introducción en la filosofía, ya que ésta es, por lo pronto, esos libros en que realmente se encuentra.

Sería interesante intentar responder a algunas preguntas que sugiere esta colección; por ejemplo, qué textos habrían de figurar necesariamente en ella y cuáles no; y, sobre todo, qué es lo que se ha de hacer con ellos. Cuestión ésta que todos resolvemos de hecho—todos leemos a los clásicos—, pero sin saber muy bien cómo. Pero no me voy a ocupar aquí de todo esto. Quiero, más bien, decir algunas cosas a propósito de uno de estos libros, que traduje hace cosa de un año: el *Discurso sobre el espíritu positivo*, de Augusto Comte. Es, en muchos sentidos, el menos clásico de todos; además, el más próximo a nosotros, en el tiempo. Por otra parte, no es una obra cualquiera dentro de las de Comte, sino de conjunto,

de reflexión sobre el sentido, sobre el *espíritu* mismo del positivismo. El poner de manifiesto algunos hilos que cruzan el pensamiento de Comte, cuyos orígenes sólo se pueden encontrar en otras obras suyas, esclarecerá, sin duda, la lectura de ésta y contribuirá a devolverle la plenitud de su significado y su interés actual. Por eso, al cabo del tiempo, vuelvo otra vez al tema de ese espíritu.

✧ Augusto Comte es un filósofo extraño. No sabe uno nunca bien a qué atenerse con él, porque nos muestra siempre aspectos en discordia. Por una parte, una apetencia viva y constante de rigor matemático, de servidumbre fiel ante los hechos, de ciencia natural al modo de Galileo, de Newton, de Bacon, el experimentador. Son las devociones del *antiguo alumno de la Escuela Politécnica*. Pero parece que no le bastaba esto, porque, por otra parte, encontramos en Comte un afán religioso que nunca llega a serlo propiamente, que se le convierte en el deseo de una extraña Iglesia, donde lo que no hay es quien convoque, quien haga reunirse en asamblea ecuménica. Estas dos tendencias, llevadas a su extremo, conviven en Comte, casi en las mismas páginas, y no es fácil dar a cada una lo suyo, ni prescindir de una para quedarse sólo con la otra. Comte hubiera protestado con toda su energía ante ese intento. Sin embargo, se ha solido proceder así; se habla de demencia, de desvaríos sentimentales y casi seniles en el agudo pensamiento de Comte, y así su protesta queda invalidada. Pero esto es demasiado fácil, y lo que gana en sencillez lo pierde en verdad; y acaso la porción de verdad que así se pierde altere con su ausencia la que queda. Claridad y locura entrelazadas. Es cierto; pero acaso pudiésemos saber la raíz común de todo aquello que Comte exponía confusamente, en libros muy largos, escritos torpemente, con muchas palabras que, al pronto, desorientan. Sería menester encontrar hasta la razón de la sinrazón; saber qué es lo que de verdad

le importaba, lo que anduvo buscando toda su vida, por vías desusadas, desde la matemática hasta la religión de la Humanidad. Después de todo, no es tan difícil: Comte mismo nos lo ha dicho.

Lo que más llama la atención es la importancia que Comte empieza por atribuirse. Tiene conciencia de una enorme, definitiva importancia suya para el mundo; y comienza siempre sus libros con un aire victorioso, saturado de gravedad inaugural. No se puede pasar esto por alto, porque se corre el riesgo de no darse cuenta de lo que Comte pretendía, y entonces no puede verse, en cada página, si lo cumple o no, y además se escapa lo más importante, cuando Comte lo dice en una frase perdida y ahogada entre su prosa. ¿Por qué tiene Comte tanta importancia? ¿Qué es lo que trae con tanta gravedad entre las manos? Y véase cómo este primer gesto solemne, casi hierático, se enlaza mentalmente con las ceremonias finales de la *religión* de la Humanidad. Es menester buscar el hilo que va de una cosa a la otra.

Augusto Comte está seguro de no hablar en su propio nombre; su voz no es sólo suya: es la voz concreta, individualizada, de la historia; por eso suena con tanta majestad. Comte está—no le cabe duda—*al nivel de su siglo*. Y esto es lo que importa. Estar al nivel de su siglo quiere decir estar instalado en la filosofía positiva; y ésta no es nada menos que el estado definitivo de la mente humana. Estar al nivel de su siglo significa, pues, haber llegado ya y no estar a mitad de camino. Esta ciencia positiva es una disciplina de modestia; y ésta es su virtud. El saber positivo se atiene humildemente a las cosas; se queda ante ellas, sin intervenir, sin saltar por encima para lanzarse a falaces juegos de ideas; ya no pide *causas*, sino sólo *leyes*. Y gracias a esta austeridad logra esas leyes, y las posee con precisión y con certeza. Pero el caso es que esta situación no es primaria, sino al contrario: es el resultado de los esfuerzos milenarios por retener a la mente, que se esca-

paba a todas las lejanías, y forzarla a ceñirse dócilmente a las cosas. Esos esfuerzos son la historia entera; de toda ella tendrá que dar cuenta Comte, para poder entender el positivismo como lo que es, fielmente, sin falsearlo, de un modo *positivo*. Y lo que es es un *resultado*. Así vemos que el mismo imperativo que exige para Comte el empleo del método positivo y natural, postula también una filosofía de la historia; y esto será lo primero en su sistema: la ley de los tres estados. La filosofía positiva es, *ab initio*, algo histórico.

Mediante esa ley va a explicar Comte el advenimiento forzoso del positivismo. Frente a la victoriosa filosofía positiva, la *teológica* y la *metafísica* han venido a una incesante decadencia. Y Comte añade estas palabras clarísimas: *Que ce soit à tort ou à raison, peu importe; le fait général est incontestable, et il suffit.* (*Cours de philosophie positive*, I, 50.) No puede darse mayor reverencia ante los hechos ni, sobre todo, más enérgica adhesión al tiempo en que se está. Porque unas líneas antes advierte que todos, cuando se convenzan de cuál es la filosofía que habrá de prevalecer, por la fuerza de las cosas, deberán procurar su triunfo, prescindiendo de sus anteriores ideas personales. Comte no hubiera sido nunca, a sabiendas, un abogado de causas perdidas, que es lo menos histórico que puede imaginarse.

Sin embargo, a pesar de tanto éxito, a pesar de que la época señala inexorablemente el triunfo de la ciencia positiva, hay en Europa un profundo *desorden*. Esto es, justamente, lo que mueve a Comte. Este desorden es mental, es un desorden de las inteligencias; pero para Comte es un supuesto obvio, que no es menester ni siquiera probar, que *las ideas gobiernan y revuelven el mundo*. Por esto ese desorden es, en fin de cuentas, total, entero y verdadero. Y ¿por qué este desorden? Su razón no es otra que el empleo simultáneo de las tres filosofías incompatibles que han ido dominando en la historia. Esto es lo grave; la filosofía teológica y la metafísica

son supuesto indispensable de la positiva; pero de un modo muy concreto: a saber, como su *pasado*. La dificultad sobreviene cuando el pasado coexiste con el presente, cuando se dan juntos –anacrónicamente– en el tiempo. Entonces no sabe uno a qué atenerse; se encuentra uno solicitado por varias cosas, sin poder decidir. Como las ideas rigen el mundo, al no saber con claridad de ellas, de las *opiniones*, no se sabe en qué mundo se vive. No se discierne bien quién está vivo y quién está ya muerto; todo adquiere entonces el aire de estar entre fantasmas, y de ahí vienen el desorden y la confusión.

Pero no es posible contentarse con esto. Cuando hay fantasmas, es siempre por algo; porque hay sitio para ellos; porque hay huecos entre las cosas. Cuando se llenan, cuando se tienen todas las cosas y todas están en su sitio, desaparecen los fantasmas y todo queda claro y en reposo. Augusto Comte se da bien cuenta de esto; es menester, dice, una universalidad; es lo que tienen las filosofías pretéritas; dan un sistema de ideas completo y sin conflictos internos: por eso tienen aún cierta vigencia, frente a la filosofía positiva, sin universalidad. El especialismo parcial amenaza a esta última, y es el único punto por donde se la pueda atacar; esto lo escribe Comte *en 1830*. Pero no es esto sólo lo que priva de universalidad a la filosofía positiva, ni siquiera es lo más importante. El especialismo es, al fin y al cabo, remediable; lo que ocurre es que hay también *une lacune essentielle relative aux phénomènes sociaux*. De esta esencial laguna salen los fantasmas que todo lo oscurecen. Veamos por qué.

