

SOL Y LUNA



1

BUENOS AIRES

1938

S O L Y L U N A

*Se ruega dirigir la correspondencia a SOL y LUNA,
Pueyrredón 1777 - Buenos Aires.*

147-4-2.

SOL Y LUNA

DIRECTORES

Mario Amadeo

Juan Carlos Goyeneche

SECRETARIO DE REDACCION

José María de Estrada



1

BUENOS AIRES

1938

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

S U M A R I O

Sol y Luna	7
El Tomismo y La Filosofía Contemporánea, por Reginaldo Garrigou Lagrange O. P.	9
Mundo, por José María de Estrada	31
Gertrude von Lefort, Poeta de Roma, por Mario Amadeo	35
Coplas, por Rafael Jijena Sánchez	55
Eugenio Montes, por Juan Carlos Goyeneche	57
De Granada a Rocroy, por Eugenio Montes	62
Chesterton novelista, por Ignacio B. Anzoátegui	95
Dialéctica del Imperio, por Marcelo Sánchez Sorondo	107
El poeta y la República de Platón, por Leopoldo Marechal	119
La calle Mozart, dibujo, por Héctor Basaldúa	124
Sobre Historia, por Santiago de Estrada	125

FLOR DE LEER

Lepanto, por Chesterton, traducción de Jorge Luis Borges	136
Carta de Dante al Can Grande de la Scala, traducción de Santiago de Estrada	149
Danza de la Muerte (anónimo)	163

BIBLIOGRAFIA

Por Juan R. Sepich, Samuel W. Medrano y Leopoldo Marechal	173
---	-----



S O L

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

EN los días que corren y en los cuales un obscurecimiento semejante a la noche gravita sobre los principios eternos, hurta su verdadera significación a los hechos y hasta olvida el antiguo y exacto valor de las palabras, "SOL Y LUNA", con el doble simbolismo del Sol, que es la luz directa, y de la Luna, que es la luz reflejada, quiere contribuir a dar testimonio de la luz y afirmar los principios substanciales del orden verdadero, los cuales tienen su fanal en la Causa Primera y su reflejo en todo lo creado, así como la luz brota del Sol y se refleja en el espejo exacto de la Luna. Cuando el Sol y la Luna se miran frente a frente, se produce el claro prodigio de la armonía, y el orden humano, como reflejo del querer divino, tiene la dichosa facilidad de una mirada. Nuestra revista, con el simbolismo de su título, quiere significar una ferviente aspiración a tal orden y a tal armonía por el amor del sol y la fidelidad de la luna.



EL TOMISMO Y LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

QUISIERA referirme a una de las formas más seguras de la filosofía tradicional, es decir, al tomismo, frente a la filosofía contemporánea. Decimos la “filosofía contemporánea” en el sentido en que se dice filosofía griega, filosofía medieval, o filosofía moderna, aunque en realidad no se trata precisamente de *una* filosofía contemporánea sino de filosofías contemporáneas muy distintas entre sí, como hubo filosofías griegas muy opuestas, desde la de Platón a la de Epicuro, y también filosofías medievales, desde el realismo absoluto hasta el nominalismo radical de Occam y Nicolás D’Autricourt. Sin embargo existen en la actualidad tendencias generales a las que se vinculan los diversos pensadores. Podríamos distinguir tres principales.

En primer lugar el *agnosticismo*, ora empírico, procedente del positivismo, ora idealista, derivado del kantismo. Así tenemos hoy día el neopositivismo de Carnap, Wittgenstein, Rougier, y el movimiento llamado Wiener Kreis. Hay allí a veces un nominalismo que es la reedi-

ción corregida y aumentada de Hume y Auguste Comte.

La fenomenología de Husserl sostiene, por su parte, que el objeto de la filosofía es el dato inteligible absolutamente inmediato que ella analiza sin razonamiento. Se trata aquí de filosofías, no ya del ser, sino del fenómeno, según la terminología primeramente empleada por Parménides.

En segundo lugar tenemos las filosofías *de la vida y del devenir*, en otros términos, la tendencia evolucionista que también se presenta ya bajo una forma idealista que recuerda a Hegel, como ocurre en Italia con Gentile y en Francia con León Brunschwig, ya bajo una forma empírica, como la evolución creadora de Henri Bergson quien, sin embargo, desde hace algunos años, así como también Maurice Blondel, se aproxima a la filosofía tradicional movido por las exigencias superiores de una vida espiritual e intelectual consagrada a la búsqueda del Absoluto.

En fin, se dan hoy día *diversos ensayos de metafísica alemana* como el de Max Shceler voluntarista, el de Driesch, que torna a Aristóteles a través de la filosofía de la naturaleza, el de Nicolás Hartmann, de Heidelberg, que defiende los derechos del realismo ontológico volviendo a la ontología aristotélica aunque interpretada en un sentido platónico.

En realidad subsisten siempre los mismos grandes problemas: el de la constitución íntima de los cuerpos, el de la vida, de la sensación, del conocimiento intelectual, de la libertad, del fundamento de la moral, de la distinción entre Dios y el mundo. Reaparecen, en consecuencia, bajo formas diversas, las antiguas oposiciones

entre el mecanicismo y el dinamismo, entre el empirismo y el intelectualismo.

El principio generador de la filosofía aristotélica y tomista.

Antes de comparar el tomismo con las mencionadas tendencias de la filosofía contemporánea quisiera recordar que el tomismo, en su aspecto filosófico, es decir, la filosofía aristotélica interpretada y desarrollada por Santo Tomás y sus discípulos, es el resultado de un examen profundo de la *philosophia perennis*; resultado donde encontramos, acerca del mundo y del hombre, lo que hay de mejor en el pensamiento de Aristóteles y de sus comentadores, y acerca de Dios, lo mejor también del pensamiento de Plotino y San Agustín.

Esta filosofía aparece así, según la observación de H. Bergson en la "Evolution créatrice", como "la metafísica natural de la inteligencia humana", o la prolongación de la razón natural.

Por su misma naturaleza y por su método esta filosofía se abre al mismo tiempo a todo lo que nos enseña el progreso de las ciencias. Esto se debe a que la filosofía tradicional no es una mera y prematura construcción *a priori* fabricada por una inteligencia genial y prestigiosa, como ocurre con el hegelianismo, sino a que ella posee una *amplia base inductiva* que se renueva constantemente por el examen cada vez más atento de los hechos. Esto se advierte particularmente en la obra de San Alberto Magno, el maestro de Santo Tomás.

Ella es sin embargo una *metafísica*, una filosofía del ser, una ontología, que ha escrutado durante siglos las relaciones del *ser inteligible* con los fenómenos sensibles; ha investigado también las relaciones que median entre el ser y el devenir y ha tratado de hacer inteligible el devenir en función del ser, *primum cognitum*, mostrando la naturaleza propia del devenir como un pasaje de la potencia al acto y asignándole también su causa eficiente y su finalidad.

Por éstas dos características, una positiva, otra especulativa y realista, el tomismo se opone profundamente al kantismo y a las concepciones que derivan de Kant.

Por la misma razón, porque la filosofía aristotélico-tomista tiene una amplia base inductiva que le permite permanecer en contacto con los hechos, y porque es al mismo tiempo una filosofía del ser, del devenir, y de sus causas, *esta filosofía acepta todo lo que hay de verdaderamente positivo en las otras concepciones opuestas entre sí*: posee una gran capacidad de absorción y de asimilación, lo que le permite juzgar de su valor, no sólo abstracto, sino vital. Es lo que yo quisiera mostrar inspirándome en una profunda reflexión de Leibnitz, reflexión cuyas raíces se encuentran en Aristóteles y en Santo Tomás, y de la cual Leibnitz hubiera podido sacar gran fruto de las consecuencias que sólo había entrevisto. Meditando sobre lo que debía ser la *philosophia perennis*, Leibnitz había notado, pero de una manera demasiado ecléctica, que los *sistemas filosóficos son a menudo y aún generalmente verdaderos en lo que afirman, y falsos en lo que niegan*.

Se trata aquí de afirmaciones verdaderas no de



aquellas que sólo son negaciones disfrazadas; se trata de las afirmaciones que constituyen la parte más positiva de cada sistema, junto a las negaciones que lo limitan. Esta observación de Leibnitz parece muy justa y es, incluso, bastante evidente para todos. El materialismo, en efecto, es verdadero en lo que afirma: la existencia de la materia; y es falso en cuanto niega el espíritu. Inversamente ocurre con el espiritualismo idealista o inmateralista, el de un Berkeley por ejemplo.

De la misma manera — y Leibnitz no lo ha comprendido bastante — el determinismo psicológico es verdadero en cuanto afirma la dirección intelectual de la voluntad en la elección voluntaria, pero según muchos es falso en cuanto niega la voluntad propiamente dicha. Lo contrario sucede con el *libertismo* que sueña con una libertad de equilibrio sin dirección intelectual.

Esta observación general sobre los sistemas filosóficos, efectuada desde un punto de vista ecléctico, puede ser tomada por un aristotélico-tomista desde un ángulo superior al del eclecticismo. Se funda sobre ésta verdad: *hay más en lo real que en todos los sistemas*. Como dice un personaje de Shakespeare “hay más en el cielo y sobre la tierra que en toda vuestra filosofía” y aún que en todos los sistemas filosóficos reunidos. Cada uno de ellos, en efecto, afirma un aspecto de lo real y niega frecuentemente otro aspecto. Esta negación provoca una antítesis, como dijo Hegel, antes que el espíritu llegue a una síntesis superior.

Nosotros estimamos, pues, que el pensamiento aris-

totélico-tomista no es una genial aunque prematura construcción *a priori*, sino que siempre permanece atento a los diversos aspectos de lo real, esforzándose de no negar ninguno de ellos, de *no limitar indebidamente la realidad que se impone a nuestra experiencia* (externa e interna, constantemente renovable y perfectible) y también a *nuestra inteligencia* a la vez intuitiva, a su manera, y discursiva. El pensamiento aristotélico-tomista está así de acuerdo con la razón natural, pero excede muchísimo al sentido común cuando muestra la *subordinación necesaria* y la coordinación de los diversos aspectos de lo real. El tomismo se eleva, así, muy por encima de la filosofía escocesa que se reduce al sentido común. Como decía, sosteniendo diversas tesis en la Sorbona, uno de mis maestros, Víctor Brochard, no hay que confundir en la historia de la filosofía los dos Tomases: Tomás de Aquino y Tomás Reid. El primero es indiscutiblemente mucho más elevado, profundo y universal que el segundo. Tomás de Aquino, después de Aristóteles, insiste en mostrar que el sentido común no ostenta la subordinación necesaria de los diversos aspectos de lo real según la naturaleza de las cosas y sus propiedades.

La filosofía tradicional *difiere también del eclecticismo* porque no se contenta con elegir en los diferentes sistemas, sin principio director, lo que parece ser más aceptable o probable, sino que ilumina todos los grandes problemas con la luz de un principio superior derivado del principio de contradicción o de identidad y del principio de causalidad; quiero decir, con la luz procedente de la *distinción entre potencia y acto*, distinción que hace inteligible el devenir en función del ser, primer

inteligible, y que, según Aristóteles y Santo Tomás, es necesaria para conciliar el *principio de identidad* afirmado por Parménides — el ser es, el no ser no es — y el *devenir* afirmado por Heráclito.

El *devenir* es, así, concebido como el tránsito de la potencia al acto, del ser todavía *indeterminado*, como el germen de la planta, al ser determinado o actualizado. El devenir, así definido, no se produciría sin el influjo de un *agente* determinante en virtud de su propia determinación actual (no hay, en efecto, engendrado sin engendrador); y éste mismo devenir no se produciría tampoco en *tal sentido* determinado en lugar de tal otro, si no *tendiera hacia uno*, hacia un bien o perfección actual que trata de realizar o de obtener.

El *devenir*, cosa que Descartes no ha comprendido, se hace así inteligible en función del ser por la distinción entre potencia y acto y por la de las cuatro causas: la *materia es potencia pasiva* o capacidad de recibir tal o cual perfección; en cuanto al acto aparece bajo tres aspectos: en la determinación actual del *agente actualizador*; en la forma que determina el devenir; y en el fin hacia el cual tiende.

Finalmente los seres finitos son concebidos como *compuestos de potencia y acto*, de materia y de forma o, por lo menos, de *esencia y de existencia*; la esencia susceptible de existir limita la existencia y es actualizada por ella, como la materia limita la forma que recibe y es determinada o actualizada por ella. Por encima de los seres limitados y compuestos debe existir el *Acto puro*, si es verdad que el acto es más perfecto que la potencia, que la perfección determinada es más perfecta

que una simple capacidad de recibir una perfección. Hay más en lo *que es* que en lo *que deviene* y aún no es. Es ésta una de las proposiciones más fundamentales del aristotelismo-tomista. Por consiguiente, en el vértice del todo debe encontrarse, no el devenir puro de Heráclito o de Hegel, sino el *Acto puro*, el Ser mismo sin ningún límite; el Ser espiritual no limitado por la materia ni por una esencia, es decir, por una capacidad restringida que lo recibiría: *Ipsum esse subsistens et simul Ipsum verum perfecte cognitum — necnon Ipsum Bonum ab aeterno summe dilectum.*

Es ésta verdaderamente la cumbre del pensamiento de Aristóteles y también de Plotino, que ha sido aquí conservada y sobreelevada por la verdad revelada de la libertad divina, de la libertad del acto creador, y que, aunque revelada, es sin embargo accesible a la razón, por lo que difiere de los misterios esencialmente sobrenaturales, v. gr. la Trinidad.

A la luz de estos principios, con la atención siempre fijada en todos los hechos de experiencia, el tomismo puede aceptar todo lo que hay de verdaderamente positivo en los otros sistemas; hay aquí una fuerza de absorción, de asimilación y de síntesis que corresponde a la amplitud y a la sinceridad del análisis. Ello es debido a su método analítico-sintético formulado por Aristóteles y perfeccionado por San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Una vista de conjunto sobre los grandes problemas nos permitirá evidenciarlo.

Acabamos de indicar cuál es el principio generador de la filosofía aristotélico-tomista: la división del ser

en potencia y acto para hacer inteligibles la multiplicidad y el devenir en función del ser, primer inteligible. Indicaremos brevemente las principales aplicaciones de este principio haciendo notar, de pasada, lo que Santo Tomás añade sobre Aristóteles.

Las principales aplicaciones.

En *Cosmología* el *mecanicismo* afirma la existencia del movimiento local y de la extensión según las tres dimensiones, y a menudo también la de los átomos, pero niega las cualidades sensibles, la actividad natural de los cuerpos y la finalidad de esta actividad. En consecuencia explica mal los fenómenos de gravedad, de resistencia, de calor, de electricidad, de afinidad, de cohesión, etc. Por otra parte el *dinamismo*, en sus diferentes formas, afirma la *cualidad* y la *actividad natural* de los cuerpos, su finalidad: pero reduce todo a *fuerzas* al negar la realidad de la extensión propiamente dicha y el principio cierto, sin embargo, de que la operación sigue al ser y el modo de operación al modo de ser, "*operari sequitur esse et modus operandi modum essendi*". La doctrina aristotélico-tomista de la *materia* y de la *forma específica* o substancial de los cuerpos acepta todo lo que hay de positivo en las dos concepciones precedentes. Luego explica, por estos dos principios distintos pero íntimamente unidos, propiedades tan diferentes como la extensión y la fuerza. La materia, común a todos los cuerpos, es una potencia pasiva, de suyo indeterminada, pero capaz de recibir la forma específica o la estructura esencial del

hierro, de la plata, del oro, del oxígeno, del hidrógeno, etc. La forma específica de los cuerpos, mejor que la idea separada de Platón y que la mónada leibnitziana, al determinar la materia, explica las cualidades naturales de los cuerpos, sus propiedades, su actividad específica; así se mantiene el principio según el cual la operación supone el ser y el modo de operación el modo de ser.

La materia, pura potencia receptiva de suyo, capacidad de recibir una forma específica, no es todavía según Aristóteles y Santo Tomás, una substancia sino un *elemento substancial* que no puede existir sin tal o cual forma específica y que constituye, con esta forma, un compuesto verdaderamente uno, *unum non solum per accidens sed per se seu essentialiter*. Aquí se aplica admirablemente el principio aristotélico: “ex actu et actu non fit unum per se, sed ex propria potentia et ex proprio actu, ad quem propria potentia essentialiter ordinatur, fit aliquid simpliciter et per se unum”. Así, la naturaleza de los cuerpos es una y es el principio radical de sus propiedades. La materia prima es, pues, concebida como pura potencia receptiva, como capacidad real de recibir tal o cual forma específica; ello no es, por ejemplo, algo así como lo cincelable, lo combustible o lo comestible, sino un sujeto real actualizable y siempre transformable, capaz de devenir, por actualización, tierra, agua, aire, carbón incandescente, planta o animal. Como pura potencia real, ella no es ni la nada ni lo posible (*non est solum quid realiter possibile, quid capax existendi*), ella es una *realidad*, una *capacidad* de perfección pero que todavía no es un acto, por imperfecto que se lo suponga. La potencia pasiva es como un

medio entre la nada y el acto, por imperfecto que éste sea. Tal es el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás que, como se sabe, no ha sido bien comprendido por Suárez, quien hace de la potencia un acto imperfecto o virtual, con lo que prepara el camino a Leibnitz. El autor de la monadología identifica, en efecto, la potencia con la fuerza que es un acto virtual, algo así como la energía de un resorte en tensión. Esta manera de ver conduce a Leibnitz a negar la pasividad de los cuerpos e incluso la noción de *naturaleza*, cuya existencia se impone sin embargo.

Por la misma distinción entre la potencia y el acto Aristóteles explica que la extensión de los cuerpos es matemáticamente *divisible* hasta el infinito, sin que sea actualmente dividida hasta el infinito; ella se compone, pues, según el Estagirita, no ya de indivisibles (que se identificarían o, por el contrario, serían discontinuos y distantes), sino de partes siempre divisibles matemáticamente aunque no físicamente.

Los mismos principios explican, sobre el nivel del *reino mineral, la vida de las plantas y de los animales*. El mecanicismo se esfuerza en vano de reducir a meros fenómenos físico-químicos el desarrollo del germen vegetal que produce aquí una espiga de trigo y más allá una encina. Menos explica todavía el proceso evolutivo del huevo que produce aquí un ave, allá un pez, y más allá un reptil. ¿No es entonces necesario reconocer “una idea directriz de la evolución” como decía Claude

Bernard? En el gérmen o en el embrión que evoluciona hacia tal estructura determinada es menester que haya un principio vital especificador que no es sino el alma vegetativa de la planta y el alma sensitiva del animal, para emplear las denominaciones de Aristóteles. Sin eclecticismo esta doctrina se asimila, así, lo que el mecanicismo y el dinamismo tienen de positivo con exclusión de sus negaciones.

El llegar al hombre, Aristóteles y Santo Tomás, ceñidos siempre a los hechos, aplican los mismos principios y muestran que el hombre es un *todo* natural, verdaderamente uno, “*unum non solum per accidens, sed per se seu essentialiter*”; que no puede haber en él dos sustancias completas accidentalmente yuxtapuestas, sino que la materia —pura potencia, pura capacidad real receptiva— está determinada en él por *un solo principio específico eminente* que es al mismo tiempo *principio substancial radical* de vida vegetativa, de vida sensitiva y también de vida intelectual. Sería, en verdad, imposible que la misma alma fuera el principio, no sólo *radical*, sino *inmediato* de actos vitales tan diferentes. Por el contrario es bien posible que el alma opere mediante *diversas facultades subordinadas*. De hecho el alma humana es principio de los actos de la vida vegetativa por sus facultades o funciones de nutrición y de reproducción; ella es principio de los actos de la vida sensitiva por sus facultades sensitivas; y es principio de los actos de la vida intelectual por sus fa-

cultades superiores de inteligencia y de voluntad. Aquí también se aplica, sin que intervenga ningún eclecticismo, pero de una manera puramente espontánea, la distinción de potencia y de acto: la esencia del alma, según S. Tomás está ordenada a la *existencia* que la actúa, y cada una de sus facultades está ordenada al acto propio de esas facultades, la vista a la visión, el oído a la audición, la inteligencia a la intelección, la voluntad a la volición y al querer. *Potentia essentialiter dicitur (ordinatur) ad actum*. La substancia del alma está inmediatamente ordenada a la existencia y sus facultades a su operación especial. Tal es la profunda metafísica que, según los tomistas, Leibnitz ha embrollado inconsideradamente, queriendo reducir la dinamis aristotélica a una mera fuerza que —activa o pasiva— posee una capacidad de obrar pero que no es capaz de recibir nada.

La metafísica aristotélica y tomista es la del acto y de la potencia; la filosofía de Leibnitz es la de la fuerza que habría que hacer inteligible en función del ser, si es que el ser inteligible es verdaderamente el primer objeto conocido por la inteligencia.

Desde el mismo punto de vista, según Santo Tomás, las dos facultades superiores, inteligencia y voluntad, capaces de alcanzar la *verdad universal* y el *bien universal* deben, a causa de su objeto especificador, dominar la materia; de otro modo no podríamos explicar cómo nuestra inteligencia conoce los principios verdaderamente necesarios y universales superiores a la experiencia contingente y particular. En consecuencia, esas facultades superiores no son *intrínsecamente de-*

pendientes de un órgano; ellas manifiestan, así, la espiritualidad del alma racional que puede sobrevivir después de la corrupción del organismo. Algunos espiritualistas de tendencia cartesiana se extrañan al oír decir que el alma racional es *principio radical* de la vida sensitiva. No parece, dicen, que así sea puesto que nuestra alma no tiene conciencia de tal actividad inferior. A esto responden los tomistas que nuestra alma siente placer o sufre físicamente según el buen o mal estado de sus órganos y el movimiento normal o anormal de sus funciones. Este es un signo de que ella obra verdaderamente por sus funciones.

Además aunque el alma ignore la manera cómo hace mover los músculos, los nervios, etc. ella es, de todos modos, causa de esos movimientos corporales; y las facultades inferiores, por ej. las de locomoción, se *subordinan naturalmente* en un sólo *todo* a la voluntad iluminada por la inteligencia.

Esta doctrina tomista del compuesto humano es la única que explica la *unión*, la subordinación, no *accidental sino esencial*, en nosotros, de la vida vegetativa, sensitiva, intelectual, y la dependencia recíproca entre lo físico y lo moral. Es además el fundamento de nuestra *identidad personal* porque el alma humana, en esta concepción, es el principio radical único de esas tres formas de vida perfectamente subordinadas y no solamente coordinadas.

Si elevamos nuestra consideración al conocimiento intelectual veremos que el tomismo acepta también

todo lo que hay de positivo en el *empirismo* con sus métodos inductivos, y también todo lo que hay de positivo en el *intelectualismo*, que —opuesto al empirismo— reconoce la universalidad y la necesidad, por lo menos subjetiva, de los primeros principios racionales. Pero aquí también la concepción tradicional defendida por Santo Tomás supera al intelectualismo subjetivista afirmando la necesidad y la universalidad de los primeros principios racionales, no sólo como leyes del espíritu sino como *leyes de lo real inteligible*. El objeto formal de la inteligencia humana es, en efecto, el ser *inteligible* visto en el espejo de las cosas sensibles, como el objeto propio de la vista es lo coloreado y el del oído, lo sonoro.

Si nosotros poseemos una facultad intelectual que domina, así, el espacio y el tiempo, que es capaz de un conocimiento absolutamente universal y necesario y que percibe las razones de ser de las cosas y sus propiedades esenciales, ello constituye una prueba de que el alma racional no depende intrínsecamente del organismo y que, por lo tanto, puede subsistir sin él.

Los mismos principios conducen a Aristóteles y a Santo Tomás para establecer una distinción profunda entre la *voluntad* iluminada por la inteligencia y el *apetito sensitivo* dirigido por los sentidos internos y externos; y así como el objeto formal de la inteligencia es el ser inteligible, el de la voluntad, dirigida por la inteligencia, es el bien universal sobre todo el bien racional u honesto, esencialmente superior al bien sensible (deleitable o útil) objeto del apetito sensitivo.

