CRUZ Y RAYA

REVISTA DE AFIRMACIÓN Y NEGACIÓN

1933

1

7

CRUZ Y RAYA

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

CRUZ Y RAYA

REVISTA DE AFIRMACIÓN Y NEGACIÓN

MADRID, 15 DE OCTUBRE DE 1933

CRUZ Y RAYA

SE PUBLICA TODOS LOS MESES

Director: JOSÉ BERGAMÍN
Secretario: EUGENIO IMAZ

Suscripción anual

España y países adheridos a la tarifa reducida de Correos.. . .	*30*	*pesetas.*
Todos los demás países .	*40*	–
Extranjero, ejemplar. . .	*4*	–

MADRID
GENERAL MITRE, 5
TELÉFONO 17573

LA EDITAN

MIGUEL ARTIGAS
MANUEL ABRIL
JOSÉ BERGAMÍN
JOSÉ M.ª COSSÍO
MANUEL DE FALLA
ALFONSO G. VALDECASAS
EMILIO GARCÍA GÓMEZ
ANTONIO GARRIGUES
CARLOS JIMÉNEZ DÍAZ
ANTONIO DE LUNA

JUAN LLADÓ
ALFREDO MENDIZÁBAL
EUSEBIO OLIVER
JOSÉ M.ª PARDO
JOSÉ R. MANENT
F. ROMERO OTAZO
EDUARDO RODRIGÁÑEZ
J. M.ª SEMPRÚN Y GURREA
MANUEL TORRES

Sumario

La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo

Se trata de una lección entresacada de un curso donde el autor se propuso fijar, con el mayor rigor posible, la situación vital de aquellas generaciones entre 1550 y 1650 que instauraron el pensamiento moderno. *De ordinario, la historia de las ideas, por ejemplo, de los sistemas filosóficos, nos presenta a éstos emergiendo los unos de los otros en virtud de un mágico emanatismo. Es una historia espectral y adinámica inspirada en el error intelectualista que atribuye a la inteligencia una sustantividad e independencia que no tiene. Es de presumir que si los historiadores de las ideas, especialmente de las filosofías, hubiesen sido historiadores de vocación y no más bien hombres de ciencia y filósofos, no hubieran caído tan de lleno en ese error, y se habrían resistido a creer que la inteligencia funciona por su propia cuenta, y cuando es tan obvio advertir que va gobernada por las profundas necesidades de nuestra vida, que su ejercicio no es sino reacción a menesteres preintelectuales del hombre.*

De aquí que fuese forzoso insinuar—ya que más completo desarrollo del tema era inoportuno—a los oyentes del citado curso, algo sobre ese carácter preintelectual, esto es, viviente de la inteligencia misma oponiéndose a la doctrina inveterada, según la cual el hombre se ocupa en conocer simplemente porque tiene entendimiento. Al descender por debajo del conocimiento mismo, por tanto, de la ciencia como hecho genérico y descubrir la función vital que la inspira y moviliza, nos encontramos con que no es sino una forma especial de otra función más decisiva y básica—la creencia. *Esto nos prepara para comprender cómo el hombre pudo pasar de la fe religiosa al racionalismo y en qué situación se halla mientras dura el tránsito, mientras vive entre dos* creencias, *sin sentirse instalado en ninguna, por tanto, en sustancial* crisis.

Mas siendo el tema propio del curso la crisis llamada Renacimiento que comienza con la descomposición del cristianismo escolástico, cuya forma clásica *fué el tomismo, era inexcusable volver la vista a la estructura radical de la vida como cristianismo. Este punto fué desenvuelto en las lecciones subsiguientes.*

En las dos lecciones anteriores he intentado dibujar el esquema de las crisis históricas; es decir, la estructura general de la vida cuando se vive en crisis. Crisis, decía yo, es una categoría de la historia porque es una modalidad radical que toma la existencia humana. *Época clásica, siglo de oro,* son nombres un poco torpes de la categoría histórica opuesta a la crisis. En la *época clásica,* en el *siglo de oro*, cree el hombre saber a qué atenerse respecto a su circunstancia: posee un sistema de convicciones auténticas, firmes, esto es, un mundo transparente ante sí. Recuérdese que en nuestra terminología mundo significa el conjunto de soluciones que el hombre halla para los problemas que su circunstancia le plantea. Pues bien, el mundo en que se encuentra el hombre del siglo de oro contiene un mínimum de problemas sin resolver.

Mas es preciso, si se quieren entender de verdad estas fórmulas, que todos los conceptos en ellas empleados sean referidos a la realidad radical que es

nuestra vida, esto es, que sean entendidos vitalmente. Hoy tendemos a tomar, desde luego, esas palabras –problemas, solución– en un sentido intelectualista, más aún, científico, como si problema significase, sin más ni más, problema científico, y solución, solución científica. Esta propensión revela simplemente cuál es o ha sido hasta hace poco nuestro mundo vigente, el sistema de nuestras convicciones. Vivimos, en efecto, de la ciencia, se entiende de nuestra fe en la ciencia. Y esta fe no es más ni menos fe que otra cualquiera, con lo cual, conste, yo no quiero decir que no sea, tal vez, más justificada y en tal o cual sentido superior a toda otra fe. Lo único que digo es que se trata de una fe, que la ciencia es una fe, una creencia en que se está, como se puede estar en la creencia religiosa.

La historia que vamos a contar es precisamente la del tránsito que hace el hombre de estar en la creencia de que Dios es la verdad a estar en la creencia de que la verdad es la ciencia, la razón humana, por tanto, del cristianismo al racionalismo humanista. Nos importa, pues, mucho tomar una posición lo suficientemente honda para que podamos discernir no sólo lo que una y otra creencia tienen de diferente, sino también lo que tienen de común.

Para ello nos es menester rectificar radicalmente

una de las ideas más tercas, más insistentes a lo largo de la tradición intelectual humana, la idea según la cual el hombre está inclinado naturalmente a saber. La expresión es de Aristóteles, pero el pensamiento reside en casi todas las filosofías hasta el punto de que ni siquiera se toman el trabajo de hacerlo constar como al fin y al cabo lo hace Aristóteles. Ese pensamiento es el que lleva a la definición del hombre como *homo sapiens,* como animal sabihondo, que en alguna lección anterior invité a ustedes a rechazar.

No es posible que intentemos ahora desarrollar debidamente el tema que es, sin duda, el fundamental en la filosofía. Reducido a su última abreviatura y expuesto con lacónico dogmatismo, tenemos lo siguiente:

Casi todas las grandes filosofías han partido de estos dos supuestos: 1.°, que las cosas, además del papel que representan en su relación inmediata con nosotros, tienen por sí mismas una segunda realidad oculta y más importante que aquella inmediata y paladina, una realidad latente a la cual llamamos su ser. Así: esta luz, además de consistir en lo que de ella veo y en alumbrarme, tiene un ser, el ser de la luz. 2.°, que el hombre tiene que ocuparse en descubrir ese ser de las cosas.

Aunque parezca increíble, las filosofías del pasado no se han hecho aisladamente cuestión, por lo menos no se la han hecho a fondo de si estas dos presunciones son firmes. Dan por supuesto, desde luego, que las cosas tienen, por sí mismas, un ser y comienzan sin más a investigar cómo es ese ser. Unas lo interpretan de un modo, otras de otro, pero todas lo suponen. Parejamente, consideran como lo más natural del mundo, esto es, como cosa que no ha lugar a discutir, que el hombre se esfuerce en averiguar ese ser de las cosas, que es lo que significan las palabras conocer, saber. Y en casi todas ellas late la convicción de que el hombre sólo es propia y plenamente hombre cuando se ocupa en saber. Según esto – y apretemos bien los términos para que no se nos escape el delincuente –, yo tengo que esforzarme en saber, esto es, en formarme ante cada cosa un pensamiento que refleje su ser, por tanto, en hacer que mi pensamiento coincida con el ser de las cosas. Cuando yo no he logrado forjarme ese pensamiento no sé lo que la cosa es, y entonces la cosa me es un problema. Ahora bien, es infinito el número de cosas cuyo ser ignoro; más aún, en la mayor parte de ellas ni siquiera he reparado y, sin embargo, según esta idea, también me son problema, puesto que no poseo noción de su ser.

Ante absurdo semejante pregunta uno humildemente al filósofo: Pero, señor, ¿por qué todo esto? ¿Por qué no he de contentarme con ver esta luz y procurar que me alumbre cuando la he menester, sino que de azacanarme tras ese supuesto ser de ella, o lo que es aún peor, tras el ser de cosas que aun como simples cosas me son desconocidas, de cuya simple existencia no tengo la menor noticia? No necesito grandes explicaciones para comprender que me interesa todo lo que se refiere a mí, y si yo tengo un ser, comprendo que debo preocuparme en descubrirlo. Pero, ¡señor mío!, ¿es cosa tan evidente y nada menesterosa de justificación que yo tenga que interesarme por ese ser que según los filósofos tienen las cosas ellas por sí? ¿No es esto un supuesto arbitrario? Ya veo que hay ciertos hombres que se ocupan en averiguar el ser de las cosas: el matemático, el físico, el biólogo, el historiador, el filósofo—son los intelectuales. Pero yo no pretendo sino ser un pobre hombre, que se ha encontrado teniendo que vivir sin que se le haya consultado antes de nacer, ¿por qué tengo obligación de ser intelectual?

homo sapiens

En todo el pensamiento griego, en casi todo el medieval y moderno late esa afirmación de que ser hombre es ser intelectual. Pero, señor, ¿por qué? Dénme una razón, aunque sólo sea un pretexto, con

tal que sea un pretexto serio. No veo, no veo por qué estoy obligado a interesarme en el ser de las cosas si este ser lo tienen ellas por su cuenta y aparte de mí. Es más, apurando tan sólo un poco el asunto, sería preciso que esos gentiles caballeros que son intelectuales justificasen por qué lo son, por qué dedican a eso su vida. La vida de cada cual es lo único que para cada cual hay, es la realidad radical y, por lo mismo, inexorablemente seria. Cada cual tiene, quiera o no, que justificar ante sí mismo su empleo. Si hace esto y no aquello es por algo. No vale suponer que dedicarse a la ocupación intelectual no necesita justificación, pero sí la necesita dedicarse al ajedrez o a la embriaguez. Eso es pura arbitrariedad. No vale, pues, decir que teniendo las cosas un ser y el hombre la facultad de descubrirlo le es natural ejercitar ésta. También el ajedrez tiene piezas y reglas y el hombre la facultad de mover aquéllas cumpliendo éstas, y sin embargo no se define al hombre como el animal ajedrecista. Parejamente acaece que tengo piernas para correr y, no obstante, corro muy pocas veces, y ahora, por ejemplo, me conviene más estar sentado.

Vemos con extrañeza que en cuestión tan previa y fundamental las grandes filosofías han procedido con ligereza increíble. El saber, que consiste por lo

pronto en hacerse cuestión y problema de todo, no se ha hecho cuestión de sí mismo, de cuál es su sentido, de por qué se ejercita y afana el hombre en él. ¿No hay aquí un extraño prejuicio intelectualista—extraño sobre todo por la frecuencia y constancia con que lo padece la humanidad sin más que breves interrupciones, desde hace veintisiete o veintiocho siglos?

Reitero mi pregunta: ¿por qué me voy a interesar en hacerme pensamientos que reflejen el ser de las cosas? ¿Por curiosidad? Mal anda la ciencia si brota de raíz tan ruin y frívola. Es curioso el que se ocupa de lo que, en verdad, no le preocupa. La curiosidad es casi, casi la definición de la frivolidad misma. En el mejor caso, la ciencia sería bajo tal perspectiva una afición. Pero nadie está obligado a tener una afición determinada, sobre que entonces el *homo sapiens* sería un aficionado y nada más. La palabra misma filosofía arrastra milenariamente este estigma de frivolidad: significa sólo la afición a saber.

Otros, como los positivistas, creerán justificar, explicar por qué el hombre se ocupa en el conocimiento diciendo que le conviene saber porque al averiguar el ser de las cosas obtiene un medio para dominarlas y ejercer sobre ellas su imperio. Según

esto, el saber tiene un origen utilitario. ¡Lucida explicación! Para caer en la cuenta de que el saber produce dominio sobre las cosas es preciso que haya primero un saber conquistado sin miras utilitarias, una vez poseído el cual se advierte que rinde utilidad. ¿Cómo podía saber el primer hombre que se dedicó a saber las ventajas que su ocupación le podía acarrear? Y ante todo, ¿cómo supo y se le ocurrió que las cosas tienen un ser en apoderarse del cual consiste el saber?

Porque esta es otra. Si resultase que, como siempre se ha creído, tienen las cosas por sí un ser, me parece muy difícil poder justificar que el hombre tenga interés ninguno en ocuparse de él. Más favorable sería el caso contrario. Pues puede acaecer que la verdad sea todo lo contrario de lo que hasta ahora se ha supuesto: que las cosas no tengan ellas por sí un ser, y precisamente porque no lo tienen el hombre se siente perdido en ellas, náufrago en ellas y no tiene más remedio que hacerles él un ser, que inventárselo. Si así fuese, tendríamos el más formidable vuelco de la tradición filosófica que cabe imaginar. ¿Cómo? ¿El ser – que parece significar lo que ya está ahí, lo que *ya* es – consistiría en algo que hay que hacer y que por tener irremediablemente que hacerlo es la vida del hombre tan fatigosa, tan la-

boriosa, tan hacendosa? ¡Ah!, entonces ya se comprendería que al hombre le interese el ser de las cosas, que el hombre se ocupe en pensar sobre ellas para averiguarlo. Porque entonces el ser de las cosas no lo tendrían ellas por sí solas, sino que surgiría únicamente cuando un hombre se encuentra ante las cosas teniendo que habérselas con ellas, y a este fin necesita formarse un programa de su conducta frente a cada cosa, esto es, qué puede hacer con ella, qué no puede hacer, qué puede esperar de ella. En efecto, yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Este es el sentido verdadero, originario del saber: saber yo a qué atenerme. El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi atenimiento con respecto a ellas. Un Dios que tiene siempre las cosas a su disposición, que o no ha menester de ellas o las crea *ad hoc* cuando las ha menester, no necesita que además tengan un ser. Pero a mí me preocupa ahora existir en el instante que viene, en el futuro y lo que en él me pueda pasar. El presente no me preocupa porque ya existo en él. Lo grave es el futuro. Para estar yo ahora tranquilo con respecto al minuto que va a venir, necesito estar seguro, por ejemplo, de que la tierra que ahora me sostiene no me va a fallar luego. Esta tierra de ahora que mis

pies pisan es una cosa que está ahí, pero la tierra de luego, la del inmediato futuro no está ahí, no es una cosa, sino que tengo yo ahora que inventarla, que imaginarla, que construírmela en un esquema intelectual, en suma, en una creencia sobre ella.

Una vez que sé a qué atenerme con respecto a la tierra—sea cual sea el contenido de mi creencia, aunque sea el más pesimista—, me sentiré tranquilo porque me adaptaré a lo que creo inevitable. El hombre se adapta a todo—a lo mejor y a lo peor—: sólo a una cosa no se adapta: a no estar en claro consigo mismo respecto a lo que cree de las cosas. Por ejemplo, una de las creencias en que el hombre puede estar es la convicción de que todo es dudoso, de que no puede averiguar positivamente ese ser de las cosas que tanto necesita. Pues bien, aun en ese caso extremo el hombre se sentiría tranquilo, ni más ni menos, que cuando goza de creencias más positivas. El escepticismo es, en este sentido, una forma de la vida humana como otra cualquiera. Y, sin embargo, en él no cabe que el pensamiento coincida con el ser positivo de las cosas, puesto que niega la posibilidad de descubrirlo. Lo esencial es que el escéptico esté plenamente convencido de su escepticismo, esto es, que sea, en efecto, su auténtico

pensamiento; en suma, que al pensar coincida consigo mismo, que no dude respecto a cómo atenerse frente a las cosas. Lo malo es si el escéptico duda de si duda, porque esto significa que no sabe no ya lo que las cosas son, sino cuál es su auténtico pensamiento. Y esto, esto es lo único a que el hombre no se adapta, lo que la realidad radical, que es la vida, no tolera.

Pero entonces las ideas de problema y solución adquieren un sentido completamente distinto del que han solido tener, un sentido que originariamente excluye la interpretación intelectualista y cientificista. Algo me es problema no porque ignore su ser, no porque no haya cumplido mis supuestos deberes de intelectual frente a ello, sino cuando busco en mí y no sé cuál es mi auténtica actitud con respecto a ello, cuando entre mis pensamientos sobre ello no sé cuál es rigorosamente el mío, el que de verdad creo, el que coincide conmigo. Y viceversa, *solución de un problema* no significa por fuerza el descubrimiento de una ley científica, sino tan sólo el estar en claro conmigo mismo ante lo que me fué problema, el hallar de pronto entre las innumerables ideas respecto a él una que veo con toda evidencia ser mi efectiva, auténtica actitud ante él. El problema sustancial, originario y en este sentido

único, es encajar yo en mí mismo, coindicir conmigo, encontrarme a mí mismo.

Al vivir he sido lanzado a la circunstancia, al enjambre caótico y punzante de las cosas: en ellas me pierdo, pero me pierdo no porque sean muchas y difíciles e ingratas, sino porque ellas me sacan de mí, me hacen *otro (alter),* me alteran, me confunden y me pierdo de vista a mí mismo. Ya no sé qué es lo que de verdad quiero o no quiero, siento o no siento, creo o no creo. Me pierdo *en* las cosas porque *me* pierdo a mí. La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa. No importa cuál sea esta actitud: sabia o inerudita, positiva o negativa. Lo que importa es que el hombre piense en cada caso lo que efectivamente piense. El campesino más humilde está a lo mejor tan en claro respecto a sus efectivas convicciones, tan encajado en sí, tan cierto de lo que piensa sobre el reducido repertorio de cosas que integran su circunstancia, que no tiene apenas problemas. Y nos maravilla la profunda quietud de su vida, la digna serenidad con que deja fluír su destino. Ya quedan pocos de estos campesinos, porque ha llegado a ellos la cultura, el tópico, lo que el otro día llamábamos la *socialización,* y empiezan a vivir de ideas recibidas y

empiezan a *creer* cosas que no creen: ¡Adiós quietud profunda, adiós vida encajada en sí misma, adiós digna serenidad, adiós autenticidad! Como nuestro lenguaje popular dice agudamente, han sacado al hombre de sus casillas, le han sacado de quicio, no encaja en sí mismo.

Por su parte, el hombre que sabe muchas cosas, el hombre culto corre el riesgo de perderse en la manigua de sus propios saberes y acaba por no saber cuál es su auténtico saber. No tenemos que buscar lejos: este es el caso del hombre medio actual. Ha recibido tantos pensamientos que no sabe cuáles de entre ellos son los que efectivamente piensa, los que cree y se habitúa a vivir desde pseudocreencias, desde lugares comunes a veces ingeniosísimos, intelectualísimos, pero que falsifican su existencia. De aquí la inquietud, la *alteración* profunda que arrastran en el secreto de sí mismas tantas vidas de hoy. De aquí la desolación, el vacío de tanto destino personal que pugna desesperadamente por llenarse con alguna convicción sin lograr convencerse. Y, sin embargo, ¡la salvación sería tan fácil! Pero fuera preciso que el hombre actual hiciera estrictamente lo contrario de lo que hace. ¿Qué hace? Pues empeñarse en convencerse de lo que no está convencido, fingirse perentoriamente creencias y, para facilitar la

íntima ficción, alcoholizarse con las actitudes más fáciles, más tópicas, más de receta, que son las radicales.

No insisto en esto porque quiero hablar de lo actual tan sólo lo estrictamente necesario para que se entienda el tema de este curso – un tema histórico, una peripecia vital del pasado humano.

Resumo todo lo dicho en fórmulas escuetas y numeradas para que queden fijas en la mente de ustedes y puedan apuntarlas con vistas a ulterior meditación:

1.° El hombre, quiera o no, está ya siempre en alguna creencia auténtica con respecto a las cosas que integran su circunstancia.

2.° Pero a veces no sabe o no quiere saber cuál es entre las muchas ideas que puede pensar la que constituye su creencia auténtica.

3.° El sentido originario en que algo es problema para el hombre, no posee carácter intelectual ni mucho menos científico. Sino al revés: porque el hombre se encuentra vitalmente, esto es, realmente perdido entre las cosas, y ante las cosas no tiene más remedio que formarse un repertorio de opiniones, creencias o actitudes íntimas respecto a ellas. Con este fin moviliza sus facultades mentales construyendo un plan de atenimiento frente a cada una

y a su conjunto o universo. Este plan de atenimiento es lo que llamamos el ser de las cosas.

4.° Por consiguiente, no hemos venido a la vida para dedicarla al ejercicio intelectual, sino viceversa; porque estamos, queriéndolo o no, metidos en la faena de vivir, tenemos que ejercitar nuestro intelecto, pensar, tener ideas sobre lo que nos rodea, pero tenerlas de verdad, es decir, tener las nuestras. No es, pues, la vida para la inteligencia, ciencia, cultura, sino al revés, la inteligencia, la ciencia, la cultura no tienen más realidad que la que les corresponda como utensilios para la vida. Creer aquello es caer en el vicio intelectualista que ha sido causa varias veces en la historia del fracaso de la inteligencia. Porque deja sin justificar a ésta precisamente al divinizarla y creer que es lo único que no necesita justificación. Queda así la inteligencia en el aire, sin raíces, a merced de las dos hermanas enemigas: la *beatería* de la cultura y la insolencia contra la cultura. En la historia ha sucedido siempre a una época de *beatismo* cultural otra de insolencia anticultural. En días próximos veremos cómo estas dos formas de vida—ser *beato* y ser insolente—son dos modos falsos, irreales de existencia, o dicho en otra forma, que el hombre no puede, aunque quiera, ser de verdad *beato* ni ser de verdad insolente. Y

cuando es lo uno o lo otro es que no quiere ser de verdad. El hombre se hace histrión de sí mismo.