En primer lugar, supone una imperfección de la filosofía positiva. Esto lleva consigo que no es un sistema de ideas concluso y cerrado, que pueda satisfacer y aquietar al hombre. Augusto Comte piensa, como Platón y Aristóteles, que el *asombro* es quien nos empuja, imperiosamente, a conocer. Pertenece a nuestra organización el necesitar explicarnos todo. Y si no lo consiguiéramos, advierte, por concepciones

positivas, volveríamos a las explicaciones metafísicas o teológicas. Es lo que ocurre con los hechos sociales, y la insuficiente filosofía positiva deja ahí libre el campo a las anteriores. Y de ese encuentro de las tres filosofías resulta, como antes vimos, el desorden. En segundo término, esta deficiencia no es como otra cualquiera: los fenómenos sociales son lo más concreto, lo más próximo e inmediato; constituyen nuestra vida, no sólo nuestra ciencia. Por eso la falta de claridad respecto de ellos es de consecuencias prácticas inevitables: es la causa de la perplejidad de toda política y de la desorganización social. Y, sobre todo, en tercer lugar, los fenómenos sociales son el objeto más propio y privativo de la filosofía positiva, que es la única histórica y, por tanto, no puede ser sino social. *Se distingue principalmente—* escribe Comte al comienzo del *Discurso sobre el espíritu positivo—* por una preponderancia continua, a la vez lógica y científica, del punto de vista histórico o social.

Urge, pues, salvar esa laguna. La necesidad primera del tiempo es fundar la *física social*; así se logrará claridad sobre los hechos sociales y, además, se convertirá la filosofía positiva en un sistema total y congruente. Y como, según Comte, todo el mecanismo social se apoya en *opiniones*, la *ciencia* de la sociedad, al completar y unificar el saber positivo, asegura la *organización* estable y firme de la sociedad misma.

La filosofía positiva, si la suponemos completa y lograda, es un *poder*. Un poder, usando la expresión favorita de Comte, tan clara y perspicaz, *mental y social*. Un sistema de opiniones dominante, capaz de regir el mundo, por su influjo, con *orden y progreso*. Esto es lo que Comte quería. Y su expresión última, exagerada y exteriorizada, fué la llamada *religión de la Humanidad*. Algo extravagante, se dirá, propio de una mente enferma; es verdad: es una extravagancia, pero una extravagancia llena de sentido y, además, de ningún modo azarosa, sino fundada en el problema más genial y más vivo

de toda la filosofía de Comte. Todo esto, si bien se mira, no es más que una glosa del título, tan expresivo, de la gran obra de su madurez aguda y alterada: *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité*.

Así vemos la conexión que hay en toda la obra de Comte, a pesar de sus dispares apariencias. Una cosa resulta extraña, y es el nombre que usó Comte primero para designar la ciencia de lo social: *física social*. ¿Física? ¿Por qué? Comte creía que la ciencia no debía tener más que una unidad, la unidad de método; por eso pretendía aplicar a los hechos del hombre el mismo método natural; por eso la sociología es también física. Pero esto es mucho más verdad de los positivistas que de Comte. Una vez y otra vuelve Comte, del modo más explícito, al problema de la historia, y la reclama como dominio propio de la filosofía positiva. *Tout est relatif; voilà le seul principe absolu*—había escrito ya en 1817, siendo un muchacho. Y en esa relatividad encuentra, casi treinta años más tarde, la razón del carácter histórico de la filosofía positiva, que puede explicar el pasado *entero*. Esto no es un lujo de la filosofía, algo que se le dé por añadidura, sino, como ha sabido ver y mostrar Ortega, lo capital de su metafísica. Comte no se hubiera tal vez dado cuenta de esto, porque no pensaba hacer metafísica; pero no se le escapa la importancia central de este relativismo. En él se funda la capacidad de progreso de la filosofía positiva; y con ello, la posibilidad de alterar y mejorar, no sólo la *condición* del hombre, sino, sobre todo, su *naturaleza*. Esto es de lo más grave que cabe decir, y, por eso mismo, no quiero hacer más que recogerlo: un comentario suficiente llevaría a problemas que aquí no es posible ni aun plantear.

Pero no quiero dejar de citar unas palabras de Comte, clarísimas y actuales, que ponen bien de manifiesto su pensamiento: *Hoy se puede asegurar—dice en el Discurso—que la doctrina que haya explicado suficientemente el conjunto del*

pasado obtendrá inexorablemente, por consecuencia de esta única prueba, la presidencia mental del porvenir.

Vemos, pues, que por debajo de su naturalismo científico se encuentra en Comte, como lo esencial, un pensamiento histórico. Y esto es lo que da su mayor actualidad y fecundidad a su filosofía.

Con esto queda indicado el fundamento común de los divergentes aspectos de Comte. Toda su filosofía está cruzada por el problema que he intentado precisar, donde se manifiesta su profunda unidad. Y esta unidad es, justamente, el espíritu positivo. —J. M.

Correspondencias

Corresponsables

JACQUES MARITAIN

CARTA
SOBRE LA INDEPENDENCIA

TRADUCCIÓN

de

JULIO GÓMEZ DE LA SERNA

MARZO

1 9 3 6

JACOBS MARTIN

CARTA

SOBRE LA INDEPENDENCIA

1808

1808

1808

1808

TENGO que disculparme por emplear la primera persona; este cuaderno es tan sólo una carta dirigida a mis amigos. En ella no haré referencia a los problemas generalmente tratados por los filósofos, sino a varias cuestiones de inmediata actualidad.

FILOSOFIA Y POLITICA

Como lo recuerda Montherlant en su último libro, el escritor, cuya parte esencial es ajena a la política, no podría, en época de crisis grave, atrincherarse en esa parte esencial y cerrar los ojos a las angustias de los hombres y de la ciudad. Paréceme que semejante obligación concierne al filósofo de una manera más especial. Porque no solamente hay una filosofía especulativa, hay también una filosofía práctica; y creo que debe descender hasta el límite extremo en donde el conocimiento filosófico se une a la acción.

En virtud de la idea de que conocer es transformar, Marx funde en una misma y única esencia al filósofo y al hombre de acción y no admite como auténtico filósofo más que al que milita por la revolución. Todo filósofo que no es un *pensador revolucionario* queda así rechazado *a priori* entre los pensadores de contrabando. Esta idea del conocimiento, consistente *por su propia esencia* en un proceso transformador del mundo, que es una de las ideas más profundas de Marx, y sin duda la más trastornadora, me parece un error que vacía toda libertad espiritual y toda verdadera filosofía: he aquí, en lo sucesivo, el pensamiento entero encajado en el movimiento mismo de la acción transitiva y de la dialéctica del devenir; sumida por entero en la historia. A los ojos de un metafísico ahí reside la quintaesencia del inmanentismo y del materialismo de Marx.

Pero este error brutal es como la hipertrofia de una importante verdad ignorada, que puede formularse así, en lenguaje tomista: la filosofía moral, y especialmente la filosofía política, por estar desde su origen sometida a la acción, necesita llegar hasta el último límite práctico de la ciencia práctica; por debajo de este límite está el dominio de la acción misma, regulada inmediatamente por

la virtud de prudencia (en el sentido cristiano, no en el sentido carnal de esta palabra), especialmente por la virtud de prudencia política, la cual entraña necesariamente una parte considerable de técnica y de arte; el filósofo, *como tal*, no tiene que penetrar en semejante dominio del flujo de las circunstancias y de la variabilidad de lo singular, que pertenece al jefe de empresa y al hombre de acción. (Rechazar esta distinción de sentido común, es obedecer en realidad, como he dicho hace un momento, a un prejuicio metafísico que niega la trascendencia del espíritu.) Pero el filósofo, *como tal*, puede y debe aproximarse al dominio propio de la acción humana y política tan cerca como le es posible a un conocimiento que sigue siendo general y está sujeto a leyes universales (y es específicamente distinto en esto de la prudencia); obrando así, en su plano, prepara él mismo el trabajo de las operaciones inmediatamente transformadoras del mundo y de la vida.

He aquí por qué, en las angustias de la época presente, no es abandonando la filosofía — la filosofía práctica —, sino permaneciendo, por el contrario, en su línea peculiar, como intento pensar los problemas actuales conforme a unos principios capaces de esclarecerlos un poco.

El filósofo sólo es útil en algo, entre los hombres, cuando no deja de ser un filósofo. Pero seguir siendo filósofo y obrar como tal, obliga a mantener en todas partes la libertad de la filosofía y, en especial, a afirmar, oportuna e inoportunamente, la independencia del filósofo con respecto a los partidos, cualesquiera que éstos sean.

De izquierda o de derecha: a ninguno pertenezco.

La independencia del filósofo la exige la propia naturaleza de un conocimiento que es de por sí una sabiduría, y que, incluso cuando se aplica de la manera más estricta a lo contingente, lo domina; la independencia del filósofo atestigua la libertad del intelecto frente al instante que pasa.

La independencia del cristiano atestigua la libertad de la fe frente al mundo.