Respecto a la libertad humana, y por el desarrollo normal de la doctrina acerca del acto y la potencia, es decir sin ningún eclecticismo, la filosofía tomista se eleva también sobre el determinismo *psicológico de Leibnitz* y de esa *libertad de equilibrio* concebida por Scoto, Suárez, Descartes, y algunos *libertistas* modernos como Secretán y J. Laquier. Como lo hemos demostrado ampliamente en otro lugar ("Dieu, son existence et sa nature"), Santo Tomás coincide con el determinismo psicológico al admitir que la *inteligencia dirige nuestra elección voluntaria* pero, sin embargo —y en esto se aparta de la concepción leibnitziana— afirma que depende de la *voluntad libre que tal juicio práctico sea el último y termine la deliberación*. ¿Por qué así? Porque si la inteligencia mueve objetivamente la voluntad proponiéndole el objeto de la volición, la voluntad, a su vez, aplica la inteligencia a considerar y juzgar los motivos (*quoad exercitium*) y la deliberación sólo termina cuando la voluntad *accepta libremente* la dirección dada; algo así como la conclusión del matrimonio que sólo ocurre cuando el segundo cónyuge responde con un sí al primero. Hay aquí una relación mutua entre la inteligencia y la voluntad, según el principio formulado por Aristóteles: *causæ ad invicem sunt causæ, sed in diverso genere, absque circulo vitioso et contradictione*.

El libre albedrío resulta así la indiferencia dominadora del juicio y del querer respecto a un objeto *non ex omni parti hominis* (I-II Q. 10 a. 2), es decir frente a un objeto que aparece bueno bajo un aspecto y no bajo otro. Si viéramos a Dios cara a cara, entonces ciertamente, dice Santo Tomás, su bondad infinita percibida in-

mediatamente atraería nestro amor de una manera infalible e invencible. Pero no ocurre lo mismo cuando estamos en presencia de un objeto que desde un punto de vista nos aparece bueno, o menos satisfactorio desde otro; y esto acontece incluso respecto a Dios cuando es abstracta y obscuramente conocido y cuando, a veces, nos desagradan sus mandamientos. Así, en presencia de un bien particular *non ex omni parti hominis*, la voluntad especificada por el bien universal propuesto por la inteligencia no puede ser necesitada. Hay aquí una indiferencia dominadora sobre el juicio práctico y la voluntad; por eso la voluntad libre puede fallar apartándose libremente de la ley moral. "Video meliora, proboque, (juicio especulativo) deteriora sequor" (último juicio práctico y elección voluntaria).

Esta doctrina, que hemos resumido, mereciera profundizarse, porque los mismos principios permiten al tomismo admitir en moral todo lo que afirman la moral de la felicidad por una parte y la moral del deber por otra. La razón consiste en que el objeto propio de la voluntad es el *bien racional* superior al bien sensible (deleitable o útil). Ahora bien, el bien racional al cual una facultad está esencialmente ordenado debe ser querido por ella, de otro modo ella obraría contra su misma naturaleza y contra el Autor que la ha ordenado a ese bien racional, es decir contra el Sumo Bien que es el bien honesto por excelencia y, al mismo tiempo, el supremo bien deleitable, eminentemente deseable y fuente de la per-

fecta felicidad. He aquí el constante "leit motiv" filosófico: *Potentia dicitur ad actum, et debet tendere ad actum ad quem ordinata est ab Auctore naturae.*

Finalmente, el principio de la superioridad del acto sobre la potencia y que podría expresarse diciendo que hay más en lo que es que en lo que puede ser y en lo que deviene, ha conducido a Aristóteles a contemplar, en la cumbre del universo, el Acto Puro, Pensamiento del pensamiento y Soberano Bien que atrae a sí todas las cosas. Ha conducido también a S. Tomás a la misma conclusión; pero el gran doctor medieval afirma lo que el Estagirita no había dicho y lo que Leibnitz ha desconocido, a saber, que el *Acto Puro* es soberanamente libre de *producir, de crear el mundo, mejor que no haberlo creado en el tiempo*, y de crearlo en tal instante elegido desde toda la eternidad, mejor que haberlo creado *ab æterno*. La razón estriba en que, siendo el Acto Puro la plenitud del Ser, de la Verdad y del Bien, no tiene necesidad de las criaturas para poseer su infinita bondad que no puede acrecentarse de ninguna manera (I, Q 19 a. 3). El bien es, sin duda, difusivo de suyo; le conviene, por lo tanto, que comunique las riquezas que hay en él. Y si los seres de la naturaleza determinada *ad unum* producen su efecto necesariamente, los seres libres comunican libremente la perfección que poseen, como el maestro enseña, como canta el cantor: Así Dios ha producido todas las cosas. Síguese de todo esto que Dios no es más grande *por haber creado el universo*, según proclama Bossuet

contra Leibnitz: después de la creación hay muchos seres, pero no hay más perfección, mayor bien, mayor sabiduría ni amor que anteriormente, porque antes de la creación existía ya el Ser Infinito, el Acto Puro sin mezcla de potencia pasiva o de imperfección, la misma Verdad eternamente conocida, el mismo Bien eternamente amado.

Santo Tomás alcanza, así, por sus principios filosóficos, la verdad revelada en el Exodo (c. III, 14): "Ego sum qui sum". Dios puede decir no sólo *tengo la verdad y la vida*, sino también *Yo soy la Verdad y la Vida*. Estas palabras de Jesús implican la afirmación de Su divinidad. Según S. Tomás, en efecto, la verdad fundamental de la filosofía cristiana, puede formularse de la siguiente manera: *In solo Deo essentia et esse sunt idem* (I, Q 3 a. 4), mientras que todo ser limitado o finito de suyo es solamente susceptible de existir (*quid capax existendi*) y no existe de hecho sino cuando ha sido libremente creado y continúa siendo conservado por Aquel que es.

El tomismo acepta, pues, en las diferentes corrientes de ideas de la filosofía contemporánea todo lo que estas tendencias afirman y rechaza solamente lo que ellas niegan sin fundamento. Reconoce que la realidad es incomparablemente más rica que nuestras concepciones filosóficas. Por eso conserva el *sentido del misterio*, desconocido por la razón cartesiana.

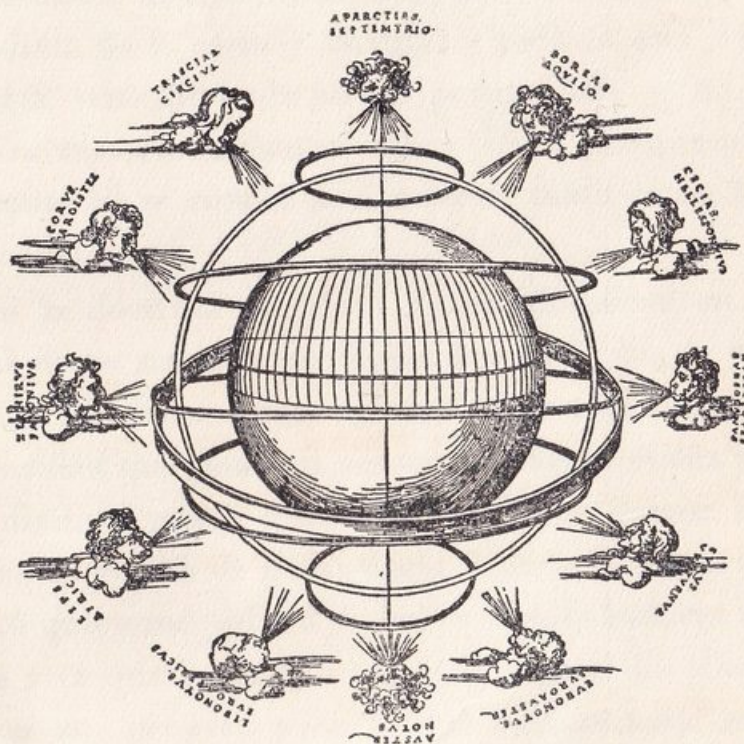
Ni siquiera sospechamos las riquezas que contiene

el orden sensible — el radium lo ha demostrado en estos últimos años — y con mayor razón tampoco sospechamos las riquezas del orden intelectual y menos todavía del orden espiritual y divino. Hay más verdad, bondad y santidad en Dios que lo que pueden suponer la filosofía y la contemplación mística. Para ver estas riquezas sería menester la visión beatífica, la visión sobrenatural e inmediata de la esencia divina; y todavía esta visión inmediata será limitada en su penetración y no nos permitirá conocer infinitamente a Dios, comprenderlo tanto como El se conoce a sí mismo, tanto como El es cognoscible.

Así la doctrina de Santo Tomás despierta en nosotros el deseo natural, condicional e inefable, de ver a Dios. En fin, ella nos hace apreciar el don de la gracia y de la caridad que pone en nosotros el deseo eficaz de la visión divina y puede merecerla. “Si scires donum Dei”, ¡si supieras el don de Dios! decía Jesús a la Samaritana serías tú quien me pidiera de beber y yo te hubiera dado el agua viva que brota hasta la vida eterna! La filosofía cristiana nos prepara para recibir este mensaje sobrenatural que la excede sobremanera; por eso se inclina delante de la infinita grandeza y de la esplendente bondad de Dios; por eso desea con profunda sinceridad la unión de todas las inteligencias que, buscando la verdad, buscan a Dios aún cuando no se atreven siempre a pronunciar su nombre. Estos investigadores sinceros pueden ser iluminados por aquella palabra cara a San Bernardo y a Pascal y que se encuentra en las entrañas del tratado de la gracia de Santo Tomás: “No me buscarías

si no me hubieras ya encontrado”; no me buscarías con un deseo ardiente y eficaz si yo no te condujera a desearme con mi gracia. Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me traxerit eum. (Joann. 6-44).

REGINALDO GARRIGOU LAGRANGE O. P.



M U N D O

SOBRE mi cabeza los círculos y los elementos
y los astros fijos y mudos.

Bajo mis pies ciñen los elementos
la cintura de mi sombra proyectada en el mundo.

Un infinito gime bajo el tórax
y el corazón llora la ausencia de su principio.
El alma ve la impotencia de su unidad
bajo la unidad del mundo.

¡Astros ligeros y apretados en el cielo fijo,
árboles frescos y verdes acostados en la tierra,
pensamientos y llantos de hombres,
tal el mundo!

*Estruendo, ruido, desdicha de la muerte;
cambio, que repugna al alma;
descanso fugaz del nacimiento.*

*Tal el mundo en la figura
de su esfera dormida en el silencio.
Tal, lo que apunta el mundo
sin el secreto de su arquitectura.*

*Pero gloriosa Resurrección,
gloriosa cura
del mundo ahogado en llanto;
gloriosa piedra segura.*

*Astros y estrellas fijas,
armonía de los círculos en la paz de su primer día,
dulce leño verde,
dulce hierro. ¡Feliz día!*

*Pascua gloriosa, recompensa merecida
del Viernes.
Beso de paz. Arco de colores pacíficos
y regreso del ave florida.*

*Amistad segura,
nueva y dulce arquitectura.*

*Tal el mundo en su realidad antigua.
Tal en su secreta figura.*

*Movimiento y reposo. Muerte desdichada
y vida breve. Ellos son testigos,
y no absolutas realidades,
de lo luminoso y lo fijo.*

*Mundo, ruidoso mundo
nacido de la palabra.
Mundo engendrado en el amor.
Mundo redimido.*

*Sangre y agua custodian la paz de tu sueño;
sangre y agua sostienen tu descanso.
Mundo que curas la desarmonía
con sangre y agua.*

*Lanza manejada por el brazo del hombre
y que abres el costado;
lanza deicida y guiada por el mundo.*

*Mundo que giras
hasta la hora del último día.
Mundo que descansas de tu sueño
bajo la frescura amorosa de un madero.*

JOSE MARIA DE ESTRADA

GERTRUDE VON LEFORT, POETA DE ROMA.

EL drama más emocionante de la poesía, como lo ha señalado Jacques Maritain en "*Connaissance poétique*", consiste en su imposible aspiración a alcanzar lo trascendental. Considerando la palabra en su sentido más riguroso, esto supone que la poesía experimenta una especie de horror por la limitación de los géneros y las especies dentro de los cuales el entendimiento humano, el último en la escala de los seres creados, desenvuelve por fuerza su operación fundamental de conocer. Todo poeta auténtico padece en su alma por las restricciones impuestas a su libertad creadora. La energía trascendental que lo impulsa choca violentamente con el terreno donde se mueve, lleno de limitaciones y ataduras. Y de este choque surge muchas veces un repliegue del poeta sobre sí mismo, una deserción de la obra, objeto formal del arte, que pervierte como si fuera un pecado contra naturaleza esta aspiración suya. Porque darle un cauce exclusivamente especulativo a la vida poética es trastornarla de su propio destino. Pero la poesía se venga en la carne de los poetas. Si se piensa en

los grandes poetas que sufrieron esta suerte infeliz, Nietzsche o Rimbaud, se comprende que fuera precisamente su "exigencia de una experiencia divina del mundo y del alma", o sea su intuición poética hecha doctrina, lo que los convirtiese en caricatura de dioses y abriese para uno de ellos la puerta de la locura.

En cambio cuando esta necesidad, inherente a todo poeta de verdad, de romper las barreras que encierran el conocimiento y la acción se manifiesta en la obra que produce, hay, pese a la permanente pero ineludible zozobra que lo tortura, una semejanza más analógica que metafórica con la misma creación divina. El artista y por lo tanto el poeta —que es el más desmaterializado de los artistas— tiene en su inteligencia las ideas ejemplares de las cosas que crea; del mismo modo como Dios tiene en la suya las ideas ejemplares de todas las criaturas. Por eso el verdadero poeta, como también, pero por otras razones el verdadero metafísico y el verdadero místico, entran, si bien que con una jerarquía muy desigual y en un grado muy distinto en la intimidad de la vida divina. Y el poeta se convierte así en colaborador de Dios en su acción creadora como el metafísico comparte un poco de su conocimiento y el místico un poco de su amor. Este deseo, fundamentalmente ineficaz de salir de las restricciones que imponen las categorías lógicas con su armazón cerrada y de la limitación que comporta la materia como pura potencia, infunde a la obra artística un resplandor de belleza singular; la hermosura que engrandece las causas fracasadas y las esperanzas inútiles, pero también el rastro imborrable del "*digitus*

paternae dexteræ"; colaboración traída del cielo al artista para compensar su derrota.

Cuando el artista es cristiano, la dificultad se multiplica, pero también se multiplica el premio. La belleza, atributo del ser con minúscula se revela para él sobre todo como participación en la vida del único que Es. Un abismo marca la diferencia que separa el arte cristiano del arte natural. El abismo que separa por ejemplo "Tristán e Isolda" de la "Pasión según San Mateo".

Lo dicho, exposición de algunos principios elementales de filosofía escolástica, permite vislumbrar la grandeza de la poesía cristiana. Grandeza erizada de espinas pero grandeza en que los dos términos de la expresión multiplican su valor. La poesía cristiana, como ha dicho el mismo Maritain, no es género literario a la manera de la poesía pastoral o de la poesía dramática. Es un hábito del poeta. Hay muchas maneras de ser poeta cristiano, maneras especificadas por el sujeto y por el tema. Entre ellas hay un modo circunscripto, familiar y aldeano de serlo. En este sentido un Pereda ha sido poeta cristiano. Hay también una manera universal, no en cuanto al sujeto (el poeta cristiano siempre lo es), sino en cuanto al tema. Y quien dice universal dice católica. Entonces el poeta no se inclina ante ninguna de las exigencias de la "materia signata", no somete a ella la expresión de su poesía, apenas la toma de pretexto para lanzarse a un vuelo más alto. El hombre ya no es tan sólo un "tipo", ya no es el campesino gruñón o el pescador recio que pintaba el novelista montañés, sino un ser inteligente, libre y fuertemente inclinado al mal.

En este sentido Dante es poeta católico. En este sentido también, Gertrude von Lefort es poeta católica.

Gertrude von Lefort es, pues, poeta de la Iglesia Universal. En su trilogía, que constituye la parte central y significativa de su obra; no traducida aún al castellano, "El Papa del Ghetto", "El Velo de Verónica" y los "Himnos a la Iglesia", dejando de lado "La derniere a l'échafaud" (pequeña joya poética en forma epistolar que glorifica el martirio de un convento entero de monjas durante la revolución francesa), en su trilogía, Gertrude von Lefort canta a la Iglesia en un espiral de progresivo ascenso. Estas obras —y será esta la tesis general de nuestro ensayo— conservan entre sí, a pesar de una disimilitud aparente casi absoluta, una unidad central y un tema común. La unidad no es la de la preceptiva, sino la unidad, que acerca por el vínculo de la conaturalidad afectiva. El tema común es la Iglesia y su presencia constante.

Pero Gertrude von Lefort no es sólo poeta de la Iglesia, sino que también es poeta de Roma. Y en parte es poeta de la Iglesia porque es poeta de Roma. Porque Roma es la Iglesia y la Iglesia no puede prescindir de Roma. Y en Gertrude von Lefort el canto de la eterna ciudad se confunde en una armonía indisoluble con el canto de la otra Ciudad no terrestre, sino espiritual, pero también eterna, que halla en la ciudad terrestre el símbolo visible y la expresión temporal.

Según la filosofía de Descartes hay en algún lugar de la cabeza un punto donde el cuerpo y el alma encon-

trarían su contacto, y comunicarían su substancia. Retomando como imagen la idea cartesiana, Roma aparece como ese punto material de contacto entre el alma de la Iglesia y su cuerpo. La prodigiosa misión temporal de Roma se explica por este oscilar entre la tierra y el cielo que es su destino. La Iglesia, que por un lado es cuerpo místico de Cristo, pero que por otro es una organización jurídica, una “persona de existencia necesaria” necesitaba un “sitio” que la encarnara. Esta es la grandiosa vocación de Roma. Y es también la responsabilidad de ser su poeta.

Roma ha tenido muchos falsos poetas, como la Iglesia ha debido luchar contra muchos falsos pastores. Porque junto a su destino sobrenatural se agita todavía el recuerdo de su tradición histórica no olvidada ni vencida de “caput mundi”, cabeza del mundo. Y se sabe lo que en lenguaje cristiano significa la palabra mundo. Gertrude von Lefort la ha pintado a lo vivo dándole nombre entre sus personajes. El condottiere Frangipani o el antipapa Anacleto del “Papa del Ghetto”, la abuela de “El Velo de Verónica” representan esta antigua grandeza pagana de Roma, grandeza que antes de la cruz era armonioso equilibrio, la eufórica grandeza de los “*laus Italiae*” virgilianos. Paganismo que después de la cruz es sensualidad siempre en acecho sobre la ciudad para llevarla otra vez del otro lado de Puente Milvio.

Esta Roma terrenal ha tenido su poeta en Stendhal. Es verdad que a este escritor plebeyo difícilmente conviene el título. Pero en sus juicios arbitrarios, sobre todo lo que tocara de cerca o de lejos al cristianismo, y en los ardores de su “libido” exasperada, hay la traducción

de todo un concepto de la vida, que manifestó con precisión aunque sin dignidad ni grandeza.

Este mundo nunca fué totalmente sometido. Roma nunca perteneció totalmente a los papas, ni en cuerpo ni en alma, porque según las exigencias del símbolo que encarna, la ciudad de Dios nunca ha primado decisivamente en su lucha terrenal sobre la ciudad del mundo. Esta ha tomado sus desquites. Lo fueron el arte pagano del renacimiento o la espada efímera de los Arnaldo de Brescia o Cola de Rienzi, mesías nostálgicos herederos de Camilo o de Coriolano. Esta Roma, que volvió a reclamar su desquite con Garibaldi y Mazzini puso su odio en boca de Alfieri:

*...Vuota, insalubre region che stato
Ti vai tornando, aridi campi incolti
Squallidi, oppressi, stenuati volti
Di popolo rio, codardo e insanguinato.*

Pero la Roma de la gracia tuvo también sus poetas. Veuillot ha dejado de ella un recuerdo al terminar el poder temporal, con áspero sabor de polémica y con énfasis apologético no exento de ternura. René Schwob ha tejido sobre ella la complicada trama de sus introspecciones. El análisis de Schwob, lleno de riqueza escondida, tiene al mismo tiempo minuciosidad de guía Baedeker. Schwob, sin embargo, ha comprendido y sabe transmitir el espíritu de la ciudad. Y por eso concluye: "Si Roma faltase, la tierra no sería la tierra que nosotros conocemos".

Pero ya es tiempo de volver a nuestro tema. Digamos ante todo que Gertrude von Lefort no ha pretendido hacer una apología de la ciudad eterna como Veuillot ni una observación al microscopio como René Schwob. La relación de su obra con la ciudad que interpreta en lo más profundo de su alma surge por sí mismo, no ha sido explícitamente establecida por ella. Su canto a Roma es un canto por sobreabundancia. Ni los "Himnos a la Iglesia", ni "La dernière a l'Echafaud" hacen mención de Roma. Sin embargo, es tan fuerte la atracción que ejerce la Urbe sobre su personalidad de escritora, que no puede darse otra nota dominante para caracterizarla.

Gertrude von Lefort es alemana y hay en sus páginas el amor apasionado de los pueblos del norte para la tierra ardiente y la cultura milenaria del mediodía, la atracción que explicaba en la edad media las invasiones Staufén y explica un poco hoy, distancias guardadas, las invasiones turísticas de los pueblos anglosajones. Pero este amor es un amor ordenado, según la expresión de los Cantares. Se dirige más al símbolo que a la cosa simbolizada.

Dijimos recién que su trilogía (la consideramos nosotros como trilogía, no se presenta como tal), es un espiral ascendente. Espiral porque gira alrededor de un centro, ascendente porque parte de la tierra donde se incardina para subir hasta la contemplación de la Beatitud, donde se expande en un himno final. En el "Papa del Ghetto" la tierra domina el tema. La Iglesia lucha con sus enemigos visibles en esa tumultuosa Roma de la Edad Media. La arena del combate está en el viejo foro, salpicado de esqueletos de mármol imperial. La

Iglesia militante lucha a brazo partido con el Suevo temible, con el condottiere prepotente y con el judío emboscado.

En "El Velo de Verónica" la tierra es marco de espléndida decoración, pero no impone el tema. La Iglesia lucha ahora dentro de un alma. Desde el "Papa del Ghetto" han pasado ocho siglos, pero Roma sigue allí. La "*prise de conscience*" que separa la edad media de la época moderna, es el único elemento substancialmente nuevo en esta obra, pero es el que determina toda la división ulterior y la prodigiosa variedad técnica en la construcción.

En los "Himnos a la Iglesia" la lucha ha cesado para transformarse en diálogo. El alma escucha en silencio o interroga suavemente. Estamos en un tercer grado de abstracción literaria, y la materia ha desaparecido totalmente. Del tiempo sólo queda el recuerdo en la rememoración de los ciclos. El poeta enmudece en la consideración de la Beatitud, cumplimiento y fin de la promesa.

"Esta historia romana yace esparcida en muchos fragmentos chicos y grandes de Roma, la ciudad de oro; donde la lectura es aún posible se los ha reunido, donde ya no lo es, la noche ha escrito en el intervalo".

Para encontrar una semejanza siquiera analógica con este incunable que es el "Papa del Ghetto" habría que remontarse a los viejos cronicones medievales. Pero en aquel hay una perfección de técnica que lo hace superior aún como evocación. Con la veracidad de Froissart

y Joinville da el tono de la Edad Media. En la literatura moderna no hay otra obra semejante. El "Papa del Ghetto" narra la historia prodigiosa de los Pierleoni, una familia judía del ghetto de Roma que fué subiendo de prestigio en prestigio en la aldehuela imperial hasta que uno de sus descendientes llegó junto a los escalones del solio pontificio, pasando a la posteridad con el nombre del Antipapa Anacleto II. La historia se inicia con la conversión pasmosa del viejo israelita Baruch Leonis a los pies del papa en una procesión, mientras que el populacho enardecido trataba de aniquilarlo, acusándolo de provocar con sus conjuros uno de aquellos temblores de tierra que siempre aterrorizaban a los romanos, porque según un antiguo presagio, Roma nunca habría de perecer por la espada de los enemigos, sino por la furia de los elementos. El hijo de este viejo cuyo "Credo" impresionante volteó al suelo las lanzas listas para atravesarlo, y a quien la historia conoce con el nombre de Petrus Leonis, converso también él, pero esta vez por interés, salió de la Sinagoga para ser banquero y hombre de confianza de los Papas. Y el nieto, cardenal ya de la Santa Romana Iglesia, provocó el gran cisma y fué el famoso antipapa Anacleto. Esta es la simple trama que sirve a la escritora para crear su inimitable fantasía. La historia puede parecer demasiado inverosímil. Pero Gertrude von Lefort como Shakespeare, Goethe y todos los grandes poetas, no se preocupa por la originalidad del argumento, que confirma Gregorovius, con gravedad en su *"Geschichte die Stadt Rom im Mittelalters"*.