En cambio, nuestra interpretación, negándose a reconocer en la inteligencia el fin de la vida, hace de ella un ineludible instrumento de ésta, con lo cual la arraiga en la gleba vital inexorablemente, le proporciona imperecedera autoctonía. El intelectualista tradicional sostenía que el hombre *debe* pensar, pero reconocía que de hecho puede el hombre vivir sin ejercitar su inteligencia, que entendía en un sentido muy estrecho y parcial. La idea nuestra niega que la inteligencia, la intelectualidad, sea un deber del hombre. Se contenta con mostrar que el hombre para vivir tiene que pensar, gústele o no. Si piensa mal, esto es, sin íntima veracidad, vive mal, en pura angustia, problema y desazón. Si piensa bien encaja en sí mismo—y eso, encajar en sí mismo, es la definición de la felicidad.

5.° Por tanto, nuestros pensamientos efectivos, nuestras creencias firmes son un elemento irremediable de nuestro destino. Significo con esto que no está en la mano del hombre pensar y creer lo que quiera. Se puede querer pensar de otro modo que como, en efecto, se piensa, y trabajar lealmente por cambiar de opinión e inclusive conseguirlo. Pero lo que no se puede es confundir nuestro querer pensar

de otro modo con la ficción de que ya pensamos como queremos. Una de las cimas del Renacimiento, el extraño Leonardo de Vinci, acuñó para siempre la norma certera: *chi non può quel che vuol, quel che può voglia. El que no pueda lo que quiere, que quiera lo que puede.*

6.° Nada de lo dicho roza siquiera la cuestión de si la evolución histórica de la vida humana no trae consigo un sentido tal que el hombre llegue a no poder tener más creencias auténticas que las científicas, esto es, si la última autenticidad del hombre no es precisamente la razón. Yo no puedo ahora entrar en asunto tan enorme. Me basta con hacer notar que de hecho ha habido una época, la que empieza en 1600, durante la cual, en efecto, el hombre no se sentía encajado en sí mismo, en sus casillas, en su quicio, más que cuando pensaba conforme a la razón, es decir, que no creía auténticamente más que cuando creía tener razón. Es el hombre moderno que, como he dicho, empieza por ser el hombre galileano y cartesiano. El racionalismo, el tener, quisieran o no, que pensar así fué su destino. ¿Será definitivo este tipo de hombre, esta forma de la vida que vive *de* la razón? Describiendo ciertos fenómenos de la humanidad actual en mi libro *La rebelión de las masas,* he hecho notar que comien-

zan a surgir en el horizonte europeo grupos de hombres, los cuales, aunque nos parezca paradójico, no quieren tener razón. ¿Se trata de fenómenos superficiales y transitorios o se inicia con ello un nuevo tipo de hombre y de vida que está dispuesto a vivir de la sinrazón? ¿Cabe en lo humano, sustantiva y formalmente, la sinrazón como autenticidad, o es no más que un síntoma notorio de crisis y de existencia en falso? He ahí una gigantesca interrogación, dentro de la cual se halla a estas horas prisionero el porvenir concreto de todos los que estamos aquí.

Pero no puedo permitirme proseguir la cuestión. Me reclama el asunto a que estoy comprometido. Cargados con estas averiguaciones como con aparatos ópticos volvamos al comienzo.

En la época clásica, en el siglo de oro, el hombre medio está encajado en sí mismo: vive con un repertorio inequívoco de sinceras creencias sobre su circunstancia. Su mundo es transparente y contiene un mínimum de problemas. Ahora advertimos plenamente lo que esto quiere decir. No quiere decir que haya resuelto todos los problemas que lo son para nosotros, ni mucho menos todo lo que el intelectualista llama problemas, esto es, el número infinito de cuestiones que el ser de las cosas puede suscitar. No: ha resuelto los suyos, se entiende, la mayor y

más grave parte de los suyos, de los que su concreta circunstancia le ha planteado. Lo mismo diremos de las soluciones: son soluciones para él, se siente acorde consigo, sabe a qué atenerse frente a los grandes temas de su existencia. Esta perfecta y admirable ecuación a que llega en sazones tales el hombre con su circunstancia, da a su vida los caracteres específicos que solemos reunir bajo el título de clasicismo. Pero ello mismo revela el cuidado con que es preciso andar cuando se da a lo clásico un valor normativo. En rigor, el clásico sólo es clásico, esto es, perfecto, para él mismo. Querer que otra época viva de los clásicos es invitarla a su íntima falsificación. Lo que del clásico parece aprovechable y ejemplar no es el contenido particular de sus ideas, sino la ecuación entre éstas y su vida, la congruencia con que suele comportarse. En los siglos de oro suele ser efectivo oro casi todo lo que reluce.

La Edad Media tuvo el suyo: fué el siglo XIII, la centuria que empieza con Alberto Magno y sigue con Tomás de Aquino. Entonces aparece el hombre instalado en un mundo sin grandes agujeros problemáticos: un mundo bien calafateado, donde no irrumpen problemas trágicos, insolubles. Dentro de ese mundo el hombre sabe a qué atenerse respecto a todo lo que le circunda y respecto a sí mismo. Un

repertorio poco complicado de ideas claras, pero, a la vez, lo bastante completo para que en él estén prevenidas todas las inquietudes del hombre contemporáneo, se entiende, contemporáneo de ese mundo. Santo Tomás va a los problemas derecho, sin andarse en juegos ni delectaciones morosas de técnico, de intectual: va a resolverlas porque como hombre necesita que se las resuelva el intelectual que lleva dentro. No es muy agudo Santo Tomás: no era esta su gracia, sino, por el contrario, el buen sentido. Más agudo era Duns Scoto, y luego lo fueron otros muchos, Ockam, sobre todo. La misión superior del hombre no es ser agudo, sino simplemente resolver su vida lealmente, sinceramente. Pero así como Santo Tomás no tolera al intelectual que lleva dentro juegos de intelectual—no le consiente que se convierta en juglar de sí mismo—, acepta como hombre la obligación de intelectualidad que su tiempo le impone. Al Occidente acaba de acaecerle una gran peripecia: locamente, románticamente el europeo ha invadido el Oriente con las Cruzadas. Las Cruzadas no se han contado aún bien. Son una de las cosas más extravagantes que se han hecho en el planeta. Fueron un fracaso para los hombres y los pueblos que las emprendieron, pero, sin presumirlo, produjeron resultados magníficos

para los hombres del futuro. El europeo tomó en ellas pleno contacto con la civilización árabe, que entonces llevaba dentro de sí la griega. Cuando los cruzados en resaca se retrajeron a sus glebas occidentales, arrastraron a ellas el légamo de la ciencia arábigo-helénica. Un torrente de nuevo saber penetra en Europa, en la Europa cristiana, mística, casi puramente religiosa y bélica, apenas intelectual, por lo menos, muy poco científica. Es la fecha en que rebrota dentro de la vida medieval el hontanar inquietante de Aristóteles—que es la ciencia como tal, la razón pura y a secas, lo otro que la fe religiosa. El cristianismo se encuentra entonces con este dilema: o dar la batalla a la ciencia con el intelecto religioso o integrar la fe con la ciencia aristotélica, o aniquilar al enemigo o tragárselo. Lo primero era imposible: el intelecto cristiano no había podido hacerse por sí mismo lo bastante vigoroso para poder luchar con la maravilla de la mejor inteligencia de Grecia. Sólo cabía la segunda solución: Alberto Magno y Santo Tomás adaptaron el cristianismo a la ideología griega. Es la segunda helenización del espíritu cristiano: la otra, si se cuenta hasta San Agustín, tuvo lugar en su misma cuna. Nace en medio de la cultura greco-romana y no tiene más remedio que filtrar hasta su médula elementos extraños. No

es fácil imaginar dos inspiraciones más antagónicas que la cristiana y la griega. Sin embargo, aquélla no tiene más remedio que adaptarse a ésta, adaptarse desde su raíz misma. El cristianismo ha tenido en este orden un destino trágico. No ha podido hablar nunca su idioma: en su teo-logía-su hablar de Dios-el *theos* es cristiano y el *logos* predominantemente de Grecia. Y mirando las cosas con un poco de rigor se advierte que el logos griego traiciona constante e inevitablemente la intuición cristiana. Para no citar sino lo más reciente, vea quien se interese en el tema el libro que hace unas semanas ha publicado Jean Guiton, con el título *El tiempo y la eternidad en Plotino y San Agustín*. El griego es ciego para el transmundo, para lo sobrenatural: el cristiano, por su parte, es ciego para el intramundo, para la naturaleza. Y el cristiano tiene que hacerse explicar lo que él ve, pero no puede decir, por el griego que está ciego para lo que ve el cristiano. Casi, casi es el famoso diálogo en que el ciego pregunta al tullido: ¿Cómo anda usted, buen hombre? Y el tullido responde: ¡Como usted ve, amigo!

En estos últimos años comenzamos a descubrir con precisión esta tragedia permanente del cristianismo, a la cual debe, tal vez, su triunfo material, pero que ha impedido y trabado siempre el espon-

táneo desarrollo de su inspiración. Sin Cruzadas, sin Aristóteles, acaso en el siglo XIII hubiera comenzado a formarse con todo vigor una filosofía cristiana en el sentido rigoroso de ambas palabras. El intelecto medieval empezaba a gozar de madurez suficiente, para ello. Pero Averroes y Avicena arrojaron sobre Occidente el Corpus Aristotélico, y Alberto Magno y Santo Tomás no tuvieron más remedio que aplastar una posible filosofía cristiana imponiendo a la inspiración gótico-evangélica la tiranía, la deformación del aristotelismo. A esa deformación es a lo que el señor Gilson, en libro también recentísimo—titulado *L'esprit de la philosophie medievale*—llama precisamente filosofía cristiana.

La auténtica filosofía cristiana sería una línea irreal que sólo podemos fijar en algunos de sus puntos: San Agustín, los Victorinos, Duns Scoto, Eckehart, Nicolas Cusano.

Que ahora se celebre a Alberto Magno como instaurador de la filosofía cristiana pudiera acaso juzgarse como un acto más en la tragedia del cristianismo, un extraño *quid pro quo* como otros que tristemente registra la historia.

Pero sea o no esto como acabo de enunciar no es asunto en que podemos demorarnos. Nuestro propósito es presenciar cómo el hombre abandona

el mundo medieval, que es en su estrato más profundo cristianismo.

Pero ¿qué es ser cristiano? ¿Qué estructura de la vida representa el modo cristiano como opuesto al modo racionalista de la época moderna?

No podemos entenderlo si no anteponemos algunas, poquísimas palabras, sobre la situación en que se hallaba el hombre en el siglo primero antes de Cristo. El hombre griego, el hombre romano, el hombre judío coincidieron entonces en una misma situación vital. ¿Cuál era ésta? En rigor, basta con una palabra: desesperación. No se entiende el cristianismo si no se parte de la forma radical de la vida, que es la desesperación.

JOSE ORTEGA Y GASSET

Lección VII del curso dado en la Cátedra Valdecilla de la Universidad Central con el título *En torno a Galileo –1550-1650–. Ideas sobre las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo.*

Arias Montano
y el monumento al Duque de Alba

1. *Arias Montano en los Países Bajos. La* Biblia Regia *y la pacificación de las Provincias. Comprensión e incomprensión. La lealtad en la gestión y la independencia.*

2. *La república cristiana.* Respublica christiana *y* lex divina. *Catolicismo y reforma. Lento aflorar de una concepción política nueva. Nacionalismo político y universalismo de fundamento religioso. Alba y Montano. Montano y la guerra de 1568.*

3. *El monumento al Duque de Alba. Las estatuas triunfales del Renacimiento y del* Manierismo. *Carácter de la figura representada. Alegoría y simbolismo. La* Sedición. *Símbolo y caricatura. Interpretación de la estatua.*

4. *Paulatino cambio de la opinión de Arias. Idea de las provincias flamencas en 1571. Arias y la política del Duque. El diezmo. El nuevo levantamiento. La caricatura del monumento a Alba. Interpretación satírica de los símbolos.*

5. *La guerra de 1572. El modo político y la finalidad de la política cristiana. Nuevo planteamiento del problema flamenco. Las Relaciones de 1571 y 1573. Arias va comprendiendo el ser de los flamencos. Alegría de vivir y cultura burguesa. Cómo debe tratarse a los naturales. Las palabras de Morillon y el juicio de Plantino. Catolicidad y catolicismo.*

1

El 15 de mayo de 1568, Benito Arias Montano, capellán del rey de España y antiguo colocutor del Concilio de Trento, entraba por primera vez en tierras de Flandes. Frisaba en los cuarenta años. Iba, enviado por Felipe II, a dirigir los trabajos de redacción de la *Biblia poliglota,* encomendada por el rey al impresor Cristóforo Plantino. Acogido en Amberes el 18 de mayo por su compatriota Jerónimo de Curiel, Arias Montano se encamina rápidamente a Bruselas para solicitar del Duque de Alba documentos justificativos de su misión; luego regresa a Amberes, donde es recibido oficialmente por las autoridades de la ciudad. Con este motivo se cambian corteses discursos latinos en que se alude a los disturbios religiosos como acontecimientos sin importancia, obra al fin de unos cuantos perversos rebeldes, y se manifiesta honda gratitud al rey por la

gracia otorgada a la ciudad de Amberes al acordar que se imprima en ella la *Biblia* que merecerá un día el nombre de *Regia*. A causa de un viaje comercial a París, Plantino no se hallaba entonces presente en la ciudad; al regreso del impresor, él y Montano se dirigen a Lovaina, en cuya Universidad se repite el mismo espectáculo de Amberes: la Universidad ofrece todo apoyo para que la magnífica obra pueda ser pronto un nuevo título de honor de la Iglesia Católica. Y con razón puede afirmarse aquí que las revueltas religiosas no habían recibido jamás pábulo de aquel círculo universitario.

Apenas ha transcurrido un año de la entrada del Duque de Alba en las Provincias, y a los ojos de Arias todo aparece enteramente pacificado. La *Biblia Regia* será un nuevo florón en la corona del vencedor. El bondadoso humanista puede resumir así sus esperanzas: *Rogué a Dios y ruego siempre tenga por bien de volver sus faces benignas y misericordiosas sobre esta Tierra, y que las de V. M. con grande prosperidad y comodidad suya se vean tambien en ella, porque tengo por averiguado sería esta vista bastante para restituir las cosas todas en su primero estado y aun aventajarlas mucho más, porque la gracia, o amenaza, o castigo del padre hacen mayor efecto en aprovechamiento de la familia y acre-*

centamiento de su bienestar y dignidad que ninguna otra cosa ni persona puede hacer (1).

Este esquema es, empero, demasiado simplista. La lucha en los Países Bajos no era la que un padre justiciero puede librar a sus hijos inobedientes, cuya felicidad sigue procurando aun después de infligirles un castigo severo. Valiéndonos de la misma imagen, más bien podríamos decir que lo que se debatía era la legitimidad misma del vínculo familiar, lo que se ponía en duda era la autoridad del padre, cuyas convicciones más profundas y sagradas se atacaban por diversos puntos, oculta o abiertamente. El estado de las cosas era sobremanera complicado, y Arias, atento por naturaleza a la observación continua de la realidad de los países que visitaba, se aplicará pronto a examinar los fenómenos y sus verdaderas causas con aquella exactitud científica, casi podría decirse filológica, a que le tenían acostumbrado sus estudios predilectos. La misión que recibió del rey no le imponía observar una conducta determinada; cuando roza los negocios públicos lo hace como observador, tal vez como consejero, pero nunca interviene activamente. Descontando una interrupción de algunos meses, Arias permanece siete años en los Países Bajos, y en ese tiempo consiguió adquirir un extenso y exacto conocimiento

de las personas, que, naturalmente, utilizó en favor de la política del rey; a pesar de eso, no fué un agente real en sentido estricto, como por ejemplo Villavicencio, de quien Felipe II se hacía asesorar aún en 1571 a propósito de ciertas recomendaciones que Arias Montano le hacía. Arias se reserva siempre su libertad de juicio—su abstención se expresa modestamente como incompetencia en todo lo atañedero a la república—, y así no sólo recaba el derecho a criticar las medidas adoptadas, sino también la posibilidad de revisar las propias opiniones. Arias, a quien pronto reconocen todos como *desinteresado y no mal intencionado,* se va dejando llevar en el curso de los años, desde la intransigencia de una actitud universalista puramente teórica, a una comprensión práctica de la posición especial de las Provincias; poco a poco va calando en el espíritu de los pueblos nórdicos con una profundidad apenas accesible a los españoles de su tiempo. Ya tarde—hoy se nos antoja que demasiado tarde, cuando el fracaso de la política de Alba empezaba a acusarse claramente—, sacó las consecuencias necesarias de los principios que había ido obteniendo.

2

Desde un principio la finalidad suprema de toda verdadera política fué, para Arias Montano, el establecimiento de la unidad de la República cristiana. En toda Europa no veía otro representante de esa idea que el rey de España, y viceversa consideraba a éste esencialmente como representante de aquella idea, en la que se apoyaban realmente las aspiraciones de Felipe, y no en intereses imperialistas o dinásticos cualesquiera: *Yo tengo entendido que Dios ha puesto a S. M.d en un tiempo de los más notables que ha habido desde el principio de la Iglesia cristiana hasta agora, y le ha encomendado un ministerio de los más importantes y de mayor peso y momento, que por ningún ejemplo pasado podemos señalar ni comparar: porque no es menos lo que tiene sobre sus hombres que la conservación y sustento de la Iglesia católica y su reparo en tiempo que, por su antigüedad y la degeneración de los hombres y siglos, ella estaba trabajada, y por obra, astucia y diligencia grande de Satanás, enemigo de la divina gloria y del bien humano, y por una infinidad de miembros suyos, falsos ministros, y de otra varia y grande potencia mundana, a este propósito del mismo Satanás solicitada por*

tantas partes, ha sido y es combatida continuamente cuanto nunca jamás lo fué esta república cristiana católica (2).

Esta idea de la República cristiana está hondamente enraizada en la ideología medieval. El tomismo había derivado los derechos y deberes de los señores de una concepción básica: los príncipes tienen una misión divina, pero al mismo tiempo están sometidos a la *lex divina,* que les obliga a la defensa de la Iglesia como *Res publica christiana.* Los deberes respecto al pueblo están subordinados a esa ley suprema, y sólo cuando el conculcar sus deberes como regentes implica una infracción de la ley suprema, dejan los príncipes de ser señores por voluntad divina, y son tiranos contra los que es lícita la resistencia. Pero en la época del luteranismo y del calvinismo el concepto mismo de la Iglesia se puso en tela de juicio. También los enemigos del catolicismo conocían la finalidad de la República cristiana, pero para ellos ésta no se realizaba en el orden jerárquico de la *Ecclesia mater.* La unidad del mundo cristiano, que había permitido a la Edad Media instaurar, aunque en equilibrio inestable, el Estado mundial en la Iglesia, apoyado en bases de derecho natural, y en dependencia de la gracia divina, quedaba definitivamente disuelta. Pero mientras

los católicos, con su propósito de restauración, podían apoyarse en la doctrina tradicional, adoptando así una defensiva relativamente cómoda, los novadores se veían obligados a elaborar una nueva teoría del Estado. Para ella utilizaron los elementos de derecho natural, vigentes también en el catolicismo, modificando las relaciones religiosas ya existentes según sus diversas concepciones. No es éste el lugar de exponer esas varias formas. Baste decir que, en el momento de caer el edificio superpuesto de la Iglesia como divina institución en el mundo, también la relación entre el príncipe y sus súbditos hubo de sufrir un cambio fundamental. Mientras el catolicismo supone que el Príncipe está obligado para con sus súbditos de una manera casi secundaria, los reformados establecen una obligación directa e individual del príncipe, así con respecto a Dios como con el pueblo, y esto no podía dejar de crear un nuevo valor de los súbditos, que acabará por producir un concepto de Estado meramente laico: tan pronto como los súbditos recaban el derecho de oponerse a su señor porque éste no cumple sus deberes para con ellos, única tarea que le tiene encomendada Dios, constituyen una unidad, un cuerpo primariamente independiente del señor: forman un pueblo, una nación.

Este nuevo complejo de ideas fué formándose lentamente. En los Países Bajos las circunstancias eran especialmente difíciles para que se formulara con claridad. En primer lugar las características nacionales eran allí más confusas que en ninguna otra parte de Europa—en ningún otro país estaban los grupos populares tan divididos por raza y lenguaje como en los Países Bajos; además no se luchaba en un principio contra el señor hereditario, sino, a base de títulos de derecho, los llamados privilegios señoriales, sólo contra un gobernador injusto. Por último, las sectas protestantes guerreaban entre sí por el predominio: el triunfo final de los calvinistas sobre los luteranos fué lento, conseguido precisamente por la mayor consecuencia de la doctrina política de aquéllos, orientados tan esencialmente en el sentido del Antiguo Testamento, con su preponderancia del derecho natural.

El país se hallaba entonces en plena guerra, el esclarecimiento ideológico de los motivos profundos se iba obteniendo lentamente bajo el tronar de los cañones. ¿Cómo hubiera podido un católico español, nada familiarizado con aquel estado de cosas, dominar de una ojeada tanta confusión? Para un hombre como el Duque de Alba, ni siquiera había para qué plantear el problema, pues —extraña paradoja— el

sentimiento nacional que comenzaba a afirmarse, aún oscuro y vacilante, en los Países Bajos, que agitaba los espíritus más bien que determinaba las acciones; este sentimiento nacional animaba de manera irreflexiva también al Duque, unido a un exagerado orgullo de raza, justificado a su vez por la identificación constante de lo verdaderamente católico con lo español. No podía abandonar su posición de *extraño* frente a los Países Bajos, que comenzaban a despertar: para él, aquellas Provincias eran simplemente rebeldes, y era derecho evidente del Imperio español, garantía de la Unidad católica, debelar la sedición. Para el Duque, pues, la catolicidad, aunque condición previa y premisa necesaria de las pretensiones del rey de España, era sólo un factor esencial dentro de la totalidad de las tendencias imperialistas centralizadoras, las cuales a su vez se basaban en convicciones políticas de finalidad práctica que no necesitaban fundamentación ideológica.