Es todo lo contrario de una retirada o de una evasión; todo lo contrario de una defección ante el drama de la existencia y de la vida, de un atrinchamiento en una curiosidad *espectacular*. Es un compromiso tanto más real y tanto más profundo cuanto que la libertad interior sigue intacta. En realidad es una consecuencia de la ley de la Encarnación, en cuyo aterrador dinamismo es arrastrado en cierto modo todo cristiano, si no resiste a lo que

es. ¿Quién comprenderá estas cosas no siendo cristiano? Y ¿qué cristiano puede jactarse de comprenderlas? Nuestro Dios encarnó al descender y murió en un patíbulo. Era el Verbo por quien ha sido creado todo, y la Libertad en persona.

PERMANECER LIBRES

Si el filósofo, por su amor a la inteligencia, siente inquietud y dolor ante los juegos ordinarios del circo político, a causa de la espantosa irracionalidad de que están llenos, ¿ocultaré que para el cristiano se trata, lo primero, de vencer aquí un profundo desánimo? Qué ve en esos juegos sino la presencia del pecado sobrepuesta a la del bien, porque los hombres, viviendo de hecho, la mayoría del tiempo, *en los sentidos*, como dice Santo Tomás, *el mal es más frecuente en ellos* que el bien, y se halla inevitablemente mezclado a su comportamiento colectivo; ve en ellos la mentira y la ilusión apoderarse de lo real y devorarlo, por el solo hecho de que lo real no obra allí más que pasando por la opinión de los hombres y convirtiéndose en *otra cosa*, y que las interferencias de las cosas del alma y de las cosas de la vida pública, de lo espiritual y de lo social,

son allí más graves que en cualquier otra parte; ve el malvado comercio de las apariencias y de la sangre, los terrores y los odios manejar al pobre ser humano. ¿Tenemos, pues, que descender a ese circo de animales? Nuestro Dios descendió más abajo.

Lejos de estar exento de las obligaciones a que se halla sometido todo hombre en el orden social y político, el cristiano sabe que debe cumplir esas obligaciones como cristiano, llevando hasta ese mundo de la violencia y de la contradicción el testimonio del espíritu cuyo es. El filósofo cristiano sabe que necesita elaborar, bajo el cielo de los principios supremos cuyo depósito tiene la Iglesia, pero por su cuenta y riesgo y sobre la tierra de la historia humana y profana, una filosofía política y social lo bastante realista para *arraigar* sobre el vivo trabajo histórico que se realiza ante nuestros ojos, y al mismo tiempo lo bastante libre para afirmar la primacía política de lo que el mundo actual no deja de ridiculizar, es decir, de la dignidad de la persona humana, del bien común de la multitud congregada, de los valores morales y espirituales.

Sabe que se le exige una actitud franca con respecto al porvenir, una atención extraordinaria para no desconocer los menores movimientos por donde surge un poco de esperanza en el seno de esas aguas

más tenebrosas que nunca donde se incubaba la paloma del espíritu divino; una atención suma, al mismo tiempo, para mantener en medio de las vicisitudes del devenir las verdades que no cambian. Sería seguramente más fácil seguir una bella carrera universitaria enseñando los grandes principios, incluso los falsos, con satisfacción y seguridad.

Verbum Dei non est alligatum. La libertad del cristiano tiene su raíz en la libertad de Dios. Esta libertad de Dios es la que no podían soportar los judíos en Jesucristo. *Ecce homo vorax et potator vini* (1). Comía con los publicanos, curaba en día de sábado, maldecía a los ricos, evangelizaba a los pobres y caminaba sobre las aguas.

El cristiano debe estar por todas partes: y permanecer siempre libre.

¿Por qué no declarar aquí el conflicto interior que, a mi juicio, obstaculiza muchos esfuerzos generosos en pro de la expansión del reino de Dios? El instinto social o sociológico, que pertenece al mundo, el instinto de la colectividad terrestre, pretende colocar a los cristianos en un mundo cerrado — quiero decir en el orden temporal mismo, en el orden de la civilización —, en una fortaleza levantada por la mano del hombre, detrás de cuyas murallas todos los buenos estarán reunidos, para

luchar desde allí contra todos los malos que la asedian. El instinto espiritual, que pertenece a Dios, exige a los cristianos que se dispersen por el mundo que ha creado Dios, para llevar a él su testimonio y para vivificarle.

En realidad los buenos y los malos están mezclados en todas partes, hasta en la Iglesia; y la imagen de una fortaleza o de una ciudadela, que se refiere al mundo, debiera más bien, en el actual estado del mundo, dejar paso a la de unos ejércitos en campaña realizando una guerra de movimiento. Las murallas temporales existentes no son las de un mundo cristiano, sino las de un mundo apóstata. Hay que defender todo cuanto subsiste en él aún de valores humanos y cristianos, pero es necesario también, en la medida del esfuerzo humano, crear un mundo nuevo, un nuevo mundo cristiano. La Iglesia, nacida de Dios y superior al tiempo, es una ciudad rodeada de murallas: *y el material de su muro era de jaspe...* (2); por una paradoja admirable, perfectamente cerrada porque es universal y porque, no sólo los bautizados, sino de un modo invisible todos los hombres de buena voluntad, la pertenecen. Pero es un gran error confundir con la Iglesia, reino de Dios que peregrina por este mundo, centrada toda sobre la vida eterna, las es-

estructuras sociales-terrestres de la vida política y temporal de los hombres, incluso cuando éstos son, al menos de nombre, cristianos.

He intentado demostrarlo en otro estudio: el problema central de la época presente, desde el punto de vista de una filosofía cristiana de la historia, es el de la reintegración de las masas, separadas del cristianismo por culpa de un mundo cristiano infiel a su vocación. Este problema es evidentemente central en el orden espiritual, o de la salvación. Es central también en el orden temporal, político y social. Séame permitido reproducir lo que he escrito recientemente sobre este tema: *A nuestros ojos el dilema es, pues, inevitable: o bien las masas populares se apegarán cada vez más a las diversas clases de materialismo que se esfuerzan en seducirlas y en viciar su movimiento de progresión histórica, y entonces este movimiento se desarrollará bajo unas formas anormales y engañosas.*

O bien es al cristianismo al que pedirán una filosofía del mundo y de la vida, y mediante el cristianismo, por la formación de un humanismo teocéntrico, cuyo valor universal podrá reconciliar entre ellos, hasta en el dominio temporal y cultural, a los hombres de todas las condiciones, su voluntad de renovación social llegará a realizarse y ten-

drán acceso a la libertad de persona mayor, libertad y personalidad no de la clase absorbiendo al hombre para el aplastamiento de otra clase, sino del hombre transmitiendo a la clase su dignidad propia de hombre, para la común instauración de una sociedad de la que habrá desaparecido, no diré que toda diferenciación y toda jerarquía, pero sí la actual división en clases.

Es inútil insistir sobre las proporciones de la remoción histórica que implica semejante hipótesis. Por una parte, poderosos focos de renovación espiritual y religiosa debieran despertarse en las masas. Por otra parte, los cristianos debieran liberarse de numerosos prejuicios sociológicos más o menos inconscientes; el pensamiento cristiano debiera integrar, purificándolas de los errores anticristianos en medio de los que han nacido, las verdades presentidas y deformadas por todo el esfuerzo social-terrestre de la edad moderna; una acción social y política inspirada en este pensamiento debiera desarrollarse en amplias proporciones.

Es mucho más que en un derrocamiento cualquiera de las alianzas, es en una re-distribución general de las fuerzas históricas, en la que tiene uno que pensar ante semejantes perspectivas.

Podría suceder entonces que este enigma, tan

irritante para el espíritu, de la oposición provisional, que ha llenado los siglos modernos y sobre todo el siglo XIX, entre un mundo cristiano cada vez más apartado de las fuentes de su propia vida y un esfuerzo de transformación del régimen temporal orientado hacia la justicia social y nutrido de las más falsas metafísicas, podría suceder que ese escándalo del siglo XIX, del que hablaba un día el Papa Pío XI, encontrara cierta inteligibilidad al reingresar en un misterio incomparablemente mayor y más elevado. A propósito de la repulsa provisional y de la reintegración final del pueblo judío, ¿no nos ha dicho San Pablo que Dios encerró a todos en incredulidad para tener misericordia de todos? (3). Si se pensase que un nuevo orden temporal cristiano no surgirá de un modo pleno y duradero sino después de que la “desobediencia” y “el pecado”, en los cuales se ha “encerrado” el mundo cristiano de los tiempos antropocéntricos, hayan suscitado una nueva efusión de “misericordia”, se tendría quizá una idea del orden de grandeza de la peripecia histórica a la que está ligada la instauración de una nueva cristiandad (4).