Si el significado más profundo del argumento determina el valor espiritual del "Papa del Ghetto", su

valor literario radica sobre todo en la inimitable intemporalidad de su estilo. Por su impersonalidad parece que no hubiera sido escrito por nadie. Las imitaciones son falsas siempre, porque al no transmitir nada de la vida del autor no expresan la verdad. Esta dificultad ha sido vencida en el "Papa del Ghetto". Aquí no se nota el trabajo del artista para crear el "clima" a golpes de giros envejecidos. En el libro de Gertrude von Lefort dos cosas ponen a cubierto de ese peligro: un problema dramático de sentido espiritual y una mano artística extraordinariamente segura para manejar los elementos difíciles de la composición de tipo arcaico. Si su construcción es irregular para la mentalidad moderna, en cambio, "El Papa del Ghetto" mantiene su cohesión absoluta con el ambiente.

Crear personajes, organizar un drama y suscitar un desenlace en una crónica sin ilación ni forma aparente supone el dominio profundo de la técnica literaria. Pero Gertrude von Lefort juega con la literatura usando de la libertad genial de los grandes artistas. "El Papa del Ghetto" no tiene capítulos. Sus partes son las distintas crónicas agregadas a modo de yuxtaposición cuyos títulos se repiten en sonsonete hasta el final. Pero en este revestimiento estilístico llano, casi monótono aunque de sabor extraño y difícilmente expresable por la ausencia del personaje, ¡qué tensión dramática! Porque los Pierleoni a pesar de su conversión aparente nunca habían dejado en el fondo de sus corazones su amor a la Sinagoga ni su odio a los hijos de Edom. La muerte de Petrus Leonis el banquero, la columna de la Iglesia es un tremendo testimonio de fidelidad a la vieja Thora:

“¡Israel mi pueblo, Israel mi pueblo! Soy judío, nunca amé a Cristo y en este momento lo odio”. En el drama del papa del Ghetto, que es el drama de la Iglesia militante, Israel, no el Israel de la promesa, sino el Isaac destituído, es el enemigo que pénétra en el Templo. Los Frangipani, condottieri de la plebe romana, encarnan el paganismo siempre renaciente; la idolatría de la tradición que clama: “¡Sancta Roma ora pro nobis!”

Los personajes del papa del Ghetto asumen una representación universal. Myriam, la mujer de Petrus Leonis, el segundo de la stirpe, encarna la salvaje fidelidad del israelita a su ley. Fidelidad que se llena de feroz alegría por el triunfo de su hijo el antipapa: “Mi hijo vuelve a sus padres porque desgarró la Cristiandad”. El Padre Gramático la custodia recelosa de la doctrina, los papas austeros de la reforma de Cluny, Hildebrando y Honorio la fuerza moral del Pontificado, la vidente Susa la contemplación.

Estos personajes no tienen movilidad ni vida psicológica. Están perfectamente cristalizados en los tipos que representan, con la falta de perspectiva de los cuadros de los primitivos. Pero no por deficiencia, sino por conveniencia, porque el Papa del Ghetto es eso: un primitivo transportado al orden poético.

“*Das Schweisstuch der Veronika*”, el Velo de Verónica, opera sobre el “Papa del Ghetto” un fantástico y repentino cambio de decorado. Ochocientos años pasan de golpe y el libro los registra. Entran en tropel la reforma y el renacimiento, con el descubrimiento humanista

del "yo", la filosofía de las luces, Freud y el prerrafaelismo, todo con el mismo fondo de paisaje y con el mismo elemento dramático esencial.

El "Velo de Verónica" podría ser una excelente novela psicológica, pero es mucho más que eso. El hondo conocimiento de las almas y de sus más delicados matices no es aquí estéril pasatiempo. No es la cosa un poco abyecta de Proust o de Bourget. Los personajes actúan en función de un drama sobrenatural. Pero a los personajes hieráticos del papa del Ghetto, que parecen sacados del teatro de Gheon se suceden seres vivos y mutables, con toda la angustia de cuatro siglos de antropocentrismo, pero con todo el apasionante interés de ser y de saberse el campo de una lucha que los trasciende.

Hay en "El Velo de Verónica", tres elementos capitales; los personajes, el teatro y el ritmo de la acción. Los personajes actúan y ponen en movimiento al teatro que es la Roma de la preguerra. El ritmo de la acción, lentísimo al principio, acelerado, casi tempestuoso; al final, otorga a los personajes una "realidad" que se manifiesta en la ágil movilidad de su expresión.

Sin duda la personalidad más importante de la novela es la tía Edelgart, que ha recibido la gracia de la conversión y, dominada por la soberbia, lucha por resistirla. Es el sujeto paciente y actuante de la tragedia. Pero la más delineada y también la más simpática es la de la abuela. La abuela es pagana, según una forma superior de paganismo, no del paganismo que es alteración del orden natural, sino del paganismo que es plenitud del orden natural. En el personaje este orden llega al máximo esplendor de la forma, con su seño-

río legítimo, su tolerancia un poco escéptica y el armonioso equilibrio de su vida. La abuela tiene un estetismo innato que no es ni deshumanizado ni rastacuero. La abuela adora Roma porque Roma funde en una sola unidad su filosofía y su vida. Se inclina a besar el suelo sagrado con actitud ritual, con devoción de creyente porque esa tierra romana es su alma. Su actitud frente al cristianismo es curiosa, pero muy lógica. Esta mujer que no comprende ni ama la cruz de Cristo, no acepta las infidelidades religiosas, cuando la religión ha sido libremente abrazada. Es una estoica de gran estilo: quiere a su existencia, a sus amigos, a su Roma, que desde la ventana de su cuarto, puede ver y simbolizar en el Panteón de Agripa. Pero no tiene miedo a la muerte, que recibe con la majestuosa cortesía y la dignidad de Sócrates, su maestro. Respeta a la Iglesia sin comprenderla; como institución humana, sobre todo como institución romana, con sus púrpuras y sus abanicos de pluma de avestruz, comprende su disciplina un poco heredada del derecho romano, y comprende que al revés de las delicuescentes sectas protestantes el catolicismo cierre a sus fieles dentro de un cerco y les diga: "No saldrás de aquí y si sales dejarás de pertenecerme". La abuela comprende todo esto pero no comprende el infinito Amor, que es locura para los gentiles. Es una pobre gran señora que da de sí todo, pero nada más que aquello que la naturaleza humana puede rendir en la plenitud de su expansión natural.

El joven poeta Enzo es también un curioso símbolo. Representa el atormentado espíritu moderno, con la ceguera sobrenatural de la abuela, pero sin su equi-

librio armonioso. El amor de Roma es en él pasión irritada, porque substituye una vocación más alta. Su hostilidad al cristianismo es, sin embargo, menos hostil que la soberbia indiferencia de aquélla. En su inquietud hay un principio de esperanza. En cuanto a Verónica, la narradora, es una personificación admirable de la vida cristiana que surge *de profundis*. Personificación del mundo nuevo que ha de nacer adolescente como Verónica, limpio como ella, para barrer a los mercaderes y reconstituirlo todo en la justicia y la caridad.

Pero el drama espiritual del "Velo de Verónica" está en la lucha diabólica de la tía para rechazar deliberadamente la gracia. Bernanos ha pintado alguno de estos dramas tanto más terribles cuanto que puramente espirituales. Pero en Gertrude von Lefort la tragedia está menos encerrada en sus términos psicológicos, más sobre-elevada. Hay un momento cuando Edelgart confiesa públicamente su pecado contra el Espíritu en que la novela alcanza una tensión comparable sólo a los momentos más terribles de las novelas de Dostoiewsky: "Yo, pobre criatura pecadora, ante Dios Todopoderoso, ante María, su Madre venerada, ante todos los santos y ante vos, padre, que ocupáis el lugar de Dios, me acuso de haber, desde mi primera infancia, durante todos los días de mi vida, consciente y deliberadamente pecado contra el amor y la misericordia infinita de Dios..."

La dificultad de eludir en estos argumentos de tema religioso lo que los franceses llaman "*bondieusardise*", deriva de que los artistas suelen carecer de vida religiosa, y la gente devota carece casi siempre de hábito ar-

tístico. ¿Quién negará que en la experiencia religiosa hay una fuente de inspiración mucho más rica para la construcción novelesca que en el amor profano? La lucha que sostiene Edelgart contra Dios la absorbe con mucho más violencia que si fuera la protagonista de un drama pasional. El valor de la puesta es mucho mayor como que se juega la eternidad. Gertrude von Lefort ha dignificado con el prestigio de la belleza este tema tan maltratado.

Decíamos que en el "Velo de Verónica" el teatro estaba puesto en acto por los personajes. Roma tiene a la vez y sucesivamente la fisonomía de cada uno de ellos como esos reflectores multicolores que hacen cambiar de aspecto las cosas que iluminan. El cristianismo auroral de Verónica está entero en el "*Extultet*" de la mañana del Sábado de Gloria en San Juan de Letrán, ese *Extultet* que atenacea la garganta con nostalgias de Paraíso, y que difícilmente puede escucharse sin lágrimas; el mediodía gozoso del joven poeta en las "*trattorie*" frescas y umbrías de la campaña romana, donde corre generosamente el rojo vino de Velletri; la tranquilidad armoniosa de la abuela en los dorados crepúsculos al Monte Mario; la angustia de Edelgart en la obscuridad de Santa María Sopra Minerva.

Paul Claudel en su prefacio a los "Himnos a la Iglesia", los ha comparado con grandes olas que vienen una detrás de otra, con violencia y majestad, a estrellarse contra la línea ancha de la ribera. La comparación es de curiosa exactitud. La altura de estas olas es en los

Himnos la profundidad de su sentido teologal; el chisporroteo de la cresta rizada por la espuma la fuerza de su construcción y el viril decoro de su estilo; la anchura infinita de la ola da una cabal idea de su verso largo y pausado, semejante a un gran trago de agua bebido con tranquilidad.

El argumento de los "Himnos a la Iglesia", si de argumento puede hablarse es, a modo de canto, la misma lucha que se percibe en el "Papa del Ghetto" y en el "Velo de Verónica" entre la Iglesia y el Enemigo. Pero aquí Satanás no actúa directamente, sino por intermedio del alma aherrojada dentro de sí misma. La lucha es una lucha mística, lo que quiere decir una lucha escondida. Es también una lucha incruenta, no es la pelea facciosa del "Papa del Ghetto", ni tampoco el desgarramiento de las potencias del espíritu, el sufrimiento ensangrentado de "El Velo de Verónica". La lucha no es ejercida sino significada, como en esos duelos de los "*ballets*" en que los combatientes apenas se limitan a esbozar el gesto. Al principio, al establecerse el contacto parece que el alma quisiera empezar a resistirse

"Porque es espantable la ley que me impones".

Pero en seguida se somete. Se inicia entonces un diálogo en el cual el alma, llena al principio de sus razones, va callando gradualmente hasta escuchar en silencio. Al principio, durante el diálogo, el tema era el descubrimiento que el alma hacía de la Iglesia. Después la Iglesia toma la palabra y va hablando de sí misma, primero de su santidad, luego de su oración de los misterios

de su ciclo litúrgico, manifestando por último el soplo de su espíritu profético al revelar la consumación de los siglos:

*Entonces los astros reconocerán en mí su luz de alabanza
Y los tiempos reconocerán en mí lo que hay en ellos de*
[eterno
Y las almas reconocerán en mí lo que hay en ellas de
[divino,
Y Dios reconocerá en mí su Amor.

Los "Himnos a la Iglesia" usan de ese verso libre, tan peligrosos, de esa asimilación del lenguaje escriturario que exige destreza y discreción indefectibles y donde tan fácil es rodar por la pendiente de la cursilería. Pero si en la mano de la autora hay esa destreza, su espíritu rebalsa del elemento más importante de la poesía religiosa que es la oración hecha vida. Los "Himnos a la Iglesia" no son inferiores a los más grandes poemas de los místicos. Sin conocer biográficamente la vida de Gertrude von Lefort, puede afirmarse su auténtica espiritualidad. Los versos que pone en boca de la Iglesia responden a pensamientos que Dios ha puesto en su inteligencia, a afecciones que Dios ha puesto en su voluntad. Porque de ella puede decirse con sus propias palabras que "su alma, con su vida propia, se ha retirado cada vez más hasta que, unida íntimamente a la Santa Iglesia, no escucha más que su Voz".

Vladimiro Solovieff ha dicho que el destino de las naciones no se forma por lo que las naciones piensan acerca de sí en el tiempo, sino por lo que Dios piensa acerca de ellas en la eternidad. Esta frase podría haber sido el tema de este Himno admirable que transcribiremos íntegro en traducción literal, y cuyo valor se acen-
túa porque refleja una honda tragedia:

*“Eres como roca a pico sobre la eternidad,
pero los pueblos de hoy son como arena que caen en
[la nada.*

*Son como el polvo
que por sí mismo se arremolina.
Han elevado su sangre a la categoría de ley del Espíritu
y han divinizado el nombre de su pueblo.
Por eso descansas como escarcha sobre la selva de sus
[sueños*

*y como nieve sobre los pinos de su orgullo.
No te dejas someter al yugo de los hombres
ni prestas tu voz a su aliento de muerte.
Derribas las Naciones ante ti para salvarlas
y las conjuras a levantarse para que obren su liberación.
Mira, ante tu rostro sus límites son muros de sombra
y sus rugidos de odio como carcajada.
Sus armas como entrechocar de vidrios
y sus victorias como lámparas en habitaciones pequeñas.
Pero tu victoria se prolonga de la mañana a la tarde
y tus alas se extienden sobre todos los mares.
Hay lugar en tus brazos para negros y blancos
y tu aliento sopla sobre todas las razas.*

*Tu última hora jamás sonará y tus límites son sin límites
porque llevas en tu seno la misericordia del Señor!*

Un juicio de conjunto exige que se señale en la obra de Gertrude von Lefort tres características capitales. La primera es la calidad de la inspiración: sobreabundancia de vida interior, oración trocada en poesía. Toma su agua tan cerca de la fuente que ninguna impureza puede ensuciarla. Su arte será perdurable porque es eterno el valor de los elementos dramáticos que le dan sentido. Sin degradarlo mezcla con el barro de la realidad existencial para infundirle vida, el conocimiento sabroso de lo que tiene un nombre por encima de todo nombre. Conocimiento que es también abundancia de ciencia discursiva, para que la verdad sea también, no sólo intuición sino tema de lectura. Por eso la inspiración hace de Gertrude von Lefort una artista cristiana con la doble y temible aristocracia de los dos adjetivos.

La segunda característica consiste en la ductilidad de un estilo usado siempre con igual maestría. Quizás la palabra estilo no traduzca la realidad con verdadera exactitud. Sería más ceñido decir que la multiplicidad de los géneros no detienen la riqueza de la inspiración ni la perfección de la técnica. Es una cualidad específica de gran escritor no encerrarse pedagógicamente en los límites de una variedad literaria. Y es curioso comprobar que esa riqueza y esa multiplicidad que permite a Gertrude von Lefort pasar con la misma soltura, de la novela contenida y moderna al cronicón medievoal y al himno místico, no le impide desarrollar un tema cen-

tral dominante ni poner al servicio de una misma finalidad las piezas tan diversas de su juego. Hábito sólo comparable al del músico que toca con perfección varios instrumentos y del que hay en su obra abundancia de ejemplos. La descripción del oficio de tinieblas en San Pedro o del claro de luna en el Coliseo, la muerte del papa Honorio suponen un dominio plástico del lenguaje, reducido a dócil material, que es privilegio de pocos elegidos.

Y por fin la tercera característica es el rigor y la energía de su prosa. Esto supone un pensamiento depurado de sentimentalismo, lo que debe causar cierto asombro en una mujer y en una mujer escritora. Decir de una mujer que escribe como hombre puede ser elogio. Pero en Gertrude von Lefort la virilidad del estilo y la valentía del desenlace dramático no se ven desmentidas por una ternura oculta, como en acecho, típicamente femenina.

Gertrude von Lefort ha levantado el nivel de la poesía cristiana. Los poetas le deben su admiración y los cristianos su agradecimiento.

MARIO AMADEO

C O P L A S

L *A copla para ser copla
ha de ser de tal manera
que el autor la sienta propia
y la cante cualesquiera.*

*Tú me pierdes, tú me salvas.
Aquí no hay contradicción:
una mujer perdió al hombre
y otra mujer lo salvó.*

*La noche lo sigue al día
como a la dicha el pesar.
Así te sigue mi amor
sin que te pueda alcanzar.*

*Tres cosas hay imposibles
de poderse calcular:
las estrellas de los cielos,*

*las arenas de la mar,
y las lágrimas que tú
me habrás hecho derramar.*

*Me dicen que no te quiera,
y que te olvide también.
De lo primero, ¡quién sabe!
De lo segundo, ¡tal vez!
Cuando la nieve caliente
y el mar se muera de sed.*

*Cuando me veas solo
triste y callado,
no me preguntes nada,
ponte a mi lado.*

*Las lágrimas que vierto
no tienen sal;
lloran mis ojos sangre,
no tengo más.*

*Viva Dios, viva la Virgen,
vivan la luna y el sol.
Y viva la prenda mía:
del agua, la espuma,
del aire, la flor.*

RAFAEL JIJENA SANCHEZ

EUGENIO MONTES

OTRA vez llega España hasta nosotros, y, como antes, lo hace al amparo de la Cruz y a impulsos de su heroísmo. Cuando nuestra época retiraba de ella sus ojos con desprecio, España se levanta para enseñarle a este siglo de humo y de cemento el poder del espíritu.

Embajador de la nueva España, que es la eterna, Eugenio Montes ⁽¹⁾ nos trae, a través de su prosa limpia y segura, el sentido profundo y la meta ambiciosa de ese renacimiento, que es siempre, un poco, el renacimiento del mundo.

Eugenio Montes es un español. Un español, un verdadero español, no es aquel que ha nacido dentro de ese trozo de tierra que se llama España y salta fronteras en busca de ideales que nutran su rencor o disimulen su impotencia, sino, quien sabiendo que nación alguna ha elaborado en los siglos sucesivos historia más noble ni más ambicioso ideal, se planta en su suelo, y arañando la tierra llega hasta sus mismas entrañas para encontrar

en ellas el impulso vigoroso que clavó la Cruz en la Alhambra y la clavó en América.

Eugenio Montes es un español, entero, completo. Por su composición psicológica, por su decoro de escritor. Quizás el mejor estilista de habla española; maneja su prosa con seguridad y elegancia y transmite a los demás, llanamente, sin petulancia ni vanidosa pretensión, sus profundos conocimientos de cultura hispánica bien cimentada y abundantemente adquirida.

Nació en Orense, cerca de Celanova, donde el benedictino Fray Benito Jerónimo Feijóo vivió muchos años de su vida monástica.

En 1919 la firma de Montes figura al pie del manifiesto "Ultra", primera expresión española del vanguardismo literario y sus juveniles colaboraciones aparecen en la revista "Grecia" de Sevilla y más tarde en "Tableros" de Madrid y en todas las revistas españolas de vanguardia. Colabora también en la Revista de Occidente con ensayos críticos y literarios.

A la caída de la monarquía se define fuertemente su personalidad; defendiendo los valores tradicionales entra en la redacción del "Sol" con Sánchez Mazas y otros y se hace cargo de los "folletones" en substitución de los que publicara Ortega y Gasset antes de retirarse de ese periódico. Continúa desde las columnas del "ABC" su afirmación tradicional, expresando con sentido realista y poético, mejor que ningún otro intelectual español, el momento de su patria. El vió a España "totalmente" cuando casi todos los demás sólo tenían de ella una visión parcial.

Es doctor en derecho y licenciado en letras. Profe-

sor de singular preparación sabe mucho y lo sabe exponer. Ganó una cátedra de filosofía en Cádiz por concurso, y la Universidad de Texas lo reclamó años atrás para que dictara un curso. Ha ocupado también las cátedras de las Universidades de Berlín, Hamburgo, Sevilla, Salamanca y Lisboa.

Aunque la casi totalidad de su producción literaria se encuentra desparramada en las revistas y periódicos de toda España, tiene, sin embargo, publicados varios libros: "Una tesis sobre Platón" y un libro sobre el "Concepto epistemológico de la sociología"; un libro de versos en gallego "Versos a tres cas o neto" (Versos a treinta céntimos el cuartillo), y otros dos también en gallego "Contos de cegos" (Cuentos de ciegos), donde lo real y lo poético se unen en maravillosa armonía, y la "Estética de la muñeira", ensayo sobre la danza típica de Galicia que hizo decir a Eugenio D'Ors:

*Eugenio Montes tiene la calidad de alfil
blanco en un ajedrez intacto de marfil.*

Pero su aspecto quizás más interesante, y, seguramente, el más conocido entre nosotros, es el de escritor político. Lo es, en la más alta acepción del vocablo, por vocación y disciplina. No pertenece, por tanto, a esa casta que padeció España, de los que, por el sólo hecho de declararse intelectuales, se erigían en árbitros de todos los problemas divinos y humanos. Sufría España la superstición de que el hombre de letras o de ciencia poseía una capacidad ilimitada para pronunciarse con autoridad en los asuntos más extraños a su vocación espiritual.

Y, así, un filósofo, un poeta, un novelista, un médico, un penalista, se constituyeron en oráculo de los problemas españoles. Emborracharon a la multitud con sus malabarrismos verbales, su arte de la paradoja y su idolatría de las palabras. Pero no eran palabras, precisamente, lo que España necesitaba, según canta Paul Claudel, sino "un acto, una voz clara, y el grito de algo que deslumbra".

"España es una encina medio sofocada por la yedra" había lamentado Ramiro de Maeztu. Cuando la encina sacudió a la yedra en una actitud española, parca en palabra y rica en poesía, Montes, cara al sol, en posición vertical, se encontró en su puesto. El influyó como ningún otro a desprender las telarañas de los ojos de quienes, "por falta de doctrina, de rigor y principios, en vez de tener las ideas en orden, tenían llena de humo la cabeza".

Montes representa la tradición de España. Por eso queremos ver en su presencia, aquí, el comienzo de un continuo esfuerzo de valoración espiritual que nos entronque definitivamente al añoso árbol de la cultura española, para que su savia sea nuestra savia, porque así lo pide nuestra historia y lo exige nuestro derecho.

Los hombres de la organización nacional creyeron que la garantía de nuestra existencia consistiría en diferenciarnos, en renegar en lo posible el influjo de España; e impulsados por su inquieto liberalismo descubrieron, con corta noción del concepto de responsabilidad, que la influencia yanqui, con sus máquinas a vapor y su dinamismo comercial, constituiría, junto con el blasfemo articulado de los derechos del hombre, el fundamento ideal para el desenvolvimiento del país.

Sarmiento llegó a escribir en "La escuela ultrapampeana": "Oh, si pudieran reunirse en Córdoba algunos protestantes metodistas, presbiterianos, y levantar un templo en lugar aparente; qué bien harían al progreso de las ideas". "En Córdoba dos templos protestantes enseñarían más al pueblo que sigue la procesión de Nuestra Señora del Rosario que lo que le han enseñado todos los libros".

Olvidaron la Cruz. Y asomarse a la visión de España, lo mismo que a la de la Edad Media, sin la visión de la Cruz es empequeñecer los ojos hasta ver sombras donde reina soberana la luz.

Ha dicho recientemente con gran exactitud un escritor nuestro: "Continuamos la historia de España aquí en América al mismo título que los habitantes de la península la suya; ella nos es común hasta que se bifurca por el trasplante; Pelayo está a la misma distancia de unos y de otros, y tan nuestros como de ellos son la lengua y el romancero y los grandes capitanes de la conquista. Tenemos una manera peculiar de ser españoles que ha cambiado de nombre y se llama ser argentinos".

Por eso, en el momento de ceder este sitio a Eugenio Montes, no lo hago sólo con el respeto y la admiración que su enorme labor cultural exige, sino también, con el amor y el afecto del que se sabe hermano.

JUAN CARLOS GOYENECHÉ

(1) Presentación de Eugenio Montes, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, al pronunciar su conferencia "De Granada a Rocroy".

DE GRANADA A ROCROY

EXCELENTISIMO señor Obispo, Autoridades Académicas, señoras y señores: Tengo que agradecer, ante todo, las palabras dictadas, no por la justicia, sino por la simpatía, que me ha dedicado Goyeneche. En ellas veo, así como en vuestra asistencia tan insospechadamente caudalosa, un signo del encuentro que se ha producido entre la nueva generación española y la nueva generación argentina. Después de tantos años de lejanía, de distancia y de una como predisposición a ponerse de espaldas de un lado y de otro, se está produciendo en estas horas el descubrimiento simultáneo de ciertos valores que tienen que llevarle a España a una comprensión, a una estimación más cabal de la América española y de su más alto exponente, de su más alta realización, la Argentina.