Para el teórico Arias Montano el caso era tanto más difícil cuanto que él no sentía de una manera inmediata las ambiciones nacionales que caracterizan la actitud de Alba durante toda su vida. El universalismo de Montano no tiene nada que ver con el imperialismo, y está fundamentado en conviccio-

nes religiosas. Para Montano, el rey de España, en aquellos tiempos de inminente peligro para la unidad del mundo cristiano, era el único paladín eficaz de la República cristiana amenazada. En un principio ve sólo desde ese punto las medidas adoptadas por el Duque de Alba; en un principio, los disconformes son también para él sólo rebeldes abominables.

Cuando Montano entró en los Países Bajos apenas habían transcurrido dos años desde los grandes disturbios, cuando las turbas se entregaban al saqueo y a la destrucción de iglesias y conventos, y todo el país se hallaba en abierta sedición. En todas partes quedaban huellas de la catástrofe. Una de las primeras cosas que Arias trató con el Duque a su llegada a Bruselas se refería a la destrucción de la biblioteca de un convento. Imagínese el horror del gran bibliófilo ante aquellos actos de vandalismo. La guerra que ahora (1568) se hacía no tenía nada de común con los anteriores sucesos. Las tropas enemigas venían de fuera del país, el Príncipe de Orange lanzaba manifiestos en que apelaba al sentimiento nacional, y sin embargo nada se movía, los pueblos permanecían tranquilos, las ciudades cerraban sus puertas al invasor. En dos batallas, la de Dalhem en mayo y la de Jemgum a fines de oc-

tubre, se decide la suerte de la guerra: el ejército de Orange, superior en número al de Alba, huye a través de la frontera francesa, y desde diciembre de 1568 hasta abril de 1572 no hay tropas enemigas en los Países Bajos. ¿Es de maravillar que Arias creyera en la paz, en una verdadera pacificación de las Provincias y que atribuyera la victoria a la voluntad de Dios? A principios de 1571, en una extensa relación referente a la restauración administrativa de las Provincias, Montano razonaba así: *Con todo esto y lo demás que se puede pensar y decir, quiso Dios que evidentemente se mostrase su favor de parte del rey en esta causa, y en defensa de la iglesia y singular misericordia que quiso usar con esta tierra, aceptó la elección del duque de Alba para este negocio, y dió allanados y pacados en pocos días por vía de las armas estos Estados, dándole ganadas una en pos de otra dos batallas gruesas; y de gente que con la edad y acostumbrada presunción de la nación española, suelen adelantarse contando sus hazañas y valentías, todos confiesan que fué esta manifiesta obra de Dios... (Doc. inéd.* XLI, 220). Montano descubre en la herejía el único motivo de los disturbios; herejía que necesariamente conduce a un extrañamiento del señor y los vasallos, pues *juntamente con la disensión y enajenación de la iglesia*

católica, se pegaba de necesidad la desobediencia interior y desamor a su rey y príncipe, lo uno por saber que era de profesión contraria a la suya... y lo otro por temerlo necesariamente, sabiendo ser el mayor estorbo que en esta vida tenían para caminar con la libertad que ellos deseaban, según sus intenciones cada uno. (Doc. inéd. XLI, 215). Para Montano, la herejía equivale prácticamente a libertinismo—*según sus intenciones cada uno*—, y esto es lo que más le asusta. Todo lo que la rebelión de los Países Bajos contenía de elementos nuevos y positivos era para él tan extraño como lo que pudiera haber en ella de vuelta al pasado nacional.

3

De pensamientos igualmente unilaterales surgió el proyecto para la estatua del Duque de Alba, trazado por Arias Montano. Este monumento, que tanta irritación causó fuera de España como en España misma, fué erigido apenas terminada felizmente la guerra, cuando una nueva era de prosperidad parecía iniciarse para los Países Bajos. El Duque había regresado en triunfo a Bruselas, y su entrada, como la de Carlos V en Milán, imitaba los ingresos triunfales de los Césares romanos. La estatua debía res-

ponder al mismo espíritu puramente renacentista. Alba quería un monumento que perpetuara a la posteridad un cambio de los destinos históricos del país, un cambio que había de manifestarse beneficioso y rico en resultados, y que había sido operado por él. Pero la estatua, concebida así, refleja sin embargo el espíritu del Renacimiento tardío y de la Contrarreforma, que es el que Arias pone en ella. La ingenuidad que permitió a un Donatello o a un Verrochio representar a sus condotieros a caballo, desnudos de todo atributo, y crear monumentos representativos de una época en que luchan los hombres y no las ideologías: esta ingenuidad ha desaparecido. Ya no existe en los tiempos de la Contrarreforma, y no existe sobre todo en este caso concreto de Alba. El Duque no había conquistado tierras; había sometido un movimiento sedicioso. No era únicamente caudillo, sino más bien, sobre todo ahora, al terminar la guerra, regente, representante del señor legítimo.

En España se consideró el monumento al *mejor servidor del Rey*, como dice la inscripción latina, una insolencia, y no sin razón. La erección misma podía tomarse por una arrogancia, ya que apenas tiene en cuenta el papel de lugarteniente que cumplía representar a Alba. Pero especialmente la manera de

estar concebida la figura daba sobrado motivo a comparaciones y ataques. ¿No había glorificado de parecida manera Pompeo Leoni al Emperador en la estatua fundida en 1564, representándolo triunfante sobre el *Furor,* aquel cuerpo yacente a los pies de Carlos, que igualmente pudieron interpretar los contemporáneos como figuración de la *Herejía,* ya que Carducho, poco después, adoptó esta interpretación? Puede suponerse con seguridad que tanto Arias como el escultor Jongelinge, formado en el taller de los Leoni, conocieron la estatua de Carlos V. Aun cuando no convinieran todas las fechas, podría deducirse así de la coincidencia de los detalles. No es este lugar para apuntar siquiera la línea, extraordinariamente interesante para la historia del arte, que conduce desde las representaciones de David Vencedor del primer renacimiento, a través del *Triunfo* de Miguel Angel, hasta estas figuraciones de complicada significación propias del *Manierismo*. Hemos de limitarnos a la interpretación del proyecto que Arias sometió al escultor, y en él salta a la vista que el humanista diverge en un punto decisivo de la concepción de Leoni: para aquél lo digno de perpetuación no es el vencedor, el héroe representado con armas, sino el hombre que después del triunfo tiende el brazo desarmado para proteger el país libre de la peste de las

Pompeo Leoni: Estatua de Carlos V, llamada *El Furor* (Madrid, Prado).

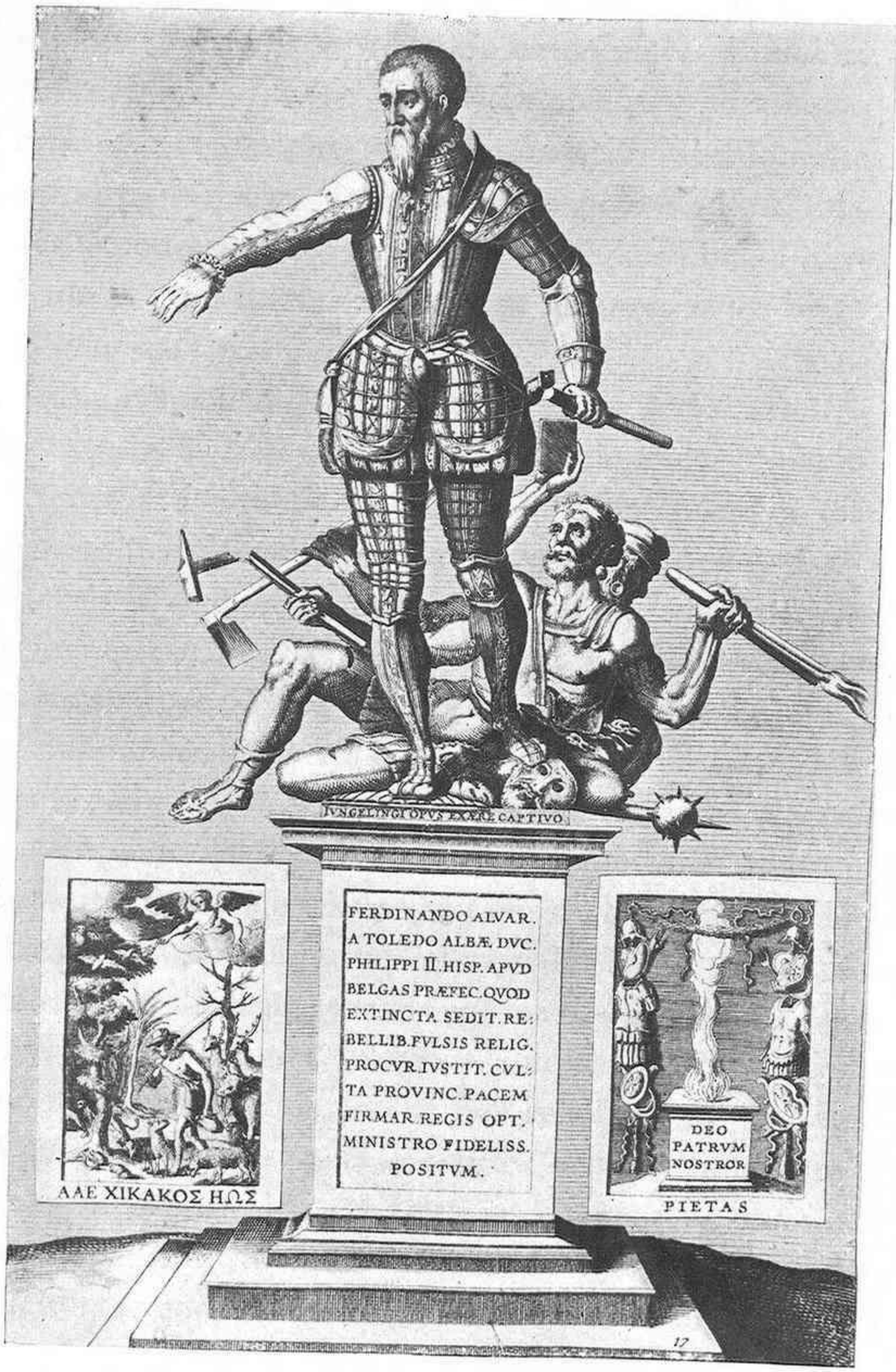
sediciones. No es probable que el propósito de Montano fuera tomar como modelo la antigua estatua cesárea, representativa de la idea tan poco plástica de *gobernar,* aunque las estatuas de este tipo debieron influir sobre el ejecutante del proyecto. Una prosecución del antiguo modelo hubiera implicado mayor arrogancia que la que se creyó ver en la estatua de Alba. Sin embargo Arias se esforzó de seguro por representar con la mayor exactitud los méritos del Duque, perpetuando su figura, no porque fuera un gran hombre, sino por el buen servicio prestado al rey al debelar la infame sedición de las Provincias. Nada tan característico de ello como que eligiera una actitud en cierto modo transitoria: la actitud conciliadora después del triunfo. Para el piadoso Arias la figura del Duque recibe su mayor dignidad de la idea que sirve, y considera tema primordial el fijar la hora histórica en que el Duque desempeña papel tan importante. Para ello no le basta recurrir a las anquilosadas fórmulas del lenguaje alegórico de su tiempo, que Leoni, sin escrúpulo, había empleado en su estatua con gran derroche de antiguas reminiscencias. Es asombroso lo poco que se valió Montano de las alegorías usuales: aquellas alegorías que desde Petrarca habían caído como un alud sobre Europa y que invadieron de tal

manera las artes, que los proyectistas de monumentos llegaron a tener casi la importancia de los ejecutantes. La vanidad erudita, el orgullo de los *ilustrados*, empeñados en formar un grupo esotérico, halló en el campo de la alegoría sitio en que explayarse. Arias parece más bien haberse esforzado por conseguir la mayor sencillez, una forma expresiva inteligible por todos: tratábase de un monumento destinado a la plaza pública, que debía ser comprendido por el hombre de la calle. La *Sedición* yace a las plantas del Duque, que para devolver la felicidad al país se dirige a los bien intencionados. La *Sedición* es ciertamente una figura alegórica en el sentido corriente, pero para caracterizar el contenido de esta idea, que Arias concreta—su *Sedición* es la de Flandes en 1566 y no otra—, no busca inspiración en los tratados eruditos, ni en la tan divulgada literatura de epigramas emblematizados, sino que vuelve los ojos a los hechos históricos mismos, y en ellos encuentra símbolos, no alegorías. Naturalmente, esto ocurre dentro de las premisas que el tiempo imponía. Los símbolos habían desempeñado ya un papel preponderante en aquella guerra. Piénsese en cómo surgió la designación *Gueux*, aplicada a los rebeldes. La nobleza estaba empobrecida: en aquel famoso banquete del año 1566 se arrojaban

unos a otros, como una pelota, el dicterio *mendigo, gueux,* y el insulto llegó a ser un grito de guerra. La escudilla del mendigo se grabó en medallas, se llevaba en el sombrero, como escarapela: símbolo humilde, incitante, comprensible a todos. También las hojas volantes y libros de cordel de carácter político, cuando iban ilustrados, divulgaban desde comienzos del siglo XVI, desde la aparición del luteranismo, multitud de representaciones simbólicas. La hoja volante de principios del siglo XVI apenas utilizaba, como la sátira política moderna, la caricatura obtenida de un retrato, sencillamente porque los rasgos fisonómicos de las personas satirizadas no eran tan generalmente conocidos como lo son hoy, gracias al reportaje fotográfico. Sólo los mayores entre los grandes, Lutero, Calvino, por ejemplo, constituyen excepción. En vez de la caricatura aparece, pues, con gran frecuencia, la sátira simbólica en que el fraile personifica al clero, la tiara al Papa, etc. Surge así una especie de *estenografía gráfica* que poco a poco llega a ser comprensible a todos y cuya técnica consiste esencialmente en representar la parte por el todo.

Montano hace suya esta mentalidad, y ella explica ese diseño para la representación de la *Sedición de los Países Bajos,* que hoy no podríamos interpre-

tar apenas si no poseyéramos la explicación auténtica (3), pero que en su tiempo fué perfectamente comprendida por amigos y enemigos, y que despertó la más viva oposición en el país a causa de la actitud unilateral que refleja. El monumento mismo ha sido destruído y para reconstituirlo tenemos que valernos de un grabado de Paludano, que, aunque quizá no responde a la realidad en todos sus detalles, nos permite obtener una impresión bastante exacta de la estatua (4). El Duque, con la pierna izquierda apoyada en una carátula, se levanta sobre un pedestal cuadrangular, sobre el lado anterior. Los sediciosos habían dejado caer la máscara cuando Margarita de Parma no quiso cumplir sus deseos, aparentemente pacíficos, antes de que Alba llegara a las Provincias. Esta actitud de pisar lo que yace en el suelo es característica de las representaciones triunfales, pero esta vez se descubre pronto el propósito de atenuarla. Los sediciosos mismos habían destruído la paz aparente; la máscara caída es, pues, como una justificación de la conducta de Alba: el símbolo da significado moral al complejo de los hechos. La figura humana con las dos cabezas que yace detrás de Alba – en ella aparecen claras reminiscencias de las figuras de las antiguas divinidades fluviales – significa la herejía, que se había expandi-



Paludano: Grabado del desaparecido monumento al Duque de Alba.

do tanto entre la aristocracia como entre el pueblo. No significa, nótese bien, la nobleza y el pueblo mismos. Nada tan lejos del espíritu de Montano como representar aquí a los flamencos en su totalidad como vencidos: el Duque extiende su brazo desarmado para llamar a sí y para proteger a los bienintencionados y pacíficos.

La concepción que Montano tiene de los acontecimientos históricos, y que él trata de hacer sensible de manera simbólica, esparciendo en torno a las figuras los instrumentos de la sedición y de la rebeldía, es la siguiente: Ya cuando la nobleza, aparentemente pacífica, elevó a Margarita de Parma sus *peticiones,* se alzaba traidoramente contra España, y cuando aquellas fueron rechazadas, cuando fué rechazada igualmente la gran cantidad de dinero —representada en el monumento por una *bolsa*— ofrecida a cambio de que se tolerara la Confesión de Augsburgo, la nobleza y el pueblo, hasta entonces tranquilo, dejaron caer las *máscaras*—la segunda se divisa entre los pies de Alba—y entraron, entre asesinatos e incendios, en franca rebelión: la *tea,* el *hacha,* la *piqueta* y el *martillo* fueron empuñados para la destrucción de iglesias, conventos, venerables imágenes; los sediciosos endosaron el *saco* del mendigo, pero en ese saco llevaron por todo el país

el veneno—las *serpientes*—de la herejía. Hubo heridas y derrotas, y sólo al Duque de Alba le fué dado conseguir el aniquilamiento de la sedición, que ahora yace en el suelo, sus armas rotas: la *tea* incendiaria, que antes se alzó contra los santuarios, yace invertida, como la antorcha de la muerte.

4

Así se representaba los sucesos el español Arias Montano apenas un año después de llegar a los Países Bajos: el Duque había humillado la rebelión, la *maldad,* por la fuerza de las armas. Ahora se trata de recuperar una felicidad que, para Arias, ya existía. No le produce extrañeza el hecho de que un pueblo septentrional deba obedecer al rey de España: aún vive la ideología feudal que deriva la unidad inmediatamente de la supremacía del señor sobre los vasallos. Pero los países se encontraban, en ese momento en que la paz parecía instaurada, en un estado caótico, del que sólo podía salir por la adopción de reformas decisivas. El Duque, con sus claros y rectos planes, es el hombre idóneo para la ejecución de esas reformas, y no debe ponerse en peligro su obra relevándolo antes de tiempo; ni siquiera debe tenerse en cuenta el cansancio motivado por

los trabajos excesivos y por la avanzada edad. Arias tiene plena confianza en la fecunda actividad del Duque: la primera relación extensa que de él conservamos, la de febrero del año 1571 *(Doc. inéd.* XLI, 235), respira un optimismo que en aquel entonces compartían por cierto muchas gentes, en las Provincias y en la Metrópoli.

Arias era de opinión que, en su conducta, el Duque no se había dejado guiar más que de la consideración del bien público, *que depende del asiento de la religión católica y de la paz y buena justicia.* Tan pronto como Alba haya cumplido cuanto podía considerarse condición previa para su relevo – en febrero de 1571 calculaba Arias que aún sería necesario esperar un año –, el rey podrá gobernar fácilmente las Provincias *por los derechos y consejos de España,* valiéndose de un regente español. Su universalismo, fundado en convicciones religiosas, no impide que Arias apruebe las ordenanzas de Alba, aunque éstas arrancan de una ideología esencialmente imperialista y centralista. Pues Montano supone *a priori* que existen exigencias fundamentales, aplicables a todos los países, que emanan del orden racional del mundo. Hay que tener en cuenta que por este tiempo Arias apenas conocía los Países Bajos. El se daba perfecta cuenta de su falta de cono-

cimiento: *no he tenido espacio para atender con algún detenimiento a las cosas públicas ni particulares de esta tierra, como lo he hecho en otras que he andado, de las cuales gustaba de conocer la cualidad de la región y los ingenios y costumbres de los naturales y huéspedes della. Aquí he tenido todos los días once horas de ocupación en estudiar, leer y escribir lo que hacía al propósito de mi misión.* Por eso no obedece sino después de largas resistencias el deseo del rey de que informe sobre el gobierno de las Provincias, y cuando por fin lo hace, envía un tratado académico, principalmente teórico, derivado de los principios generales ya expuestos. Cuando considera la importancia de las cosas acaecidas en las diecisiete Provincias, parte de observaciones sobre la geografía del país, en las que se echa de ver claramente la influencia de Guicciardini. La situación geográfica de los Países Bajos, llave de Europa, le explican tanto la difusión de la herejía como la necesidad de apoyarse en ellos para recatolizar el Continente. Cuando se refiere a las costumbres de los habitantes, ve en ellas sólo abusos, entre los que la venalidad y la embriaguez son los más abominables. El espíritu sedicioso, que él nota en todas partes, es señal de que aquel pueblo está seducido por Satanás y sus enviados los herejes. Todas las exigencias

de privilegios, acuerdos, *entradas* (palabra que designa probablemente el juramento de las franquicias y exenciones prestado solemnemente por el señor al entrar en sus dominios): todo esto, que cada vez conduce a nuevas exigencias, debe contrarrestarse con la autoridad y con la fuerza, según la opinión de Arias, como de hecho lo ha contrarrestado el Duque de Alba. Si no se hace así, nunca dominará la justicia en aquellos países. Y cuando la autoridad del Duque haya logrado imponerse hasta en los últimos detalles de la administración, cuando con la ayuda de buenos servidores de la Iglesia, absolutamente leales y muy prudentes, se consiga de nuevo que la religión católica vuelva a ser la única que se profese en las Provincias, entonces volverán éstas a aquel estado a que, según Arias, debe tender toda política cristiana, cualesquiera que sean los tiempos y los países: una íntima compenetración de los gobernantes y de los gobernados a base de buena administración, de la subsecuente prosperidad y, lo más importante para nuestro humanista, del amor y temor de Dios, comunes a todos, pues Dios es *el que guarda las provincias y conserva los reinos, y los puede y suele trasmudar conforme a su justo juicio.*

La concepción de Arias es, evidentemente, unilateral; en ella se expresa el católico español que ha

ido sacando sus teorías políticas de la Biblia y de la teología y que no siente escrúpulos al armonizar las ideas universalistas así obtenidas con los propósitos centralistas de su nación, en cuyo carácter imperialista no quiere reparar. Pero en plazo muy breve Alba mismo va a abrir los ojos a Montano y le hará notar su error. El comienzo de esta conversión coincide con el momento en que Alba procede a hacer efectivas las duras exacciones fiscales (el diezmo) aprobadas por los Estados generales. La actitud de Montano se explica porque, para él, el orden económico debe basarse también en el interés del país: *La facultad pecuniaria es necesaria en las cosas de la paz para sustentación suficiente de los ministros della, y para las comodidades y ornamentos convenientes públicos y privados, y en tiempo de guerra para un innumerable número de gastos necesarios... (Doc. inéd.* XLI, 213). Pero los impuestos que Alba hace pesar sobre los tributantes no pueden armonizarse con los intereses del país. Aterrorizado, Montano informa sobre los espantosos resultados de aquella política. Imagínese las consecuencias de un impuesto del 10 por 100 del volumen del negocio cuando los beneficios obtenidos no llegan al 3 por 100. La consecuencia necesaria será la despoblación del país, la huída de los comerciantes arruinados,

que irán a refugiarse a tierras infestadas por la herejía. O lo que es lo mismo: poner en peligro infinitas almas. Destaquemos de estas consideraciones una nota interesante para la psicología del humanista: Arias se siente engañado: *cuando me decían de esto estos señores era otra orden lo que entonces me declaraban y era soportable, mas visto lo que ha salido, no sé qué diga (Doc. inéd.* XLI, 253*)*. No sólo reconoce súbitamente que Alba, con su sistema de explotación, lleva a cabo una política colonial, sino que comprende también que es una mala política colonial, que *la mercancía desta tierra es desbaratada, y esto se hará muy deprisa*. Aquellas medidas fiscales impusieron a Montano una revisión de toda concepción política; parece como si desde entonces se fuera desarrollando en él una mayor capacidad de comprensión de todo lo específicamente neerlandés.