Entretanto, ¿permaneceremos serenos? ¿Podemos pensar, sin estremecernos de dolor, en esa multitud de hombres que un hondo resentimiento, na-

cido de la dignidad humana humillada y ofendida en ellos, ha vuelto contra el cristianismo, confundido por ellos con un régimen temporal que ha rechazado de su existencia las verdades cristianas? ¿Es que no sabemos cuántos de ellos son cristianos sin saberlo? ¿No sabemos qué reservas de auténtica humanidad, de bondad, de heroísmo encarnado en el trabajo cotidiano y en la pobreza representa el pueblo obrero y campesino para la historia?

Al escribir estas líneas pienso en los espectadores de *Coriolano*, que vibraban de entusiasmo, el año último, a cada insulto lanzado contra la *plebe*, y que confesaban así públicamente su propia miseria interior.

Sería absurdo desconocer los admirables recursos que subsisten en los hombres de otras clases. Pero es, sobre todo, en la esfera de la vida individual o personal donde se muestran; y si la fuerza de la inteligencia técnica reside todavía en la burguesía, parece que el espectáculo del mundo actual nos informa claramente sobre la disolución de las estructuras internas de la burguesía como clase. El acontecimiento capital del mundo moderno es la llegada de las masas a la existencia histórica, y el hecho es que ellas desempeñan ya en todas partes, hasta en los regímenes que para incorporarlas a un

Estado totalitario o a un Estado comunista tienen que desarticular toda la vida política, el papel de un factor predominante. Pero estas grandes fuerzas humanas y esta última reserva de la historia, el sistema de los buenos sentimientos o sistema ortodoxo las entrega al sistema anticristiano.

Lo que llamo el sistema de los buenos sentimientos, es un sistema de ilusión y de inercia. Formados por él se ve a hombres excelentes en su vida privada encerrarse, en cuanto se trata de las cosas sociales y políticas, en una amarga y voluntaria ignorancia del prójimo y de las realidades más ciertas, y rechazar, como unos vencidos de antemano, todas las iniciativas que la acción de Dios en el tiempo exige de ellos; se quejan de que el mundo se les escapa y no sabrían qué hacer con el mundo; pasan por la historia como una momia en un ataúd de buenos pensamientos. Pues bien; volviendo a mi tema, la estampería sumaria de la ideología de los buenos sentimientos impulsa a un gran número de almas de buena fe a obrar *como si* toda una mitad de Francia — la que vota por la izquierda — estuviese consagrada por anticipado al ateísmo y al comunismo. En verdad, si el cristianismo permanece mudo para ella, está advocada por anticipado, no diré que a una revolución comunista,

cuyas probabilidades parecen escasas, al menos en el estado actual de las cosas, pero sí a la ideología comunista y al ateísmo que ésta acarrea; porque los comunistas tienen una doctrina coherente y vigorosa contra la cual carece de fuerza la ideología liberal; y solamente los cristianos pueden tener una doctrina lo bastante firme, osada y vigorosa para quitar sus pretextos al ateísmo, y para enfrentar, en una libre confrontación espiritual, una filosofía a otra filosofía, filosofía creyente a filosofía atea, libertad verdadera de la persona a libertad atea, humanismo integral a humanismo ateo. Y al hablar así, no pienso tan sólo en el apostolado cristiano que en el orden puramente espiritual intenta dirigir las almas hacia la vida eterna, pienso en una filosofía cristiana que en el orden temporal y sin intención oculta de apostolado religioso, únicamente para encontrar en ese orden la verdad práctica y para servir a la vida temporal de los hombres, trabajase a fin de renovar las estructuras de la sociedad. Una filosofía semejante no tiene nada que ver con un orden cristiano puramente decorativo, engastando principios cristianos y fórmulas cristianas sobre el desorden consubstancial, superficialmente retocado, de un régimen social y cultural inhumano. Exige, porque combate principios más

profundos, una revolución más honda que todo cuanto la literatura revolucionaria llama con ese nombre. Creo que muchos espíritus que buscan oscuramente por ese lado, estarían dispuestos a prestarle acogida.

¡Pero cómo! Si los cristianos no acuden a plantear el debate ante las masas, ¿quiénes otros lo harán? ¿Quién escuchará si no habla nadie? Si los cristianos se niegan a hablar allí donde tienen una mínima probabilidad de ser oídos, ¿cómo va a ser nunca escuchada su voz? ¿Cómo los hombres separados de nosotros por murallas de prejuicios seculares tendrán en cuenta nuestra fe, si, en vez de hacer honor a sus almas, a sus aspiraciones, a sus inquietudes espirituales, permanecemos atrincherados en no sé qué aislamiento farisaico?

La respuesta es clara a tales preguntas. Pero la cosa no se realiza sin esfuerzo y sin numerosas dificultades, a causa de la mala inteligencia eterna entre el mundo y el cristiano. Lo que el mundo pide a los cristianos, lo que espera de ellos, es que se lancen por entero como una fuerza de choque en las milicias de cólera, movilizadas constantemente por sus contradicciones, que le devastan y que él ama. El mundo, de buenos o de malos sentimientos, el mundo de la conservación social o el mundo de la

revolución, el mundo fija sobre los cristianos su triste mirada de Minotauro. Con qué ternura atroz, con qué ansia sigue sus movimientos y espera una mirada de respuesta.

La respuesta no es comprendida nunca. Allí donde Dios lee amor, el mundo lee complicidad. El mundo cree que su propio deseo es comprendido, que va a engullir una imagen de Dios en su *vientre tenebroso*, como dice San Juan de la Cruz. El cristiano cree que su propio deseo es comprendido, que el mensaje transmitido por él va a ser recibido por el mundo. No estamos aquí, como creería un barthiano, ante una tragedia sin salida, ante una antinomia irreductible. La antinomia se resuelve por la dialéctica del dolor.

El cristiano no entrega su alma al mundo. Pero debe ir hacia el mundo, debe hablar al mundo, debe estar en el mundo y en lo más hondo del mundo: no solamente para dar testimonio ante Dios y la vida eterna, sino también para cumplir como cristiano su oficio de hombre en el mundo, y para — a despecho de la gran equivocación de que acabo de hablar, en el seno mismo de esta equivocación — hacer avanzar la vida temporal del mundo hacia las regiones de Dios. Y en el mundo y en lo más hondo del mundo debe mantener intacta contra el mundo

una doble independencia: primeramente, la de su fe, la de la palabra de Dios, la de las virtudes orientadas hacia la vida eterna; y en segundo lugar, también, la de su actividad temporal de cristiano, la independencia de las que, dando a la palabra *política* toda la amplitud que le daba un Aristóteles, pueden llamarse las virtudes políticas cristianamente encauzadas hacia la vida temporal y el bien de la civilización humana.

UNA EXPERIENCIA

Quisiera ahora decir una palabra sobre un hecho personal; y dar algunas explicaciones sobre un caso particular, ínfimo en sí mismo.

Cuando, en el transcurso del verano, me pusieron al corriente del proyecto de fundación de un nuevo semanario, orientado políticamente hacia la izquierda, pero independiente de todo partido, que se mantendría en el plano de las ideas y donde unos escritores ansiosos de libertad podrían confrontar sus concepciones del mundo y de la vida y en el que unos católicos podrían expresarse con tanta franqueza y libertad como unos comunistas, y cuando tuvieron la atención de invitarme a colaborar en

él, rechazar tal invitación hubiera sido indudablemente más favorable para mi tranquilidad personal, pero hubiera sido, a mi juicio, un error. Lo que he expuesto en las páginas precedentes explica lo suficiente las razones de mi aceptación. No sólo estoy dispuesto a escribir en todas partes donde se me deje libremente aportar mi testimonio, lo mismo en un periódico de derecha que en uno de izquierda (puesto que todo periódico que tenga un público numeroso es, fatalmente, clasificado así), sino que, en el caso actual, me agradaba por una razón especial escribir de ese modo en una publicación de izquierda: porque el público de izquierda es precisamente el que tiene más contadas ocasiones de escuchar una voz cristiana y porque es donde los mayores prejuicios — de un origen más social que metafísico — son alimentados contra el cristianismo.

No siempre es fácil hacer lo que uno quiere, sobre todo cuando se trata de un periódico. Entre las mejores intenciones y el resultado obtenido, existe el margen de las dificultades que presenta la materia. No sé si los fundadores de *Vendredi* han quedado muy satisfechos del primer número de esta publicación; a mí me ha defraudado y no ha respondido a la idea que me había forjado. Demasiada

política y no la suficiente libertad; falta de las explicaciones indispensables referentes a la independencia de los colaboradores entre ellos y en relación con la línea política del diario. El público, el público francés sobre todo, que no ve más que política en todo y que no está en absoluto acostumbrado al diálogo que pueden sostener en un mismo círculo espíritus opuestos, tenía, desde el primer momento, que tomar por un signo de alianza lo que era un signo de diversidad. ¿A quién se le iba a ocurrir reflexionar sobre el texto mismo de mi artículo y sobre lo que en él decía del *humanismo* y del *heroísmo*?