A veces disputan en un grupo de escritores sobre a quién corresponde la primicia de una expresión. Y todos están en lo cierto cuando dicen que la han inventado, porque ella está en el aire, está flotando en el ambiente como un fruto maduro; las palabras esperan sim-

plemente a que una mano pase para caer sobre ellas. Así pues, de este modo, el descubrimiento de un sistema de valores espirituales se ha realizado casi a la vez a los dos lados del Atlántico.

Ayer a la noche, leyendo la colección de la revista "Número", de ideas concordantes con aquellas que yo voy a exponer acá, tenía la sensación de haber escrito yo mismo esas páginas, quizás sentisteis vosotros, o algunos de vosotros, algo parejo cuando os llegaba desde España muy remotamente mi voz.

Puedo deciros que ha habido momentos en estos años de la existencia española, en que aquellos que defendíamos un sistema de valores distintos del imperante, o más exactamente, del dominante, nos sentíamos tan solos que casi lo único que yo animaba era la esperanza de que en la gran España que se está realizando en América otros sentíais y pensabais lo mismo.

El tema de mi conferencia denuncia concretamente dos hechos militares, dos como mojones en los caminos de la gloria española, con lo cual ya podéis suponer que esta disertación no va a ser una vaga excursión a las nubes.

Hay casi siempre dos maneras de hacer la historia, igualmente falsas las dos: o se expone la historia con un despliegue de ideales que no se sabe cómo pueden tomar encarnadura, tal es, en su más ancha y pedante expresión, la manera de hacer la historia de Hegel; o se enumera en fatigosa crónica un conjunto de hechos militares, como si el esfuerzo y el dominio naciesen y comenzasen en sí mismos.

La cabal interpretación de la historia requiere la visión de lo ideológico, que se encarna y toma materia palpitante en un momento del tiempo, y, a la vez, todos aquellos impulsos y aquellos hechos militares y políticos determinantes de una vida colectiva, que son efecto y a la vez causa de la visión ideológica.

Cuando la terrible ausencia me comía medio lado, como a España le ha comido medio lado la ausencia de América y a la Argentina le ha comido medio lado la ausencia española, pensé que también hay estos modos de ver la historia, y que a la historia la ausencia le ha comido medio lado, la ausencia de uno de los dos. Ni la historia con un mero despliegue de ideas, ni la historia con una sucesión pródiga de hechos sin sentido puede dar una cabal visión de ningún hecho y sobre todo en el grandioso hecho del imperio español.

La denominación de la historia universal, habitual en los manuales, Antigua, Media y Contemporánea, es, por su mera enunciación, arbitraria y falsa con referencia a todo lo universal. En primer lugar presupone el contemplar el mundo sacando el reloj, ir pensando que todo el acontecer universal existe en función del minuto en que se está viviendo. Esta división, por otra parte, tiene una fecha determinada, ha nacido al final del siglo XVII casi cuando está comenzando la época de ilustración, es decir, cuando se está perdiendo el sentido de historia en Europa.

Si es falsa esta nomenclatura con referencia a cualquier historia, lo es mucho más con referencia a la historia española. Con respecto a España carecen de sentido las expresiones de Edad Media y Moderna, pues la

división ideológica que se pone como punto de referencia para este deslinde de campos no se ha realizado nunca, por fortuna, en la vida española. Las ideas imperantes en la Edad Media son las de los españoles que estaban combatiendo en el año 1580. La catedral de Segovia es del mismo año que la batalla de Pavía, y un San Isidoro de Sevilla en el siglo X hace renacimiento, y un Theotocopuli en plena época del barroco hace Edad Media. La España de Enrique IV, el Impotente, es el inmediato ayer de la España de Isabel y Fernando. En tiempos de Enrique IV presentaba España una visión de la vida española muy poco en relación con el orden cultural europeo, y quizás menos aún con el orden político. Con arreglo a un concepto que domina casi toda la interpretación de la vida contemporánea, el concepto de evolución, no podría explicarse este tránsito brusco, decisivo de la España de Enrique IV a la España de Fernando e Isabel.

Allá, en su Alcázar de Segovia, rodeado de bosques, en una de las escasas regiones forestales de esa Castilla con tendencia a lo absoluto, que por renunciar a lo relativo renuncia incluso a las hojas, al tallo y al verdor, vagaba un poco románticamente el rey Enrique IV, rodeado de músicas no celestiales y rodeado de gentes exóticas. Mientras tanto el reino era macheteado cada día por la arbitrariedad impulsiva del primer feudal, o para emplear una palabra más española, del primer aristócrata o del primer obispo de mandato. ¿Cómo puede, en cincuenta años, pasar un pueblo de un estado de tumulto sin grandeza a un estado de grandeza sin tumulto? Es que el concepto de evolución, originado en una inter-

pretación falacísima y estúpida de las ciencias naturales, fué poco a poco deslizándose hasta las ciencias del espíritu; era un concepto radicalmente falso y un concepto exclusivamente inglés; no me importaría nada alterar los términos y decir que era un concepto falso por inglés.

En primer lugar, no hay evolución en la naturaleza. Lo que nos indica, con una evidencia irrecusable, la primera y la más clara visión sobre la naturaleza, es que en ella se ha producido todo de un modo simultáneo y catastrófico; no se han podido encontrar nunca los tránsitos de una especie a otra especie, porque no existen; ni siquiera dentro de la vida de cada especie se puede encontrar esas indecisiones que corresponden a un concepto de evolución. Se nace en un instante, se muere en otro. Esta es la doctrina cristiana aplicada a la naturaleza y aplicada a aquello en donde se inserta lo sobrenatural en la naturaleza y se reúne este mundo y el mundo del más allá, adonde hay materia y espíritu, es decir en aquello que hace el hombre en la historia. En cualquier caso el concepto de evolución aplicado a la naturaleza y al espíritu puede corresponder a la naturaleza y al espíritu de los anglosajones, es un concepto flemático de la existencia; pero no puede corresponder a la naturaleza que alude al mundo hispánico, pues España, que se caracteriza por alternativas entre todo y nada pero se mueve siempre en lo absoluto, incluso cuando el instinto de furia quiere arremeter contra él, España ignora estos matices y estas lentitudes por las cuales la evolución no comienza en nada y concluye siempre en nada. No ha habido evolución

y concluye siempre en nada. No ha habido evolución pues, de la España de Enrique IV a la España de Fernando e Isabel, ha habido actos simultáneos de creación.

Se ha dicho que un milagro puede darse siempre, pero que no suele durar mucho. El milagro de la existencia española como grandeza cabal y universal duró sobre ciento cincuenta años prácticamente. Pero en dando ejemplo de cómo pueden realizarse y encarnarse un modo de ser y un conjunto sistemático de valores, este milagro no ha acabado nunca y quizás ahora está estrenando su nueva manifestación.

La primavera ha venido. Nadie sabe cómo ha sido. No se puede explicar nunca cómo aparece la primavera, ni se podrá nunca explicar cómo es la primavera de un pueblo. Acontece. Un día vamos por la calle y todavía sufrimos los rigores del invierno. La mañana siguiente, un mundo fulgurante en las luces de oro, sentimos júbilo en los corazones, nos parece que un nuevo fervor sube por nosotros y en suma no ha caído una hoja del calendario, sino que ha venido un nuevo brote vital. Lo más que se puede hacer con la primavera es intentar una definición.

La fe que anda dando tumbos en tiempos de Enrique IV se pone en pie, enhiesta y militar como un castillo. La reconquista hubiera podido concluir dos siglos antes. No deja de sorprender que Sevilla fuese cristiana en tiempos de San Fernando, y que Granada fuera musulmana 17 años después. Es que durante esos años se había olvidado el sentido trascendente que movía la vida española y en último término se había pactado un

poco con aquellos que estaban allí. Pero el imperio musulmán estaba comido por una decadencia interna tal, que con muy poco que se apresurase en las armas ya hubiese emigrado de este solar en donde dejó brillantes testimonios de su ensueño, pero en el cual no podía asentarse nunca con raíces propias.

Los románticos, con su absoluta incomprensión de España (luego quizás pueda insistir en esto; no he sido nunca romántico), los románticos fantasearon una España alhambrista de fuentes, greguerías y jardines. Irving, anglosajón, cuenta las maravillas de la Alhambra con la misma incomprensión de la substancia española con que el romanticismo en todas sus papeletas había de contar la historia de Fernando e Isabel. Todos los lagos lamartinianos prisioneros entre los arrayanes del Generalife y todo el encanto que se quiera, pero no es una canción española. Nos queda a todos como un dejo y un eco de los brillantes períodos de la vida musulmana, nos queda un poco como una afinidad, simpatía, que explica el hecho de que en momentos como los actuales de la historia, moros y cristianos podamos sentirnos unidos y juntos en una misma empresa. Porque aun cuando su civilización no sea la nuestra, es suya en cambio una manera de concebir el espíritu; y todas las diferencias que se quieran —no he de ser yo quien las restrinja—, pero por encima de toda diferencia hay un don, una afinación del espíritu en un punto decisivo, entre musulmanes y cristianos; los cuales por ser religiosos y caballerescos, por ausentes y ajenos a la civilización burguesa, capitalista o socialista, tienen un parentesco.

En aquel entonces el mundo tenía suficiente pleni-

tud para que la gente pudiera pelearse por los modos de interpretación del espíritu. Teníamos que llegar a esta ruín época contemporánea para que tuviera que juntarse la gente para pelear por la existencia del espíritu mismo.

Y así, Isabel y Fernando deciden darle el último impulso a la Reconquista.

Por haberla realizado antes, la banda occidental de la península había podido lanzarse antes a la gran empresa sobre los mares. Portugal anticipa la peripecia hispánica: es un poco como la alborada de aquello que ha de ser luego mediodía en Castilla. El pequeño y heroico Portugal va a encontrar la gran llanura del mar. Cuenta un cronista esta maravillosa historia de unos hombres que doblan los cabos de Africa, que van buscando al preste Juan de las Indias y ante los cuales

*se abre un día la maravilla clara de Calcuta
y otro día la maravilla oculta del Brasil.*

Este verso, dicho en ese portugués al que Cervantes llamaba castellano sin huesos, podría ser un dístico español. Camoens concibe como una unidad en el espíritu con tendencia natural e histórica a formar una unidad en lo político también, a estos dos pueblos: el de Castilla y el de Portugal, que con un pasado común, si no están ahora juntos, tienen al menos grandezas comunes que contar y una vida común que defender.

Se anticipa Portugal. Es en las tierras próximas a Portugal en donde encuentra su cauce la gran empresa

del descubrimiento de América. De esa América que, como decía con ingenio, no la había descubierto ni Colón ni otro, que la había descubierto Huelva. Huelva, ciudad andaluza, puerto próximo a la desembocadura del Guadalquivir, y por donde va suspirando un río a medias español y a medias portugués... Así, mientras por un costado nos llega el instante de la gran empresa universal, por el otro nos llega el instante de la terminación de la gran empresa nacional. Pero este Portugal, que se ha lanzado ya a los mares, piensa por un momento que si España es una vocación de imperio este imperio quizás pueda realizarse por los lusitanos, y así hay esta lucha en la cual para España cesa el peligro portugués y para Portugal comienza el peligro español. Dicho sea todo esto en la terminología habitual. Se descubre el Estado en la acepción moderna de la palabra. Lo que hasta entonces existía era el inútil plagio de los estados municipales clásicos, de los pequeños estaditos que no realizan cosa alguna. Faltaba el estado natural en la acepción moderna que la palabra ha tenido. Croce ha sustentado la tesis de que el estado natural, el Estado moderno había nacido en Nápoles. Piensa Croce que a ello han contribuído los aragoneses establecidos allí, pero la explicación que da de esta hipótesis del nacimiento del estado nacional en Nápoles presupone un concepto de estado que no es aquel que nosotros podemos admitir. El razona así: el estado moderno se ha constituído contra la Iglesia, en polémica con la Iglesia. Nápoles es tierra fronteriza con los estados pontificios, era ahí donde había por un lado polémica con los estados pontificios y por otro lado la población católica. Entonces se hace un

deslinde entre lo profano y lo sacro, entre los hechos contingentes políticos y las cosas eternas de la fe donde el estado moderno tenía que nacer. Pero cualquiera advierte que aquí él incluye dentro del concepto estado moderno todo el veneno liberal. Corresponde a la teoría de Bodin en Francia: "el Estado con un *mínimum* de religión sí, pero no con mucha religión".

El Estado que nosotros hicimos en España era un Estado profundamente religioso, como lo va a ser el Estado (estad seguros de eso, porque la profecía es fácil), como lo va a ser el Estado naciente, no sólo en España, sino el Estado naciente en todo el mundo. Si el Estado nacional hubiese nacido en Nápoles, Nápoles hubiese sido realmente una nación, lo que no fué; ni ha contado para nada, sino como jardín del imperio, pero como jardín del imperio ajeno, como delicioso paisaje en donde habían de asentarse y regir las armas de los Estados nacionales, los cuales eran ante todo tres. Uno el español, que a todo se adelanta y que es concebido como un Estado creciente y trascendente. Otro el Estado francés, que no es propiamente un Estado nacional, sino un Estado nacionalista. El tercero en fin, es el Estado inglés, que había de supeditar lo trascendente a sus hechos contingentes y sus contingentes a los políticos.

Les sorprende a los florentinos cuando llegan a España esto de que los ejércitos de Fernando e Isabel pudieran ganar batallas. Maquiavelo se lo explica por la recluta, por el servicio militar obligatorio, pero no es sólo por obligación como se hace un soldado, aún cuando no se hace sin ella. Es que como se encarnaba un prin-

cipio espiritual todos los creyentes en ese principio tenían que sentirse no ya súbditos sino paladines del Estado pugnado por ese principio.

El Estado francés, de tipo nacionalista, se caracterizaba por un absoluto desinterés hacia todo lo universal. A lo más que aspiran es a poder acomodarse dentro del universo que hagan otros, pero no aspiran ni a dar la vuelta al mundo descubriendo la unidad física del planeta ni tampoco se afanan por pelear batallas en pro de la unidad metafísica del hombre. Se habían dado ya trece o catorce vueltas al mundo cuando un barco francés realiza su "tour du monde". No creo que sea un hecho casual sino simbólico, el que este barco que da la vuelta al mundo en pleno siglo XVIII, fijáos bien, se llamase "La Boudeuse", es decir, "La Regañadientes". Tampoco, por otra parte, ha habido muchos franceses en el Concilio de Trento. Le faltaba a Francia, y de esta falta se había de resentir siempre su cultura, por otra parte deliciosa, le faltaba a Francia, desde que comienza a sentirse Estado (no olvidemos acá la Francia maravillosa de San Luis, que era entonces la patria o, por lo menos el hospedaje siempre abierto a toda la grandeza metafísica universal), le faltaba a Francia, desde que se constituye en Estado, aquel sentido de las grandes empresas. Todo el polvo de las Cruzadas se queda en los archivos, y cuando el Estado francés realiza una cruzada lo que cumple es exactamente un anti-cruzada, es decir, la cabalgata napoleónica y la Revolución.

Pero Isabel y Fernando crean el Estado, no con el *mínimum* de religión que Bodin sugiere, es decir, no

creyendo ellos mismos en nada religioso pero conservando para los súbditos la religión en tanto que sea un freno de moral; ésta es la condición bodiniana realizada por el Estado liberal, por el Estado liberal que quiere al principio que sean religiosos los analfabetos, pero sólo los analfabetos, pues teme que al perder la religión se pierdan aquellas consecuencias de la cultura que menos tienen que ver con la cultura auténtica, pero que estiman una superioridad el hecho de que no sean religiosos ni los conductores del Estado ni las clases dirigentes. Prólogo esto del instante en que surge otra generación que va a llevar a sus últimas consecuencias los principios éticos y que por lo tanto ya hace una política para que no sea religioso nadie, tras la cual época de nacionalismo surge el monstruo de la sin razón.

Allá en Granada, en la Capilla Real, están Isabel y Fernando como vivieron en vida, como lo fueron políticamente: uno al lado del otro. "Tanto monta, monta tanto; Isabel como Fernando". Las vanidades regionales se daban por satisfechas con este lema, pero la incitación al imperio que iba contenida en ese hecho mismo de constituir la unidad no podía satisfacer. No bastaba realizar un Estado en donde fuese posible la convivencia de los españoles, aspiraban a realizar un Estado donde fuese posible la convivencia universal.

Se ha ido a Italia. Las letras italianas están en un momento de gran brillantez. Cuando en 1497 se da la batalla de Ostia, Gonzalo de Córdoba se siente triunfador, ya están los españoles escribiendo sonetos y haciendo

prosa al modo toscano, pero introduciendo en esto un concepto radical de la existencia ajeno a las indecisiones políticas. España era una recién llegada a Roma. En realidad no había condados en el pensamiento de la política y de la realización histórica romana, pero este país español, que tenía como un aire de improvisado, tenía también una elegancia antigua de la cual os voy a ofrecer este ejemplo. Gonzalo de Córdoba ha conquistado Ostia. Viene de Ostia a Roma y por vez primera las campanas de todas las Iglesias romanas van a sonar de gloria por un paladín español. Ha salido el Papa hasta las afueras para recibirle. Cuelgan los tapices de las casas patricias romanas. Gonzalo entra vencedor y el Papa se acerca, bésale: “¿Qué quieres pedirme, hijo mío?”. Y Gonzalo, el improvisado, el de Córdoba, el que acaba de llegar le responde: “Quiero, Santidad, que no le cobréis contribución al pueblo de Ostia durante 10 años y que perdonéis a los vencidos que traigo conmigo”. Es un gesto de generosidad y de mesura a la vez. Mucho después, en trance de apoteosis, la serpiente se acerca al oído para susurrarle todas las tentaciones del poderío sin límites a Gonzalo, pero él recuerda que había sido paje de una reina y tiene la humildad de ser un paladín y de no querer convertirse en rey de Italia.

Y ahí encontramos comprobación de lo antes dicho: de que ni éste ni Cortés, ni Pizarro precedían al Estado nacionalista sino que se sentían partícipes todos de un imperio, y como se sentían partícipes se ponían al servicio de él.

Entretanto había nacido Carlos, en el año 1500. Se había fundado el Colegio de San Pedro y San Pablo y

el Colegio de Ciencias en Salamanca. Se estaba realizando la sintaxis del idioma y se compone la primera gramática que se haya escrito de una lengua romana.

Cuenta Fray Hernando de Talavera que como se encontrase en Salamanca con la Reina se acercó a dedicarle a Isabel, letrada y latina, la Gramática y el Arte del Idioma que acababa de componer. Como le preguntase la Reina que para qué podía servir ese arte, Fray Hernando atajó la respuesta diciendo: "Cuando se descubran nuevas tierras y con el descubrimiento sea necesario el enseñarle el idioma a gentes de peregrinas y remotas lenguas, este arte gramatical le será tan útil como a nosotros nos es una gramática para aprender el latín". Cuando Fray Hernando decía estas palabras no se había descubierto América. Era la fe que la estaba descubriendo. En la propia dedicatoria de la gramática le dicen a Isabel: "Así como vos habéis dado sintaxis con vuestro yugo a los reinos, así quiero darle yo sintaxis al idioma; a los miembros hasta ahora dispersos sin ley ni vínculo, un arte gramatical". Y tras la serie de razones por las cuales justifica el hacer por vez primera en el mundo la gramática de un idioma aun lechoso y matinal, concluye: "y finalmente será porque siempre fué la lengua compañera del Imperio". Después Carlos debía de aprender el castellano y proclamarlo solemnemente en Roma. Ya, cuando en 1550 llegó Felipe II a Bruselas, no han pasado nada más que cincuenta años y gran parte de la nobleza italiana y letrados italianos, del mismo modo que él enseñaban las gracias del idioma toscano a los nuestros, estaban aprendiendo el castellano, y así Victoria hace poesía en castellano, y muchas

expresiones idiomáticas españolas pasan a la lengua de Italia.

“La fantastique élévation espagnole”, que había de decir Montaigne, estaba teniendo su salto más pujante. España recoge de Italia, pero a su vez le da. El gesto, la gesticulación española, el suspiro apasionado había de quedar en Nápoles de San Genaro hasta hoy.

Y la filología última ha demostrado, por ejemplo, que el adjetivo “grandioso”, usado en Italia, proviene del idioma de Castilla. En esto tenemos que ver algo más que uno de esos préstamos insubstanciales de palabras que se hacen de una lengua a otra. Hemos de pensar que si se designaba con la palabra española “grandioso” todo lo que la palabra significa es porque lo español daba una idea de grandeza, de grandiosidad en las ciudades italianas.

En el año 1502 llega Erasmo a España: su título es el de milite cristiano, pero, como sabéis, también en Erasmo hay muy poca milicia y mucho menos cristianismo. Representa Erasmo, personaje prototípico de un determinado momento de la historia, representa esto que hoy llamamos un intelectual. Decía Hegel que un intelectual es un ser que se propone andar con la cabeza. Es con frecuencia un ser en quien se produce un fenómeno de narcicismo. Cuando Leibniz nos dice que este mundo es el mejor de los mundos porque para él era el mejor de los mundos, hace como cuando Miguel Angel, recibiendo de joven una pedrada en la nariz, en el jardín de los Médici, esculpe después otro Dios con la na-

riz rota. Así en el intelectual se produce, a veces una inteligencia que se contempla a sí propia y no a aquello que trasciende a la inteligencia misma, y sobre todo se recrea en la contemplación, y de este modo todo concluye por ser hueco, por convertirse en pura vanidad. Erasmo es el hombre para quien lo que importa de las Sagradas Escrituras son los puntos y las comas y los tildes. Autor de unos libros que hoy no lee nadie, produjo entonces tales contiendas que casi llegó el mundo a dividirse en erasmistas y antierasmistas. Un siglo después, al final del XVIII, había de dividirse el mundo en volterianos y antivolterianos. Voltaire es un pequeño Erasmo de la época de la Revolución, que coincide con el humanista holandés en no atribuirle rasgos del hombre a Dios; pero si quiere hacer filología como Erasmo, no sabe ni el hebreo, ni el griego, ni el latín para hacerla. Uno y otro, por otra parte, son habituales a los príncipes, con esa servidumbre y esa capacidad adulatora que es típica del intelectual liberal.

Don Fernando de los Ríos habla constantemente de una atracción erasmista española. Algo hubo, una cierta vacilación se produjo en algunos intelectuales de aquel entonces, pero los que iban a hacer la tradición española, aquéllos no tenían la boina humanista de Erasmo, sino una boina militar, o la cabeza curva e inclinada del rezo ante Dios. Ni siquiera Juan de Valdés puede tenerse por erasmista, pues las críticas que él haga al mundo clerical, a mi juicio, pueden ser sustentadas por el más ferviente católico. En cualquier caso el hecho de que un español haga esto o lo otro no quiere decir que sea lo representativo de España.

Arremeten los españoles contra Erasmo, en el cual veían la frialdad que antecede a todo lo volcánico, a todo lo tempestuoso y a todo lo catastrófico. Voltaire es el pro de Lutero. "Que el hombre tema al frío" dijo el salmista. Cuando comienza una época fría, una época desalmada, termina por venir inevitablemente una época demoníaca. Así como el frío chino de la ilustración francesa fué el prólogo de todo el ardor de incendio de la Revolución, del mismo modo, el frío filológico de Erasmo era prólogo de todo lo que había de traer él después. Pero ahí está Ximénez, cardenal fundador de la Universidad de Alcalá. Ximénez era un hombre todo huesos; huesos mondos y lirondos de Castilla habían adquirido nombre propio en él. El Cardenal, el Inquisidor era ante todo un europeizante, esto que hoy llamaríamos un europeizante. El instrumento de inquisición ha sido un instrumento de europeización de España. No deja de ser curioso que aquellos que constantemente hablan de Europa como de una cultura, sean precisamente los mismos que luego se enconan en todo lo que alude a algo inquisitorial, y que aquellos que hablan de Europa y de la paz en Ginebra sean los enemigos constantes del imperio histórico que España realizó y del imperio histórico que España quiere realizar. Pero lo cierto es que la Inquisición era un instrumento cultural de europeización, como las armas de los Tercios españoles eran un instrumento de la unidad política de Europa. Se limpia España y se la preserva de toda la nube oriental. La limpieza que se hacía en los libros se iba a hacer poco después en la sangre, y la gran alegría de la exis-

tencia española proviene de la Inquisición que impidió todos los complejos y todos los turbamultas que otros pueblos han tenido y que si nosotros tenemos recientemente ha sido por olvido del ser español; limpieza de sangre que hace que la unidad metafísica pueda apoyarse muy fuertemente en una unidad física y corporal.