¡Qué terrible efecto debió de causarle que una obra de la que podía considerarse inspirador, el monumento al Duque de Alba, fuera utilizado para la propaganda del bando enemigo al llamear de nuevo la lucha! Quizá no le sorprendiera mucho que el monumento del sojuzgador de las Provincias fuera considerado como una provocación por los neerlandeses, pero mucho debió de dolerle que toda la cues-

tión religiosa, la sedición herética que él había considerado como obra de algunos agitadores, surgiera de nuevo, y con caracteres que no eran los que le había atribuído. El fracaso excedía los mayores temores manifestados por Arias.

Para el historiador, el grabado satírico que utiliza el monumento a Alba como motivo central y recibe toda su fuerza de la inversión de todos los símbolos imaginados por el humanista, es especialmente valioso porque ilustra con un mismo tema y a propósito de las mismas ideas la oposición irreductible de las fuerzas enemigas. Todo en ese grabado revela la misma unilateralidad que en el monumento mismo, sólo que expresada con signo contrario. Sobre la cabeza del Duque vuelan genios siniestros: el implacable Saturno, señor del Tiempo, que traerá la caída del tirano, y Satanás, con su tiara y su rosario, que promete al general el galardón a que sus crueldades neronianas le han hecho merecedor. A los pies de Alba, la antorcha aparece de nuevo erguida, aunque la bolsa del mancebo caracterizado como huérfano, es decir, como pobre, sigue vacía. Aún está amordazada la Verdad—la doctrina calvinista—, pues ella sola desea el iconoclastismo simbolizado por el hacha y la piqueta; aún eleva la Justicia su voz lastimera, rota la espada y perdidos

los platillos de la balanza; la nobleza, aunque dispuesta a la defensa, negocia aún el reconocimiento de sus demandas... Pero el *diezmo* ha cambiado radicalmente el estado de las cosas: junto al monumento aparece un heraldo que lleva al cuello, como una cadena, las diez monedas simbólicas; la parte delantera del monumento se abre como una puerta, y en lugar de la inscripción que ensalzaba al Duque como debelador de la revuelta, aparece como reverso la incitación a la resistencia: *Levantáos, nobles señores; yo, el diezmo, he cambiado los corazones... Ah, noble, excelente Príncipe, no esperéis más tiempo: yo os allano el camino; inspirad en vuestras huestes ánimo y acometividad.* Un tropel de *gueuses,* nobles con la escudilla del mendigo pendiente de la pretina, acude a *cobrar corazón* como dice la frase popular. Muy primitiva es la manera de representar todo esto, pero no carece de fuerza a pesar de su primitivismo: el pedestal del monumento aparece convertido en una especie de armario en que todos encuentran su corazón. El ejército de los Oranges, con el Príncipe a la cabeza, acude en seguimiento del *diezmo,* dispuestos a arriesgar *cuerpo y vida* contra el tirano y su Tribunal de la sangre: revolución legal, para emplear la expresión corriente hoy, pues la revuelta no se dirige—o no se dirige

todavía—contra el rey, como se declara expresamente en la inscripción: *todos concordes para poner en buen estado las tierras del rey*. También el himno de Guillermo de Orange contiene un verso con el mismo sentido: *Siempre he honrado al rey de España*. La cerrazón y complicación de aquellos días se iluminan en la caricatura como a la luz de un relámpago: de un lado, los rebeldes aparecen como obedientes a su señor natural, pero de la otra, Satanás adornado de la tiara, la verdad identificada con la doctrina calvinista, y, uniéndolos a todos, creyentes y herejes, el *diezmo,* nuevo elemento de discordia que nada tiene que ver con las infalibles doctrinas de la verdadera religión, pero que afecta a todos los neerlandeses en su lucha por la existencia.

5

En la primavera de 1572 los *gueuses* de la costa conquistan el pequeño puerto de Brielle y la guerra recomienza, una de las guerras más crueles y encarnizadas que jamás ha reñido la humanidad. El destino favorable permite a Arias pasar en el extranjero casi todo ese período: por entonces negociaba en Roma el privilegio de la *Biblia Regia*. Cuando regresó a Flandes, se encontró en un país devastado.

Apenas puede dudarse de que la fuerza de los nuevos acontecimientos operó un profundo cambio de todas las convicciones de Arias. Si en un principio había establecido un nexo entre éstas y los fines perseguidos por la política española, suponiendo en esa política motivos que coincidían con su sistema, ahora se ve obligado a pensar lo contrario. No es que para él cambiaran las finalidades de toda política, la restauración de la República cristiana, ni tampoco los supuestos teóricos de que derivaba sus consecuencias de política práctica; varía, en cambio, su manera de considerar lo específicamente neerlandés, y esta transformación se expresa claramente en los consejos que transmite a la corte sobre el modo de mejorar el estado de cosas existente.

Hasta entonces, en el planteamiento hecho por Arias, el problema flamenco no existía como tal problema. Su concepción partía, como ya sabemos, de la unidad de la República cristiana, y en ella no se discutía la cuestión de los poderes, sino que sólo se ventilaba el consentimiento general de todos los creyentes. Él había considerado misión de Alba restablecer ese consentimiento separando de la comunidad a los malignos que lo impedían. Los últimos acontecimientos le obligaban, empero, a reconocer su error. Sin que disminuya su respeto y su ad-

miración por el Duque—de ello aún tenemos testimonios posteriores—, Arias siente la necesidad de revisar su juicio sobre la conducta política seguida hasta entonces. Su situación es muy otra que la de los políticos de oficio, que, después del fracaso de Alba, creyeron necesario cambiar de métodos y seguir un nuevo rumbo, encomendado al Comendador mayor de Castilla D. Luis de Requesens; se comprendía que los medios aplicados no conducían a buen fin, pues las fuerzas disponibles eran demasiado débiles para intentar una sumisión efectiva, y se pensó salvar por la clemencia lo que aún pudiera salvarse. Lo que aterra a Montano no es el fracaso de los métodos, sino los métodos mismos, sobre cuya naturaleza había estado engañado hasta entonces. Una vez reconocida la confusión de los procedimientos de violencia, cuya finalidad era forzar y sojuzgar a un pueblo, con la tarea de reconducir a ese pueblo al gremio de la Iglesia, Arias se veía obligado a la oposición. Ello se anuncia ya en su protesta contra los impuestos, escrita en agosto de 1571. Su nueva visión de las cosas le lleva además a revisar los fundamentos mismos de su propia posición. Arias había creído que la restauración del catolicismo por la severidad y la fuerza era posible, que las reformas de la Justicia y de la Administración según el mode-

Grabado satírico del monumento a Alba (Munich, Staatliche Sammlungen).

lo español era el único medio conducente a que Dios no abandonara aquel país, permitiendo que fuera deshecho y desgarrado por los enemigos y las fieras. (Cfr. *Doc. inéd.* XLI, 217).

Un cotejo de las dos relaciones que Arias envió al rey en los años de 1571 y 1573, muestra un cambio de puntos de vista, radical sobre todo en lo que afecta al modo de considerar las costumbres y los usos de los neerlandeses. Hondo debió de ser el cambio operado en el espíritu del observador cuando muchas cosas que antes le habían producido desagrado le aparecen ahora fundadas en la esencia y en el carácter populares, y lo que antes había sido motivo de abominación le aparece ahora como rasgo simpático del carácter de ese mismo pueblo.

En su primer informe, Arias ve la mano del Enemigo, no sólo en la destrucción de la unidad religiosa; cree que esa destrucción sólo ha sido posible a causa de la corrupción que reina en el país, relajación de usos y costumbres que ha ido destruyendo la economía pública y la prosperidad privada, la moral y el amor al trabajo. La deducción de Arias viene a ser la siguiente: los más ricos y poderosos no utilizan sus dineros para fines de conveniencia general, o lo hacen sólo en muy reducida escala; antes bien, los gastan *entre ellos mismos en*

malos recados, banquetes, convites y otras cosas tales y peores, de manera que se vino todo a destruir. Fué entonces cuando acudieron a expedientes como los impuestos y accisas sobre bebidas y artículos de primera necesidad, al mismo tiempo que se esforzaban por hacer aumentar el consumo de los mismos, hasta llevar la corrupción a todo el pueblo: *se desbarataron en excesos de comidas, y trasordinarios trajes, y usajes y gastos superfluos y no alabados de máscaras nocturnas, y otras cosas tales con que... la hacienda se arruina, la caridad se enfría, la honestidad se combate y expugna, las costumbres se corrompen y las personas se apocan y afeminan, y Dios las aborrece a ellas y a sus cosas*. En una palabra: el desenfreno de las costumbres ha preparado el terreno a la herejía, de tal modo, que *viendo el diablo que ya tenía hartas cartas y mal pintadas, como él las quería, determinó barajarlo todo y jugar abiertamente (Doc. inéd.* XLI, 218).

Véase ahora cómo describe el estado de cosas *en lo que toca a la honestidad pública y buen ejemplo* el año de 1573 (6): todas las artes diabólicas que Arias había creído ver antes han desaparecido; en cambio notamos una reminiscencia en que se descubre la satisfacción del humanista: Arias reconoce un cierto parentesco entre estas gentes y los

antiguos griegos, que también habían sido bravos bebedores; comienza a comprender que estas gentes tienen sencillamente necesidad de reunirse, celebrar banquetes y fiestas familiares, danzas y mascaradas, y que ello no conduce forzosamente a la relajación. Por el contrario, habla de lo inocentes que eran todas estas alegrías en tiempos de Carlos V, y aun cuando el mismo Felipe II había vivido en los Países Bajos, cuando pudieron celebrarse sin escándalo de sus majestades. Trata luego de los abusos que habían ido introduciéndose, y es significativo que ahora no echa la culpa de ellos, como seguramente la hubiera echado en 1571, a los flamencos, por haber excedido el límite de lo tolerable, sino más bien a los mismos españoles, que abusaban de la hospitalidad que antes les había sido tan confiadamente otorgada, y querían participar, sin derecho a ello, en banquetes y mascaradas, de modo que no les quedaba a los naturales ni siquiera el derecho de cerrar sus puertas a los molestos intrusos. No es de admirar que todo esto haya producido irritación. Para remedio de los abusos que se han introducido, Arias recomienda «*començando por nosotros mismos*»: *no visitarlos ni ... entrar en sus casas más que para honorarlos y hazerlos bien; no pasearles las puertas, ni entrar de noche en sus banquetes y danças, con*

mascaras o de otra manera, sino dexarlos a ellos holgar si tuuieren tiempo y comodidad para ello, que se junten y regocijen a su modo y costumbre. Arias va más lejos aún: no sólo recomienda el respeto a las festividades privadas, sino que aboga porque vuelvan a celebrarse festejos públicos, que beneficiarían a la masa del pueblo más que los que se celebran entre las clases pudientes. Arias no pudo ver ya las reuniones de tiradores y de artesanos, las escuelas de retórica y sus representaciones; todas esas cosas, cuyo valor educativo para la masa del pueblo pone de relieve en su informe, habían sido víctimas de los tiempos adversos antes de la llegada de Arias, por lo menos en las Provincias en que a él le tocó vivir y que aún estaban bajo la obediencia del rey de España. En Holanda siguieron desempeñando un papel importante en el desarrollo cultural y artístico del país.

Arias solicita, pues, expresamente respeto por la vida propia de las Provincias. Fustiga la actitud orgullosa de sus connacionales, no sólo en ese pasaje, sino, con más detenimiento, en otro de mucho interés: *La soberuia de nuestra nación española es intolerable y su poco termino que tiene en cariciar las naciones estranjeras estando entre ellas, porque en España los estranjeros muy bien tratados son de los*

españoles, empero en sus mismas tierras no guardan a mi parecer la equidad que se requiria en tratarlos... (7). Por su parte, él se convierte ahora en defensor de usos que, por lo que a su persona afecta, debían serle completamente extraños; ¡qué es ver al austero escriturario, que ni siquiera probaba la carne, solicitar tolerancia para banquetes y borracherías! A sus compatriotas les amonesta que reconozcan y respeten el carácter del pueblo extraño. Y todo esto no sería posible si no hubiera penetrado en la estructura social de aquel país, tan diferente de la de la metrópoli. No encontraba en él una cultura aristocrática y cortesana como la que en su patria florecía, sino que la parte más valiosa de la población estaba representada sin duda por los burgueses. Por la nobleza alta y baja, Arias no sentía ahora tampoco grandes entusiasmos, y así recomendaba, por ejemplo, que la provisión de cargos se hiciera de modo que, sin herir las susceptibilidades de la nobleza, se procurara que ésta hiciera el menor daño posible. En favor de la burguesía escribe las palabras más cálidas, sobre todo en favor de la burguesía cuyo horizonte espiritual han dilatado los negocios comerciales con el extranjero. Ella le inspira una profunda comprensión de las especiales necesidades de la vida comunal. Y todo esto no son sólo

consideraciones teóricas, emplazadas sólidamente en un *sistema;* es la visión viva, obtenida en el trato con los naturales de las Provincias. Desde su regreso de Roma ya no tiene que trabajar en la *Biblia Regia,* que antes le costaba once horas diarias de ocupación. Como escribe más adelante, su actividad se reduce a la inspección de los libros listos para la venta. Utiliza todas las ocasiones que se le presentan para entrar en relación con toda clase de gentes, de manera que en cartas posteriores puede decir que posee la confianza de todos como ningún otro español, y que todos le confían sus más secretos pensamientos; puede oír la voz del pueblo y comprender la importancia que tengan sus palabras. Arias, que no persigue provechos propios, puede hacerse cargo de todo sin prejuicios, y su talento psicológico se manifiesta maravillosamente en la manera de valorar las cosas que ha oído. *Entre tanto ay una piedra de toque en que se puede conoscer el metal de cada razonamiento y esta es la voz comun y popular que corre entre grandes y menores, la qual es verdad que no muestra los quilates y finezas, porque el pueblo en los particulares dize mil disparates y no es constante en ellos en quanto a la narracion y discurso, empero en el general, en quanto voz, no en quanto razonamiento, est vox Dei.* Así modifica

Montano sus nociones de teología teórica por la comprensión intuitiva de la *vox populi,* sin modificar muy profundamente su actitud religiosa, pues él interpreta aquélla como *vox Dei.* Pero su concepción política primitiva sí se modifica en un punto decisivo; si antes había creído que la introducción de métodos españoles en la Administración y en la Justicia, garantía segura para él no sólo de la restauración del orden, sino también de la restauración del catolicismo, era condición evidente de la pacificación de Flandes, ahora rectifica completamente: *En lo general se podra tratar con los estados y consejos de dar contentamiento a las prouincias y villas reduzidas o rendidas, sin desauenirse por ninguna pretencion, saluo la de la religion.* Además propone que los dignatarios presten sus juramentos según las antiguas leyes, que aún se observaban en tiempos de la reina María de Hungría, es decir, reconociendo los *privilegios;* sólo aconseja añadir al juramento una cláusula referente al catolicismo, cláusula innecesaria antaño, ya que esta condición se sobrentendía, pero necesaria ahora que las circunstancias han cambiado. Todo esto acredita que Montano ya no incurre en la identificación de su universalismo con el centralismo que la política española había observado hasta entonces. Para los directores de esa po-

lítica, todo ello representaría una concesión sumamente desagradable; para Montano la nueva actitud supone más bien una desgravación, y la finalidad de la República cristiana no sólo subsiste, sino que su consecución parece aproximarse, pues aparece desligada de todo un complejo de ideas extrañas a ella que la perjudicaban. *La reformacion de la religion es facil, mas de lo que se puede pensar, quando las cosas de la paz estuuiesen en buen termino.* Sobre esta opinión burlaba más tarde un noble francés no muy afecto a Arias, Morillon, quien escribiendo al Cardenal de Granvela que Montano se jactaba de que *en quatre mois il repurgera tout le pays d'hérésies,* añadía: *plaise ores a Dieu que ce fust en aultant d'années* (8). Plantino en cambio había podido escribir a Cayas dos años antes: *Je ne diray rien icy de monsieur le docteur, seulement que par l'autorité de ses bons exemples, et manières de vivre, érudition, dextérité, modestie, vives raisons et divines vertus, il a esté cause de la salvation de je ne scay combien de mille âmes ès pais de par deçà et croy que nulluy tant opiniastre ait il esté paravant ou aliéné de nostre mère saincte Eglise ne pourroit laborder ou conférer avec luy par quelques jours qu'il ne fust non seulement convaincu mais aussi persuadé de se retourner à nostre saincte foy chrestienne* (9). Estas dos opinio-

nes encierran una contradicción que da que pensar, pero que afecta a la actitud religiosa personal de Montano, no a su posición oficial.

La catolicidad a que alude Plantino al poner de relieve el favorable influjo de Arias es claramente otra cosa que el catolicismo oficial que repulsa todas las herejías, y a éste parece referirse Morillon. En este punto se concentra el más profundo y propio problema que nos plantea la personalidad del humanista. Arias, el más fiel hijo de la Iglesia, tuvo que defenderse de ataques dirigidos desde la Iglesia misma contra toda la actividad de su vida. Es doblemente sospechoso que sea Plantino el que destaque sus méritos en materia religiosa, pues el gran impresor podía ser contado con muchos motivos entre los que habían sido, por lo menos en algún tiempo, *opiniastres et alienés de nostre mère saincte Eglise.*

El cambio de la posición política de Arias frente al problema flamenco queda en claro, y también que la cuestión religiosa fué con ello profundamente afectada. Reservamos para un estudio ulterior determinar hasta qué punto la piedad personal, que hemos llamado catolicidad en contraste con el catolicismo oficial, fué afectada también. El caso de Arias es interesante, y no como un tema biográfico cualquiera, porque representa el carácter problemático

de una época en que el peligro de la difusión protestante queda paralizado por las luchas intestinas de las sectas que fueron surgiendo, mientras que por el lado católico las estrechas decisiones dogmáticas del Concilio Tridentino no satisfacían las más profundas necesidades religiosas del mundo católico. Pero bajo el dominio efectivo de aquellas decisiones sólo podían desarrollarse en secreto nuevas tendencias religiosas. Para sacarlas hoy a luz no basta investigar las manifestaciones oficiales o literarias de una personalidad, sino que es preciso intentar reconstruir la atmósfera religiosa y cultural en que vivió.

HERTA SCHUBART

NOTAS

(1) Publicado por T. González Carvajal: *Elogio histórico del Doctor Benito Arias Montano. Memorias de la R. Academia de la Historia,* Madrid, 1832, documento 26, pág. 149. (En lo sucesivo citaremos sólo el nombre y la página.)

(2) *Correspondencia del Doctor Benito Arias Montano con Felipe II. Documentos inéditos para la Historia de España,* tomo XLI, pág. 204. (Abreviamos en adelante *Doc. inéd.* XLI.)

(3) Publicada por Luis Morales Oliver: *Arias Montano y la política de Felipe II,* Madrid, 1927, pág. 137 y sigs.

(4) En vez de los seis brazos que levantaba la figura de la Sedición, se-

gún las explicaciones del proyecto, el grabado de Paludano presenta sólo cuatro; en él faltan otros detalles, como la bolsa, que simbolizaba el dinero ofrecido a cambio de la libertad de conciencia. Parece que en muchos puntos, a pesar de la transformación satírica que el monumento sufre, la caricatura de que se hablará luego lo reproduce con más exactitud, y así nos será permitido combinar ambos documentos. Una yacente figura humana con dos cabezas es poco para sostener los seis brazos aludidos. Es probable que, de otro lado del plinto, hubiera otra figura humana, quizá dos, como en la caricatura. Pero esto tendría más importancia para un examen formal del monumento que para una interpretación del contenido. Bástenos saber que la figura a los pies de Alba simboliza la Sedición.

(5) Morales no ha reparado en este cambio de actitud, lo que nada tiene de particular, dado su planteamiento del problema. A Morales sólo le interesaba probar la continuidad de la actitud de Arias, tanto en sus escritos teológicos y filosóficos como en lo político. El punto crítico, que necesitaba justificación, era que, a pesar de haber aprobado Arias la política de Alba, sus convicciones, desde un principio, tendían a la realización de una política sin violencias, tendente a altos fines y alejada del maquiavelismo cuanto sea imaginable. Pero convicciones semejantes pueden manifestarse de muy diferente manera, según el grado de comprensión de las circunstancias.

(6) Relación publicada por Morales, ob. cit., doc. 2, pág. 319 y sigs. Piénsese que, sin ese sentido de asociación, uno de los más claros timbres de gloria del arte holandés, el retrato de grupo, no hubiera sido posible. Ese género pictórico es producto de una cultura típicamente burguesa; la interdependencia de una y otro son de las más estrechas. Las mismas condiciones para su desarrollo existían en realidad en las provincias meridionales. V. Riegl: *Das holländische Gruppenporträt, Jahrbuch der Kunstsammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses,* Viena, 1903, t. XXIII.