Los malentendidos, por lo que puedo juzgar, han sido tan grandes a izquierda como a derecha; se ha creído que yo me enrolaba allí. La carta que escribí inmediatamente y que ha aparecido en el segundo número, era en sí misma lo bastante explícita para poner las cosas en su punto; señalaba yo en ella mi oposición a todos los partidos actuales, y mi deseo de no hacer ni la política de *Vendredi* ni ninguna otra. Sin embargo, una falsa impresión al comienzo no se borra fácilmente. En cuanto tiene uno la desgracia de enfrentarse con la opinión, la independencia queda a salvo únicamente cuando es comprendida.

Me satisface haber demostrado, dando un artículo al primer número de *Vendredi*, que no me negaba a conversar y que estaba dispuesto a intentar la experiencia. Espero que los directores de ese diario me comprenderán si digo que, aun subsistiendo la fórmula de éste tal como es, considero que la experiencia ha sido mal iniciada. Estoy muy lejos de renunciar por eso a encuentros y confrontaciones necesarios: concedo más importancia que nunca a toda posibilidad de diálogo entre espíritus situados muy diferentemente, incluso antagónicos, preocupados con el trabajo histórico que se realiza en nuestros días; esto no puede hacerse, sin embargo, más que en una atmósfera lo suficientemente purificada de las pasiones del momento.

Y añadiré esto. Además de lo que puede llamarse la acción cívica cristiana, que se refiere a la defensa política de las libertades religiosas y de los valores de derecho natural que les son afectos, acción cívica a la que están llamados todos los cristianos, creo, dentro, precisamente, del orden estrictamente político, en una política cristiana, no cristiana de apariencias y ostentación, sino violenta e intrínsecamente cristiana: esta política no existe (5), sólo se halla esbozada aquí y allá, está por suscitar en la historia; el trabajo generoso que en diversos

grupos y por diversos métodos tiende a ella desde más o menos lejos, no ha tenido aún resultado; mi esfuerzo de filósofo, en el orden de la filosofía práctica, quisiera contribuir por su parte a prepararle intelectualmente el camino. Me importa esencialmente que, de resultas de las malas inteligencias que acabo de señalar, esta política tal como la concibo no permanezca ignorada, o sea confundida con unas políticas muy distintas. De aquí las consideraciones que se encontrarán más adelante, y en donde no hago más que mantener unas posiciones que he definido ya en otra parte, pero que he juzgado indispensable afirmar de nuevo en este cuaderno del *Courrier des Iles*.

EL CORREO DE LAS ISLAS

Para todo grupo de escritores animados por ideas comunes es ventajoso, sea la que fuere por otra parte la actividad de cada cual, disponer de un medio de publicación que les permita expresarse desde su punto de vista propio sobre los problemas de la hora presente. El *Courrier des Iles* me ofrece hoy ese medio. Puede ofrecerlo a otros.

Volvemos así a la idea primitiva de ese correo,

pero precisándola y determinándola más aún. En lo sucesivo, diferenciándose mucho de la colección *les Iles*, no publicará más que estudios referentes a las cuestiones actuales, en cualquiera de las esferas del pensamiento, filosófico o literario, social o político. Nuestro deseo es que sirva así, ante todo, para manifestar el pensamiento de unos cuantos escritores católicos, bastante escasos sin duda, pero unidos entre ellos por un mismo espíritu de fe y de libertad, y por una activa amistad intelectual.

Se trata aquí de una amistad, no de una cuadrilla. Cada cual escribirá bajo su propia responsabilidad, sin comprometer el pensamiento de los demás. El modo mismo de publicación no tendrá nada que ver con el de una revista o con el de un periódico con suscripciones. Los cuadernos del correo aparecerán sin ninguna periodicidad, serán vendidos por números sueltos y tendrán como lectores aquellos que realicen el esfuerzo de ir a buscarlos a una librería porque les interese personalmente el tema tratado. Merced a la abnegada colaboración de nuestros editores, a quienes quiero expresar mi gratitud aquí, los originales podrán ser impresos en un plazo bastante corto: lo cual permitirá a los autores mantenerse en contacto con la

actualidad, no evidentemente de igual manera que la trata un diario o un semanario, sino con el suficiente alejamiento para tratarla en el plano de las ideas.

En suma, queremos que, con unos medios pobres, que son en semejante caso los más apropiados, este correo sea un instrumento de cultura viva y contribuya por su parte al brote y al conocimiento del estado de espíritu que conviene, a nuestro juicio, en la esfera del pensamiento y en la de la acción, para preparar una nueva cristiandad.

Queremos también, naturalmente, que pueda servir para las confrontaciones a que nos hemos referido anteriormente. Como ya he indicado, tales encuentros son útiles únicamente cuando tienen lugar en cierta atmósfera de serenidad intelectual y de libertad interior, purificada de los complejos afectivos cuyo claro resultado es instaurar en cada uno de los grupos rivales que se reparten nuestro país, unos conformismos diferentes, de una calidad igualmente mediocre, contra los cuales, afortunadamente, muchos jóvenes, a cualesquiera organizaciones que pertenezcan, reaccionan ya. Realmente, sólo en la común angustia de nuestro más cercano destino, en el mismo sentimiento de la profunda miseria espiritual y a la vez de las

promesas de este tiempo y en el firme propósito de efectuar un examen objetivo de los problemas, pueden hallarse las condiciones para un encuentro entre hombres de buena fe, terriblemente divididos para todo lo demás.

ENTRE LAS FACCIÓNES

Después de esta digresión, volvamos a las cuestiones que constituyen el objeto de esta carta.

He hablado en otra parte de *la posición de un hombre que no sólo se niega, por deseo de independencia, a adherirse a ninguno de los partidos políticos, sino que se encuentra, en virtud de concepciones bien determinadas, "en contra" de cada uno de ellos y que tiene, sin embargo, conciencia de la importancia suma de las realidades políticas; esta posición incómoda es la mía* (6). Creo que es, igualmente, la de muchos católicos. A decir verdad, pagamos hoy las culpas de nuestros padres. Habrá que repetirlo una vez más: tan nefasta me parece la concepción de un partido político con etiqueta confesional, a semejanza del Centro alemán, como me parece necesaria la existencia de formaciones políticas, estrictamente políticas, de

inspiración cristiana. Tales formaciones se refieren a un orden esencialmente distinto de lo que se llama, conforme al concepto y a la denominación establecidos por el Papa Pío XI, la Acción Católica; porque la Acción Católica concierne a la esfera de lo *espiritual*, considerado o bien en sí mismo, o bien en sus conexiones con lo temporal; mientras que unas formaciones especialmente políticas se adscriben a la esfera misma de lo *temporal* y de la actividad *civil* que los cristianos deben desplegar, no como miembros de la Iglesia de Cristo y como *conciudadanos de los santos*, sino como miembros-cristianos de cierta ciudad social-terrestre y de cierto mundo de civilización, y como conciudadanos de los hombres que sufren y penan en el trabajo perecedero de esta vida mortal. En otros términos, corresponden en la esfera de la acción extrema y pública a la existencia, en el alma, de unas virtudes políticas de orden natural, las cuales, en un alma *existencialmente* cristiana, tienen en su orden propio un justo punto más elevado y son intrínsecamente elevadas y fortalecidas por más altas virtudes.

Hay que comprobar con amarga pena la carencia de tales formaciones políticas. Que un día u otro surja una, sanamente concebida, es uno de los

resultados que hay derecho a esperar de la elaboración de una filosofía política basada sobre una justa idea de la historia moderna.

Entretanto, es demasiado seguro que la carencia de órganos de actividad temporal de ese género constituye una anomalía en un país como el nuestro, y atormenta a un gran número de cristianos preocupados de sus deberes temporales y hace más angustiosos todavía los problemas planteados en el momento actual por la división de los franceses en dos campos enemigos.

Aun a falta de semejantes formaciones, me imagino que hay católicos que, de haber estado más desarrollada en ellos la educación política, hubieran podido tomar la iniciativa de ese *tercer partido* de que hablaba el manifiesto *Para el Bien común* (7) y que no debe considerarse como un partido, que disputa el terreno a los otros partidos en el mismo plano de las maniobras políticas y de las combinaciones electorales y gubernamentales, sino como una gran reunión de hombres de buena voluntad, conscientes de la unidad moral que subsiste, a pesar de todo, entre los franceses, y asignándose ese fin realmente muy político, pero superior a las pasiones partidistas, de hacer imposible la guerra civil no tan sólo induciendo, por medio

de una incesante propaganda moral, a los franceses a *reconocerse* unos a otros, sino apoyando y suscitando las medidas reformadoras realizables a cada momento, y dirigiéndose siempre, cualesquiera que sean las fluctuaciones y las vicisitudes del movimiento de la vida política, hacia lo que sirve realmente a la justicia y a la paz. Una reunión de este género que sólo puede concebirse sobre la base de las libertades institucionales del país y del respeto al régimen político existente, es capaz de ejercer, si la masa de sus adheridos es lo suficientemente numerosa y está lo suficientemente organizada, una acción decisiva sobre los destinos de un país.