Por otra parte, la Inquisición tuvo una ventaja: España se había identificado con una fe. Estaba claro y concreto que España no era un territorio (en un territorio pueden habitar gentes distintas), ni era una nación en sentido moderno, sino un imperio al servicio de una fe, por lo cual podían ser españoles y lo eran un Spínola y un Farnesio, militares, o un Cristóbal Plantin, impresor en Amberes, pero no eran españoles, en cambio, aquellos que no aceptasen la fe católica. Es necesario tener presente esto para la interpretación de la historia española: que se trataba de un imperio espiritual. Las banderas españolas eran las católicas. No podía ser español, cualquiera fuese la partida de nacimiento aquel que no se sintiese identificado con la fe y no se sintiese movido por aquel viento que ondulaba los pliegues de las banderas.

Se ha realizado la expulsión de los moriscos con cierto retraso, y se ha realizado la expulsión de los judíos en número que no es fácil de calcular, pero desde luego notoriamente inferior a la fábula que incluye en su libro sobre Isabel el norteamericano Walsh. Salieron pocos, la mayor parte se quedaron, y todo lo que hacía la Inquisición con justo título era averiguar si aquellos que quedaban, si aquellos que recibían los beneficios de la españolidad, realmente eran creyentes en

aquella fe. Se está así, inquiriendo, buscando el caso de aquel que incumple la promesa de una fe. Habían tenido una opción liberalísima para poder irse: ahora, si se quedaban en España que batallaba para defender una gran causa, tenían que ser partícipes de aquella causa.

Pero ya limpia la sangre y curada de veleidades orientalistas, la cultura española iba a ser utilísima para el pleno desenvolvimiento de esta cultura que no es una parcialidad enconada sino una totalidad abarcadora, e iba a ser conveniente que quedase aquel dejo oriental susceptible de poder vincularse y poder enlazarse a la causa cristiana. Pues si católico quiere decir universal ya se comprende bien que un imperio católico no puede excluir al Oriente por ser tal Oriente. Hay dos pueblos predestinados para que el oriental y el occidental se entrecrucen, son dos pueblos de la periferia europea: Rusia, que históricamente no ha sido nunca Europa, y España, rabo de Europa, que ha sido plenamente Europa y hasta más: ha sido algo que no ha sido Europa.

Rusia junta lo peor de occidente y lo peor de oriente: lo peor de occidente, o sea una época con el mito de la ilustración, (y es entonces que se empieza a hablar de Rusia, porque antes se la denominaba Moscovia y no se la incluía en los mapas europeos), como había de juntar después también lo peor de occidente en la infernal orgía de las masas negras, y de oriente el galope arrasador de la tendencia a la disolución de la persona, la creencia de que no existe un alma personal sino un alma sonambúlica y colectiva que puede estar en todo pero no está en ningún lado, eso que con una palabra actual se llama hoy comunismo.

La Inquisición, cuyo primer origen en occidente se debe al castellano Santo Domingo de Guzmán, encarna en España el instrumento de religiosidad y política e impide los retornos y las fugas a lo peor de oriente que había estado en el suelo español. En cambio, pese al episodio de Fray Luis de León, España puede realizar la integración de lo mejor oriental, y con esos instrumentos políticos y con esas armas y con esas banderas y esa fe, lo realizó.

Ahí está Fray Luis de León como representante de un tipo de cultura. Está el traductor del Cantar de los Cantares y hay un dejo oriental en el amor, en el canto del olvido, en la tendencia a la elegía, en el aprecio de la tristeza cuando ésta existe y es noble. Y por otro lado las normas de Cristo, cuando cristianizaba platónicamente desde el Huerto de las Flechas. Se juntan ahí las tres tradiciones: la clásica, la oriental y la cristiana.

Mi maestro y amigo Maeztu solía insistir en que la Celestina es un libro de un judío que ha perdido su fe y que no ha ganado otra, es decir, el libro de uno de estos judíos que tenían que tener tratos con la Inquisición. De una belleza que a mi sentir supera a Romeo y Julieta, es este que Cervantes llamaba "libro a mi entender divino y más que humano". Es este tipo de amor el que existe en el 1500, es decir, en el Renacimiento, y, como tal tipo de amor, no presupone en sí ninguna reverencia a la religión judía ni tampoco indica ya una falta de fe. "Te espero junto al muro de mi casa" le dice Melibea a Calixto. Y quieto lo entra en este huerto salmantino en

donde él había de encontrar la muerte. La fatalidad de la tragedia, pero la fe. Calixto dice: "En esto se reconoce, Melibea, la existencia del Creador, en la belleza de las criaturas". Y este argumento, para mi impresionante, de la prueba de Dios por la belleza de lo creado, este argumento puede ser perfectamente cristiano. Además encuentro en la Celestina un canto a la guerra, y el canto a la guerra, por definición, excluye la posibilidad de que su autor fuese judío. La Celestina es evidentemente lo contrario de un libro místico, es un libro terrenal. No hay muchos de este tipo en la cultura española, sino más bien o de un tipo místico, lanzándose como una flecha hacia el cielo, o ya de una tierra, tierra que es como la alfombra del sol imperial de entonces, el cual tiene su característica en la novela picaresca.

La mística coincide con el imperio. Cuando decimos que España es un país místico, es verdad, y lo entendemos referido a la España en plenitud, la que comprende las fechas de los mojones que señalaba en esta conferencia. Pero en cambio ha habido poca mística antes de Isabel y Fernando y no ha habido ninguna que yo sepa, después que el imperio español declina y desde que no ganamos las batallas por el mundo. Puede señalarse en la Edad Media tan sólo el caso del rey San Fernando, pero si existe alguno que otro místico en la literatura medioeval, la literatura no es mística. Desde 1580, no hay un sólo místico en la literatura española, en cambio en un período de ciento cincuenta años aproximadamente España produce sobre dos mil obras entre mis-

ticas y ascéticas. Hay una abundancia de material místico —si estas palabras pueden serme perdonadas— como no existe en ninguna otra literatura, y además una altura en el vuelo de la mística con características propias como en ninguna otra literatura. Pero pensad todo lo que esto significa que la mística coincida con el imperio, esto quiere decir que no se realiza ningún imperio sin el estímulo místico, ni tampoco el hombre es capaz de fingir lo sobrenatural, ni el hombre español de realizarlo, si a su vez no es capaz de defenderlo.

Quizás el primer libro místico español deba su vida al Monte Carmelo. Las metáforas de la mística fueron primeramente traídas por alguien que había estado en contacto con los flamencos. En Flandes había existido una gran mística medioeval. Es una gran contribución que le da Flandes al imperio español. Si hay ciertas expresiones que son comunes a todos los místicos, hay en cambio expresiones y modos de ser que caracterizan la mística española y que le dan un perfil inconfundible. Coincide la mística con la escolástica; estos dos términos, mística y escolástica, deben ir siempre unidos. No va bien una escolástica cuando no la acompaña una mística y va muy mal una mística cuando no la acompaña una escolástica, es decir cuando no hay una lógica.

En el mundo desgarrado que ha existido después de Descartes, que lo desvincula todo, no ha existido nunca un momento de misticismo que fuese acompañado de una época de lógica, de claridad y de cultivo de la razón. Tampoco ha habido una época de cultivo de la razón, de lógica y de metodología en la que se sintiese en cambio impulsos místicos. El racionalismo del siglo

XVIII acaso pueda tener lógica, pero no tiene mística; el romanticismo acaso pueda tener mística, pero no tiene lógica. Por eso romanticismo y racionalismo han sido dos parcialidades que pueden pelearse entre sí pero que no presentan nunca una totalidad de cultura.

La polémica entre la razón y lo que no es la razón se ha establecido en la época moderna, en el sentido de que aquello que no es la razón es la infra-razón. Nunca en el sentido de que aquello que existe que no es la razón pueda ser algo sobre racional, algo de arriba.

La noche oscura del alma, de San Juan de la Cruz, no era tenebrosa, era una noche iluminada, noche iluminada por la gracia e iluminada también por la teología que es uno de los modos predilectos de la gracia. Creo yo que sólo nuestros místicos han tenido el título de doctores, en quienes la potencia de amor, en todos los dramas de amor, ardía con la potencia intelectual y con todos los estados de la inteligencia. San Juan de la Cruz, Teresa... allá se queman las alas, no pueden más, va bullendo el alma de los místicos hacia el infinito, mientras el horizonte de la tierra se hace como infinito también, y para las lanzas españolas hay un frente que alcanza desde el Cuzco hasta el Elba.

En España apenas hubo esto que se llama idealismo en filosofía. La música ha sido celeste, pero no ha sido música celestial: no se encuentra, apenas vamos a las nubes, sonambulismos ni teosofía en ningún momento de la plenitud española. Teresa de Jesús anda riendo por los caminos de esa Ávila, ciudad almenada donde ha estado hasta ahora la intendencia militar española. Teresa tiene un poco como de intendente de

Dios por los caminos de España, es capaz del éxtasis supremo y es capaz luego de repasar la ropa, de echar cuentas y de dirigir frases como esta tan sabrosa que quizás sea la más bella de todo el idioma castellano: "Dios anda entre los pucheros". Los místicos españoles, en suma, han tenido tal plenitud de amor, que en ellos ha adquirido sentido lo infuso, porque ha tenido a la vez sentido común.

La escolástica. Todo el concilio de Trento es hispánico. En la alborada del renacimiento de Salamanca vive algunos de sus más bellos días la escolástica de Barros (la escolástica de Barros es aquella que ha sido tomada como modelo por los escolásticos). La más notoria influencia que hay en el reciente escolasticismo francés es la de un profesor de Alcalá.

Suárez puede explicar en Coimbra del mismo modo que Juan de Santo Tomás puede explicar en Alcalá; culturalmente, y es lo que nos interesa, los españoles y los portugueses pasaban de una a otra universidad indiferentemente. Por otra parte la universidad es universalidad, esto es algo que en estos tiempos en que todo el mundo es universalista parece habérsenos olvidado. La absurda e infausta invención de la universidad como dependiente, como sierva de un medio determinado, que trajo la Revolución, es lo que se ha opuesto al concepto de la universalidad que ha habido siempre y que va implícito en su palabra. Los estudiantes podían ser de cualquier sitio. En la universidad de París, en la Edad Media, había germánicos, españoles;

unos eran de un lado, otros de otro; a nadie se le ocurría pensar que la ciencia tuviera que ser de esta localidad determinada, a nadie se le hubiese ocurrido pensar que hubiese una metafísica ligada a nada terrenal. España sirve a la cristiandad, pues todo cristiano podía ser español en ese momento. Enseña jurisprudencia en Salamanca el Padre Vitoria, defensor de las normas de derecho internacional a las cuales se va en estos momentos con una gran curiosidad. Vitoria fué una de las más bellas mentes de España. Definió con claridad imponderable las condiciones que ha de tener una guerra para ser justa y en qué condiciones la guerra y el poder pueden ligarse en justicia.

Después de todo esto, con la cruda sinceridad que me caracteriza, debo decir que si Vitoria tiene todos mis respetos, el fervor que ha habido por él en estos últimos años me es altamente sospechoso. El, sin duda, no tiene la culpa de que lo admiren todos los juristas de la Sociedad de las Naciones, pero yo tengo que ponerme en guardia ante esta admiración de los juristas de la Sociedad de las Naciones, para que, en su exaltación de Vitoria, no olviden que si éste define las condiciones de la guerra y las condiciones del poder, lo hace en un momento en que España quería paz, en que España tenía un poder, y no va a servir él para tapar las mercancías averiadas del pacifismo, o de un idealismo sonambólico, o de una fraternidad fuera de Dios, que Vitoria ni sentía, ni comprendía, ni predicaba.

Y entre tanto el teatro. El teatro español, a diferencia del francés, es un teatro popular. Un teatro en que todo el mundo puede sentirse directamente aludido e interesado. El teatro francés era el de buenas maneras: en su último concepto de la vida estoica, es un teatro donde no pasa nada, porque lo que se propone el estoicismo es que en el mundo no pase nada. En el teatro español hay en cambio la acción intensa y frecuente de Lope de Vega, en donde pasan muchas cosas, porque a la España de entonces le estaban pasando mucha cosas. El más alto representante de nuestro teatro: Pedro Calderón de la Barca. Alguien ha dicho: "Shakespeare es la viña, pero Calderón es el vino." Calderón en efecto, fué el vino eucarístico en donde se ha hecho sangre la más grande de las tragedias cristianas. También Calderón ha sufrido la misma admiración sospechosa y calumniosa que ha sufrido y está sufriendo Vitoria. Schopenhauer lo admiraba, pero no lo entendía. Los románticos alemanes nos dieron una visión de Calderón que es una visión romántica, pero donde no se ve a Calderón para nada.

En el Segismundo de la "Vida es Sueño" se ha posado como una especie de enjambre dubitativo, por lo cual se ha llegado a creer que el teatro de Don Pedro Calderón representaba una porción de dudas metafísicas, cuando es todo lo contrario, cuando lo cierto es que el teatro de Calderón se asienta sobre tal certidumbre, que a él no se le pasó nunca por la cabeza que pudiera ser así entendido. Por eso ha podido decir Menéndez y Pelayo con razón, en el centenario de Calderón, que

a Calderón aún no lo entienden sino aquellos que tuvieron las mismas certidumbres que tenía él.

El día de Corpus en Madrid se celebraban los Autos Sacramentales. La gente había estado comulgando antes ("Cada vez que comulguéis, dijo San Pablo, recibiréis el cuerpo del Señor"), estaban allí comulgando en un mismo espíritu, existía pues una comunidad unida por los únicos lazos que pueden unirla. Y este pueblo unido y vinculado por todo lo alto podía después asistir al Auto Sacramental de Calderón, en donde se hacía representable un concepto, en donde aquellos conceptos difíciles que los profesores de Salamanca explicaban silogística y técnicamente en sus cátedras, estaban incorporados en seres capaces de emociones y de pasión y que convertían en acción dramática y en acción divina. Y en esta totalidad abarcadora, desde el artesano hasta el hidalgo como desde el analfabeto hasta el letrado, todos cabían. El cielo no ha sido hecho sólo para parte de los hombres ni el imperio se había hecho sólo para los estados; todo el mundo puede salvarse, aun sin saber teología, como todo el mundo podía entonces salvar al imperio español, aún sin haber recibido la hidalguía. Bastaba la hidalguía con ganarla y la fe con sentirla.

Pero ya en tiempos de Calderón esta plenitud de fe y esta plenitud de entusiasmo se resquebraja en algunos. Falta tiempo para poder decir lo que pienso sustancialmente de Cervantes.

Alguien que me escucha, el señor Anzoátegui, ha hecho un bellissimo análisis del Quijote en el cual en parte tiene razón y en parte no la tiene. Tiene razón cuando piensa que el mundo caballeresco y el mundo religioso ya no viven en la obra de Cervantes con plenitud. Pero no me parece que la actitud ante la vida de Cervantes sea lo que podíamos llamar una actitud profana y mundana. Cervantes había peleado en las batallas del imperio, había estado de mozo en Lepanto. Su vida es, en cierto modo, resumen de la vida española de aquél entonces: tiene una juventud azarosa y heroica y tiene una vejez declinante. Cervantes ve que aquellos valores no pueden realizarse y vivir, y en esto se introduce una cierta nota de pesimismo. Pero él, personalmente, Cervantes los ama, y él no puede concebir otros, porque si no los amase y si no los concibiese, entonces el Quijote sería una parodia, pero no tendría la emoción que tiene. Además me parece que hay que relacionar el Quijote con los otros libros cervantinos y específicamente con Segismunda y con eso también de que Cervantes no fuera capaz de hacer novela picaresca, aún cuando se lo propuso, pues Rinconete y Cortadillo tiene todos los elementos de la novela picaresca, menos aquellos que son esenciales, o sea la visión bizca del mundo, esquinada, y hay ahí una mirada de frente, la cara a cara con la muerte. Y esta mirada de soslayo es la novela picaresca.

Tenemos a Quevedo y a Gracián. Gracián es un autor difícil: pocas veces se ha escrito condensando en pocas palabras mayor claridad de pensamiento. Se presta más, desde luego, que Calderón a las confusiones y a los errores del romanticismo. En Gracián hay ya el hecho de que las derrotas están en puerta o lo están siendo. Gracián tiene que actuar como soldado en Cataluña, en donde la capacidad de esforzarse por el imperio español se resquebraja un momento. Un profesor ilustre, intenta probar ahora que en último término la obra de Gracián es ascética, para mí, la verdad sea dicha, me parece que la obra de él es una obra a la defensiva, y que si en un momento tiene ascetismo es ante la vida: pensar que ya la vida no puede ser conquistada, que ya la vida no puede ser ganada por los españoles, es decir que los españoles están perdiendo el imperio. Sin esto no entenderíamos tampoco la obra de Tirso de Molina. Si Don Juan reta a un muerto que está sobreviviente, el pueblo cree que los muertos no mueren nunca, como nos enseña el cristianismo. La cabeza de Don Juan es una cabeza católica, pero el instinto tiene cien espuelas para encabritarse, y se lanza con furia demolidora contra todo. Quizás Don Juan había peleado en el Milanesado, en Flandes, y es el hombre a quien las plazas guerreras que otros conquistaban se le convierten en mujeres más fáciles que plazas. Tirso, con su cabeza de teólogo, condena a Don Juan cada año, asistiendo los españoles, el día de los muertos, a esta condena, no sin que en cierto instante se les vaya como una secreta envidia hacia él.

Quevedo. Si Gracián es un pensador a la defensiva en quien la vida que antes era milicia se convierte en malicia, Quevedo es un pensador en quien la defensa se traduce en ofensa. La España defendida de Quevedo es una España ofensora, es una España desesperada. Quevedo ha seguido a todo el declinar español. Ama entrañablemente aquellas causas españolas, aquellos ideales por los que España estaba peleando; pero es el hombre que recibe palizas, ama a la España a la que están cercando tantas pesadumbres, y llega recta a su corazón la derrota y la muerte. Y así se revuelve en ofensas rabiosas contra todo. Contra Calvino, contra Luis XIII, contra Richelieu, de cuya cabeza hizo la anatomía, anatomía que por cierto responde a la política francesa invariablemente y sin un solo distingo hasta hoy. Quevedo decía: "tened al francés por amigo, no lo tengas por vecino". Dolor que se comprende menos a catorce mil kilómetros de la frontera que bajo el cielo de Fuenterrabía. Se revuelve contra Venecia, ciudad sin santos, pueblo, ni héroes. La España de santos, pueblos y héroes tiene en Venecia una enemiga. España está resquebrajándose, está arruinándose. Se va a hacer por unos diplomáticos la paz de Westfalia, aquel tratado que sugiere la idea de un silicio. La disputa de Versailles, entre Francia y Alemania, son consecuencias de esta ruptura de una civilización por la cual los españoles habíamos peleado. Los diplomáticos de Westfalia escriben un libro con este título: Locura de Europa. Europa se había vuelto loca y todavía no se ha puesto del todo cuerda.

Quevedo quiere sacar por última vez la espada. Hay

que morir: morir peleando con dignidad. Se ha vuelto todo un conjunto de ruinas el imperio español, pero para él, para estas ruinas, tiene Quevedo un terceto conmovedor con que voy a terminar esta disertación:

*Su cuerpo dejarán, no su cuidado;
serán ceniza, mas tendrá sentido;
polvo serán, mas polvo enamorado.*

EUGENIO MONTES



Gilbert K. Chesterton

CHESTERTON NOVELISTA

SE puede ser una chismosa romántica como Elinor Glynn y escribir novelas para solteronas esperanzadas, se puede ser un viejo baboso como Anatole France y escribir novelas para casadas exigentes y hasta se puede ser una buena persona y escribir novelas para jóvenes exclusivamente piadosos. Pero no se puede escribir novelas inteligentes si no se tiene un poco de inteligencia.

La inteligencia es una virtud que Dios entrega al hombre para que el hombre conozca a Dios y manifieste su grandeza ante los hombres: es una de las virtudes más despreciadas en el mundo moderno. Por mundo moderno entiendo yo no sólo el conjunto de los idiotas sino también el conjunto de los católicos que serían idiotas si no fueran católicos. Yo no pretendo que todo católico deba ser necesariamente un hombre inteligente, pero sí pretendo que el hombre católico, en las cosas de la inteligencia, utilice la inteligencia. El hombre católico no tiene la obligación de ser un sabio pero tampoco tiene el derecho de ser un falso sabio. El

hombre católico no tiene la obligación de ser un novelista pero tampoco tiene el derecho de ser un mal novelista.

La palabra es una facultad común a los hombres y a los loros. Los loros, afortunadamente, no saben escribir, pero hay hombres que al escribir imitan maravillosamente a los loros. Son los hombres que repiten la verdad que oyeron, como si la verdad no fuera más que un ruido en la cabeza. Sus palabras son, evidentemente, las palabras de la verdad, pero les falta el acento de la verdad, que es la inteligencia. La verdad es siempre la verdad, en la boca de un tonto o en la boca de un sabio, pero la verdad en la boca de un tonto no convence sino a los tontos. De aquí que la apologética sea la más peligrosa de las actividades saludables.

La apologética es el arte de defender a la verdad contra sus enemigos reales o imaginarios. Hay dos clases de enemigos reales: los enemigos tontos y los enemigos equivocados. Para ellos se hicieron la acción y la oración: la acción, que consiste en abrirles los ojos, y la oración, que consiste en encomendar a Dios el trabajo de abrirles los ojos. En cambio, hay una sola clase de enemigos imaginarios: los enemigos tontos. Existen apologistas modernos que tienen la conocida costumbre de hablar solos. Ellos imaginan un enemigo, lo visten con las armas más aparatosas, le pintan debajo de los bigotes una sonrisa escéptica y terminan pegándole una paliza. Esta es la primera deshonestidad de los apologistas modernos. La segunda deshonestidad es la de hacer tontos a sus propios héroes. Los novelistas católicos suelen atribuir a la virtud las cualidades de la más selecta estupidez

protestante: desde la puntualidad hasta el abstencionismo. Se puede ser católico sin ser tonto y sin tener aspecto de tonto. Se puede ser católico sin necesidad de adoptar todo ese sistema de pequeñas estupideces que algunos novelistas católicos atribuyen a sus personajes ejemplares. Se puede, en una palabra, ser católico sin tener cara de católico. Se debe ser católico y no tener cara de católico. Los novelistas piadosos han creado un tipo de hombre que se parece más a la monja que al hombre religioso: un tipo de San Luis Gonzaga con algo de Amado Nervo, un San Luis Gonzaga que para ser protestante sólo le faltaría jugar al tennis al costado de la iglesia. La primera obligación de un católico es la de ser un hombre. El catolicismo no es una escuela de ademanes untosos y de sonrisas de catálogo: es una escuela de humanidad donde el hombre aprende a portarse como un hombre delante de Dios y delante de los hombres, porque Dios no quiere avergonzarse de sus creaturas y no quiere que los hombres se avergüencen del hombre; una escuela donde las malas palabras no escandalizan demasiado.

Hay novelistas católicos que rodean a sus personajes de todas las miserias menores que acompañan a la virtud inexperta: por eso sus personajes repugnan fundamentalmente al hombre que no ha padecido aún esas miserias o que ha tenido la fortuna de superarlas. La técnica apologética de estos novelistas tiene por objeto mostrar el grado de estupidez a que puede llevar la rutina de la verdad. Las ideas fracasan siempre por culpa de los que las defienden. La verdad no puede fracasar

porque la verdad es Dios, pero Dios suele tener más trabajo con sus amigos que con sus enemigos.

Chesterton era un amigo de Dios que le daba muy poco trabajo: una especie de administrador de Dios, encargado de repartir la verdad entre los hombres. Con su alegría de gordo se acerca al hombre y le ofrece la verdad con una palmadita en la espalda o con un papirotazo en la nariz. Y el hombre se ríe con él y el prestidigitador le saluda con su galera de felpa y de su galera vuela la paloma de la Gracia. Es el alegre obispo que en la Confirmación se aprovecha para repartir sonoras cachetadas y es el curioso de todos los tumultos que se mete entre la gente para pellizcar en las nalgas a los hombres demasiado importantes. Es el gordo de las plazas que les dice piropos a las nodrizas y se pone la cofia de las nodrizas para divertir a los niños; el gordo que tiene la edad de las plazas y de los monumentos, el gordo de los sacos increíbles, con los bolsillos llenos de papeles y de miguitas de pan.