(7) Relación de Arias, sin fecha (probablemente 1573), publicada en *Documentos relativos a los Países Bajos... Doc. inéd.,* XXXVII, pág. 96.

(8) *Correspondance du Cardinal de Granvelle,* ed. Poullet, tomo V, págs. 336-337.

(9) *Correspondance de Christophe Plantin,* ed. Rooses, t. III, pág. 110.

PEDRO DE JESÚS

Pedro Espinosa (1578-1650) es un buen ejemplo de vida española consagrada plenamente a las más espirituales dedicaciones. Poesía y devoción fueron el puro ambiente en que alentó su espíritu, pues de tal manera se fundieron en él una y otra aspiración, que no es dado separarlas sin desgarrar la auténtica significación de cada una. Las raíces de poesía y religiosidad se unían en el más profundo y esencial estrato de su espíritu.

Nace en Antequera, cursa humanidades, parece ser que paga su tributo al amor juvenil (conjetura su biógrafo más autorizado, D. Francisco Rodríguez Marín, que fué la poetisa doña Cristobalina Fernández de Alarcón su ilusión y su desengaño), y desdeñado decide hacer vida solitaria consagrado exclusivamente a la devoción. Cumple bizarramente su propósito, sin titubeos ni atenuaciones, y con el nombre de *Pedro de Jesús* ejerce sus *soledades,* aspiración de tantos espíritus selectos de aquel siglo, en la ermita de la Magdalena, a la distante vista de Antequera, su ciudad natal. De su retiro logra sacarle la solicitud de un prócer singular, D. Manuel Alonso Pérez de Guzmán el Bueno, duque de Medina Sidonia, escrupulosamente consagrado a la felicidad de sus vasallos, desamigo de la Corte y sus placeres, y desdeñoso de sus inmensas riquezas, como educado en las máximas estoicas de Focílides y Epicteto que se hacía leer con frecuencia. Nombrado Espino-

sa capellán de la iglesia de la Caridad y rector del colegio de San Ildefonso, en Sanlúcar de Barrameda, pasa el resto de sus días consagrado a sus deberes sacerdotales, y distraído en la composición de media docena de libros y unos centenares de versos, fiadores de su recuerdo y estímulo a la curiosidad para el rebusco de los móviles de su vida ejemplar.

Fué la poesía, el puro amor al ser poético de las cosas, lo que despertó en él primero. En 1605 publicaba las *Flores de poetas ilustres,* insigne antología que perpetúa un momento prócer de la evolución de nuestra lírica, aquel en que van perdiéndose en la distancia del siglo pasado los modelos italianos e invadiendo su antes indiscutido estadio elementos castizos y tradicionales; fusión que habría de tener su más genial intérprete en Lope de Vega.

Aporta Espinosa a su antología obras propias, sin duda las más ambiciosas retóricamente, y entre ellas la *Fábula de Genil,* que había de ser el mejor título, aunque acaso no el más legítimo, de su fama. Se trataba de una imitación de las metamorfosis ovidianas, si bien el asunto es totalmente inventado. No importa aquí discriminar en un análisis demorado los elementos de imitación que contiene este afortunado poema, pero sí destacar lo que es en él más característico, porque ha de prevalecer en gran parte del resto de su obra.

Espinosa encuentra ya casi exhaustos los recursos de los puros poetas italianizantes. Marchitos sus tópitos, sólo el mayor decoro de la dicción podía salvar obras cortadas por patrón ya gastado e invalidado por maestros anteriores. Podía intentarse lo que después realizó Góngora, es decir, abandonar el camino más o menos realista y tratar de resolver los temas abordados en plano distantísimo de la mera imitación de la naturaleza propugnada por todos los tratadistas desde Aristóteles. No fué este el camino seguido por Espinosa. Nadie había hecho hasta él elemento absorbente de un poema, y no breve, la descripción de una naturaleza irreal, imaginativa. El

esfuerzo y éxito de esta empresa de invención poética le pertenece plenamente. Espinosa, influenciado por condiciones geniales de localidad y temperamento (la brillantez pintoresca y el colorido derrochado sin tasa fueron característicos del grupo granadino, y aún mejor antequerano), decide inventar una nueva naturaleza, que ha de describir con la misma llaneza y tersura que describieran Garcilaso las orillas del Tajo, o Fray Luis de León el huerto de la Flecha. En esto reside su singularidad. Ocupa por ello un puesto único entre el puro italianismo, ya agotado en 1605, y el barroco gongorino que preludiaba.

Fué no menos que todo un mundo subacuático el que reveló en su fábula, del que si bien existían antecedentes en clásicos modelos, en ninguno alcanzó el fecundo desarrollo que en este poema. Tan perfecta fué la descripción, tan lógica y cabal pareció aquella naturaleza, que no sólo contentó al poeta, que reiteró el ensayo en más poesías, y en especial en la de *La navegación de San Raimundo,* sino que en los poetas de su círculo granadino (Martín de la Plaza, Améscua, doña Hipólita de Narváez...) puede apreciarse su influencia. En circulación la fábula, son los poetas, más que la crítica, quienes se enteran de su trascendencia imaginativa, de su belleza evidente. El propio Lope de Vega, especialmente en algunos pasajes de *El laurel de Apolo,* muestra que la tenía muy bien leída. D. Esteban Manuel de Villegas la bebe el aliento en sus *idilios,* que a ella deben lo contado bueno que contienen. Al siglo XVIII corresponde la sabida anécdota de D. Blas A. Nasarre, que en una academia la leyó como propia, provocando el más encendido elogio en poetas como D. Antonio Porcel y en cuantos la oyeron sin descubrir el engaño. Ya en el siglo XIX se notan sus huellas en Quintana, y sin duda por haberla leído en la antología de éste, en Espronceda y Zorrilla. El duque de Rivas no sólo confesadamente le imita en su poema *Adelfa,* sino que en varios pasajes de *El paso honroso* mani-

fiestamente la tiene en la memoria. Aun en poetas de la última generación contemporánea no me sería difícil probar su influencia, si es que este fuera lugar diputado para investigaciones de este jaez.

Basten estas indicaciones sobre la parte retórica de la poesía de Pedro Espinosa, suscitadas por su más completo poema profano. Porque hay otro aspecto, el de *Pedro de Jesús,* que importa más a nuestra atención y a nuestra curiosidad de ahora. La literatura religiosa del Siglo de Oro la acotan en dos campos, con caracteres diversos, la ascética y la mística, y forzoso es confesar que nuestros grandes ascetas y nuestros grandes místicos hacen literatura de primer orden sin proponérselo. Ni Santa Teresa, ni San Juan de la Cruz, por una parte, o el beato Juan de Avila o el P. Nieremberg, por otra, se preocupan de retóricas. La literatura es en ellos o válvula de escape de ansias ilimitadas o instrumento eficaz para fines espirituales. Cierto que *Pedro de Jesús* escribió su *Espejo de cristal,* y aun su *salmo de penitencia,* que podría contar entre lo selecto de nuestros ascéticos, pero la nota capital de su arte poético religioso no acuerda con ellos ni con los místicos. *Pedro de Jesús,* editor de una antología que recoge lo más granado y sutil de la poesía y de la sensibilidad de su tiempo, funde ese su gran anhelo poético, patente en tal trabajo, con las emociones que la vida contemplativa y exclusivamente consagrada a Dios le sugiere, y el resultado es ese estado de estupor ante el ser de las cosas de la naturaleza que le hace prorrumpir en interrogaciones y expresiones que son poéticas, no ya por su contenido o por su forma, sino meramente por la actitud espiritual, estrictamente poética del dicente. Puede en su poesía del *bautismo de Cristo,* o aún más en *La navegación de San Raimundo,* echar mano de su sabiduría literaria, de la riqueza imaginativa que en *La Fábula de Genil* había de lograr su obra maestra; pero en sus versos de retiro prescinde de toda vestidura afectada, de toda acumulación de lugares retó-

ricos, y muestra desnudo su espíritu hecho poesía en la más pura y elemental reacción ante la naturaleza que ciñe esplendorosamente su ermita de la Magdalena.

Ni asceta, pues, ni místico. ¿Qué, entonces? Sencillamente un poeta que logra el más evidente tono poético con sólo situarse frente al mundo y volver los ojos a Dios.

J. M. C.

PREPÁRASE EL RÍO JORDÁN PARA EL BAUTISMO DE CRISTO

La negra noche, con mojadas plumas,
iba volando por la turbia sombra,
lloviendo sueño encima de la gente,
cuando, sobre clarísimas espumas,
de que a sus tiernas plantas hace alfombra,
leyes daba el Jordán a su corriente;
y levantando la escarchada frente,
dentro en sus aguas bellas,
las mismas que en el cielo, vido estrellas;
y apenas se alegró, cuando admirado
vido bajar del cielo
relámpagos blandiéndose,
y luego un ángel, que, de lumbre armado,
rasga los aires con ligero vuelo,
y desde lejos, sobre el viento helado,
dice, alegrando el suelo,
estas palabras de inmortal sonido:

Tú, Jordán, rey de ríos, escogido
de Dios para que a Dios le des mañana
las aguas del bautismo soberano,
tu margen vestirás de honor florido;
tus sauces peina, tu corriente allana,
con diligencias de piadosa mano.
Dijo, y las plumas por el aire vano
batió entre fuegos rojos,
y a los del río seguidores ojos
lo hurtó el cielo; y el Jordán, volviendo
a verse sin espanto,
llamó a sus blancas náyades,
y, el mandamiento celestial diciendo,
ponen las manos al trabajo santo,
tapetes, perlas, márgenes tendiendo
de azándar y amaranto,
hermosas galas de la tierna Flora.

No donde el agua frágil bullidora
del mal acogimiento de las piedras
murmuraba con labios espumosos,
mas donde corre muda, vió la Aurora
de fruta y flores, de espadaña y yedras,
bellos festones, arcos ambiciosos;
vió de lirios y tallos olorosos
por los troncos selvajes

ensortijados lazos y follajes,
y por la orilla, rica de pintura,
mil sartas de corales
y de aljófares líquidos,
que el Jordán, con gallarda hermosura,
ensartó en claros hilos de cristales...

(Al bautismo de Jesús. Canción.)

SAN RAIMUNDO EN EL MEDITERRÁNEO

TIRAN yeguas de nieve
el carro de cambiante argentería
sobre que viene el día
con rubias trenzas, de quien perlas llueve;
la alcatifa sembrada de diamantes
se borda y se matiza
de génuli, carmín y azul ceniza,
cuando de sus alcobas,
cerúleas, espumantes,
sale Neptuno horrendo,
quitando de la frente el musgo y ovas,
alborotado con el sordo estruendo
que hacen los tritones,

que en torno van de un manto
que el agua corta, que sustenta un santo;
y recostado en el azul tridente,
con arrugada frente,
mira el barco veloz que va volando,
sus erizadas ondas despreciando.

De claridades bellas
vido pintada y rica la canoa;
que la luna era proa,
la popa el sol, y lo demás estrellas;
y, viendo aquella maravilla santa,
bebe el delgado viento
y a un caracol torcido le da aliento;
y en el profundo estrecho,
oyendo furia tanta,
Doris, con miedo helado,
los azules hijuelos llegó al pecho;
aparecieron sobre el mar salado
los escamosos dioses,
a quien Neptuno pide
apriesa el carro que las ondas mide;
encima sube, a los caballos grita
y a volar los incita,
hasta que al venerable santo llega,
y con espuma los tritones ciega.

Parece el mar que bulle
brocado azul, de plata la entretela,
por donde el carro vuela,
que, por más gala, a veces se zabulle;
de nácares cubiertas las espaldas,
relumbra el dios que rige
fieros caballos de color de acije,
que con las ondas chocan,
del cual, entre esmeraldas
y sanguinos corales,
los cabellos al pecho helado tocan,
de quien manan clarísimos cristales,
y sobre el carro verde,
un caudaloso río
de las barbas preñadas de rocío;
y los que deste triunfo allí se admiran
también del viejo miran
que las canas, por más ornato, aforra
de una arrugada concha en vez de gorra.

Arrojan los delfines
por las narices blanca espuma en arco
sobre el profundo charco,
y, destilando de las verdes crines
aljófar, las nereidas asomaron
y las dulces sirenas

sobre pintadas conchas de ballenas;
Tritón, Forco y Proteo
delante se mostraron,
cuando salió rigiendo
un caballo marino el dios Nereo,
que con hendido pie va el mar hendiendo.
La escuadra de las ninfas
ligera en torno zarpa,
midiendo acéntos en discante y arpa;
y tú, Raimundo, sobre el pobre manto,
miras la fiesta, en tanto,
que hace a tu santísima persona
el turquesado mar de Barcelona.

(A la navegación de San Raimundo desde Mallorca a Barcelona.)

APUNTE BIOGRÁFICO DE SAN IGNACIO

MAS ya con nueva vida
das, Ignacio, a la tierra
nueva alegría, dulce, si costosa;
salud de tu herida,
palma y paz de tu guerra,
de tus prisiones libertad gloriosa.

De la cadena honrosa,
que tal de los soldados es la espada,
con mano religiosa,
dejas de un templo la pared armada;
y (con la devoción vencido el asco)
cubre el sayal lo que ciñó el damasco,
funda de aquella castidad sagrada
que te trujo María, y del tesoro
que San Pedro te trujo, ¡oh Peregrino!,
porque el que lleva descubierto el oro
antes la vida acaba que el camino.

No con amor pequeño
en Padua te visita
Jesús y a tu viaje se promete;
luego te guarda el sueño
que a un senador le quita,
el mar te allana y te negocia el flete;
hasta el monte Olivete,
romero de Emaús, tus pasos guía,
y antes, en días siete,
a otro Jerusalén en romería
te acompañó, Jerusalén del cielo;
y, cebando su amor en tu consuelo,
fué el primero que entró en tu Compañía,
con que el fuego que trujo a ti lo pasa;

que *Ignacio* es *Ignis*, y esto lo confirma
Javier, que en los antípodas se abrasa
con sola una centella de tu firma.

(Al beato Ignacio de Loyola.)

VERSOS A NUESTRA SEÑORA LA VIRGEN

SELVA, viento, corriente, que jüeces
os mereció en mi mal el llanto mío;
verde calle, luz tierna, cristal frío
que a Febo, a Amor, a Diana, gloria ofreces,

y a mi canto respondes dulces veces;
ancha selva, aire fresco, claro río,
de alta sombra, luz nueva, alegre brío,
de animales, de pájaros y peces;

sin temor que a las lágrimas me vuelva,
vino mi amor, y en ella mi contento,
Virgen del Norte, a quien el alma envío.

Las flores tienes de sus labios, selva;
la luz ganaste de sus ojos, viento;
el oro debes a su frente, río.

(A nuestra Señora de Monteagudo.)

COMO el triste piloto que por el mar incierto
se ve, con turbios ojos, sujeto de la pena
sobre las corvas olas que, vomitando arena,
lo tienen de la espuma salpicado y cubierto,

cuando, sin esperanza, de espanto medio muerto,
ve el fuego de Santelmo lucir sobre la antena,
y, adorando su lumbre, de gozo el alma llena,
halla su nao cascada surgida en dulce puerto;

así yo el mar sulcaba de penas y de enojos,
y, con tormenta fiera, ya de las aguas hondas
medio cubierto estaba, la fuerza y luz perdida,

cuando miré la lumbre ¡oh Virgen! de tus ojos,
con cuyos resplandores, quietándose las ondas,
llegué al dichoso puerto donde escapé la vida.

(A la Santísima Virgen.)

VIRGEN hermosa que, del sol vestida,
privilegiáis de lumbre a las estrellas,
de flores al abril, de honor las flores,
y siendo de los ruegos conocida,
a limitar presides las querellas

y a terminar con gozo los dolores;
propicia a los clamores
acomoda el oído a tu alabanza,
mientras los serafines que al pie tienes,
colmadas de oro las nevadas sienes,
gozan tu gloria que su vista alcanza,
y armados de jazmines,
honor de los jardines,
calan yelmos de rosa, enristran lauras,
embrazan resplandor, anhelan auras,
combaten dulcemente
bien fijados agravios,
y, en premio, ven, al rayo de tu frente,
derramada la risa por tus labios.

Antes que, como sarga de giraspes,
Dios desplegase el cielo en los coluros
y la invisible pluma atase al viento,
y antes que el suelo en remendados jaspes
tendiese, y antes que severos muros
diese de arena floja al mar violento
(sin dejar su aposento
el cristal fugitivo de la fuente),
y el monte ufano en verde pesadumbre
estorbase a la luna con su cumbre,
y aun, en sombra inorante, las liciones

del sol, llamas hermosas,
descansaban ociosas,
cuando eras preservada y elegida,
¡oh en las corrientes árbol de la vida!,
¡oh autora del consuelo,
a quien siguen las almas,
pisando ahora estrellas en el cielo,
blandiendo lauros y arbolando palmas!

A ti vuelan con plumas de esperanzas,
en los peligros, los primeros votos,
y en las fatigas, los primeros llantos;
y el gozo, con primeras alabanzas,
con tiernos ojos y con pies devotos,
paga promesas a tus templos santos;
y forasteros cantos
de extranjero país de lengua extraña
retruenan por sus bóvedas y hueco,
multiplicando tu alabanza el eco,
voz que, muda, parleramente engaña;
y el marinero cuenta
allí que en la tormenta
su nao salvaste y que aserró sin riesgo
la pacífica tabla del mar sesgo;
y el cautivo, oprimido
de enemigas fortunas,

vela su libertad y, agradecido,
sus cadenas cautiva en tus colunas.

(Soledad de Pedro de Jesús, Presbítero.)

PRECES Y SALMOS A DIOS NUESTRO SEÑOR

SI como dáis el tormento
dáis el sufrir y callar,
¡más padecer y penar!,
¡más silencio y sufrimiento!
Si penas llevan contento
como las flores hermosas
brotan ramas espinosas,
ningunas penas deshecho:
espinas puncen el pecho
y den a la frente rosas.

(A Dios, en un trabajo.)

PREGONA el firmamento
las obras de tus manos,
y en mí escribiste un libro de tu ciencia;

tierra, mar, fuego, viento,
publican tu potencia,
y todo cuanto veo
me dice que te ame
y que en tu amor me inflame;
mas mayor que mi amor es mi deseo.
Mejor que yo, Dios mío, lo conoces;
sordo estoy a las voces
que me dan tus sagradas maravillas
llamándome, Señor, a tus amores:
¿quién te enseñó, mi Dios, a hacer flores
y en una hoja de entretalles llena
bordar lazos con cuatro o seis labores?,
¿quién te enseñó el perfil de la azucena,
o quién la rosa coronada de oro,
reina de los olores,
y el hermoso decoro
que guardan los claveles,
reyes de los colores,
sobre el botón tendiendo su belleza?
¿De qué son tus pinceles,
que pintan con tan diestra sutileza
las venas de los lirios?
La luna y sol, sin resplandor segundo,
ojos del cielo, lámparas del mundo,
¿de dónde los sacaste,

y los que el cielo adornan por engaste
albos diamantes trémulos?,
¿y el que buscando el centro tiene, fuego,
claro desasosiego?,
¿y el agua, que, con paso medio humano,
busca a los hombres, murmurando en vano
que l'alma se le iguale en floja y fría?,
¿y el que, animoso, al mar lo vuelve cano,
no por la edad, por pleitos y porfía,
viento hinchado que tormentas cría?
Y ¿sobre qué pusiste
la inmensa madre tierra,
que embraza montes, que provincias viste,
que los mares encierra
y con armas de arena los resiste?
¡Oh, altísimo Señor que me hiciste!,
no pasaré adelante,
tu poder mismo tus hazañas cante.

(Salmo I.)

AMADO, amado mío,
en Ti, Señor, confío:
¿por qué, si el cielo abrasas y la tierra,
fuego bravo y suave,

dejas mi corazón helado y frío,
y, hinchendo las tierras y los cielos,
estoy de ti vacío?
Tú, que los campos vistes
de ingeniosas libreas,
de azules violas y dorados lirios;
Tú, que en amor los pájaros recreas
y a las chicas hormigas
concedes el honor de las espigas,
¿por qué de mí te olvidas, pues me olvido
por Ti, pues por hallarte, voy perdido?

(Salmo II.)

NO pecaré, fiado en tus piedades,
ni desesperaré por mis pecados,
que es cerrar el remedio a mis maldades.
Ya sé, ya sé un secreto
bien fácil y discreto
con que dejes mis males olvidados:
ya sé, ya sé que quieres
corazones contritos y humillados,
y el pecador que se convierta y viva,
pues por su vida mueres;
ni yo quiero que en mí tu sangre pierdas,

mas con la mía mi dolor se escriba,
ni ver libre mi cuello de tus cuerdas.
Del que temo confío,
pues siguen tus banderas,
¡oh dulce Cristo mío!,
publicanos, ladrones y rameras.
Mi Dios, tu amor deseo;
más gloria ganas mientras más perdonas:
haciendo de tu sangre más empleo,
mi perdón multiplica tus coronas.
¿Cómo podrás negarte a mi esperanza,
más herido de amor que de la lanza?
¿Cómo huirás adentro,
cuando vengo a buscarte,
pues saliste al encuentro
en el Huerto a los que iban a matarte?

Ten tu muerte en memoria,
Dios de todo consuelo,
pues que tu sangre es precio de mi gloria.
Al fin vengo, aunque tarde;
no darás mal por mal; para ti apelo;
tu Majestad aguarde;
oye, escucha, mi Dios, bondad sin tasa,
pues cuando te dejé no me dejaste,
no has de dejarme ahora que te quiero.