Bien claro aparece que una actividad como esa carece de prestigio fácil (8) y corre el peligro de atraerse los juicios depreciativos que la actitud corriente de los *sensatos* y de los *moderados* concita sobre las virtudes del mismo nombre (las cuales, consideradas en sí mismas y en su verdadera naturaleza, son, sin embargo, virtudes políticas por excelencia). Lo esencial sería que no mereciese en realidad tales juicios. Y el amor a nuestra patria carnal, y el celo por la paz cívica, y el sentido de la comunión de un pueblo con su vocación, y la amistad que hace que estén verdaderamente presentes

en el corazón las personas humanas de que está compuesto ese pueblo, no, no son un maná demasiado insípido para unos hombres de buena voluntad. ¿Hay que considerar el advenimiento de un tercer partido, entendido así, como resueltamente incompatible con las circunstancias actuales? Desde hace dos años la zona que separa los dos campos enemigos se ha reducido singularmente. Queda, sin embargo, una inmensa masa de franceses que no quieren la guerra civil, y que podría ser puesta en movimiento si se le enseñase el camino. Y en todo caso, antes o después de las catástrofes, es realmente por un acto cívico como aquél, cuya necesidad comprendió en tiempos de las guerras religiosas el *canciller de l'Hospital* (9) con el que Francia dominará el estado desastroso que padece actualmente. Añadiré, en primer lugar, que señalar deliberadamente que no se espera nada bueno para el país de las soluciones de tipo mussoliniano, no es en modo alguno entregarse al frente político opuesto; en segundo lugar, que si se desea realmente la reconciliación de los franceses, no es contra unos franceses y por medio de la amenaza como hay que desearla; es *para* Francia que está ahí, tal como la historia la ha hecho, y es por medio de una labor positiva, paciente y perseverante.

DERECHA E IZQUIERDA

Por necesaria que pueda ser, la solución del tercer partido es, sin embargo, insuficiente, sobre todo teniendo en cuenta el porvenir.

Digamos lo primero, antes de llevar más adelante nuestro propósito, cómo se presenta ante nuestros ojos el problema de la *derecha* y de la *izquierda*.

No ser *ni de derecha ni de izquierda*—muchos aspiran con razón a remontar la oposición de dos mundos de prejuicios y de ilusiones. Aunque esto es menos fácil de lo que parece, y hay que entenderse acerca del sentido de estas palabras. Porque tienen dos sentidos, que se mezclan: un sentido fisiológico y un sentido político.

En el primer sentido es uno *de derecha* o *de izquierda* por una disposición temperamental, como el ser humano nace bilioso o sanguíneo. Es inútil, en este sentido, pretender ser *ni de derecha ni de izquierda*; lo más que puede uno es corregir su temperamento y proporcionarle un equilibrio que se acerque más o menos al punto culminante donde se juntan dos pendientes; porque en el límite extremo de esas pendientes, surge una especie de monstruosidad ante el espíritu—a la derecha el

puro cinismo, a la izquierda el puro irrealismo (o idealismo, en el sentido metafísico de esta palabra). El hombre puro de izquierda detesta el ser, prefiriendo siempre y por hipótesis, según la frase de Juan Jacobo, *lo que no es a lo que es*; el hombre puro de derecha detesta la justicia y la caridad, prefiriendo siempre y por hipótesis, según la frase de Goethe (él también enigma, y ocultando su derecha con su izquierda) la *injusticia al desorden*. Un noble y bello tipo de hombre de derecha es Nietzsche; un noble y bello tipo de hombre de izquierda, Tolstoï.

En sentido político la izquierda y la derecha designan ideales, energías y formaciones históricas adonde los hombres de esos dos temperamentos opuestos son atraídos normalmente para reunirse. Y aquí también, considerando las circunstancias históricas en que se encuentra en tal momento el país, es imposible que cada uno de aquellos a quienes interesan grandemente las realidades políticas no se oriente más bien a la derecha o más bien a la izquierda. Las cosas se embrollan, sin embargo, en este punto porque a veces hombres de derecha (en el sentido fisiológico de la palabra) hacen una política de izquierda, y a la inversa. Creo que Lenin es un buen ejemplo del primer caso. No hay revo-

luciones más terribles que las revoluciones de izquierda hechas por temperamentos de derecha; no hay gobiernos más débiles que los gobiernos de derecha regidos por temperamentos de izquierda (Luis XVI).

Pero donde las cosas se echan a perder por completo es cuando, en determinados momentos de honda agitación, las formaciones políticas de derecha y de izquierda, en vez de ser cada una un tronco de caballos más o menos fogoso, guiado por una razón política más o menos firme, son ya tan sólo complejos exasperados, arrebatados por su mito ideal, sin que la inteligencia política pueda de allí en adelante más que emplear astucias en servicio de la pasión. No ser ni de derecha ni de izquierda significa entonces querer conservar la razón.

Y esto mismo puede tener un doble significado. Puede significar una especie de atrincheramiento en lo espiritual; en este caso el reproche de evasión o de secesión no es injustificado, al menos para los que no están separados del mundo por su profesión o por su estado.

Pero esto puede significar una cosa muy distinta; puede significar que está uno decidido a mantener en lo temporal y para lo temporal, no

sólo el necesario trabajo orgánico, las actividades cívicas, culturales y sociales, que requiere el bien común temporal y que le sirven mejor que las discordias civiles, sino también una determinada concepción política, un determinado testimonio político, un determinado germen de actividad política que se consideran indispensables para el porvenir de la ciudad y de la civilización.

Todo el problema se reduce aquí a saber si se cree que una política auténtica y vitalmente cristiana puede surgir en la historia y se prepara invisiblemente desde ahora. Se reduce a saber si el cristianismo debe encarnarse hasta ahí, si la misión temporal del cristiano debe llegar hasta ahí, si el testimonio del amor vivificador debe descender hasta ahí, o si hay que entregar al diablo el mundo en lo que tiene éste de más connatural: la vida civil o política.

Si se cree en la posibilidad de una política auténtica y vitalmente cristiana, entonces el deber temporal más urgente es trabajar para instaurarla. Y el mayor mal sería dejar que prescribiese.

No tengo la candidez de pensar que una política así inauguraría el reino de Dios en la tierra, o haría buenos a la mayoría de los hombres. Creo que, obstaculizada constantemente y constantemen-

te combatida, constantemente traicionada, lucharía también constantemente para hacer las estructuras de la vida social y política más dignas de la persona humana y de su vocación.

No es éste sitio para desarrollar semejante concepción, no menos hondamente extraña a la concepción comunista-atea que a la concepción totalitaria o fascista de la vida social. Diré únicamente que, a mi juicio, los nombres que mejor la caracterizan son los de *personalista y comunalista*, de *pluralista*, de *humanista integral* (10).

Diré tan sólo que una justa filosofía política no es, evidentemente—como doctrina, y doctrina justa y, por consiguiente, superior a las diversidades materiales de temperamentos—, ni de derecha ni de izquierda; pero en la aplicación requerida por el estado de la época, una sana política cristiana (y quiero decir con esto, cristianamente inspirada, pero llamando a ella a todos los no cristianos que la encontrasen justa y humana) parecería sin duda llegar muy lejos a la izquierda, respecto a ciertas soluciones técnicas, en la apreciación del movimiento concreto de la historia y en las exigencias de transformación del actual régimen económico, aun teniendo, en realidad, posiciones absolutamente originales, y procediendo, en

el orden espiritual y moral, de principios muy diferentes de las concepciones del mundo y de la vida, de la familia y de la ciudad en auge en los diversos partidos de izquierda: esos principios, en efecto (que algunos hombres clasificados en la derecha, como Alberto de Mun o La Tour du Pin, han servido admirablemente), no son, como acabo de indicarlo, ni de derecha ni de izquierda, sino superiores y basados en Dios.