El procedimiento novelesco de Chesterton es el procedimiento de un hombre que trabaja con hombres: el procedimiento de un hombre alegre que asiste al espectáculo de los otros hombres, de los hombres que tienen su manera propia de comer y su manera de caminar, que tienen su manera de atarse la servilleta al cuello y su manera de sonarse las narices, que tienen sus grandezas y sus miserias, que tienen la responsabilidad de su inteligencia y la irresponsabilidad de su estupidez. Los personajes de Chesterton son, indiscutiblemente, personajes caricaturescos: caricaturescos en la medida que lo somos todos cuando nos afeitamos o nos po-

nemos las medias. Chesterton no deforma al hombre como Cervantes deforma a Don Quijote y a Sancho. No es el creador que coloca a sus creaturas en un mundo de ridículo, sino el creador que coloca sus creaturas en el mundo ridículo que es nuestro mundo. No les jabona el piso para que se caigan, sino que les jabona el piso para que levanten el vuelo. Chesterton maneja a Don Quijote y a Sancho y les facilita su vida, porque él es un admirador de la santidad y de la buena mesa. Cervantes maneja a Don Quijote y a Sancho y les dificulta su vida, porque él no supo comprender la santidad y no pudo alcanzar a la buena mesa. A Cervantes le mueve el desengaño y a Chesterton le guía la esperanza. Para Cervantes el desengaño lleva a la muerte; para Chesterton el mismo desengaño es un incentivo de la vida. Cervantes da muerte a su héroe para salvarle de la desesperación; Chesterton desespera a sus héroes para entregarlos libres a la esperanza.

Los héroes de Chesterton viven y mueren por un ideal, pero su ideal no es el ideal estúpido del idealismo sino el ideal terrible del cristianismo. Ellos no se pasean entre las gentes envanecidos de armaduras antiguas ni armados de palabras anacrónicas. Su traje es el traje a cuadros del corredor de seguros o el vestido de huérfana de la secretaria. Su lenguaje es el lenguaje del cockney o del político de la era victoriana. El héroe de Chesterton necesita de una sola condición: la humanidad; la humanidad, que le hace pasible de la redención. Puede ser un ladrón como Flambeau o puede ser un santo como el Padre Brown, pero el ladrón de Chesterton es un hombre capaz de llegar a ser un santo

y el santo es capaz de llegar a ser un ladrón. El hombre de Chesterton, como el hombre de Dios, es un hombre expuesto a todas las contingencias de la Gracia y del barro.

Chesterton se resiste sistemáticamente a introducir en sus obras los modelos de santos a que nos tienen acostumbrados los novelistas católicos y las imágenes de yeso pintado. La santidad no consiste para él en levantar los ojos al cielo y sostener un rosario en una mano, porque él sabe que esas son actividades eminentemente privadas de los hombres que aspiran a la santidad. La santidad para Chesterton consiste en la buena voluntad de que hablaron los ángeles cuando cantaron el nacimiento del Salvador: en la buena voluntad del hombre que rompe de un bastonazo una vidriera porque detrás del vidrio hay un periódico donde se insulta a la virginidad de María, y en la buena voluntad del vigilante que ayuda a una vieja a subir a un ómnibus.

Chesterton es el novelista de un mundo en ruinas, que comunica al mundo que de las ruinas puede nacer una rosa agradable a Dios. No es el hombre que atruena el espacio con sus amenazas de muerte a cargo de la espada divina, ni es el imbécil que afirma que todo está bien en el mejor de los mundos. Es el hombre honrado que recibe al mundo tal como es y sueña con un mundo tal como debiera ser; el hombre que se burla del mundo para despertarle las ganas de ser el reino de Dios. Desde la desolación espiritual de Inglaterra, Chesterton vuelve los ojos hacia Roma: no precisamente hacia la altura de Roma que florece en la grandeza de la Iglesia Católica, sino en la profundidad de Roma que duer-

me su sueño de siglos en la obscuridad del subsuelo de Inglaterra. Y sus héroes son héroes precisamente porque son hombres que surgen de la tierra para cumplir con su destino de hombres. Son héroes porque tienen la honradez del hombre: la honradez del hombre que cree honradamente en la verdad y que se salva por la verdad, y la honradez del hombre que cree honradamente en el error y que se salva por la posibilidad de llegar a la verdad. Chesterton siente como un santo el pudor de la santidad. Su preocupación consiste en hacerse amigo de sus personajes, no para que sus personajes le cuenten sus intimidades espirituales, sino para que se sientan cómodos delante de él, para que se porten como si estuvieran delante de un aliado y para que lo compliquen a él en sus aventuras. Frente al santo, Chesterton se conduce como un despreocupado pecador, que es la mejor compañía para un santo; frente al hombre tolstoiano, Chesterton se disfraza de muchacha traviesa, que es la mejor compañía para el hombre tolstoiano. Porque la virtud sobresaliente de Chesterton es la caridad: la caridad que le obliga a escandalizar a los seminaristas con un chiste sobre el Papa y a escandalizar a los liberales con un elogio de la Inquisición; la caridad que le lleva a reírse de los vigilantes para consolar a los ladrones y a ridiculizar al jefe de policía para consolar a los vigilantes.

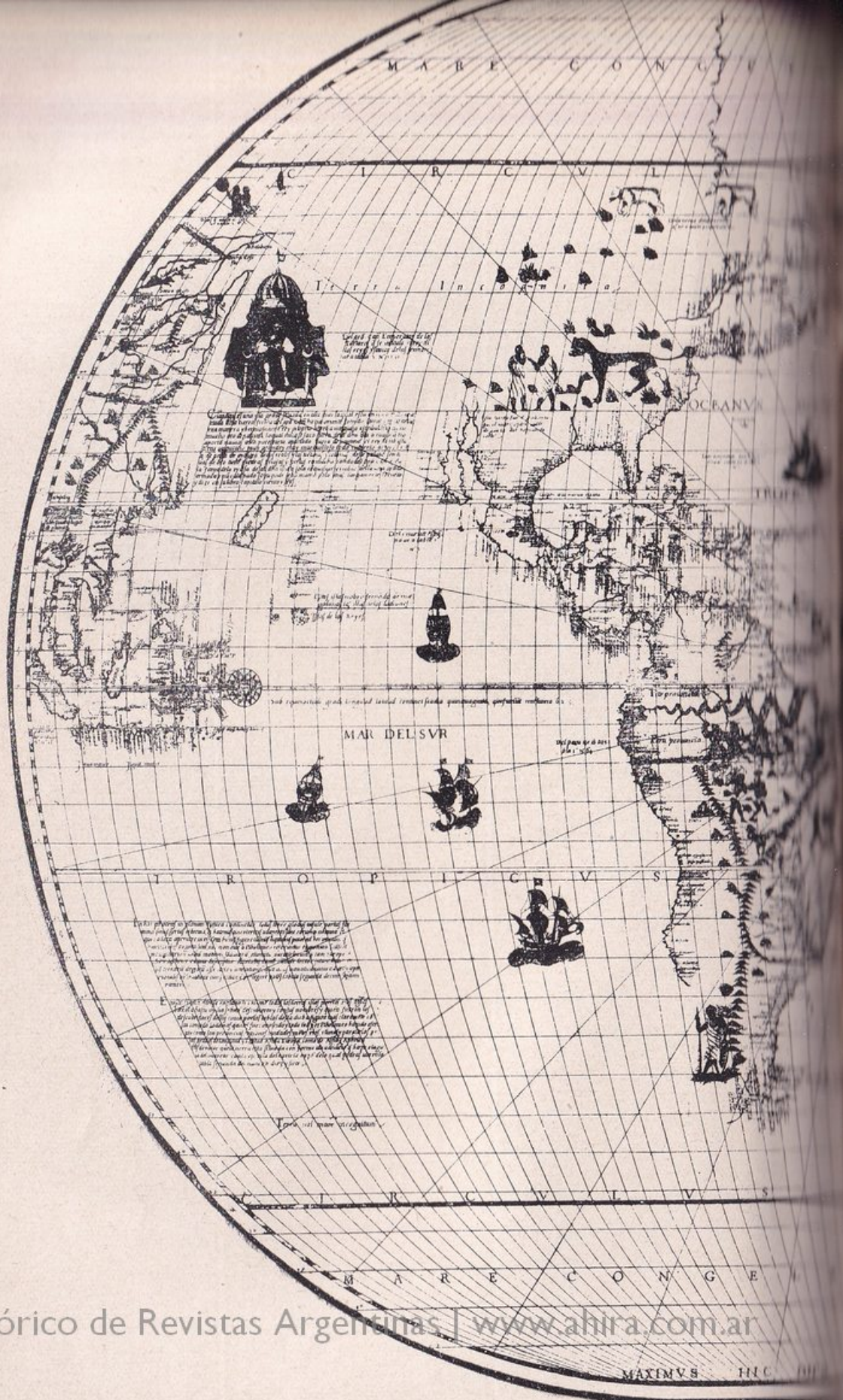
Todas las novelas de Chesterton pertenecen a la especie de las novelas policiales donde hay hombres respetables que resultan delincuentes y delincuentes que resultan hombres respetables. Son novelas policiales donde los ángeles les tiran zancadillas a los diablos y los dia-

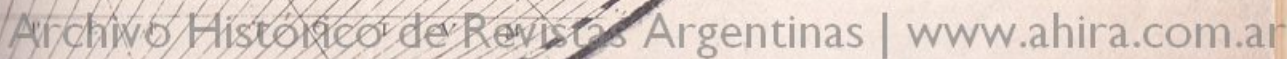
blos se tocan con una peluca de político influyente para despistar a los ángeles. Chesterton es el ministro del Interior que, como Dios, cree en el arrepentimiento último de los delincuentes y allana, como allanará Dios en el día del Juicio Final, las casas de las personas respetables.

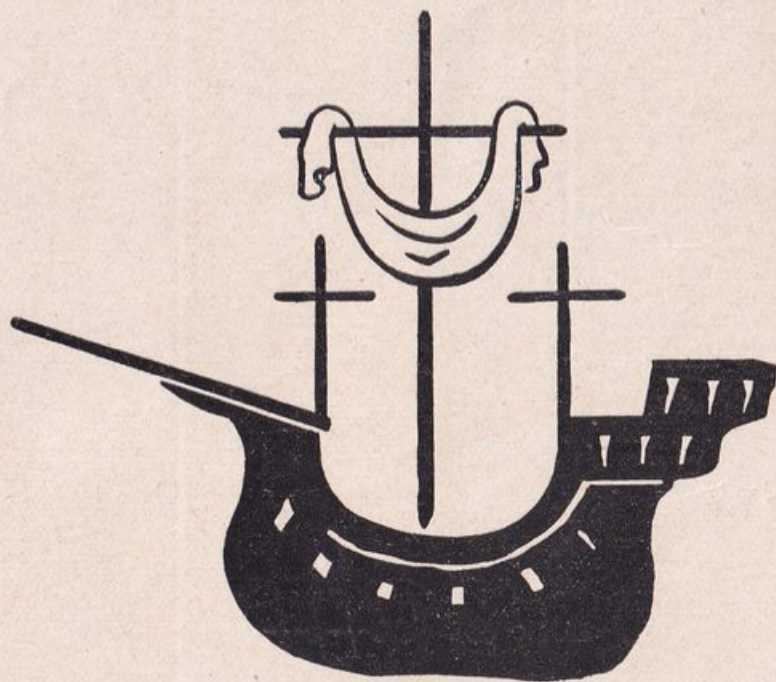
El arte de escribir novelas es el arte de imitar a Dios: el arte de imitar su buen humor y sus ocurrencias de espíritu topoderoso, su seriedad terrible y su terrible alegría. Chesterton novelista es el gordo ejemplar que baila desnudo delante de una junta de viejas puritanas.

IGNACIO B. ANZOATEGUI

“Don Carlos por la divina clemencia emperador
“semper augusto Rey de alemañia, doña juana su
“madre y el mismo don Carlos por la misma gra-
“cia rreyes de castilla de leon de aragon de las dos
“secilias de jerusalen de nabarra de granada de to-
“ledo de balencia de galicia de mallorcas de sevi-
“lla de cerdeña de cordoba de corcega de murcia
“de jaen de los algarves de algeciras de gibratar de
“las yslas de canariá de las yndias yslas e tierra fir-
“me del mar oceano, condes de barcelona e seño-
“res de vizcaya de molina duques de Athenas e
“de neopatria condes de Ruysellon e de cerdania
“marqueses de oristan e de gociano archiduques
“de austria duques de borgoña e de brabant
“condes de flandes et de tirol etc.







DIALECTICA DEL IMPERIO

AUNQUE de España vengan a nosotros, siempre somos nosotros los que vamos a España. Esto es una ley natural, una ley dialéctica. Es una ley dialéctica, históricamente hablando. Las leyes naturales se llaman en la historia, leyes dialécticas. Son las que rigen el movimiento en la historia. Los pueblos, las naciones, son los cuerpos que se mueven en la historia, son los cuerpos temporales. Quiere decir que en la historia se mide el recorrido de los cuerpos temporales como en el espacio se mide el recorrido de los cuerpos siderales. El mover de la historia tiene sujetos y razones menos previsibles que el mover de la física, pero —analógicamente— historia y física exigen como requisito interpretativo la constante advertencia del fenómeno.

España responde a una atracción, una vocación de gravedad. Responde a la ley de gravedad dialéctica que es la ley histórica del imperio. Está signada por el signo romano del imperio y por el signo de la cruz de Roma. La gravedad es connatural a su ser, inseparable

de su esencia, de tal manera que no puede desprenderse sin desmedro de la hispanidad, la gravedad.

Entre paréntesis, con Roma nos vino la noción del imperio. Grecia delegó en Roma la ciudad, pero la ciudad sobrepasó la urbe y realizó el imperio. La ciudad —el arraigo— fué atuendo del imperio como la tienda —el nomadismo— fué atuendo del desierto. Porque —alegóricamente— imperio y desierto tipifican dos ritmos históricos, como dos metafísicas, como dos encarnaciones. Locura alegre, locura militar, locura societaria del imperio, y locura triste, locura de horda, locura solitaria del desierto. El imperio es el esposo del Occidente y el desierto es el esposo del Oriente. El imperio es la figura secular —el engarce— del Nuevo Testamento, y el desierto es la figura secular —el engarce— del Viejo Testamento. En el desierto sopla la dispersión, itinerario bíblico. Entrañas movedizas de espejismo y sed, flancos calientes, castigados, cara al éxodo el desierto esquematiza un pecado de angelismo. El imperio se conjuga en voz de mando, afirma la armonía de masa, la proporción. Se alza al contacto denso y tenso con la tierra, en claro enlace de la carne y el espíritu. El hombre del desierto escudriña horizontes: gesto bárbaro, gesto rapaz. El hombre del imperio descubre horizontes: gesto clásico, gesto de gesta. Imperio y desierto.

Roma no fué un episodio de factoría pirata o de guerrera avalancha. Ni se fumigó sobre el mapa antiguo como un vaho fugitivo de luz. Ni fué una civilización vencida, enterrada solemnemente en los siglos y desenterrada sin solemnidad por los nuevos propietarios del terreno. La historia estaba en preñez y Roma es el parto

esperado de la historia. Roma remueve la historia; la inicia de nuevo, la deja pendiente. Y hasta en un distinguo de razón, sin considerar la Iglesia, parece que si la historia tuviera motivos profanos, Roma sería el motivo profano de la historia.

El imperio, el Occidente, se hizo a fuerza de abrazar. El imperio se hizo porque llevaba más fuerza de dentro para fuera y menos de fuera para dentro. Había un eje que daba la medida del diámetro de Roma, un eje polar a cuyo alrededor giraban partículas de imperio. Antes de la cuarta dimensión cristiana, el imperio tenía tres dimensiones euclidianas, pero latinas. Tenía línea, superficie y espacio. Es decir, fronteras, tierras, cielos. Límites, marcas, y dentro de los límites, volumen prensado por las marcas. Lucía unidad, una proporcionada geometría de imperio.

En las guerras púnicas, encontró Roma su definitiva vocación de imperio. En esa encrucijada la dialéctica de la gravedad se afirma porque experimenta la constancia recia del fenómeno imperial. Y después, las invasiones de los bárbaros no son sino la resultante de la atracción violenta ejercida por el centro imantado que era Roma. Aquellos palurdos ingenuos y feroces, pronto tomaron conciencia de la responsabilidad imperial, se convirtieron a Roma. Roma fué la casa de piedra contra la tienda nómada, la gravidez de la piedra opuesta a la sutileza de la seda. Roma es el triunfo de las lanzas sobre las flechas, de lo unitivo sobre lo fugitivo, de la unidad sobre la disparidad.

Por definición, el imperio es singular, impar. Esto en un sentido formal; dialécticamente no se conciben im-

perios simultáneos. El imperio —como abstracción— es una categoría universal, una hegemonía absoluta. Desde luego, decir imperio es una manera de hablar laica. Laicamente llamamos imperio al ansia ecuménica que prologaron los césares paganos. Así, no hay imperios a la par, aunque haya ensayos o sucedáneos del imperio. En el mundo moderno, los imperialismos, reemplazan al imperio. Este quedó latente —virtual— y desconocida su alcurnia, en pobreza, se escondió orgullosamente. Hay que buscarlo por vía dialéctica. Cuando Roma, la confusión no era posible. Todavía no estaba inventado el sucedáneo. Roma realizó la hegemonía visible, fué plenaria. En la Edad Media el imperio se traza en latitud espiritual con delegaciones temporales. Pero luego, entre todos los brazos, uno sólo se tiende, uno sólo luce músculo apostólico, músculo de imperio, y ese brazo secular es España. Y con España el imperio se vuelve alado, cristianísimo, porque incorpora a su ente la aventura. Hay pueblos con dignidad humana —dignidad en la aventura— y pueblos con dignidad comercial, dignidad en las facturas. La dignidad de España es dignidad de aventura. Nunca decoró la idea de utilidad. Nunca buscó medrar. El oro, el oro de Indias fué un fabuloso pretexto para su grandeza aventurera. Atada por instinto a la belleza, España perdió el tiempo gloriosamente. Los países honorables, la calificaron de atrasada.

Si es cierto que los pueblos tienen lugar reservado en el Infierno, será igualmente cierto que pecan mortalmente. Dar espalda a su misión, temer a su destino, zafarse de ataduras ancestrales, en eso ha de consistir la muerte espiritual de un pueblo. Porque no cabe duda

que como los hombres, los pueblos tienen vocación, destino que cumplir. Lo contrario sería negarles entidad, y, además, la historia sería una historia inútil, una historia sin sentido.

Y como el hombre, cuando un pueblo no encuentra su destino perdurable o lo pierde luego de encontrado, entonces vive sin principio vital, sujeto a todas las sumisiones. La vocación de un pueblo es su tentación teológica. La tentación teológica de España es el imperio, el imperio signo y cifra de la cristiandad. Sobre España incide irremisiblemente la dialéctica de la gravedad, la ley del imperio. España es grave, centrípeta, polar. Positiva pero profunda, sedentaria pero aventurera, austera pero bohemia. ¡España tiene la médula romana! Como el romano, el instinto español no se equivoca nunca. Instinto de navegante que se orienta en la noche sin estrellas. A puro instinto, España, paisana y artesana, España merecedora de un Virgilio, hizo para siempre geografía.

Francia —comparar es la única manera de medir, y la comparación es tan odiosa como la verdad—, Francia refinada heredera de la gracia antigua, es más griega que latina, o para decirlo exactamente, Francia tomó de Roma sobre todo aquello que Roma había tomado de Grecia. Y así, por succión doble, vino a Francia la plástica esbeltez de Grecia. Pero Grecia se quedó en la ciudad, no fué imperial. Era demasiado sensible, fina, cerebral; el cuerpo chico, desvalido, para sostener tanta cabeza, para sostener esa nerviosa inteligencia. Faltábale envergadura, tórax de imperio. En Grecia superó la inteligencia al hecho, lo formal a lo material. También Francia

falta de cuerpo, pobre de hecho francés, se quedó en la ciudad, o sea en el reino. No pudo levantar su imperio. Pasaron los carolingios y, poco a poco, andando, se estableció el reino de Francia. Los Capetos estilizaron una política mañosa, ecónoma, una política casi con ruido de llaveros. Jamás pretendieron, jamás buscaron la aventura política. Fueron la negación de la aventura política. Regenteaban con parsimonia lenta, con ingeniosa avidez, fija la vista en el porvenir. Para ellos el arte de gobernar resultaba cosa semejante al arte de jugar al ajedrez. Luis XI, el rey más admirado por los franceses, arquétipo de Capetos, el premaquiavélico Luis XI, no fué sino un ganador de partidas de ajedrez. Ciertamente que San Luis —mitad sangre española— era Capeto. Pero San Luis era, sobre todo, la reyecía perfecta, el pacto puro, el siglo XIII. Y a pesar de San Luis, a pesar de Juana de Arco, a pesar y contra la Edad Media, los Capetos fueron un anticipo de burguesía en plena cristiandad.

Ese afán ahorrativo, esa sabiduría quietista, ese anquilosamiento de la audacia en el tipo francés que aguzaran las recriminaciones del falangista que se llamó Carlos Peguy, lleva, pues, antecedentes viejos, jurisprudencia rancia. Porque los Capetos no renunciaron por su cuenta y riesgo al imperio. Los sensatos Capetos interpretaron al hecho francés. En realidad, la vocación de Francia es la reyecía y no el imperio, la unidad por la reyecía y no la unidad por el imperio. Ahora que con los Capetos —ocupados de los medios y despreocupados de los fines, celosos del instrumento y recelosos del poder— la reyecía se momificó en soberanía. Falseado el andamiaje, la inteligencia francesa, sin soportes de he-

cho, se bifurca y Francia, perdido el tono clásico, desdoblada, al modo de los personajes de Dostoyevsky, alumbraba su pavor, su duermevela, a la luz mezquina de un horario artificial, de una vida de sótano.

Se realizó en España una proporción inversa a la proporción francesa, griega. En España, el hecho, la España corporal, a la larga, superó en intensidad a la inteligencia, a la España normativa, formal. El hecho resultaba pesado, asfixiante para la inteligencia, y la inteligencia opinó que España había de subir echando lastre. Volvióse reformista, protestante, y se puso a predicar heterodoxias. Reniega del hecho y trata de violentarlo, trata de informarlo en molde liberal. Empeño inútil. Apenas lo que se consiguió fué un barniz de tolerancia, una apariencia progresista. Y la falsa tolerancia iba por una parte y la sana realidad iba por otra. Los españoles —y cada español, como cada ángel, por sí solo es una especie— los españoles seguían interrogando al destino español —inconstitucionalmente— con revoluciones sucesivas. Y si lo intelectual traicionó al hecho, el hecho —mole consuetudinaria que amasa lo español— permanece puro, primero.

La historia de España se escribe con pomposas verticales. Si la historia pudiese, como una estadística cualquiera, reflejarse en gráficos, veríamos en esos gráficos a la línea de España, trepar por la Edad Media, ascenso incisivo llegado el siglo XV, y después del siglo de oro, caer, plomíferamente, borbónicamente, hasta el ñoño nivel con que el mundo liberal favorecía a las naciones sin derecho a voz ni voto. Hubo un momento, quizás el peor momento por lo representativo de lo malo —este momen-

to suizo fué Carlos III—, en que España parecía uno de esos pueblos felices que viven pastorilmente al margen de la historia. Por entonces, y después de entonces, la máxima aspiración de la inteligencia liberal —la des-inteligencia— española, fué fabricar una patria menuda, ginebrina, que gozase de las regimentadas delicias y franquicias del sistema.

Así tiene fechas ciertas el drama español. Ineludibles fechas ciertas. Culpabilidad declarada y testimoniada por la historia, traición de la inteligencia, drama sobrenatural: España tuvo una sola caída y ésa, como la de los luciferinos que hoy la tientan, fué fulminante y vertical. Para España —demasiado extremista para conceder una flaqueza a medias— no eran posibles las faltas veniales. Por eso, pecó de orgullo, pecó de inteligencia. Y en tierras de España se pone el sol cuando se pone el sol en su inteligencia. Pero paradójicamente, nunca estuvo España en decadencia, porque nunca estuvo en decadencia su grandeza. El descalabro de la inteligencia —y la política es inteligencia— eclipsó su poderío y su prestigio, pero también paradójicamente, esa pérdida de su primacía temporal, probó que conservaba su trascendental grandeza. Fuera España decadente si pese al desvío de la inteligencia hubiera conseguido mantenerse en primer plano, y porque no lo era, porque su ser substancial no podía acomodarse a esa accidental inteligencia, como las hojas toletanas, sin doblarse, España se quebró. El hecho español —ortodoxia que sube apretada de la tierra— “justissima tellus” —para vertirse en derecho natural— encerró entre sus manos pulcras y callosas, al ser de España, a la inmóvil entidad de España. Y desde que

con los borbones España salta de su órbita imperial y queda como informe, mientras los episodios del instinto, exteriorizan la intimidad de una constante fortaleza, atravesando siglos repica la renguera traidora de la inteligencia. De Bailén a las Juntas de Cádiz —por ejemplo— se mide el sepulcral abismo abierto entre el hecho y la inteligencia, entre la España fidedigna y la España indigna. Porque la guerra contra el francés no fué precisamente una reacción intelectual. También —según pensamos— el carlismo pertenece al hecho español. Son *guerras* carlistas, reacciones del instinto, del cuerpo afiebrado de España. En todo caso, lo que el carlismo sostenía era de derecho natural que es el hecho de España.