Pues que tu Apóstol dice
que no cae en vergüenza la esperanza,
¿quedaré arrepentido o engañado
de haber en Ti, Dios mío, confiado?
Si mientras más confío,
más te sirvo, Dios mío,
¿esperaré de Ti pequeños bienes?
Cuando me ofreces todos cuantos tienes,
¿he de sentir de Ti mezquinamente?,
¿pereceré de sed, si Tú eres fuente?,
¿cuando te busco, Sol, estaré ciego?,
¿estaré frío, pues me llego al fuego?,
¿cairé arrimado a Ti, o estaré pobre,
teniendo en Ti más bienes que en mí males?
Pues tanta sangre, y por tan altos modos,
derramaste por mí como por todos,
por los ángeles no, por mí moriste,
y comiendo en las bodas, mereciste
más que Juan ayunando en el desierto.

Tú no buscas amigos sin pecado;
tu caudal es amar y ser amado,
y cuanto yo pequé Tú redimiste,
porque de no morir fuera excusado.
Mi Dios, Tú me hiciste,
Tú veniste a buscarme;

de mí es perderme y tuyo es el ganarme.
Mil veces me compraste:
tu gloria es que te goce y no te pierda,
y no pierdas en mí lo que ganaste.
¿Tienes Tú en este mundo algunas flores
en que poner los ojos,
sino en los pecadores?...

Rebelde fuí a tus órdenes e ingrato;
mas a Jonás, Señor, sobrellevaste,
rebelde a tu mandato.
Adoré las estatuas de mi yerro;
a Aarón perdonas, que adoró un becerro.
Si culpa escandalosa fué mi vida,
a David perdonaste,
adúltero, homicida.
Si caí de amor torpe en la cadena,
perdón tuyo alcanzó la Madalena;
mas si te he perseguido y ultrajado,
te represento a Pablo perdonado;
si he robado, a Zaqueo;
si te negué, Señor, con juramento,
a Pedro con perdón te represento;
si usurario me veo,
represento a Mateo;
si te crucificó mi desatino,

perdón diste a Longino.
Todo eres caridad, Dios infinito,
y así sobreabundó tu gracia tanto
donde abundó el delito.
¡Oh Santo, Santo, Santo!,
el mismo eres ahora que antes fuiste,
nunca de perdonar te arrepentiste,
no porque culpas quieres,
sino porque infinita bondad eres.

En tu mano me pongo:
todos verán cual quedo de tu mano;
corta y abrasa porque quede sano;
vida y resurrección yo no te impida;
sé para mí resurrección y vida.
A ti vendrán los malos
por la salud perdida,
y con la mía volará tu nombre.
Sólo te represento que soy hombre;
tú, mi Padre y mi Dios; y pues pretendo
vida, en tus manos, Padre, me encomiendo.

(Salmo de penitencia, importantísimo para alcanzar perdón de los pecados.)

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE PEDRO ESPINOSA

Bosqve de Doña Ana. A la presencia de Felipo Quarto, Catolico pio felice Augusto... Sevilla, 1624.

Espeio de cristal. Sanlúcar de Barrameda, 1625.

El perro y la calentura. Novela peregrina. Cádiz, 1625.

Elogio al retrato del excelentissimo Señor don Manuel Alonso Perez de Guzman el Bueno, Duque de Medina Sidonia... Málaga, 1625.

Panegírico a la Nobilissima, Leal, Augusta, Felice Ciudad Antequera. Xerez de la Frontera, 1626.

Pronóstico ivdiciario de los svcesos deste Año de mil i seiscientos veinte i siete hasta la fin del mūdo, por donde se podrá sauer, i euitar por lo acontecido, lo amenaçado. Al meridiano de Sevilla. Málaga, 1627.

Panegirico. Al Excmo. Sr. Don Manuel Alonso Perez de Guzman el Bueno, Duque de Medina Sidonia, ... S. l. ni a. [Sevilla, 1629.]

Por evitar prolijidad no doy bibliografía de las diversas obras en que aparecieron sus poesías, que Pedro Espinosa nunca coleccionó. Todas reunidas han aparecido en *Obras de Pedro Espinosa, coleccionadas y anotadas por don Francisco Rodríguez Marín.* Madrid, 1909.

Nicolás Antonio: *Bibl. His. Nova.* Tomo II, pág. 190.

Joseph López de Sedano: *Parnaso español.* Tomo II, pág. XVIII.

Francisco Martínez de la Rosa: *Poética.* París, 1827. (En la ed. de Palma, 1843, pág. 221.)

José Conejo Somosier: *Biografía de Pedro Espinosa.* Eco de Antequera, 10-I-1864.

Adolfo de Castro: *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII.* Bibl. AA. EE. Tomo XLII, pág. LXXXVII.

Juan Pérez de Guzmán: *Cancionero de la Rosa.* Madrid, 1891-1892. Tomo I, página 159.

Trinidad de Rojas y Rojas: *Historia de Antequera.* (Inédita. *Apud* Rodríguez Marín. *Pedro Espinosa...*, pág. 428.)

Francisco Rodríguez Marín: *Una poesía de Pedro Espinosa.* Sevilla, 1896.

Francisco Rodríguez Marín: *Pedro Espinosa. Estudio biográfico, bibliográfico y crítico.* Madrid, 1907.

Marcelino Menéndez y Pelayo: *Discurso de contestación al de ingreso en la R. A. E. de D. Francisco Rodríguez Marín.* Estudios de crítica literaria. V Serie, pág. 280.

Pedro Henríquez Ureña: *Notas sobre Pedro Espinosa.* Rev. de Fil. Esp. Tomo IV, 1917, pág. 289.

George T. Northup: *El estudiante de Salamanca and other seleccions.* Boston, 1919, pág. 110.

Pedro Henríquez Ureña: *Espinosa y Espronceda.* Rev. de Fil. Esp. Tomo VI, 1919, pág. 309.

José María de Cossío: *Un tema poético clásico.* Bol. de la Bibl. de Menéndez Pelayo. Tomo VI, 1924, pág. 263.

Gabriel Boussagol: *Angel de Saavedra, Duc de Rivas. Sa vie, son œuvre poetique.* Toulouse, 1926, pág. 153.

(Selección y notas de JOSÉ MARÍA DE COSSÍO.)

CRISTAL DEL TIEMPO

COMO SOBRE ASCUAS

A MENOS BULTO, MÁS CLARIDAD

Hay un misterio en la filosofía, lo mismo que en la religión, cuyo conocimiento debe evitarse al pueblo, y sobre todo, por así decirlo, debe evitársele el que *se embarque en esa aventura*. Epicuro ha dicho alguna vez: *esto es justo, porque el pueblo lo encuentra malo*. Desde la Reforma, los misterios se han entregado a la discusión popular, exponiéndolos, de este modo, a todas las sutilezas capciosas de la estrechez de juicio; aún no puede decirse cuándo acabarán las lamentables confusiones espirituales que con ello se han producido. El nivel medio de la inteligencia humana no es tan elevado que pueda sometérsele un problema tan enorme, eligiéndole por juez supremo en esta materia. Los misterios, y, sobre todo, los dogmas de la religión cristiana, se entrelazan con los problemas más profundos de la filosofía y no se diferencian absolutamente de ellos, más que por la envoltura de los hechos exteriores que los han encubierto. Así sucede, que, según el punto de vista que se tome, muchas veces se le ha llamado a la teología una metafísica falseada, y a la metafísica una teología platónica falsificada. Y es que las dos cosas están tan altas que no es como para que un razonamiento medio, que no se eleva de la esfera común, pueda alcanzar tales tesoros. La claridad total de un siglo, esparciéndose sobre la inteligencia de cada uno de sus individuos, no llega a esclarecerle más que el círculo, todavía demasiado estrecho, en el cual se ejercen, únicamente, sus facultades prácticas.

(De Goethe a Falk. Goethe en la intimidad. (Goethe aus persönlichem Ungangdargestellt.) Cit. Eckermann Conversations, págs. 324-325. París, 1912.)

LAS SÍLABAS DE DIOS O LA POESÍA PURA

Ha muerto el abate Bremond. De interés excepcional su vida, su psicología y su obra. De interés, el que Bremond, por amistad con el clérigo inglés Tyrrel, separado más tarde de la iglesia, corriera a su lado al saber que agonizaba y le diera una vez muerto—sin haber podido retractarse, pues murió paralítico e incapacitado—la absolución condicional, presidiendo luego su entierro; asunto que le valió por el momento la retirada de licencias, devueltas por Roma más tarde. De interés, que no hubiera, al cumplir los cincuenta años, comenzado todavía su obra, de doce tomos en cuarto, *Historia literaria del sentimiento religioso en Francia*. De interés, su vehemente entusiasmo por todos los valores nuevos de la literatura de su patria. De interés, el que, por su psicología, hubieran podido suponérsele retratado—suposición desmentida más tarde—en uno de los personajes de *Sous le soleil de Satan*, de Bernanos.

Pero todo eso pertenece a los historiadores. Y a ellos debe interesar más que a nosotros.

En cambio es y será de interés fundamental para todos, ahora y siempre, la cuestión que él suscitó, desarrolló y defendió sobre la poesía pura.

I

Se originó de este modo.

El abate Enrique Bremond leyó en Sesión pública de las cinco Academias, en el Instituto de Francia, la conferencia que ha de corresponder ritualmente cada año a un académico, y que correspondió a Enrique Bremond el año 25. Habló en la conferencia de *La Poesía Pura.* El tema repercutió enormemente: Paul Souday atacó, seguido de otros; muchos, en cambio, defendieron a Bremond, entre ellos Roberto de Souza en el *Mercurio de Francia;* el propio Bremond publicó en *Les Nouvelles Litteraires* una serie de *Eclaircissements* —doce artículos nada menos—, y todo ello motivó un poco más tarde la publicación, por parte del Abate, de tres libros. *La Poesía Pura* fué uno de ellos. Souza lo formó, reuniendo el discurso de Bremond, origen de todo; los *Esclarecimientos*, posteriores, y el *Debate sobre la poesía,* del citado Roberto de Souza, trabajo que ocupa 150 páginas de las 320 del volumen. *Prière et Poesie* se llamó el volumen siguiente, y *Les deux musiques de la prose* el tercero.

Dice el abate Bremond en el primero de estos tres volúmenes:

> Para que el estado poético se insinúe en nosotros ¿verdad que no es necesario que lleguemos de antemano al conocimiento entero del poema ni aun en el caso de que éste sea corto? Tres o cuatro versos al azar, y a veces cualquier retazo o jirón de estrofa suelta, basta y sobra... No ha terminado la frase; no sabemos como haya de seguir, y el encanto, sin embargo, ya ha operado.

No es el sentido abstracto y conceptual del verso como frase lo que hace de una estrofa un prodigio inexplicable de luz y de soplo alado.

Los versos de Malherbe

Et les fruits passeront la promesse des fleurs

son para el abate Bremond uno de los cuatro o cinco milagros de la poesía francesa. El contenido mental de la frase—que la cosecha será buena—no es—dice él mismo—suficiente para justificar semejante maravilla, y en cambio la maravilla quedará estropeada, *el vaso quedará roto,* si en la frase introducimos una variación, siquiera sea tan parva como un *copo de nieve*—un *les* en vez de un *la*—, corvirtiendo los versos en esto:

Et les fruits passeront les promesses des fleurs.

Son muchos los ejemplos que cita el autor en sus textos. Una sílaba, y la corriente poética pasa; otra sílaba, y no pasa. Keats—nos dice, en ejemplo curiosísimo por lo convincente y por lo conocido del verso—había escrito primero así

A thing of beauty is a constant joy

el verso que después había de hacerse justamente famoso en la forma de

A thing of beauty is a joy for ever.

El matiz intelectual entre una y otra forma es casi imperceptible; pero la *corriente* pasa con *for ever* y no pasa con *constant joy*.

El ejemplo tipo—eje de la controversia—fué el verso de Racine

La fille de Minos et de Pasiphaë.

¿Por qué—nos dice Bremond—es admirable ese verso? Paul Souday—para su descrédito—responde: *Como no sepa usted que Minos y Pasiphaë fueron el padre y la madre de Fedra le dejarán frío esas mágicas sílabas.*

Pero este alegato es de una incomprensión que causa asombro. Ya es de asombrar que la genealogía de Fedra *deje exta-*

siado a Souday, como el Abate, irónico, le dice; pero siempre, además, permanecería en pie el problema, toda vez que cambiado el verso de este modo:

La fille de Pasiphaë et de Minos

quedaría intacta la genealogía de Fedra, y el verso—y la poesía—, en cambio, destrozados.

No es, pues, *lo que dice* una frase lo que hace de ella verso, y menos poesía. ¿Qué es? El *no sé qué,* desde luego. Un *no se sabe qué* sin duda alguna. Pero en este *no saberlo* está su esencia fecunda. No saber en qué pueda consistir lo esencial de un fenómeno, lejos de ser alegato en contra de la existencia del fenómeno, es una definición y es un comienzo de saber no pocas cosas. El no saber qué de algo no es negar ese algo, ni es no saber nada de ese algo, sino saber, por el contrario, lo importante: que hay cosas que se saben que son, sin que se sepa qué son; y que de saber lo uno y no saber lo otro puede depender nada menos que todo un concepto del arte, de la psicología, del espíritu y de la esencia misma de los hombres.

No es que yo canonice—dice el propio Bremond—el *sin sentido;* me limito a constatar que la carencia de sentido no destruye irrevocablemente el encanto del poema en donde tal cosa ocurra, constatación que me permite deducir cómo el encanto propiamente poético de un poema no reside, por filosófico que sea, en su sentido; y a reconocer igualmente, con Flaubert, que *un verso hermoso que no significa nada es superior a un verso menos bello, signifique lo que quiera.* De todo lo cual concluyo, no que sea deseable que un verso no tenga sentido, sino que no es su sentido lo que le hace poético.

Semejante observación, que aparentemente no pasaba de un *tiquis miquis* de técnico minucioso, implicaba, sin embargo, una cuestión tan vasta y honda, que Roberto de Souza, al resumirla, hubo de señalar, como indispensables para su conocimiento, las cinco nociones siguientes, modificadas levemente por nosotros:

I. La poesía pura es una realidad misteriosa y unificante. No es que en un poema existan imágenes, pensamientos, sentimientos que son, además, inefables; es que de antemano existe ese inefable que unifica lo demás, y que irradia sobre todo lo demás por la sola virtud de su presencia, haciendo que lo demás sea o no sea poético.

II. Es un encanto oscuro, para llegar al cual no es preciso, en determinados casos, coger el sentido de las frases.

III. Es una expresión que trasciende de las formas discursivas; expresión no captable por el conocimiento racional.

IV. Es más bien una música, pero una música conductora de un efluvio que llega a lo más íntimo del alma.

V. Es un encantamiento por el cual se transmite a los demás de una manera inconsciente—por irradiación o contagio—el estado de alma que ha hecho poeta al poeta. Las palabras de la prosa excitan, estimulan, colman nuestras actividades ordinarias; las palabras de la poesía, las apaciguan, dejándolas en suspenso.

VI. La poesía pura es un *recogimiento mágico* para emplear la expresión de los místicos; una *llamada interior, pero confusa* (Woodworth); un *calor santo* (Keats), por el cual todas las artes tratan, cada una por sus medios, de unirse, cuando hacen poesía, a la plegaria.

*

Cuestión – según vemos – compleja e importante; como tal fué acogida por infinidad de personas de especialidades diversas y hasta al parecer heterogéneas, perfectamente percatadas, desde el primer momento, de que se trataba de algo muy profundo. Honra a un pueblo y causa envidia la existencia de un estado de opinión capaz de responder como respondió en este caso la opinión de Francia. Los periódicos y las revistas recogieron el tema y lo comentaron y glosaron; del grupo de los poetas vinieron juicios importantes, como era natural,

aunque no suele ser corriente; pero de los no poetas vinieron también testimonios de la más viva atención y hasta de apasionamiento. Lectores de provincias acudieron enviando por correo datos de erudición, citas corroboradoras de lo que el Abate afirmaba; de la parte de los científicos vinieron también refuerzos, y tan varios que uno procedía—para sólo citar dos de los más típicos—de un lingüista y otro de un ingeniero electricista.

El lingüista era el citado Roberto Souza, discípulo del padre Jousse, el famoso investigador de fonética filosófica. Roberto Souza terció en la cuestión y tomó la iniciativa de reunir en tomo las aportaciones de Bremond y las suyas, no en calidad de literato o de ensayista, sino en calidad de técnico de la eufonía, entendida, desde luego, la eufonía como el punto fonético de apoyo para que se dispare y adquiera altos alcances la vida superior del alma humana.

El ingeniero electricista Alfred Lartigue, autor de una *Psicodinámica general,* donde acomete la exposición de un sistema explicativo del mundo, envió a Bremond su obra en manuscrito—aún inédita—para que Bremond pudiera ver *la convergencia de sus tesis respectivas,* convergencia que trataba de equiparar y fundamentar ciertas *vibraciones fugitivas, ciertos flúidos misteriosos* que *contagian por irradiación,* y de los que hablaba el Abate, con cierta clase de vibraciones cósmicas que, al producirse—por *irradiación* precisamente y no por traslación o rotación—originan, en el cosmos, desde las formas superiores del espacio a las formas superiores del espíritu.

Es decir, que allí donde los críticos racionalistas no entendían nada, era un científico el que venía a querer corroborar todo aquello, incluso por la vía mecanista.

*

Si alguien, pues, ha supuesto que este asunto se reduciría a una simple y bizantina querella de esteticistas, puede, con todo

lo dicho, ir ya cambiando de idea. Fuese problema de arte nada más y tendría su interés correspondiente en la sección de retórica y de estética; pero no se trata de eso; se trata de algo profundo de interés universal, de fundamental importancia, pues trasciende a regiones y a problemas que incumben a unos y otros, y ahora más que nunca. Es uno de los temas que pudiéramos decir más de *nuestro tiempo*.

Dos palabras. El arte en el último siglo, en el medio siglo último, ha tenido, como nunca, la evidencia de que el arte vivía de sí mismo, de que la estética era una actividad independiente de la ética y de la utilidad, y ha practicado, por tanto, como nunca el *arte puro*. Pero el mundo, al mismo tiempo, desembocaba en la etapa más aguda de su crisis espiritual y de su crisis de vida. La ética y la práctica, en pleno desconcierto, llevaban al conflicto en que vivimos, conflicto según el cual el hombre interior no encuentra en qué creer, y el hombre biológico no encuentra qué comer. El cuerpo y el espíritu del hombre están en situación de hambrientos y parados.

En esta situación parece monstruoso—y al mismo tiempo ridículo y pueril—que unos cuantos *exquisitos* se dediquen a mirar al microscopio las sílabas de un verso o el matiz de un arabesco y a reivindicar para el arte—con los aires de superioridad despectiva que adoptan los artistas de ordinario en estos trances—el derecho a vivir de sí mismo y a desentenderse de todo, reclamando una torre de marfil, mucho más torre y ebúrnea que nunca.

Si fuera así realmente, sería un caso, en efecto, vergonzoso. Pero ese caso no puede darse nunca cuando se trata de encontrarle a la verdad su expresión y lugar justos. No hay verdad que, si lo es, viva independiente en el mundo y pueda carecer de enlace con el resto. Si es verdad que el arte vive de su propia substancia independiente, conocerlo y constatarlo será siempre de provecho para el arte y de provecho igual-

mente para todo lo demás, pues de esa independencia—relativa—saldrá evidenciada una nueva relación del arte con el hombre y del arte con todo lo existente, y esa relación, si es exacta, será también más firme y verdadera, y si es más verdadera, sabrá dar lo suyo a cada valor sin perjuicio para nada.

De eso, en efecto, se trata. Si para hablar de arte moral falseamos la verdad, saldrán perdiendo la moral y el arte. Si para defender los valores prácticos, sociales, inventamos la supremacía de un arte social y falseamos para ello la verdad, saldrá perdiendo el arte y perdiendo también la propaganda. Concediendo al arte en cambio su justa y necesaria, su auténtica y verdadera autonomía, gana el arte y ganan también los valores del espíritu del hombre y los valores sociales.

De esto, de hacer ver esto se trata y no de otra cosa.

Veamos hasta qué punto y de qué modo.

2

Henri Bremond encabeza un capítulo de su libro *Prière et Poesie* con el texto de Paul Claudel que a continuación traducimos:

No todo marcha bien en el hogar de Animus y Anima, *del espíritu y del alma*. Extinguida la luna de miel harto temprano, está ya lejana la época en que Anima usaba del derecho de hablar a su antojo y Animus la escuchaba hablar, maravillado. ¿No es ella, después de todo, la que ha traído la dote y la que sostiene la casa? Pero Animus no se ha prestado a permanecer largo tiempo en posición subalterna, y ha dejado entrever, en seguida, su naturaleza verdadera, vanidosa, petulante y tiránica. Anima es una ignorante y una boba, jamás ha ido a la Escuela, mientras que Animus, en cambio, sabe un montón de cosas y ha leído un cúmulo de cosas en los libros..., todos sus amigos dicen que es imposible hablar mejor de lo que él habla... Anima no tiene el derecho de decir una palabra..., él sabe mejor que ella lo que ella quiere decir. Animus no es fiel, pero eso no le impide ser celoso, pues en el fondo sabe (no: ha terminado ya por ol-

vidarlo) que es de Anima toda la fortuna, y que él es un desharrapado que vive a costa de ella. El no cesa jamás de explotarla y la atormenta para sacarla dinero... Mientras ella permanece sin chistar atendiéndo a la cocina y cuidando de la casa como puede... Animus, en el fondo, es un burgués; apegado a la regularidad de las costumbres, no quiere que le dejen de servir los platos de siempre. Pero acaba de ocurrir una cosa peregrina... Un día, al volver Animus a su casa de improviso... ha oído a Anima, que creyéndose sola, detrás de la puerta cerrada, cantaba una canción curiosísima, algo que él no conocía; imposible distinguir en aquello ni palabras, ni notas, ni clave; canción maravillosa y extrañísima. Desde entonces ha tratado astutamente de hacérsela repetir, pero Anima hace como si no le entendiera. Lo mismo es mirarla él que ella callarse. El alma calla cuando la mira el espíritu. Animus, en vista de eso, se ha valido de una maña: procura arreglárselas de modo que ella crea que se ha ido... Anima entonces, poco a poco, se asegura, mira, escucha, respira, se cree sola, y sin ruido, va a abrir la puerta a su amante divino.