NECESIDAD DE NUEVAS FORMACIONES POLITICAS

Tanto como la agrupación contra la guerra civil, de la que he hablado anteriormente, lo que es necesario, lo que esperamos, aquello cuya falta deploramos en el plano temporal, es una nueva formación política que se asigne como tarea realizar una refundición del régimen social de acuerdo con los principios del humanismo integral: *Un partido, o mejor dicho, una fraternidad política que no pretenda agrupar a los católicos como tales ni a todos los católicos, sino únicamente a "unos" católicos que tengan esa concepción del ideal histórico a perseguir y de los medios a emplear; y que no pre-*

tenda agrupar exclusivamente a unos católicos ni siquiera exclusivamente a unos cristianos, sino a todos los que quieran consagrarse de hecho a cierta empresa histórica (que esta misma empresa pertenezca a la metafísica y a la espiritualidad católica y requiera, por consiguiente, unos jefes católicos es ya otra cuestión; debe ser lo que es y de la manera más completa; después de eso llama al trabajo a todo obrero de buena voluntad) (11).

Añadía yo en el libro del que están copiadas estas líneas que a una formación tal, política y social-temporal — si se crea alguna vez —, debe pedírsele que realice una obra primeramente espiritual y que luche con las armas del heroísmo cristiano. *No se extrañarán de esta aparente paradoja más que aquellos que desconocen la dependencia intrínseca y esencial de lo político y de lo social con respecto a lo moral, de lo temporal con respecto a lo espiritual, y que no han comprendido aún que los males de que sufren actualmente las cosas humanas son incurables, si no se llevan las cosas divinas a las profundidades de lo humano mismo, de lo secular, de lo profano (12).*

Imaginemos que existe una formación política de ese género, que agrupe a unos hombres decididos a reanudar bajo distintas modalidades los mé-

todos —transferidos a la esfera temporal— de los antiguos cristianos y de los apóstoles de todos los tiempos (13); imaginemos que haya tomado todas sus posiciones en relación con los fines lejanos a alcanzar y en relación con los problemas presentes. Podría esa formación recurrir a todos los movimientos tácticos que le pareciesen justos y oportunos, contraer dentro de los límites que quisiera todas las alianzas que se le antojasen; su libertad no se encontraría comprometida por eso, ni el depósito confiado a ella.

Pero ¿qué incumbe a cada uno de nosotros mientras falte una formación semejante? Así como en el orden espiritual, que es supra-político, la libertad del cristiano exige de él que sea todo de todos, y que lleve a todos sitios su testimonio y su palabra, y que estreche por todas partes esos lazos humanos de auténtica amistad, de bondad fraternal, de virtudes naturales de fidelidad, de abnegación, de dulzura, sin los cuales no podemos realmente ayudarnos unos a otros y sin los cuales la caridad sobrenatural, o lo que tomamos por ella, corre el riesgo de helarse o de volver a un proselitismo de tribu — de igual modo, en el orden político mismo, conviene, a falta del órgano apropiado para una política vitalmente cristiana, defender ante todo el

germen interior de una política semejante contra todo lo que pudiese alterarlo.

Cuanto más frágil sea aún ese germen, cuanto más oculto y discutido, mayor intransigencia y dureza hay que poner en conservarlo puro; la lección de los grandes conquistadores de la revolución es en esto singularmente instructiva para nosotros. Es la negativa a ofrecerse la que requiere aquí la libertad del cristiano: no para atrincherarse y replegarse en una especie de purismo de espiritualidad, sino por conciencia de sus responsabilidades temporales y para entregarse a ellas más auténticamente. Porque desde ahora, y en las condiciones más ingratas y con la torpeza de los comienzos, ha sido dada la salida. Y aun cuando la llama invisible de la misión temporal del cristiano, de esta política cristiana que el mundo no ha conocido aún, no ardiese más que en algunos corazones, porque por fuera la madera es demasiado verde, el testimonio sería así mantenido al menos y el depósito transmitido; y entre el horror creciente de un mundo donde la justicia, la fuerza, la libertad, el orden, la revolución, la guerra, la paz, el trabajo, la pobreza, todo ha sido deshonrado; donde la política no realiza su tarea mas que corrompiendo con la falacia el alma de las multitudes y haciéndolo-

la cómplice de los crímenes de la historia; donde la dignidad de la persona humana es escarnecida continuamente, la reivindicación de esta dignidad y de la justicia, la primacía política de los valores humanos y morales que constituyen la parte principal del bien común terrestre, seguirían afirmándose y volvería a lucir un poco de esperanza para los hombres en una revancha temporal del amor. El principio del mal menor es frecuentemente, y con razón, invocado en política. No existe mayor mal que dejar sin testimonio, me refiero al orden temporal mismo, y en relación con el bien temporal mismo, la justicia y la caridad.

Terminaré estas páginas reproduciendo la conclusión de un estudio que he citado ya (14); esta conclusión fija con precisión unas ideas que importan mucho para mi propósito actual: se plantean ciertas cuestiones referentes a la actitud que los hombres conscientes de la tarea temporal del cristianismo interesados en actuar en el dominio temporal—digamos, si se quiere, para interpretar aproximadamente el *cives praeclari* de los antiguos filósofos, los elementos perspicaces—tienen que adoptar actualmente.

Distingamos primero, es esencial para nuestro propósito, lo que podemos llamar una acción polí-

tica *de objetivo inmediato* y una acción política *de objetivo alejado*. Llamo acción política de objetivo inmediato a una acción política que, aun queriendo trabajar para un futuro muy dilatado, se determina ella misma como acción y mide su impulso con respecto a una realización próxima que la sirve de punto de mira.

Si bien es cierto que por el hecho de sus vicios internos y de sus negaciones, nuestro actual régimen de civilización está encerrado en contradicciones y males irremediables, resulta que una política de objetivo próximo, una política suspendida en el porvenir inmediato y que sitúa en unas realizaciones próximas su fin directamente determinante, puede elegir entre tres clases de medicación: una *medicación de sostenimiento*, que para mantener la paz civil se contentará con el mal menor y recurrirá a paliativos; una *medicación draconiana*, que pretenderá salvar inmediatamente al mundo doliente con una próxima revolución que instaure la dictadura comunista del proletariado; y una *medicación draconiana*, que pondrá su esperanza en una revolución próxima o en un reflejo defensivo que proceda a una refundición totalitaria del Estado nacional.

Puede suceder que en ciertos momentos y en

ciertos países, el primer método se complete con alguna atenuación del segundo o del tercero, que, por otra parte, se parecen mucho, salvo en que el segundo da la preferencia a la comunidad proletaria en formación sobre la ciudad política existente, y el tercero a la ciudad política existente sobre la comunidad proletaria en formación. Aunque no parece que las cabezas políticamente calificadas de que hablamos se adhieran fácilmente a uno o a otro. El primero ¿no parece sufrir con las miserias del empirismo y del oportunismo, y, como toda política al día, no presupone la aceptación del régimen de civilización existente? El segundo ¿no es solidario de una filosofía y una mística predominantemente ateas y no desconoce en principio los lazos creados por la pertenencia de los hombres a unas comunidades nacionales históricamente consagradas? El tercero (sin hablar de los obstáculos de hecho que, como el segundo, aportaría al desarrollo efectivo de una actividad política cristiana) ¿no espera la enmienda de ciertos males del régimen actual de la agravación de otros, y no corre el peligro de aniquilar una de las primeras condiciones de una instauración temporal cristiana, es decir, la posibilidad de esa reincorporación a la cristiandad de las masas obreras en marcha ha-

cia su emancipación social, de que se ha tratado en la presente exposición?

Ante las considerables dificultades que acabo de señalar, pudiera suceder que nuestros buenos ciudadanos tuvieran la tentación de replegarse en una actividad temporal más, pero superior a las diferencias de los partidos políticos (porque se refiere tan sólo a las incidencias de lo temporal y de lo espiritual y no roza más que indirectamente a la vida política, propiamente dicha), es decir, sobre el terreno estrictamente limitado de la defensa temporal de los intereses y de las libertades religiosas. Una actividad tal es indispensable, con seguridad, es necesaria y no es suficiente. Requiere imperiosamente al cristiano, pero éste no debe *replegarse* en ella. No debe estar ausente de ninguna esfera de la acción humana; por todas partes se le requiere. Tiene que trabajar a la vez—en su calidad de cristiano—en el plano de la acción religiosa (indirectamente política), y—como miembro de la comunidad temporal—, en el plano de la acción propia y directamente temporal y política.

Pero ¿cómo lo hará? Pues bien, yo afirmo que es a una acción de *objetivo alejado* o de *largo alcance* a la que están invitados nuestros *cives praeclari*. No sería esto ni una medicación de sosteni-

miento ni una medicación draconiana; sería quizás una medicación heroica.