Pero el negro proceso de las ideas caídas cumple su ciclo ávido de España. Materia firme para imperio, la heredera de Roma, estaba sujeta a la razón imperial, a la ley dialéctica que le exigía beber el ser de sí misma y sólo en sí misma, rotar centrípetamente para producir en acto su potencia atractiva, su afición creadora. La materia era demasiado primorosa para descomponerse, pero era demasiado primorosa para no colorarse ante el reactivo extraño. Tocada a fondo, España respondió a fondo, ajena a ligeras medianías. Lo español —“ánima naturalmente cristiana”— reaccionó ortodoxamente.

Esta guerra de España, esta íntima contrarrevolución señala en su anchura española la vuelta de la inteligencia en procura de la cosa. La inteligencia por ser tal no puede vivir indefinidamente en estado de desinteligencia, y la inteligencia española — la excepción son algunas inteligencias — vivía en espesa desinteligencia. Asumía, realizaba — escolásticamente — la perfecta anti-

inteligencia. Era la perfecta no conformidad del espíritu a la cosa. No se adecuaba a la cosa, y en su nominalismo quería elaborar una cosa española en lugar de apoyarse en la cosa española. La contrarrevolución es la dinámica imperial que moviliza a la estática imperial.

Dijimos al principio que aunque de España vinieran a nosotros siempre debido a su atracción, íbamos nosotros en viaje espiritual a España. Pero sin duda España nos busca y nos busca con un candor de celos y de resentimiento. América epiléptica o dormida, la ha dejado sola, no la comprende o la comprende a través de los que la comprenden mal.

Juega sobre América una dialéctica de inercia. A esta tierra adyacente, a esta tierra porosa que se nutre por ósmosis, le dieron un impulso vital y abandonada luego al vagabundear de su inercia, rueda en curso abierto y colector, en curso sujeto a las influencias de los polos. España con su imán de grave cuño viene a buscarla. Viene a buscarnos y quiere que nosotros la busquemos. Y así pasa que en un mundo sin lontananza y sin misterio, en un mundo donde el explorador con teodolito y botiquín es la versión actual de aquellos adelantados de la locura de la cruz y del imperio, en un mundo viejo porque ha perdido antigüedad, otra vez se vive de descubrimientos.

Pero en nuestro viaje patético y rotundo por España — y ahora este nosotros se refiere estricta pero no cronológicamente a una generación — es como si comenzáramos un nuevo itinerario. Se trata hoy de recorrer a España en compañía de españoles. Ya no vamos a andar solos, descubriendo la identidad de España a pe-

sar de los intelectuales españoles. No precisaremos distinguir. Será la armonía de la inteligencia con el hecho español, y la armonía de los hijos de España con los hijos de los hijos de España sobre España. Será la armonía lujosa de la hispanidad. Todos juntos tocaremos del mismo patrimonio. Ahí está como un bien mostrenco que dejara la historia, el tesoro imperial.

Nosotros sabemos, porque a "contrario sensu" lo hemos aprehendido, que cosa enjuta y sobria es la civilización. No la confundiremos con las garantías constitucionales ni con el censo municipal de los peatones. No hemos de uncirla al progreso ni a la prosperidad. No cabe confundir porque claro distinguimos hacia donde, hacia qué angosta pertenencia esta yunta tira. Prosperidad y progreso son la yunta aquerenciada en el campo chico de la técnica, de la ciencia experimental. Y ya sabemos que la ciencia es heredad de superficies, topografía descriptiva. Que no engañen pues — y no engañan — los hombres de ciencia con sus humos de laboratorio y sus retortas puritanas, y sobre todo que no se salgan de lo suyo, que no generalicen. En estos sabios, nosotros, francamente, no creemos porque les falta alquimia.

La antigüedad — y para lo actual ya hay antigüedad en la Edad Media — tenía, saliéndole a rodos por las fuentes clásicas, el sentido esencial de todas las cosas. No era un conocimiento circulante por la periferia. Buscaba al ser quemando apariencias, lo buscaba en su fecunda interioridad. Y así dando dentelladas en la médula sentía — directa — la secreta gustación del misterio.

Sí, prosperidad y progreso — en singular y con mayúscula — harán un bonito lema para uso y abuso de so-

ciólogos, pero establecido el inventario prosperidad y progreso — en singular y con mayúscula — son la falsa pedrería, — las baratijas — de la civilización.

Y no estamos dispuestos a dejar el metal noble y macizo por los cuentas y vidrios de colores. Nos resultaría el trueque de un sabor tropical un poco humillante. Y es que le tenemos horror al sucedáneo. Somos una generación de responsables. Y porque sentimos bullir la vivencia de la historia, haremos sangrar remolinos de angustia bajo las aguas plácidas del lugar común.

¡España, España, España!

Criatura de raza, criatura de Epifanía

Tuyas las virtudes teologales, Suplicante Antigua...

Los coros desparraman tu nombre por la tierra

Y las albas son estrechas para tu gloria.

MARCELO SANCHEZ SORONDO

EL POETA Y LA REPUBLICA DE PLATON

AL participar con vosotros en esta fiesta ⁽¹⁾ del intelecto y al considerar la grata significación de esta ceremonia en la cual el Estado reconoce, valoriza y premia la obra de sus artífices, he recordado, sin proponérmelo, el extraordinario juicio que hace Platón de los poetas, al excluirllos, en teoría, de su famosa República. Y he sentido a la vez dos impulsos aparentemente contradictorios: el de censurar a Platón y el de defenderlo. Haré las dos cosas, porque, según se lo considere, el poeta tiene razón contra el filósofo y el filósofo puede tener razón contra el poeta.

Lo que más nos asombra es el hecho de que Platón, en vías de organizar la Ciudad Terrestre, excluya, sin más ni más, a los poetas, olvidando que toda criatura humana, sea cual fuere su naturaleza individual o su vocación, debe tener un lugar adecuado en la República, y que es obra del político, justamente, el asignarle a cada una el sitio y la jerarquía que le corresponde.

¿Ignoraba Platón, acaso, la naturaleza del poeta? Los que hayan leído su admirable "Fedro" dirán que,

por el contrario, la conocía íntimamente y que, además, alababa sus asombrosas virtudes, hasta considerar al poeta como a un verdadero "espiráculo" de la divinidad. Entonces, ¿por qué le ha negado un lugar en el edificio teórico de su República? Sabido es que, al abordar la Metafísica, Platón había quemado sus tragedias; pero nunca logró destruir al poeta que llevaba en sí. Por el contrario, al edificar su República, el filósofo nos da la sensación de un político que llevara en sí el cadáver de un poeta.

Veamos ahora con qué títulos debe figurar el poeta en la Ciudad Terrestre. Ha nacido con la vocación de la hermosura, y la palabra "vocación" significa "llamado": quiere decir que reconocerá el acento de la hermosura, no bien la hermosura lo llame; y, como la belleza es uno de los Nombres Divinos, quiere decir que reconocerá el nombre de Dios en todas las criaturas signadas por la belleza. Pero a esa faz pasiva de su natura responde luego una faz activa: el poeta se hace creador. En el orden de la belleza, sus criaturas espirituales son hermanas de las demás criaturas; hermanas del pájaro y de la rosa. Y el poeta se convierte así en un "continuador de la Creación Divina", para que nuevas criaturas alaben a Dios en la excelencia de uno de sus Nombres.

Tal es el poeta, ser extraño, descontentadizo, nunca inmóvil, siempre como sobre ascuas. En medio de vuestros entusiasmos terrenales, de vuestras luchas o de vuestros temores, acaso lo veáis indiferente y como perdido en vastas lejanías; otras veces turbará vuestra quietud con exaltaciones y raptos que os parecerán fuera de

tono; os acercaréis a él, atraídos por sus rosas, y no es difícil que déis en sus espinas; trataréis de retenerlo en la tierra, y seguramente se os escapará de las manos; y puede ser que al fin, cansados de no entender su caprichosa índole, le digáis, con Platón, que se vaya de una vez al cielo... o al infierno.

Pero escuchad: esa es, justamente, la misión del poeta entre vosotros. Si os creéis afirmados en la tierra, él os llamará de pronto a vuestro destino de viajeros; si descansáis en el gusto efímero de cada día, él os recordará el "sabor eterno" a que estáis prometidos; si permanecéis inmóviles, él os dará sus alas; si no tenéis el don del canto, él os hará partícipes del suyo, de modo tal que no sabréis al fin si lo que se alza es la música del poeta o es vuestra propia música.

Hablando por todos y con todos los que no hablan, el poeta se hace al fin la voz de su pueblo: los pueblos se reconocen y hablan en la voz de sus poetas. He ahí porqué decía yo recién que el poeta tiene razón contra el filósofo de la República.

Pero también decía que el filósofo y el político pueden tener razón contra el poeta; y la tienen cuando el poeta, olvidando los límites que le son propios, hace un uso ilegítimo de su arte. Dije ya que el poeta es un inventor de criaturas espirituales, y en este orden su libertad es infinita. Pero hay cosas que no pueden ser inventadas, y la Verdad es una de ellas, porque la Verdad es única, eterna e inmutable desde el principio. Supongamos ahora que el poeta, criatura de instintos, pretenda tratar "lo verdadero" como trata "lo bello"; supongamos que pretenda inventar la verdad: pondrá entonces

una mano sacrílega sobre lo que no debe ser tocado, y hará una substitución peligrosa: escamoteará la verdad y pondrá en su sitio una opinión poética, la suya. Supongamos que a todos los poetas de la tierra (y son muchos, os lo aseguro) se les dé por inventar la verdad: tendremos tantas verdades diferentes como poetas existen y nos abismaremos en una confusión de lenguas verdaderamente catastrófica. ¡Y quién sabe si el caos en que vivimos no es obra de poetas que han hecho de la verdad un peligroso juego lírico!

Vemos, pues, que no sin motivo Platón, en tanto que filósofo, recelaba de los poetas. Sus recelos, en tanto que político, tenían que ser mayores.

Tradicionalmente la Política es, o debe ser, una hermana menor de la Metafísica, vale decir, una aplicación del orden Celeste al orden Terrestre: constitución del Estado también se basa en principios inconvencibles, en un exacto conocimiento del hombre y de sus destinos naturales y sobrenaturales, en la justa ponderación de cada individuo y del lugar jerárquico que le corresponde, y en un sentido riguroso de las jerarquías. Supongamos ahora que el poeta (criatura sentimental a menudo y tornadiza casi siempre) se le dé por negar el orden en que vive, y pretenda inventar uno nuevo, según las reglas de su arte: si nadie lo sigue, habrá introducido, al menos, un germen de duda en lo indudable; si lo siguen unos pocos, dejará tras de sí un fermento de disolución activa; si lo acompañan todos, la destrucción de la Ciudad es un hecho.

Afortunadamente, y en virtud de su maravilloso instinto, es difícil que el poeta se embarque en tales aven-

turas. Y, si lo hace, no es acatando su vocación, sino traicionándola. En este último caso no es necesario que desterréis al poeta, como lo hacía Platón. En bien suyo y de la Ciudad haced una cosa más sencilla: encerradlo en su Torre de Marfil, si es posible con dos vueltas de llave...

Si así lo hacéis no será indulgencia, sino sabiduría. En el canto 22 de la "Odisea" pinta Homero al formidable Ulises entre las víctimas de su justa venganza, buscando aún otra víctima, con el arma enhiesta. Entonces el poeta Femius, que había cantado a pesar suyo en el festín de los pretendientes, se adelanta con temor y dice a Ulises:

—“Te conjuro, hijo de Laertes, a que tengas por mí algún respeto. Te preparas a ti mismo una pena grande si arrebatas la luz al que, por sus cantos, hace la delicia de los dioses y los hombres”.

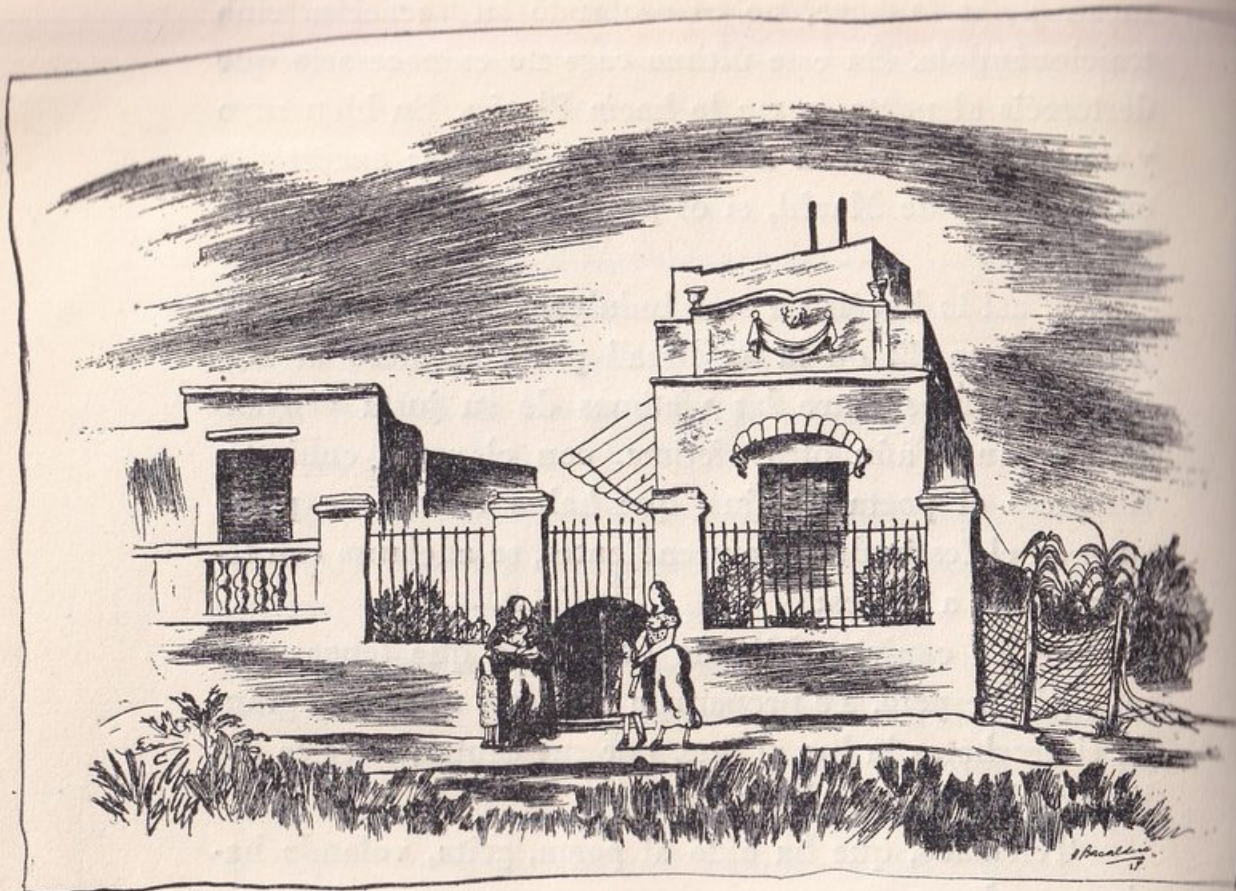
Telémaco, que ha oído al poeta, grita, volando hacia su padre:

—“¡Detente, padre! ¡Que tu hierro no lo toque!”.

Y Ulises baja el arma.

LEOPOLDO MARECHAL

(1) Palabras pronunciadas en el acto anual de distribución de premios de la Comisión Nacional de Cultura.



La calle Mozart, por Hector Basaldúa.

SOBRE HISTORIA

LOS seres colectivos, como los seres individuales, tienden a formar un conjunto, pues de otro modo ya no responderían a los designios de Dios”, dice Clerissac, y agrega: “Los planes divinos son planes de conjunto, y en eso se ve la excelencia de todo plan”.

El conjunto que ha de formar la humanidad es la recomposición de la unidad originaria, lograda en Cristo y su Iglesia, pero que recién se manifestará el día del juicio universal. Mientras tanto el hombre lucha y luchará para realizar órdenes que la preparen o que al menos satisfagan esa tendencia ingénita de su naturaleza. Y éste es el tema de la historia.

Entre el principio del Génesis y el fin del Apocalipsis se desarrolla todo el drama de la historia. Drama de los siglos anteriores y de los siglos posteriores a Cris-

to. Drama partido en dos actos por el escándalo de la Cruz.

El principio y el fin de la historia son así perfectamente conocidos. Su comienzo no se pierde en "la noche de los tiempos" ni es necesario interrogar a las capas geológicas para averiguarlo. Su desenlace no está librado a la fantasía ni es preciso hacer mil conjeturas para intuirlo.

Entre uno y otro tiene lugar el tema propio de la historia cuyo motivo central es el más arriba señalado. Por eso la historia es siempre universal y sus grandes figuras son los forjadores de imperios. Por eso sólo tienen historia, como sólo tienen política, los pueblos que sienten ese anhelo de unidad.

Pero no todo intento imperial coadyuva de por sí a la obtención de la unidad. Existen y han existido imperios desordenados, imperios sólo de nombre, basados en principios incompatibles con cualquier orden universal. Marcan así los fracasos del hombre.

Hay pueblos que conspiran contra el logro del imperio, pueblos que se desentienden de él y pueblos que destruyen lo poco que ha podido conseguirse. Indican los desaciertos del hombre.

Finalmente, hay pueblos que se apartan por completo del camino que ha de seguir la historia para formar como verdaderos remansos de la corriente histórica. Viven al margen de la vida universal, sin ideales que trasciendan las necesidades del momento. Sólo conser-

van una técnica y resabios de tradiciones de las que poco a poco van perdiendo el sentido. Verdaderos descastados, sumidos por la cobardía o el sensualismo en la más abyecta esclavitud, señalan el punto a que puede llegar la humanidad que se abandona a sí misma.

Estos últimos pueblos carecen de historia precisamente porque están fuera de todo orden universal. Cuando otros grupos nacionales, que no han perdido el sentido de lo universal, los fuerzan a entrar dentro del orden, las reminiscencias y recuerdos de su estancamiento pasan a constituir la prehistoria.

No puede hablarse entonces de una historia exclusivamente argentina, inglesa o francesa. Cuando se adjudica una nacionalidad a la historia o se la circunscribe a un lugar, en realidad se quiere significar otra cosa a no ser que se le quite todo el sentido. Historia argentina, francesa, americana o inglesa, quiere decir participación de la Argentina, Francia, América o Inglaterra en la Historia.

Así, América comienza a participar en la Historia cuando Colón llega a sus playas. Los acontecimientos anteriores, las seudo civilizaciones aborígenes, los templos mayas, las guerras aztecas, el culto del sol, los siglos transcurridos desde que algunos desprendimientos de la civilización primitiva vinieron a este continente a sumirse en las sombras del salvajismo, todo, forma el fondo de la prehistoria americana.

Pero nuestra historia no empieza con el descubrimiento. Pertenecemos al tronco de la vieja cultura; es secundario el lugar del espacio que la Providencia nos ha asignado. Antes de la migración, o, si se quiere, antes del desbordamiento de esa cultura, su vida se desenvolvió exclusivamente en el mundo antiguo. Descubierta el continente americano, con la conquista, se inicia el capítulo "americano" de la historia.

Huayna-Capac, la gran figura incaica del siglo XV, pertenece a la prehistoria. El Cid Campeador, Carlomagno, Constantino el Grande, el santo rey David, el patriarca Abraham y hasta los progenitores de todo el género humano, son personajes históricos. La prehistoria se presenta siempre como algo existente al margen de la historia, y ésta como una línea sin solución de continuidad que arranca desde el origen mismo de la vida humana y que no admite limitaciones ni del espacio ni del tiempo en cuanto tales.

En pleno proceso revolucionario, en medio de la confusión de ideas propia de la época, más de una vez se pretendió entroncar nuestra vida nacional con la prehistoria americana. Mariano Moreno cuando peroraba contra el derecho de conquista, Vicente López y Planes cuando pretendía profetizar sobre los huesos de los incas, el general Belgrano cuando aconsejaba suplantar el trono de Felipe II, Carlos V, los Reyes Católicos y Fernando el Santo por el de unos salvajes incestuosos, y

hasta el mismo Castro Barros, todos ellos, incurrieron en tan imperdonable error.

Luego vino el auge del materialismo. La barbarie importada, más productiva que la nativa, hizo que los liberales olvidaran a los indígenas. Pero siguieron renegando de la conquista. El año 1810 fué señalado como punto de arranque de la historia; antes no hubo más que una "siesta colonial" y algo así como un "soñar fuerte" debió parecer la guerra contra los ingleses. España, martillo de herejes y eterno escándalo de ponzoñosos, fué presentada como una aberración inaudita.

Lo grave del caso es que si se da a la independencia un alcance mayor que el meramente político que le corresponde, se corre el riesgo de, tras dividir el cuerpo, matar el alma de nuestra cultura. El punto de unión de América con la civilización fué, es y será España; no hay otro punto de contacto posible, a no ser que se quiera empezar de nuevo con otra conquista europea, llevada a sangre y fuego, capaz de destruir el estado actual de cosas.

En estos asuntos no hay transacción posible. Si se niega, se olvida o se desconoce la acción hispánica en el nuevo mundo, se vuelve a la situación anterior a 1492. Hay algo de misterioso y de simbólico en aquel empeño de restaurar el trono de los incas que tenían muchos de los congresales que declararon la independencia.

No se puede ir contra la corriente de la historia ni apartarse de ella sin correr el riesgo de perderlo todo.

Los indios, alejados en tiempos remotísimos de la vida universal, quedaron sumidos en un estado de postración tan grande que fueron necesarios los esfuerzos generosos de los Cortés, Pizarros y sus legiones para sacarlos de él. Etiopía, cuya segregación es relativamente reciente, no sabemos hasta qué grado de abyección hubiera llegado si el reino cristiano de Italia no la hubiera salvado.

Sólo Dios sabe hasta dónde llegaría una América que se empeñara en abjurar de su pasado europeo, pero es evidente que ni los adelantos de la técnica ni las comodidades modernas evitarían su caída en el salvajismo. El hombre contemporáneo vive muy cerca de él. Entre la mentalidad de un patagón y la de un comerciante de Buenos Aires media muy poca diferencia; le bastaría a éste “dejarse estar” para anular la distancia que los separa.

Hay más, el salvajismo es contagioso y tentador. Las poblaciones modernas viven en un clima perfectamente adecuado para el contagio. Las ventajas materiales de la civilización lo hacen más posible aún, en cuanto aniquilan todo lo que implica esfuerzo, inclusive la afirmación viril de la cultura.

Ese peligro, no del salto atrás como diría un darwiniano, sino de la deserción, debe ser impedido a todo trance. Los estudios históricos están llamados a desempeñar un papel importantísimo en la solución del problema; de ellos ha de extraerse la savia que da vida y conserva nuestra cultura; ellos mostrarán la necesidad

de una afirmación constante de sus valores esenciales, y manifestarán que América tiene que sentirse solidaria del viejo tronco que le dió su ser.

La verdadera historia argentina ha de ser estudiada, pues, en función de la historia universal y como una rama de la historia hispánica. De esta manera podrá encontrarse el sentido de este pueblo, su significación en el mundo y el derrotero para una verdadera política nacional que lo saque del marasmo en que está sumido, marasmo que puede postrarlo y volverlo al salvajismo precolombiano.

Si, salvo algunos cortos períodos, la República Argentina ha carecido de esa política nacional, ha sido, en gran parte, por haber perdido el hilo de su historia, ya que ésta debe ser como la madre de aquélla.

SANTIAGO DE ESTRADA

C H R I S T U S

S O L

J U S T I T I Æ,

Quem Pater oriri fecit super bonos et malos,

Matth. v. 45.

Et pertransire benefaciendo,

Act. x. 38.

Donec, obscuratum in cruce,

Matth. xxvii. 45.

Excitavit denuo de sepulchro ad illuminandum
omnem hominem

Joan. i. 9.

Sedentem in tenebris et umbra mortis, ad dirigendos
pedes nostros in viam pacis.

M A R I A
P U L C H R A
U T
L U N A,

Circumdata varietate virtutum;

Ps. xliv. 10.

Quam ubique incendentem clare,

Job. xxxi. 26.

Beatissimam prædicaverunt filiæ Sion;

Prov. xxxi. 28.

Et adhuc ut Lunam perfectam in æternum

Ps. lxxxviii. 38.