La parábola de Claudel implica todo un concepto del ser humano en cuanto a su funcionamiento psicológico, enfocando desde luego su psicología en un sentido tan profundo y elevado—todo lo elevado es a la vez profundo; es lo mismo—que da, según Bremond, no sólo *la descripción más luminosa de la actividad poética que haya podido darse hasta el presente, sino que fija el dogma fundamental de la psicología mística al establecer la distinción entre los dos yo: Animus, el yo periférico; Anima, el yo profundo; Animus, el conocimiento racional; Anima, el conocimiento místico y poético.* En francés ofrece el idioma una distinción verbal que el autor aprovecha a seguido: el *Je* y el *Moi*: ... *el* Je, *que se agita en la circunferencia del alma: ... imágenes, sensaciones, sentimientos, ideas, silogismos; tan atareado entre los bastidores y bambalinas de ese teatro, que acaba por no enterarse de los conciertos que se dan —músicas del silencio—detrás de la escena*; *el* Moi *central, que actúa sin duda alguna, pero con intensidad y paz de tal especie, que el* Je *lo cree dormido; lo cree inerte y pasivo; el* Je, *que se nutre y se paga de nociones y palabras; el* Moi, *que se une a las realidades; el* Moi, *que recibe las visitas de Dios; el* Je, *que con*

frecuencia las retarda, las cohibe, las volatiza y malogra sus beneficios.

*

Esa división explica por lo pronto:

1.° La imposibilidad de entenderse en el terreno de la estricta argumentación, de la argumentación racionalista, en todo aquello que sea para el hombre decisivo y fundamental. La insuficiencia forzosa—y a veces enemiga—del racionalismo escueto que no busca inspiración en las músicas metarracionales del silencio.

2.° La posibilidad de que llegue al hombre, aunque de lejos, el barrunto de esas *razones del corazón*; y la explicación de que siempre, cuando llega ese barrunto, lo hace de un modo inefable, indescriptible, incomprensible, reducido a un *no sé qué,* pero inconfundible no obstante.

3.° La posibilidad—y la necesidad—de que la vida terrena del hombre haya de estar regulada por una *inteligencia,* un acomodo entre el *Animus* y el *Anima,* acomodo que habrá de consistir en un perpetuo y renovado esfuerzo por mantener entre ambos un equilibrio que, por ser inestable, por venir de fuerzas vivas, que sólo en el contrarresto se equilibran, ha de requerir de continuo una eficacia renovada y vigilante.

Se ve, pues, que la distinción de esas dos entidades que alternan en nosotros y se disputan a menudo la unidad fecunda del ser, no solamente es noción indispensable para cualquier orientación en materia, ya de mística, ya de poesía —quedando así ya una y otra hermanadas con fundamento—, sino que es también indispensable para explicarse toda posible actividad del ser humano en todos los momentos de la vida. Mientras las conciencias de unos y otros no se impregnen —porque es impregnación; no sólo conocimiento—de esa verdad central y decisiva, no será posible entenderse ni en arte, ni en poesía, ni en filosofía, ... ni en cuestiones sociales, ni... en familia.

Para irse impregnando y familiarizando con tal concepto del alma y del mundo, es preciso percatarse de que como esa concepción no sólo lo es del alma, sino que también lo es del mundo, en efecto, y de que es la única concepción que aspira y puede aspirar a la plenitud del hombre.

*

Al decir que esa concepción del alma lo es también del mundo, queremos decir que la distinción entre Animus y Anima no se refiere meramente a un mecanismo interior psicológico, sino a que una realidad íntima corresponde a la existencia de otra realidad ajena y objetiva.

No está moviéndose el Abate al teorizar como lo hace, de puertas adentro del alma y perdiéndose en psicologismos menudos y funcionalistas, sino que precisa y puntualiza cuestiones de objetividad metafísica. Así, dice en *Prière et Poesie: la poesía no capta la verdad en cuanto tal; su objeto es lo real y no lo verdadero*. Y con esta aclaración queda ya centrado el tema.

Lo verdadero es, en efecto, algo que sólo tiene un valor de aplicación; instrumental, circulante, pues lo verdadero no es otra cosa que la idea corroborada por la experiencia, y la corroboración experimental sólo puede obtenerse en el dominio restringido de nuestra capacidad finita y limitada; lo real, en cambio, es el océano que desborda de todas nuestras posibles—y parciales—experiencias. La *capacidad* humana extrae de lo real lo verdadero; verdades más o menos amplias, según las capacidades, pero porciones al fin y al cabo, y porciones extraídas o abstraídas; falseadas ya, por tanto, puesto que arrancadas del resto.

La facultad del Animus es la abstracción; la que capta los pedazos y porciones. Como tales pedazos, manejables, aprovechables, mensurables y definibles; pero, como tales pedazos, parciales, incompletos, conocidos de un modo relativo

e indirecto, no en relación directa con el todo. La facultad humana del Anima, dado que sólo responde y corresponde al todo, a lo absoluto, a lo real, a la esencia, a lo que no puede caber en nosotros, a lo infinito, no puede ver ni definir, ni manejar, ni medir, ni comprender; puede sólo reconocer, de un modo oscuro, la música sin palabras y sin notas y sin clave; música que por ser infinita no puede definirse, pero que, por ser infinita, es la que penetra en el todo, en la realidad auténtica.

Sólo estableciendo así la existencia de esas dos regiones, la naturaleza de cada una y la existencia en nosotros de sendas facultades para cada una de ellas, puede comprenderse por qué una percepción es oscura; por qué, a pesar de ser oscura, es la más importante de todas, y por qué la vida plena del hombre y el conocimiento pleno habrá de consistir en una armonía equilibrada de una y otra facultad, de uno y otro conocimiento.

*

Los racionalistas que atacaron a Bremond no vieron que esta concepción del hombre es la única concepción de plenitud; la única teoría de integral equilibrio del hombre, y le atacaron empleando la clásica incomprensión de esa gente que, queriendo razonar a todas horas, no puede ni siquiera razonar, porque como marcha a ciegas—sin haber conocido *viviéndolo,* única manera de conocerlo, aquello que concierne a la cuestión y de lo que todo depende—, empiezan por falsear el problema y disparar sus razones a donde no hay blanco alguno.

Así, por ejemplo, Paul Souday se formó de la cuestión una idea por completo improcedente y creyó que el abate Bremond trataba de cercenar las actividades del hombre, cuando lo que quería era, al contrario, completarlas.

Monsieur Bremond—escribe Paul Souday—*quiere infligirnos*

ante el altar del misticismo y del misterio... abominables mutilaciones. Pero nada más opuesto. *Lo que quiero*—responde el Abate—*es mucho menos sanguinario y, a la vez, mucho más grave: quiero saber si la mutilación, o si preferís, la atrofia, no será precisamente la de ese racionalismo blindado en que se complace Paul Souday y con él los que le aplauden. Ese es todo el problema de la Poesía Pura.*

No puede estar más claro: el problema de la poesía pura es el de encontrar al hombre en su plenitud y encontrar la plenitud del hombre en relación con el resto.

A cada paso hallaremos en Bremond frases y notas y capítulos enteros destinados a esclarecer y repetir la necesidad de que los opuestos se armonicen, y de que no por diferenciar facultades se crea que ha de prescindirse de ninguna, ni tampoco de su interdependencia.

No dejemos de citar—pese a su longitud—la nota siguiente, que además de comprobar lo que decimos, sirve para situar lo que nos queda.

Una parábola como la de Claudel, por luminosa y bienhechora que sea, no deja, después de todo, de ser una parábola. Emplea, como todos los místicos, imágenes: cima, punta, centro, superficie del alma. Sería una locura tomarlas al pie de la letra y aislar de ese modo, ya la experiencia mística, ya la experiencia poética, apartándolas de las demás actividades humanas. Cuando se trata de describir una experiencia indefinible, es natural y benéfico que poetas y que místicos acentúen la distinción entre conocimiento racional y conocimiento real. Pero es indispensable que el filósofo, al hacer esa distinción, acentúe a su vez la solidaridad esencial y constante que anuda entre sí, digamos, estos dos conocimientos; que acentúe la interdependencia de estas dos actividades, actividades que igualmente serán falseadas, o más bien paralizadas si alguien trata de embrollarlas, mezclando la una con la otra. Indispensable esa tarea de acentuación no sólo a una filosofía del conocimiento, sino también a una filosofía de la voluntad y, por consiguiente, a una filosofía de la vida interior y de la plegaria. No vayamos, por exaltar demasiado el don de Dios, sin el cual no hay verdadera plegaria, a excluir de la mística toda preparación racional, moral, ascética y a no ver más que una afectividad pura, una pasividad total: llegaríamos por ahí,

ya al sentimentalismo más huero, ya al quietismo. La ascética no es la plegaria, pero sin un mínimo de ascética no hay oración verdadera. Si *Animus* se niega a llevar su cruz, el éxtasis de *Anima* será ilusión pura. Quede dicho todo para que puedan penetrarse del alcance indefinido de la parábola claudeliana y para que yo declare una vez más las insuficiencias múltiples de la síntesis sumaria que estamos esbozando.

La poesía pura, pues, mientras estaba fijándose en las sílabas de un verso, estaba, en realidad, queriendo ver en aquello la constatación patente de que era el arte además de la mística una vía posible para acercarnos a Dios, para hacernos sentir la religiosidad de lo divino.

Bremond cita al capuchino Ives de París, cuando dice que *toda experiencia estética es una sorpresa, en la que sin pensar adoro a Dios en su imagen. Los platónicos*—dice el mismo padre capuchino—*han llegado a concluir que la belleza es un esplendor divino, con tal fuerza actúa en un instante sobre la substancia espiritual.*

Bremond defiende el romanticismo literario en tanto en cuanto constituye—por dedicar el arte a la liberación del Anima y no a un juego de estilizaciones chinas—*the great religious adventure of the human soul.*

Copiando a Middleton Murry, dice asimismo: *Si la religión es la realidad fundamental del alma, si para que este alma tenga conciencia de sí misma es necesario que de alguna manera aprehenda al Dios que habita en ella y del que recibe el ser, la literatura tendrá que estar impregnada de religión inevitablemente, indisolublemente, puesto que la literatura es la manifestación de ese alma profunda, esencialmente religiosa.*

Al suprimir—dice el propio Bremond en otro libro, refiriéndose a la *herejía del clasicismo—el* no sé qué, *ahoga al mismo tiempo el sentido poético, y ahoga el sentido cristiano; proscribe, con un solo y mismo decreto, toda poesía y toda religión.*

Está, pues, claro el alcance de toda esta cuestión de la

poética pura: ella y la mística son las que ensanchan el alma para que pase el efluvio de Dios. Como la mística es experiencia difícil, para momentos y personas de excepción, es el arte en su más puro sentido, el que ofrece la única vía asequible a todo el mundo para semejante experiencia decisiva.

3

Cabe preguntarse ahora: ¿No será toda esa elevación de alma, que atribuímos al efecto poético, una mera embriaguez nerviosa a la que se le conceda con vehemencia excesivamente optimista una elevación ilusoria? ¿Existen fenómenos objetivos en los desvanes del *Animus* que puedan garantizar por su parte lo que el *Anima* por sí sola no podría demostrar por más que hiciera? Nosotros sentimos, sí, esos efluvios divinos; pero también el que sueña siente que vive lo que sueña, y luego al despertar se encuentra con que la certidumbre soñada no era suficiente para garantizar la realidad del hecho. ¿No podrá haber razones, explicaciones, testimonios sensatos que del lado del Animus corroboren lo que el Anima siente por su parte?

La existencia de ese *Je* y ese *Moi* que hay en nosotros—que unas veces nos ayudan, integrándose, y otras veces nos malogran, incompatibilizándose—nos lleva al descubrimiento de que la típica y única manifestación en el ser de la actuación integrada y armónica de *Animus* y *Anima* es el *amor*.

Obsérvese por lo pronto que al poeta se le ha impuesto la parábola del Animus y el Anima en forma de enamorados que sólo pueden unirse por amor y en el amor, dependiendo de ese amor todo el orden de la casa. No se logra, por lo tanto, esa unión imprescindible por comprensión intelectual, ni por arrebatos pasionales, ni por cesión obediente y sumisa de una de las partes; no se logra por ninguno de los medios ordinarios y parciales que utiliza el ser humano en cualquiera de

sus otras manifestaciones. Se logra por amor, como no podía menos de ser, pues el amor es la única función que participa—armónica, integral y unitivamente—de corazón, de comprensión y de voluntad. *Conocimiento, pasión no quita,* nos dice el alma del pueblo, de este pueblo nuestro español que ha escuchado tanto al Anima, que ha sido jondo hasta en el cante, y que ha sido, sobre todo y ante todo—y por eso—, predominantemente, místico y poeta... No estorba el conocimiento al querer. Y si hay en el querer conocimiento, ¿cómo no ha de haber, si ama, *sentimiento,* y cómo no ha de haber volición si al amor le llama *querer* en un fecundo juego de palabras?...

Pues bien, el amor no habla: canta. El lenguaje natural del amor es la música: el contenido natural del amor es el fervor: la plegaria. El lenguaje natural del amor será una unión de música y plegaria; y eso es la poesía.

Por eso, Walter Pater dice que *todas las artes aspiran a desembocar en la música;* y por eso el abate Bremond corrige—o completa—a Pater y exclama: *No: las artes, todas ellas, aspiran—cada una por los medios que les corresponde—a desembocar en la plegaria.* La poesía podríamos decir que es una cadencia que reza.

*

Esta tesis del verso como lenguaje natural del hombre se encuentra en el libro de Bremond *Las dos músicas de la prosa.* En él lanzó el abate una tesis no menos escandalosa que la de la poesía pura. Contra los preceptistas sesudos que venían sentenciando como algo indiscutible y axiomático que la ingerencia en la prosa de un verso—o de varios versos—la macula horrendamente, sobre todo si los versos son de ocho o de catorce sílabas, el travieso académico tonsurado lo niega rotundamente; niega que los preceptistas clásicos hubieran estado unánimes en preceptuar tal cosa, y además de probar lo contrario con citas y más citas, escande los textos clásicos de

los prosistas famosos, y hace ver que Bossuet, que Molière, que Pascal, que Beaumarchais, que Musset, que Fenelon, corroboran su tesis sorprendente de que *toda prosa buena es un haz, es un fajo de versos.*

(Digamos entre paréntesis para tranquilizar a los súbitos que al final de este mismo libro de que hablamos no deja de advertir el buen abate que *toda poesía y toda prosa, cuanto más perfectas son, más escapan a pesadas y a mensuraciones,* y que, *si bien es del todo cierto que no hay prosa que no se ciña a un ritmo, lo es también, por otro lado, que la prosa mejor es aquella que menos deja al descubierto ese ritmo.)*

Pues bien, en ese libro, y al sostener esa tesis, afirma el Abate que el verso constituye en nosotros una imposición tan forzosa de las leyes humanas y cósmicas que, al hablar de Molière, dice: *Los versos que en su prosa hormiguean y saltan al oído, ¿los incluía de intento? Creo, desde luego, que no: hablaba en verso ingenuamente, porque así es como habla la naturaleza.*

Y en nota anterior dejó dicho, especificando más, por qué no era en él una simple hipérbole o metáfora—y menos una *boutade*—lo de creer que los hombres hablan, por naturaleza, en verso, y en determinados versos; sobre todo en octosílabos.

La cuestión—dice el abate—que se impone ante todas es ésta: ¿por qué un determinado metro surje con preferencia a los otros? Cuestión—responde él mismo—que nos llevaría lejos. Para responder en dos palabras diré que ocurre así porque la naturaleza lo quiere. Sea, en efecto, que respiremos o que andemos; sea, sobre todo, que sintamos, que queramos, que pensemos, obedecemos todos, más o menos, y casi siempre sin darnos cuenta de nada, a un determinado ritmo bastante uniforme. Y aunque no nos atengamos a esa disposición congénita de nuestra naturaleza, habré de añadir que en todos los órdenes de cualquier actividad—mecánica, fisiológica, sentimental, intelectual, moral, religiosa—es la *igualdad* una necesidad: una virtud. No, desde luego, la única:... la libertad, la fantasía, es tan necesaria a la vida plena como la disciplina *igualizante* (ya espontánea, ya adquirida). Con el ritmo

nada más nos volveríamos fósiles; con la libertad nada más, locos. *Etcétera, etc., etc...* Estamos en esa frontera donde linda con lo sublime la insulsez. Que vayan más adelante los filósofos.

Pero no le basta al abate—porque no es esa, en efecto, la verdad más importante—con que la naturaleza de los hombres se produzca según ritmos. Eso ¿qué?—lo importante es que esos ritmos y esa propensión canora se den en los humanos, porque lo quiere el espíritu; porque es la pureza de su ser lo que produce ese efecto.

Así dice Bremond: *Teólogos sesudos nos afirman que en el Paraíso terrenal cantaban Adán y Eva, no hablaban.*

Cantaban por hallarse en estado de pureza; por ser el espíritu el que regulaba sus funciones, y porque, consecuentemente, era el amor el que los movía a expresarse.

La razón sólo puede hablar; el amor es el único que canta. Estas palabras, que son de Joseph de Maistre, encabezan el volumen de Bremond *Plegaria y Poesía.*

Por algo dijo a Lefèvre el poeta francés Fernando Gregh hablando con aquél de poesía: *El abate Bremond?... Sí; ha puesto el dedo en el problema esencial con la seguridad de un gran letrado curtido en controversias teológicas. La cuestión de la poesía pura es una controversia teológica: es la teoría de la gracia en materia de poesía.*

Por último. Así como el tema de la poesía pura se ha elevado desde el arte hasta Dios, desciende asimismo, en un segundo movimiento de reflujo, para repercutir en cuestiones meramente humanas. Bremond, consciente de ello, no deja de apuntar y hasta desarrollar dos temas inherentes a toda esta cuestión y de interés capital, aunque nosotros ahora no podamos ya detenernos a explicar con toda la atención que merecen: uno de los temas, el concepto de la educación del niño que de esta cuestión se deriva; otro de los temas, el concepto de la *catharsis* clásica, o efecto purgativo, purificador, del arte; tema que implica el otro—complejo y fundamental—de cómo

el arte produce efectos morales siendo arte y no los produce en cambio cuando, queriendo moralizar, ni es moralizante ni artístico.

4

Quiere decirse, por tanto—resumiendo todo esto—, que para nuestro Animo y para nuestra Anima; para nuestra Psique y nuestro Espíritu, esta cuestión pretende nada menos hacer comprender a los hombres:

que lo real es un absoluto infinito;

que el hombre es un ser doble sumergido en ese absoluto;

que ese doble—bifurcación de un mismo impulso creador que ha de subdividirse por fuerza al individualizarse y al *particularizarse*—da origen a dos facultades: una facultad, la abstracción, que proporciona al hombre todo su instrumental posible—todo lo verdadero (imágenes, sentimientos, pensamientos, voliciones); lo que el hombre puede manejar, medir y aplicar, siempre de una manera relativa: en función de algún fin particular y, práctico o teórico, terreno; y otra facultad, la que pudiera llamarse intuición en sentido bergsoniano y que nos permite en determinados momentos tener la oscura conciencia del absoluto superior donde estamos sumergidos y de las leyes, que siendo de ese océano son a la vez las leyes primigenias de nuestra esencia realísima;

que dada la naturaleza de nuestro ser limitado y del infinito absoluto en donde estamos, es natural y es forzoso que toda actividad de la facultad primera sea clara, y explicable y manejable, pero inservible también en cuanto pierda la noción de su naturaleza restringida y del hecho de que todo su *saber* proviene de datos y hechos que le sirven de punto de partida, y de los cuales jamás ni sabe ni puede saber, racionalísticamente, cosa alguna; que, en cambio, y por lo mismo, es forzoso que la facultad segunda nos imponga sus característi-

cas de superioridad, de principio y fin suficientes por sí mismos, de unificación y liberación y purificación e infinito; y que nos lo imponga con absoluta claridad en cuanto a la certidumbre de que estamos en contacto con lo decisivo, pero de una manera oscura, inefable, informulable, en cuanto a su imposibilidad de incluirla en lo finito;

que en la plenitud del hombre deben ir estas dos facultades de acuerdo y unidas, guardando la debida interdependencia, pero también la necesaria jerarquía y la subordinación que corresponde a sus naturalezas respectivas;

que la función primera es—pese a su oscuridad y a sus escasos resultados aparentes—la de primordial importancia, porque es la única que trae al hombre la conciencia de su verdadera situación en el cosmos y la verdadera *experiencia* de ello, experiencia que da por resultado una mayor porosidad, un mayor ensanchamiento—hay que emplear siempre imágenes cuando de esto se habla, puesto que es algo inefable—, una comunicabilidad mayor con lo absoluto, que eleva y purifica;

que esta purificación se da en la mística y se da también en el arte, cuando el arte—por el medio que corresponde a cada arte—se hace verdadera poesía: o sea cántico y rezo;

que el arte en este extremo se une con su hermana mayor, la mística, y produce la purificación de la catharsis;

que esta experiencia tiene varias derivaciones y consecuencias de aplicación indispensable, ya a la estética, ya a diversas disciplinas particulares del hombre: para la estética la de evidenciar, por un lado, y por otro explicar, por qué para la *suspensión* del ánimo que produce el arte cuando llega a la poesía—cuando es arte de veras—no necesita del *sentido*—sentido conceptual—de la frase en la literatura; de la representación en la plástica, ya que tratándose de lo infinito tiene éste necesariamente que desbordar lo conceptual de la palabra y de la imagen;

que para las demás actividades tiene la decisiva aplicación,

entre otras, de hacer notar de dónde le llega al hombre su primordial y esencial enriquecimiento y cuál debería ser, por lo tanto, la orientación auténtica del hombre, orientación sin la cual no puede situarse ni enfocarse ninguna cuestión desde su real punto de vista y con el estado de alma necesario para que lo incomprensible predisponga y facilite la feliz realización de lo comprensible humano.