Fijémonos; cuando hablamos de la *realización* de un ideal histórico cristiano-temporal, es menester entender bien estas palabras. Un ideal histórico concreto no será realizado nunca como término o como cosa hecha (de la que puede decirse: *Ya está, se acabó, descansemos*), sino como movimiento, como cosa que está haciéndose y siempre por hacer (así, un ser vivo, una vez que ha nacido, sigue haciéndose). ¿En qué momento tiene lugar la *realización* de ese ideal, su *instauración*? Cuando pasa la línea de la existencia histórica, cuando nace a la existencia, cuando empieza a ser reconocido por la conciencia común y a desempeñar el papel motor en la obra de la vida social. Antes se preparaba, después seguirá haciéndose. He llamado ya la atención (15) sobre la diferencia entre *utopía* e *ideal histórico concreto*. Una utopía es precisamente un modelo que realizar como término y como punto de descanso, y es irrealizable. Un ideal histórico concreto es una imagen dinámica que realizar como movimiento y como línea de fuerza, y por esta misma razón es realizable. Por consiguiente, como se ve, su realización puede ser lejana (y en lo que se refiere a un nuevo orden cristiano del

mundo la creemos muy lejana), y sin embargo servir desde el primer momento de punto de mira y dirigir durante un período preparatorio que puede ser larguísimo, una acción constantemente proporcionada a la finalidad futura y a las circunstancias presentes al mismo tiempo. Es lo que llamamos una acción política de largo alcance.

Sólo ella permite librarse de las antinomias señaladas hace un momento. Las ciudades políticas, las comunidades nacionales existentes son otra cosa que el régimen de civilización en donde están situadas en tal o en cual época; es ésta una diferenciación esencial; y nuestros elementos políticos perspicaces no deben ni sacrificarlas a la abolición del régimen actual de civilización, ni sacrificar por ellas la instauración de un régimen de civilización menos indigno del ser humano. El problema que se plantea ante ellos, y que es insoluble para toda política de objetivo inmediato, es el de conducir — mediante los profundos cambios, las reformas de estructura que se requieran para ello, y también las disminuciones de soberanía necesarias para la implantación de una verdadera comunidad temporal internacional — las ciudades políticas existentes, a través de las vicisitudes y de la disolución del régimen actual, hasta un régimen nuevo de civili-

zación, esencialmente distinto del régimen actual, porque refleja auténticamente, en lo social-terrestre, las exigencias evangélicas.

Supongamos, pues, que se forman — y esto es lo que nos parece eminentemente deseable — una o varias agrupaciones políticas de nombre y de especificación política y realmente política (lo cual implica una cierta visión concretamente determinada del bien común temporal, como tal) y de espíritu auténticamente cristiano — y digo varias agrupaciones, porque en ese plano unos hombres unidos por la misma fe religiosa pueden muy bien diferir y ser opuestos unos a otros.

Si las consideraciones que hemos expuesto aquí son exactas, aquellos de tales grupos que estuvieran basados sobre una buena filosofía política y una buena filosofía de la historia moderna trabajarían en una acción política de largo alcance, que, en lugar de hipnotizarse ante el momento presente, contaría con la *duración*, tendría en cuenta el tiempo de maduración necesario para una renovación humanista integral del orden temporal.

Se practicaría desde ahora. No se desinteresaría de las actuales necesidades del cuerpo social; es una obligación subvenir a las necesidades presentes de los hombres, a las que están ahí, ante nos-

otros, y que no esperan. Esta obligación no significa, sin embargo, que haya que sacrificarlo todo a las necesidades presentes; y, por ejemplo, en plena batalla un jefe piensa más en la victoria final que en los sufrimientos actuales de los soldados. ¿Cómo subvenir, pues, a las necesidades del presente sin compensar un mal con otro, ni gravar demasiado el porvenir? Con medidas que, al propio tiempo que sirvan al bien común, creen y preparen transformaciones cada vez más hondas y que, si exigen paciencia, si no pueden, esperando la liquidación del actual régimen, aparecer mas que como paliativos, son en realidad más que unos paliativos, y sobrepasan el empirismo y el oportunismo porque preparan un nuevo régimen de civilización. He aquí cómo la acción política a que nos referimos procedería a ese respecto, avanzando por grados, proponiendo, y, en la medida en que lograrse dirigir los acontecimientos, ejecutando sus *planes* de acercamiento y sus programas propios, especificados por el fin propio al que están consagrados.

Pero este fin sería un fin a largo plazo. Los técnicos forestales trabajan para un estado futuro de la selva calculado con precisión, pero que ni sus ojos ni los de sus hijos verán. De igual modo, la acción política en cuestión mide su impulso en re-

lación con un fin lejano, y su fin directamente determinante consiste en unas realizaciones precisas, pero a largo plazo, y en función de este fin coordina todo el resto.

Toda revolución auténtica supone que ha empezado uno un día a apartarse del presente, y, en cierto sentido, a desesperar de él. Trasladar los fines especificadores de su actividad a un estado incompatible con los principios del estado presente, llevar en sí ese porvenir que no puede nacer más que de una ruptura esencial, y cuidar primeramente de él, y cuidar del presente en relación con él, prepararle por todos los medios convenientes, elaboración doctrinal, acción sobre los espíritus, obras sociales y culturales, acción política, es el primer rudimento de una postura revolucionaria en el sentido más amplio y más legítimo de la palabra.

Los cristianos que adopten esta actitud parecerán quizás separarse de los que quisieran añadir a la lista de los deberes cívicos una especie de deber de guerra civil, y obligar a cada cual a elegir entre ilusiones opuestas (aunque equiparables en muchos puntos) de salvación temporal inmediata. En realidad hay verdaderamente en ello cierta separación, pero sólo en la medida en que el estado actual del mundo deja de proporcionar el punto de mira, y el

objetivo determinante; no hay en eso *escisión*, no hay apartamiento o secesión, hay únicamente (y nada es más verdaderamente humano) negativa a sacrificar el porvenir al presente, hay *conversión* hacia un término y *concentración* sobre un centro que no es el orden presente, sino una nueva cristiandad que requiere ser largamente preparada y madurada.

A decir verdad, no hay nada más escandaloso y en cierto sentido más revolucionario (porque esto es revolucionario hasta con respecto a la revolución) que la creencia en una política cristiana y la pretensión de llevar a cabo en este mundo una acción política cristiana. Pero el cristiano consciente de estas cosas sabe que la primera manera de servir el bien común temporal es permanecer fiel a los valores de verdad, de justicia y de amistad fraternal que son su principal elemento. Y con tanto ardor como los discípulos de Proudhon o de Marx guardan y cobijan en ellos, al precio de negativas necesarias, el porvenir de su revolución, él guarda y alimenta en su alma y en su acción el germen y el ideal de la nueva cristiandad, que tiene él la misión de preparar en el tiempo y para el tiempo, para la historia terrestre de esta pobre tierra.

Así, pues, en el plano temporal como en el espiritual, bajo diferentes modalidades, pero con un rigor igual, los cristianos están consagrados a la misma ley de independencia, no en la reclusión, sino en la comunicación y en la obligación. La libertad que deben poner de manifiesto en lo más recóndito del mundo es una libertad encarnada. En lo más íntimo de los sufrimientos que deben ellos soportar hoy día por toda la tierra, existe sin duda una necesidad divina de ruptura, no con el mundo, sino con las viejas esclavitudes del mundo: existen las duras exigencias de esta libertad empeñada.

- (1) San Mateo, cap. XI, v. 19.
- (2) Apocalipsis, cap. XXI, v. 18.
- (3) Epístola de San Pablo a los Romanos (cap. XI, v. 32).
Sed conclusit Scriptura omnia sub peccato... Epístola a los Gálatas (cap. III, v. 22).
- (4) *Esprit*, 1.º de octubre de 1935.
- (5) Quiero decir en el plan de la acción. Los *principios* de esta política no están formulados únicamente por los teólogos y los filósofos católicos, sino por la propia enseñanza corriente de la Iglesia y, en especial, por las encíclicas pontificias.
- (6) Carta en *Vendredi*, 8 de noviembre de 1935.
- (7) París, Desclée De Brouwer, 1934.
- (8) Se relaciona con las medicaciones *de sostenimiento* de que se trata más adelante.
- (9) No sé si los medios empleados por Miguel de l'Hospital fueron siempre oportunos. Si evoco aquí su nombre, no es para exigir un nuevo coloquio de Poissy: es para rendir homenaje a aquel que, en un terrible momento de nuestra historia, comprendió que la unidad de la ciudad temporal no debía romperse ni siquiera por discordias tan hondas como las discordias religiosas, y que hizo todo cuanto pudo por evitar a Francia la política de la Saint-Barthélemy.
- (10) *Du régime temporel et de la liberté*, págs. 54, 71 y 76.
- (11) *Idem*, pág. 176.
- (12) *Idem*, págs. 176-177.
- (13) *Idem*, pág. 210.
- (14) *Esprit*, artículo citado, octubre de 1935.
- (15) *La vie intellectuelle*, enero de 1935.