Manuel Abril.

CRIBA

LO QUE ESTÁ PASANDO

CUMPLIMIENTO

... Siempre que yo me paro a mirar con reflexión nuestra España (que Dios guarde de sí misma sobre todo) suelo dirigirle mentalmente aquel cumplimiento tan usual entre gentes que se ven de tarde en tarde: *¡Hombre, por usted no pasan días!* Por nuestra patria, efectivamente, no pasan días; bien es verdad que por ella no pasa nada: ella es, por el contrario, la que suele pasar por todo. Así es que después de sus años mil, vésela de temporada en temporada aparecer joven y rozagante, como quien empieza a vivir de nuevo. Si la hubiésemos de comparar con algo, la compararíamos con esas viejas verdes que unos días se tiñen las canas y otros no; o con esos seres que pasan el invierno entre dos piedras en una aparente muerte, y que necesitan todo el sol del mes de julio para empezar a rebullirse; o con la comparsa del célebre Robinsón, silbado años pasados en esta corte, que andaba dos pasos adelante y uno atrás; o con la casta Penélope, que deshacía de noche la tela que tramaba por el día; o con los gatos, en fin, de los cuales se dice que tienen mil vidas, si bien con una notable diferencia: éstos siempre caen de pie, y de la España no nos atreveríamos a decir claramente cómo cae siempre. En una palabra, se la puede comparar con todo y exactamente con nada.

No es esto que queramos hablar mal de España: mala ocasión escogeríamos, sobre todo cuando está casualmente en el día en que se tiñe las canas, en que se despereza y rebulle, en que da el paso adelante, en que teje la tela y en que se levanta renqueando de la última caída. Dios nos libre de semejante intención como de un manifiesto; nuestro objeto es retratarla, y aun hacerla favor si cabe. Es el mal que se escapa a la observación como el agua a la presión: piensa usted cogerlo por un lado, deslízase por otro; como esos caleidoscopios fantasmagóricos que a cada movimiento presentan una figura distinta a la vista divertida; así nuestra patria ofrece unas veces encima unos colores y otras veces otros.

(De Larra: «Ventajas de las cosas a medio hacer». Colección de artículos dramáticos, literarios, políticos y de costumbres, publicados en los años 1832, 1833 y 1834, en *La Revista Española* y *El Observador*. Obras completas. París, 1883.)

A PROPOSITO DE UNAMUNO, EN SUS NOVELAS O HISTORIAS

(San Manuel Bueno, mártir y tres historias más.)

Si todas las novelas españolas contemporáneas, o sea desde el romanticismo hacia acá, fuesen sometidas a un juicio contradictorio—entren todas y sálvese la que pueda—, tal vez advirtiéramos que ninguna podía emparejarse con los mejores ejemplares de la novelística universal de su época, a pesar de Pérez Galdós y de todos los demás pesares. Pero si no hallábamos en rigor una gran novela, encontraríamos probablemente páginas dignas de insertarse en la mejor muestra del género. Páginas precisamente de *La Regenta,* y no de otra novela cualquiera de las coetáneas o inmediatamente anteriores. Páginas de Leopoldo Alas, en general, porque otras también desprendidas de un desigual conjunto—este o aquel cuento—nos darían idéntica impresión de superioridad.

Y traemos a colación este juicio extemporáneo, porque no hallamos modo de relacionar a Unamuno con los novelistas que él mismo leyera en su adolescencia y juventud, si no es buscando el contacto con Leopoldo Alas: relación que puede dar un criterio para revisar toda la Novela de nuestro tiempo y alterar en mucho la escala de sus valores. No extrañemos los

errores o ignorancias a este respecto, porque si algo, desgraciadamente, se democratizó, entre los españoles del siglo XIX, no fué institución política alguna, sino justamente la novela. ¡Pícara democracia romántica! ¡Endiablados Víctor Hugo, folletines, costumbrismo, color local...! Cuanto hay de luces anticipadas en el psicologismo de *La Regenta,* no podía ser gustado por el común de los lectores. Y la línea de una novelística mayor, a la europea, al mismo tiempo que a la más profunda usanza española, arranca de allá, y culmina en Unamuno, novelista incluso cuando no hace aparentemente novelas, por lo que en cualquiera de sus obras hay de autobiográfico y de narrativo: también el pensamiento—cuanto más puro, mejor—se manifiesta en genuino proceso novelesco, rico en trances y toda suerte de figuraciones. Hay novelas hacia dentro y hacia fuera. Unamuno hace de las dos, y las que sólo admitiría como tales un preceptista al pie de la letra, ¿no son plasmaciones, exteriorizaciones, materializaciones bajo formas literarias, de un pensamiento filosófico y moral...?

La calidad de Unamuno como único personaje—más que protagonista—de su obra múltiple, puede servir a ésta de punto de referencia central. De su gesto ante el mundo y la vida, arrancan sus ideas y su arte: sus investigaciones, aventuras mentales, juegos de lenguas, prosas y versos. No nos imaginamos a Unamuno en el hipotético mirador de los filósofos, sino en plena calle del mundo, aplicando su atención a viviseccionnes de transeúntes. En cada frente, un problema. En cada palabra cogida al azar, una cuestión. En cada rasgo fugaz, un latido de lo absoluto. Toda la vida es puro episodio, y el arte novelístico de Unamuno no se cifra en extraerlos y en relacionarlos, sino en trasponerlos a la realidad de sus propias angustias. En primer término, la derivada de su personalidad. ¿Qué mejor novela, cuál más patética y excitante, que ésta del ser y del parecer que se es, y del no ser, y del ser lo que realmente seamos...? *Hazte el que eres,* dijo Píndaro. Pero esta cita

procede del libro reciente de Unamuno que motiva las presentes consideraciones. Y en él hallamos palabras del autor que ilustran obra y comentario: *El problema más hondo de la novela, o sea del juego de nuestra vida, no está en cuestión sexual, como no está en cuestión de estómago. El problema más hondo de nuestra novela, de la tuya, Felipe, de la mía, de la de don Sandalio, es un problema de personalidad, de ser o no ser, y no de comer o no comer, de amar o de ser amado: nuestra novela, la de cada uno de nosotros, es si somos más que ajedrecistas, o tresillistas, o tutistas, o casineros, o... la profesión, oficio, religión o deporte que quieras, y esta novela se la dejo a cada cual que se la sueñe como mejor le aproveche, le distraiga o le consuele...*

La obra a que alude el pasaje recién transcrito se titula *La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez:* una de las tres *Historias* que siguen a la de *San Manuel Bueno, mártir,* cabeza del volumen. ¿Historias? ¿Y cómo entonces decir novela...? Unamuno identifica adrede estos términos cuando dice: *los más grandes historiadores son los novelistas, los que más se meten a sí mismos en sus historias, en las historias que inventan... No hay más verdad verdadera que la poética, no hay más verdadera historia que la novela.* Con lo que explica el uso indistinto de los dos vocablos novela e historia. Tanto monta... Con anterioridad de trece años, llamó Unamuno *Tres novelas ejemplares y un prólogo* a sus tres novelas cortas o cuentos largos *Dos madres, El marqués de Lumbría* y *Nada menos que todo un hombre.* Pero a las narraciones últimamente aparecidas las califica de *Historias.* (Lo son. Si no lo fuesen, serían *Nivola,* como aquella *Niebla* memorable.) Quizá bastase con la verosimilitud a quien aplicara un criterio realista. ¡Qué poco entonces! Cualquier crónica histórica o reportaje actual aventaja en interés a una novela de las verosímiles. Porque precisamente en no ir más allá de la verosimilitud está la flaqueza de las novelas así concebidas. Las historias o novelas de

Unamuno van al punto exacto en que la verdad es auténtica o experimental, previa corroboración por anécdotas que un literato a secas no sabría valorar, porque no es fácil, ni entra estrictamente en su oficio, el mirar al trasluz y descubrir el secreto de las acciones y las pasiones humanas. Entiéndase bien: no revelar el secreto, sino descubrir su existencia ineluctable.

San Manuel Bueno existe de seguro, como existe, por constarle al autor de estas líneas, el viejo mundano que quiso confesar y comulgar para edificar a sus hijos en la fe de que él, tristemente, carecía. El mártir de la fe soñada alienta en la realidad de los caracteres, y no obstante haber tentado a todas las plumas de novelistas con cédula, el tipo del Sacerdote, éste muy histórico y real de Unamuno, no toma nombre hasta el relato poemático e histórico que glosamos. Y cuidado que hacia los comienzos de nuestro siglo la herejía modernista pareció favorecer el descubrimiento de semejantes dramas de conciencia. Unamuno ha encontrado a *San Manuel Bueno* sabe Dios dónde, y en su alma sintió evidentemente el contragolpe de este encuentro. ¿No será este cura, conmovedor de Valverde de Lucerna, un ejemplo o viñeta o caso práctico de *El sentimiento trágico de la vida?* Sólo que el problema no queda intacto en toda su estelar distancia, sino resuelto de modo humanísimo, en cuanto el mártir y héroe del suceso, pide a la ilusión que llene el pavoroso vacío. Valverde de Lucerna es ciudad legendaria que yace en el fondo del lago de Sanabria. En tradición parecida basó Renan su popular metáfora de la fe sumergida. Pero no se trata aquí de dar lo perdido por perdido, y desentenderse de las profundas campanadas hundidas en tiempo y dolor, sino de... Pero *San Manuel Bueno* lo dijo una vez en una boda: *¡Ay, si pudiese cambiar el agua toda de nuestro lago en vino, en un vinillo que, por mucho que de él se bebiera, alegrara siempre, sin emborrachar nunca... o por lo menos con una borrachera alegre!* Precaria, contrahecha alegría...

No la tuvo *San Manuel Bueno*. No la pudo tener. Murió en el secreto de la tristeza sin remedio. Sin remedio para él, claro está. *Y no hubo que cerrarle los ojos, porque se murió con ellos cerrados*, dice Unamuno, por cierto, en un capítulo de suprema emoción. Pero ¿quién nos asegura que no fué entonces justamente cuando percibió *San Manuel Bueno* la luz que, por esclarecerlo todo, proporciona alegría eterna...? Unamuno mismo lo estima probable cuando hace decir a Angela Carballino, la hermana de un complicado en el piadoso fraude de *San Manuel Bueno: Creía y creo que Dios Nuestro Señor, por no sé qué sagrados y no escudriñaderos designios, les hizo creerse incrédulos. Y que acaso en el acabamiento de su tránsito se les cayó la venda*...—M. F. A.

UN EPISODIO VIVO DEL DERECHO

(Nuevos hechos, Nuevo Derecho de Sociedades Anónimas, por Joaquín Garrigues.)

Porque, a través de la disciplina mercantil, en que es maestro, ha sabido el profesor Joaquín Garrigues llegar a las entrañas del Derecho, le ha sido dado percibir distintamente y—merced a venturosas condiciones de claridad expositiva—poner de manifiesto, en toda la viveza de su propio interés, uno de los episodios jurídicos donde mejor se verifica y hace patente hasta qué grado es el Derecho una cosa viva, una forma de concepción y ordenación que tiene su proceso vital—*su drama*. NUEVOS HECHOS, NUEVO DERECHO DE SOCIEDADES ANÓNIMAS, es el título con que se anuncia, además del reciente trabajo

de Garrigues, aquella manifestación de lo jurídico que en el mismo se refleja.

Cambian, pues, los hechos de la vida social, y a su compás va cambiando la racional ordenación que sirve a depurar, con estricto rigor, conforme a inexorables—aunque flexibles—exigencias puras de la mente, el modo de regularles. Pero lo más agudo y singular del interés que ofrece este límpido estudio de Garrigues reside en haber acotado, como objeto del mismo, un campo de fenómenos jurídicos, donde no sólo se hace patente la vitalidad del derecho por las transformaciones acaecidas en la zona escogida para observación, sino porque además esa vitalidad se manifiesta por un significativo paralelismo entre los movimientos de las dos grandes formas—o de ciertos importantes fenómenos de las dos grandes formas—que secularmente han venido considerándose en el derecho: la pública y la privada; es decir, que, así, resulta sugerida la firme presunción de que los elementos del derecho no sólo se transforman, *porque* viven—o, no sólo se transforman, *y es* que viven—, sino que hacen lo uno y lo otro mediante finas y sutiles repercusiones recíprocas, de modo que se acusa en esa receptividad y sensibilidad de que tales elementos jurídicos dan prueba, moviéndose y transformándose los unos a imitación y semejanza, cuando no a instancia de los otros, la genuina vitalidad de todos y la unidad central y orgánica (o sea, típicamente vital), que en su conjunto el proceso jurídico posee. Y esto, así entendiéndole en cuanto construcción racional, más puramente especulativa, como considerándole en su aspecto de emanación espontánea de la vida ordinaria corriente, cotidiana, todavía impregnado en la tosca realidad de lo empírico.

*
* *

Es en la *sociedad anónima* donde Garrigues va a mostrarnos uno de los procesos de transformación de ciertas institu-

ciones, privadas en el presente caso, en curiosa correspondencia con el que experimentan otras instituciones: las del derecho público. *La sociedad anónima moderna es una creación de los holandeses de principio del siglo XVII. Mientras una serie de artistas excelsos, con Franz Hals y Rembrandt a la cabeza, crean un arte burgués y conquistan para la pintura la vida del pueblo como objeto pictórico, un sector mercantil audaz hace de Amsterdam el único puerto libre a todas las ideas, y los grandes navegantes holandeses abren nuevas perspectivas al comercio y a la industria de aquel tiempo. A este impulso creador se debe el nacimiento de nuevas formas de empresas...*

¡Bella estampa flamenca, esta, que con tal claridad aquí nos trae Garrigues!

¡Y de qué manera viva nos enseña que es el derecho vida, no sólo por lo que al principio y como al principio de esta nota se expuso, sino porque de toda la vida social toma la suya, y en el calor y en el color de esa compleja y vasta vida humana coge los que como a ser vivo le animan y colorean!

Viene en esa viñeta, que las palabras justas y ceñidas del escritor evocan, descrito un tiempo y aludido un derecho (del cual el de la sociedad anónima será parte), a los que comúnmente corresponde un atributo, cuya mención ciertamente no ha omitido, antes ha evidenciado al frente de sus líneas copiadas el profesor Garrigues: tiempo *burgués* y derecho *burgués*... (Era entonces también cuando Descartes, una vez vuelto de su militar aventura, se recluía, esquivo y sensitivo, en un sosegadísimo y olvidado rincón de Holanda, junto a una dulce llama de troncos olorosos, en la blanda envoltura del ropón abrigado, para emprender, él solo y a sus solas, en dramática reflexión sobre su propio espíritu, la titánica empresa intelectual de alzar, desde el cimiento mismo, todo el edificio del conocer; cuando Descartes, en tan blando regazo de su *burguesa circunstancia*, coadyuvante de aquel íntimo sosiego que amaba sobre todo, emprende—queriendo *hacer el angel*,

como le reprochara Maritain en eco pascaliano—la más arriesgada aventura espiritual, esa aventura peliaguda y angustiosa, ante cuyo *revolucionario* ímpetu todavía muchos entendimientos se quedan hoy perplejos y turbados).

***

Aunque el tono burgués pone su sello en el nacer de las instituciones legales que regulan, a su comienzo, la sociedad anónima, todavía no representan las disposiciones jurídicas que le son aplicables, una plena realización burguesa, en tanto en cuanto por ésta haya de entenderse, como es común, una realización democrático-liberal, que, como enseña Garrigues, no apareció hasta el siglo XIX. *Paralelamente*—recuérdese lo que antes se dijo acerca de ese paralelismo—*a la evolución política, la sociedad anónima se democratiza y liberaliza en el siglo XIX,* nos recuerda el profesor. Pero del mismo modo que en aquellas primeras fechas del XVII, todavía no había surgido acabadamente, aunque ya estuviese incubando, la constitución demo-liberal del Estado, tampoco la de la sociedad anónima había alcanzado en plenitud su manifestación liberal y democrática. Esto sucedió cuando una determinada interpretación histórica de la libertad y la democracia se infiltró juntamente y dominó con fuerza aproximadamente igual en los órdenes público y privado del derecho.

***

Corren hoy otros vientos en ambos órdenes. *Hace ya mucho que los hechos no se corresponden con las palabras de la ley.* Con las palabras de la ley que durante estos últimos ciento cincuenta años, habían recogido a la ligera, en un reflejo demasiado superficial (lo más superficial de una superficie sobre lo más superficial de otra), en una manera de interpretación

formalista, externa, kantiana, circunlocutoria la esencia de la libertad y la democracia, para ordenar, o por mejor decir, para dejar que un poco a su gusto y capricho se ordenasen, como tantas otras cosas, las sociedades anónimas. En estos últimos lustros *lo importante es destacar la quiebra del principio liberal y democrático en los nuevos hechos del derecho vivo de las sociedades anónimas,* avisa penetrantemente Garrigues. Primero, el derecho había puesto a esas sociedades en estrecha dependencia respecto del Estado, y a los socios en un régimen de desigualdades y preferencias. Después, como una manifestación más de aquel alegre liberarse de toda presión, de toda compulsa estatal, se había dejado a las sociedades anónimas organizarse y constituirse a instancia de la libre iniciativa particular, conforme al buen entender de los iniciadores y en una casi absoluta independencia del poder público, al propio tiempo que se imponía para los accionistas un régimen igualitario, y el consabido de mayorías en las soberanas juntas generales. Ultimamente la ordenación jurídica y la misma teoría de las sociedades anónimas sufren una marcada virazón. Bien la explica Garrigues: La sociedad anónima pierde aquella díscola y acentuada independencia que gozaba frente al Estado y al interés público, y aquél interviene en el desenvolvimiento de esta institución mercantil. Varía, por otra parte, el régimen interno en comparación a como se encontraba en el pasado siglo: la autoridad social dentro de las compañías anónimas *deriva de la misión de proveer al bien común y no solamente de una delegación de voluntad* (según la interesante acotación de Gaillard, traída al texto por Garrigues); con lo cual no es el nudo y mero querer de un número mayoritario de accionistas o de acciones lo que, según pretendiera una tosca interpretación estrictamente sufragista de la democracia, justifica y fundamenta el poder de la autoridad dentro de la sociedad anónima, sino el servicio a un propósito de bien común—que puede entenderse no sólo como el bien común de los asocia-

dos, sino como el que corresponde a la comunidad política en que viven—. Por otra parte, semejantemente a lo dispuesto en los primeros tiempos de estas instituciones, la igualdad numérica de acciones no significa una correspondiente igualdad numérica de votos: el complejo y eficiente derecho que el voto implica se funda ya en un motivo que, tras el hecho crudo de poseer acciones, va a buscar su substancia en íntimas—y difícilmente comprobables—actitudes o disposiciones del ánimo; así el voto se reserva a quienes tengan *affectio societatis,* es decir, *voluntad de comportarse como socio...* (¿Pero no tiene esta prevención un saborcillo inconfundible a aquellas disposiciones de los exclusivismos nacionalistas, según las cuales quien no tenga cierto grado de fervor nacional interpretado y medido unilateralmente, tampoco tendrá derecho a intervenir en la vida nacional?...)

La consecuencia lógica—y extrema—de aquella posición es que se excluya del derecho al voto a quienes *hagan oposición maliciosa a los intereses de la sociedad.* Como si dijeran—o como en el orden político ya dicen—: los malos ciudadanos (pero, ¿quién les define?) quedan privados de utilizar los instrumentos de la democracia: emisión de opiniones y sufragio..., Sigue, pues, el inquietante paralelismo...

***

De manera que hoy, en lo tocante a sociedades anónimas, tenemos: intervención resuelta del Estado, interferencia del interés público en el privado de la compañía, apoyo de su autoridad social no en el mero mayoritarismo numérico del accionariado, sino en el servicio del bien común, caducidad del sistema igualitario en las acciones que se pretende sustituir por sistemas diferenciales diversamente inspirados (antes: un hombre, un voto; una acción, un voto; ahora, ni lo uno ni lo otro...) Y algo sumamente importante también, a saber:

que ya no se da libre suelta al espíritu de lucro ni al interés particular del accionista, con total preterición de los otros intereses que dentro y fuera de la empresa le cercan. Nada de eso. El interés colectivo del país se llama a la parte en los beneficios que la empresa alcanza, y asimismo el de quienes con su trabajo, y muy singularmente con su trabajo manual, contribuyeron a producirles.

He aquí sucintamente las nuevas directrices de la sociedad anónima, según se desprenden del ilustrado estudio que el profesor Garrigues la dedica. He aquí el alucinante paralelismo que el escritor hace notar entre ellas y las transformaciones del derecho público.

***

Pero entonces, ¿qué pasa? ¿Es que esto ya no tiene remedio; es que ya resulta tan evidente la quiebra de la libertad y de la democracia en el derecho, que así aparece en el público como en el privado?...

El fino espíritu de Joaquín Garrigues, con la mera exposición y el cuidadoso tratamiento del caso que toma en estudio, con el significativo paralelismo, que subraya, en el decurso de las instituciones privadas y públicas, deja planteado, plantado, clavado ante nuestras conciencias, una vez más, el problema angustioso. Pero ese mismo fino espíritu, precisamente porque lo es, y como todos los que de verdad lo sean, seguramente ha de deslizar, al sesgo de este férreo círculo de duda dolorosa dentro del cual vivimos, la distinción sutil, pero no artificiosa, tantas veces tomada ya en consideración, aunque quizá con poco brío polémico, entre la verdadera libertad personal, entre la democracia como íntimo y profundo clamor humano de cada pueblo peregrinante en el destierro de su valle de lágrimas, y las interpretaciones que de ambas cosas se hayan hecho en un momento dado.

En todo caso, con lo que dice y con lo que sugiere, con lo que afirma y con lo que deja interrogado, este libro jurídico de Joaquín Garrigues, precisamente por ser tan acabadamente, tan concretamente lo que es: el fruto madurísimo de una rama particular del árbol de la ciencia, nos enriquece, a través de sí mismo, con un caudal precioso de problemas de la vida. –J. M. de S. G.