Veneratur omnis Ecclesia Sanctorum.

REVISTA
DE
LUNA

LUNA

Revista de Luna

Revista de Luna

Revista de Luna

Revista de Luna

Revista de Luna

Revista de Luna

Revista de Luna

Revista de Luna

FLOR DE LEER



LEPANTO

WHITE founts falling in the Courts of the sun,
And the Soldan of Byzantium is smiling as they run,
There is laughter like the fountains in that face
of all men feared,

It stirs the forest darkness, the darkness of his beard,
It curls the blood-red crescent, the crescent of his lips,
For the inmost sea of all the earth is shaken with his ships.
They have dared the white republics up the capes of Italy,
They have dashed the Adriatic round the Lion of the Sea,
And the Pope has cast his arms abroad for agony and loss,
And called the kings of Christendom for swords about the
Cross.

The cold Queen of England is looking in the glass;
The shadow of the Valois is yawning at the Mass;
From evening isles fantastical rings faint the Spanish gun,
And the Lord upon the Golden Horn is laughing in the sun.

LEPANTO

BLANCOS los surtidores en los patios del sol;
El Sultán de Estambul se ríe mientras juegan.
Como las fuentes es la risa de esa cara que todos temen,
Y agita la boscosa oscuridad, la oscuridad de su barba,
Y enarca la media luna sangrienta, la media luna de sus labios,
Porque al más íntimo de los mares del mundo lo sacuden sus
barcos.

Han desafiado las repúblicas blancas por los cabos de Italia,
Han arrojado sobre el León del Mar el Adriático,
Y la agonía y la perdición abrieron los brazos del Papa,
Que pide espadas a los reyes cristianos para rodear la Cruz.
La fría Reina de Inglaterra se mira en el espejo;
La sombra de los Valois bosteza en la Misa;
De las irreales islas del ocaso retumban los cañones de España,
Y el Señor del Cuerno de Oro se está riendo en pleno sol.

Dim drums throbbing, in the hills half heard,
Where only on a nameless throne a crownless prince has
stirred,

Where, risen from a doubtful seat and half attained stall,
The last knight of Europe takes weapons from the wall,
The last and lingering troubadour to whom the bird has sung,
That once went singing southward when all the world was
young.

In that enormous silence, tiny and unafraid,
Comes up along a winding road the noise of the Crusade.
Strong gongs groaning as the guns boom far,
Don John of Austria is going to the war,
Stiff flags straining in the night-blasts cold,
In the gloom black-purple, in the glint old-gold,
Torchlight crimson on the copper kettle-drums,
Then the tuckets, then the trumpets, then the cannon, and he
comes.

Don John laughing in the brave beard curled,
Spurning of his stirrups like the thrones of all the world,
Holding his head up for a flag of all the free.
Love-light of Spain—hurrah!
Death-light of Africa!
Don John of Austria
Is riding to the sea.

Mahound is in his paradise above the evening star,
(*Don John of Austria is going to the war.*)
He moves a mighty turban on the timeless houri's knees,
His turban that is woven of the sunsets and the seas.
He shakes the peacock gardens as he rises from his ease,
And he strides among the tree-tops and is taller than the trees,
And his voice through all the garden is a thunder sent to bring
Black Azrael and Ariel and Ammon on the wing.
Giants and the Genii,

Laten vagos tambores, amortiguados por las montañas,
Y sólo un príncipe sin corona, se ha movido en un trono sin
nombre,

Y abandonando su dudoso trono e infamado sitio,
El último caballero de Europa toma las armas,
El último rezagado trovador que oyó el canto del pájaro,
Que otrora fué cantando hacia el sur, cuando el mundo entero
era joven.

En ese vasto silencio, diminuto y sin miedo
Sube por la senda sinuosa el ruido de la Cruzada.
Mugan los fuertes gongs y los cañones retumban,
Don Juan de Austria se va a la guerra.
Forcejean tías banderas en las frías ráfagas de la noche,
Oscura púrpura en la sombra, oro viejo en la luz,
Carmesí de las antorchas en los atabales de cobre.
Las clarinadas, los clarines, los cañones y aquí está él.
Ríe Don Juan en la gallarda barba rizada.
Rechaza, estribando fuerte, todos los tronos del mundo,
Yergue la cabeza como bandera de los libres.
Luz de amor para España ¡hurrá!
Luz de muerte para Africa ¡hurrá!
Don Juan de Austria
Cabalga hacia el mar.

Mahoma está en su paraíso sobre la estrella de la tarde
(*Don Juan de Austria va a la guerra.*)
Mueve el enorme turbante en el regazo de la hurí inmortal,
Su turbante que tejieron los mares y los ponientes.
Sacude los jardines de pavos reales al despertar de la siesta,
Y camina entre los árboles y es más alto que los árboles,
Y a través de todo el jardín la voz es un trueno que llama
A Azrael el Negro y a Ariel y al vuelo de Ammon:
Genios y Gigantes,

Multiplex of wing and eye,
Whose strong obedience broke the sky
When Solomon was king.
They rush in red and purple from the red clouds of the morn,
From temples where the yellow gods shut up their eyes in
scorn;
They rise in green robes roaring from the green hells of the
sea
Where fallen skies and evil hues and eyeless creatures be;
On them the sea-valves cluster and the grey sea-forests curl,
Splashed with a splendid sickness, the sickness of the pearl;
They swell in sapphire smoke out of the blue cracks of the
ground,—
They gather and they wonder and give wroship to Mahound.
And he saith, 'Break up the mountains where the hermitfolk
can hide,
And sift the red and silver sands lest bone of saint abide,
And chase the Giaours flying night and day, not giving rest,
For that which was our trouble comes again out of the west.

'We have set the seal of Solomon on all things under sun,
Of knowledge and of sorrow and endurance of things done,
But a noise is in the mountains, in the mountains, and I know
The voice that shook our palaces—four hundred years ago:
It is he that saith not "Kismet"; it is he that knows not Fate;
It is Richard, it is Raymond, it is Godfrey in the gate!
It is he whose loss is laughter when he counts the wager worth,
Put down your feet upon him, that our peace be on the earth.'

Múltiples de alas y de ojos,
Cuya fuerte obediencia partió el cielo
Cuando Salomón era rey.
Desde las rojas nubes de la mañana, en rojo y en morado se
precipitan,
Desde los templos donde cierran los ojos los desdeñosos dioses
amarillos;
Ataviados de verde suben rugiendo de los infiernos verdes del
mar
Donde hay cielos caídos, y colores malvados y seres sin ojos;
Sobre ellos se amontonan los moluscos y se encrespan los bos-
ques grises del mar,
Salpicados de una espléndida enfermedad, la enfermedad de
la perla;
Surgen en humaredas de zafiro por las azules grietas del
suelo,—
Se agolpan y se maravillan y rinden culto a Mahoma.
Y él dice: Haced pedazos los montes donde los ermitaños se
ocultan,
Y cernid las arenas blancas y rojas para que no quede un
hueso de santo
Y no déis tregua a los rumíes de día ni de noche,
Pues aquello que fué nuestra aflicción vuelve del Occidente.

Hemos puesto el sello de Salomón en todas las cosas bajo el
sol
De sabiduría y de pena y de sufrimiento de lo consumado,
Pero hay un ruido en las montañas, en las montañas y reco-
nozco
La voz que sacudió nuestros palacios — hace ya cuatro siglos:
Es el que no dice “Kismet”; es el que no conoce el Destino,
Es Ricardo, es Raimundo, es Godofredo que llama!
Es aquel que arriesga y que pierde y que se ríe cuando pierde;
Ponedlo bajo vuestros pies, para que sea nuestra paz en la
tierra.

For he heard drums groaning and he heard guns jar,
(*Don John of Austria is going to the war.*)
Sudden and still—hurrah!
Bolt from Iberia!
Don John of Austria
Is gone by Alcalar.

St. Michael's on his Mountain in the sea-roads of the north,
(*Don John of Austria is girt and going forth.*)
Where the grey seas glitter and the sharp tides shift
And the sea-folk labour and the red sails lift.
He shakes his lance of iron and he claps his wings of stone;
The noise is gone through Normandy; the noise is gone alone;
The North is full of tangled things and texts and aching eyes
And dead is all the innocence of anger and surprise,
And Christian killeth Christian in a narrow dusty room,
And Christian dreadeth Christ that hath a newer face of doom,
And Christian hateth Mary that God kissed in Galilee,
But Don John of Austria is riding to the sea.
Don John calling through the blast and the eclipse,
Crying with the trumpet, with the trumpet of his lips,
Trumpet that sayeth ha!
Domino Gloria!
Don John of Austria
Is shouting to the ships.

King Philip's in his closet with the Fleece about his neck,
(*Don John of Austria is armed upon the deck.*)
The walls are hung with velvet that is black and soft as sin,
And little dwarfs creep out of it and little dwarfs creep in.

Porque oyó redoblar de tambores y trepidar de cañones.

(Don Juan de Austria va a la guerra)

Callado y brusco — ¡hurra!

Rayo de Iberia

Don Juan de Austria

Sale de Alcalá.

En los caminos marineros del norte, San Miguel está en su
montaña.

(Don Juan de Austria, pertrechado, ya parte)

Donde los mares grises relumbran y las filosas mareas se cortan

Y los hombres de mar trabajan y las rojas velas se van.

Blande su lanza de hierro, bate sus alas de piedra;

El fragor atraviesa la Normandia; el fragor está solo;

Llenan el Norte cosas enredadas y textos y doloridos ojos

Y ha muerto la inocencia de la ira y de la sorpresa,

Y el cristiano mata al cristiano en un cuarto encerrado

Y el cristiano teme a Jesús que lo mira con otra cara fatal

Y el cristiano abomina de María que Dios besó en Galilea.

Pero Don Juan de Austria va cabalgando hacia el mar,

Don Juan que grita bajo la fulminación y el eclipse,

Que grita con la trompeta, con la trompeta de sus labios,

Trompeta que dice ¡ah!

¡Domino Gloria!

Don Juan de Austria

Les está gritando a las naves.

El rey Felipe está en su celda con el Toisón al cuello

(Don Juan de Austria está armado en la cubierta)

Terciopelo negro y blando como el pecado tapiza los muros

Y hay enanos que se asoman y hay enanos que se escurren.

He holds a crystal phial that has colours like the moon,
He touches, and it tingles, and he trembles very soon,
And his face is as a fungus of a leprous white and grey
Like plants in the high houses that are shuttered from the day,
And death is in the phial and the end of noble work,
But Don John of Austria has fired upon the Turk.
Don John's hunting, and his hounds have bayed—
Booms away past Italy the rumour of his raid.
Gun upon gun, ha! ha!
Gun upon gun, hurrah!
Don John of Austria
Has loosed the cannonade.

The Pope was in his chapel before day or battle broke,
(*Don John of Austria is hidden in the smoke.*)
The hidden room in man's house where God sits all the year,
The secret window whence the world looks small and very
 dear.
He sees as in a mirror on the monstrous twilight sea
The crescent of the cruel ships whose name is mystery;
They fling great shadows foe-wards, making Cross and Castle
 dark,
They veil the plumèd lions on the galleys of St. Mark;
And above the ships are palaces of brown, black-bearded
 chiefs,
And below the ships are prisons, where with multitudinous
 griefs,
Christian captives sick and sunless, all a labouring race repines
Like a race in sunken cities, like a nation in the mines.
They are lost like slaves that swat, and in the skies of morning
 hung
The stairways of the tallest gods when tyranny was young.

Tiene en la mano un pomo de cristal con los colores de la
luna,

Lo toca y vibra y se echa a temblar

Y su cara es como un hongo de un blanco leproso y gris

Como plantas de una casa donde no entra la luz del día,

Y en ese filtro está la muerte y el fin de todo noble esfuerzo,

Pero Don Juan de Austria ha disparado sobre el turco.

Don Juan está de caza y han ladrado sus lebreles—

El rumor de su asalto recorre la tierra de Italia.

Cañón sobre cañón, ¡ah, ah!

Cañón sobre cañón, ¡hurra!

Don Juan de Austria

Ha desatado el cañoneo.

En su capilla estaba el Papa antes que el día o la batalla rom-
pieran,

(Don Juan está invisible en el humo)

En aquel oculto aposento donde Dios mora todo el año,

Ante la ventana por donde el mundo parece pequeño y pre-
cioso.

Ve como en un espejo en el monstruoso mar del crepúsculo

La media luna de las crueles naves cuyo nombre es misterio.

Sus vastas sombras caen sobre el enemigo y oscurecen la Cruz
y el Castillo

Y velan los altos leones alados en las galeras de San Marcos;

Y sobre los navíos hay palacios de morenos emires de barba
negra;

Y bajo los navíos hay prisiones, donde con innumerables do-
lores,

Gimen enfermos y sin sol los cautivos cristianos

Como una raza de ciudades hundidas, como una nación en
las ruinas,

Son como los esclavos rendidos que en el cielo de la mañana

Escalonaron pirámides para dioses cuando la opresión era
joven;

They are countless, voiceless, hopeless as those fallen or
fleeing on

Before the high Kings' horses in the granite of Babylon.

And many a one grows witless in his quiet room in hell

Where a yellow face looks inward through the lattice of his
cell,

And he finds his God forgotten, and he seeks no more a sign—

(But Don John of Austria has burst the battle-line!)

Don John pounding from the slaughter-painted poop,

Purpling all the ocean like a bloody pirate's sloop,

Scarlet running over on the silvers and the golds,

Breaking of the hatches up and bursting of the holds,

Thronging of the thousands up that labour under sea,

White for bliss and blind for sun and stunned for liberty.

Vivat Hispania!

Domino Gloria!

Don John of Austria

Has set his people free!

Cervantes on his galley sets the sword back in the sheath,

(Don John of Austria rides homeward with a wreath.)

And he sees across a weary land a straggling road in Spain,

Up which a lean and foolish knight for ever rides in vain,

And he smiles, but not as Sultans smile, and settles back the
blade....

(But Don John of Austria rides home from the Crusade.)

G. K. CHESTERTON

Son incontables, mudos, desesperados como los que han caído
o los que huyen

De los altos caballos de los Reyes en la piedra de Babilonia.
Y más de uno se ha enloquecido en su tranquila pieza del in-
fierno

Donde por la ventana de su celda una amarilla cara lo espía,
Y no se acuerda de su Dios, y no espera un signo —
(*Pero Don Juan de Austria ha roto la línea de batalla!*)
Cañonea Don Juan desde el puente pintado de matanza,
Enrojece todo el océano como la ensangrentada chalupa de
un pirata,

El rojo corre sobre la plata, y el oro.
Rompen las escotillas y abren las bodegas,
Surjen los miles que bajo el mar se afanaban
Blancos de dicha y ciegos de sol y alelados de libertad.
¡*Vivat Hispania!*
¡*Domino Gloria!*
Don Juan de Austria
Ha dado libertad a su pueblo!

Cervantes en su galera envaina la espada
(*Don Juan de Austria regresa con un lauro*)
Y ve sobre una tierra fatigada un camino roto en España,
Por el que eternamente cabalga en vano un insensato caba-
llero flaco,
Y sonrío, (pero no como los Sultanes) y envaina el acero...
(*Pero Don Juan de Austria vuelve de la Cruzada.*)

TRADUCCION DE JORGE LUIS BORGES



AL magnífico y victorioso señor don Can Grande de la Scala, vicario general del sacratísimo y cesáreo principado en la urbe de Verona y ciudad de Vicenza, su devotísimo Dante Alighieri, florentino por nacimiento, no por costumbres, desea vida feliz durante mucho tiempo y aumento perpetuo de la gloria de su nombre.

1. — La noble alabanza de Vuestra Magnificencia, que la fama rápidamente difunde, de tal manera arrastra hacia destinos diversos a los hombres que a unos levanta con la esperanza de su prosperidad, y a otros abate con el terror de su exterminio. A veces consideraba exagerado un elogio tal que

excede los hechos de los modernos. Pero, deseoso de averiguar con ojos fieles las cosas oídas, para que una incertidumbre grandísima y duradera no me tuviera en suspenso, como la reina del Austro acudió a Jerusalem, como Palas a Elicon, acudí yo a Verona; allí vi vuestras grandezas, vi y palpé vuestros beneficios y así como primeramente sospechaba que había exageración en los dichos, conocí después que los hechos mismos los superaban. Hecho lo cual, como primeramente por sólo lo oído, con cierta sujeción del ánimo, os miré benévolo, después, por lo visto, quedé vuestro amigo y devotísimo.

2. — No creo que, asumiendo el nombre de amigo, incurra en el delito de presunción, como tal vez algunos objetarían, ya que, no menos que los pares, los dispares se ligan con el sagrado vínculo de la amistad. Pues si se quiere observar las amistades útiles y deleitables, se verá que lo más frecuentemente las personas preeminentes se ligan con las inferiores. Y si quien examina se vuelve hacia la verdadera y auténtica amistad ¿acaso no constatará que varones oscuros por su fortuna, pero preclaros por su honestidad, fueron amigos de príncipes ilustres y elevados? ¿Y por qué no, cuando la amistad entre Dios y el hombre no es impedida por la enorme distancia? Si alguien estima indigno lo que aquí se afirma escuche al Espíritu Santo que a los hombres, cualesquiera sean, declara partícipes de su amistad; pues en el libro de la Sabiduría (VII-14) léese de la sabiduría “porque es un tesoro infinito para los hombres: del cual los que han usado, han sido hechos partícipes de la amistad de Dios”. Pero la impericia del vulgo juzga sin discreción y del mismo modo que cree al sol de la magnitud de un pie, con su vana credulidad se engaña acerca de las costumbres. Pero, a quienes ha sido dado conocer lo mejor que hay en nosotros, no cuadra seguir los vestigios de las muchedumbres, al contrario tenemos que hacer frente a sus errores. Pues los que viven con inteligencia y razón, dotados de cierta libertad divina, no son constreñidos por costumbres algunas; y no es maravilla que ellos no sean dirigidos por las leyes, sino más bien las leyes por ellos. Por

lo tanto, es claro lo que dije más arriba, que yo soy vuestro amigo devotísimo y de ningún modo presuntuoso.

3. — Antepongo pues vuestra amistad como tesoro carísimo y deseo conservarla con providencia diligente y cuidadosa solicitud. Y, como se enseña en los dogmas de la filosofía moral que con algo análogo se decora y conserva la amistad, es para mí sagrado seguir tal analogía para retribuir los repetidos beneficios recibidos; y por esto muchas veces observé los pequeños dones que podría ofreceros, aparté algunos de ellos, consideré los apartados, y busqué lo más digno y más grato para vos. Y para la misma excelencia vuestra no encontré cosa más adecuada que el sublime cántico de la Comedia que está decorado con el título de "Paraíso". Por la presente carta, como por un epigrama, os lo intitulo, os lo ofrezco, en fin, os lo recomiendo.

4. — El afecto ardiente no deja pasar en silencio, que puede parecer que esta donación confiere más honor y fama al obsequiado que al obsequiante, pues creo que para los atentos con el título ya expresé satisfactoriamente el augurio acerca de la gloria que deberá alcanzar vuestro nombre; lo cual me propuse. Pero el celo de vuestra gracia, que ansío, mientras estimo en poco mi vida, me urgirá más allá de la meta prefijada en un principio. Y así, acabada la fórmula epistolar, sucintamente, a modo de expositor, emprenderé algo para introducción de la obra ofrecida.

5. — Según dice el Filósofo en el segundo libro de la Metafísica, "como la cosa se relaciona al ser, así se relaciona a la verdad"; cuya razón es porque la verdad acerca de la cual cosa, que está fundada en la verdad como en su sujeto, es la similitud perfecta de la cosa tal cual es. De las cosas que son, algunas son tales que tienen ser absoluto en sí, y algunas cuales que tienen ser dependiente de otro por cierta relación, como el existir en el mismo tiempo y haberse como relativas a otro; así padre e hijo, señor y siervo, doble y mitad, todo y parte, etcétera, en cuanto son tales. Por esto, porque el ser de tales depende de otro, síguese que la verdad de ellos de otro dependa; pues ignorada la mitad, jamás sería conocido el do-

ble, y lo mismo puede decirse de los demás ejemplos puestos.

6. — Es preciso pues que quienes quieren dar una introducción sobre una parte de alguna obra, den una noticia sobre el todo cuya es la parte. Por lo cual también yo, que quiero decir algo a modo de introducción sobre la parte arriba nombrada de la Comedia, he considerado que debía anteponer algo sobre toda la obra, a fin de que sea más fácil y más perfecto el introito a la parte. Seis son las cosas que en el principio de cualquier obra doctrinaria deben ser inquiridas, a saber: tema, agente, forma, fin, título del libro y género de filosofía. De éstas, hay tres en las cuales esta parte que propuse destinaros es diferente del todo: el tema, la forma y el título; en las otras no varía, como puede constatar el observador. Por lo tanto, en cuanto la consideración del todo, tales tres deben ser averiguadas aparte; hecho lo cual, parecerá bastante para introducción de la parte. Luego inquiriremos los otros tres, no sólo respecto al todo, sino también respecto a la misma parte ofrecida.

7. — Y así para entender las cosas a decirse, debe saberse que el sentido de esa obra no es simple, más aún, puede ser llamado "polysemos", esto es, "de muchos sentidos"; pues el primer sentido es el que se tiene por la letra, otro el que se obtiene por las cosas significadas mediante la letra. El primero se llama literal, el segundo, alegórico, moral o anagógico. Modo de tratar que, para comprenderlo mejor puede ser considerado en estos versos: "En saliendo Israel de Egipto, la casa de Jacob de un pueblo bárbaro: la Judea fué hecha posesión santa de Dios: Israel su señorío" (Ps. CXIII, 1, 2). Pues si miramos sólo la letra, se nos indica la salida de Egipto de los hijos de Israel, en tiempos de Moisés; si la alegoría, se nos significa nuestra redención hecha por Cristo; si al sentido moral, se nos significa la conversión del alma, del llanto y la miseria del pecado al estado de gracia; si al anagógico, se significa la salida del alma santa de la servidumbre de esta corrupción hacia la libertad de la gloria eterna. Y aunque estos sentidos místicos sean llamados con varios nombres, siendo diversos del literal o histórico, todos pueden ser llamados

alegóricos. Pues "alegoría" viene de "alleon" en griego, que en latín se traduce "ajeno" o "diverso".

8. — Visto esto, manifiestamente es menester que sea doble el tema acerca del cual se refiera uno y otro sentido. Por lo tanto, primero debe tratarse el tema de esta obra, tomado a la letra y luego alegóricamente. El tema de toda la obra, visto sólo literalmente, es el estado simplemente considerado de las almas después de la muerte; pues de ello y acerca de ello versa el desarrollo de toda la obra. Pero, si se toma la obra alegóricamente, el tema es el hombre en cuanto mereciendo o desmereciendo por la libertad de su albedrío, está sometido a la justicia del premio o el castigo.

9. — La forma es doble; forma del tratado y forma del tratar. La forma del tratado es triple, según una triple división. Por la primera división toda la obra se divide en tres cánticos. Por la segunda, cada cántico se divide en tres cantos. Por la tercera, cada canto está dividido en ritmos. La forma o el modo de tratar es poético, ficticio, descriptivo, digresivo, transuntivo, y, además, definitivo, divisivo, probativo, improbativo y positivo de ejemplos.

10. — El título del libro es: "Comienza la Comedia de Dante Alighieri, florentino por nacimiento, no por costumbres". Para cuya noticia debe saberse que comedia dicese de "comos", villa, y "oda" que es canto, de donde viene "comedia" como si dijera "canto villano". Es la comedia cierto género de narración poética diferente de todas las otras. En la materia difiere de la tragedia porque ésta es digna de admiración y tranquila en el principio, fétida y horrible en su fin o catástrofe; y recibe su nombre de "tragos", que es chivo, y "oda", como si dijera "canto cabrío", es decir, fétido, a modo de chivo, como puede verse en las tragedias de Séneca. La comedia, en cambio, comienza con la aspereza de alguna cosa, pero su materia termina prósperamente, como se ve en las Comedias de Terencio. Y de ahí acostumbraron a decir algunos en sus cartas, a guisa de saludo, "trágico principio y cómico fin". Difieren también en el modo de hablar: elevada y sublime la tragedia; modesta y humilde la comedia, como

quiere Horacio en su "Poética", donde concede que alguna vez los cómicos hablen como los trágicos y viceversa:

"Alguna vez, la Comedia alza la voz,
"Y Chremes, airado, increpa con boca altanera;
"Y ordinariamente, el trágico Telephus y Pelieres
"se duelen con discurso pedestre, etc."

Y por esto se ve por qué la presente obra es llamada comedia. Pues si observamos la materia, en el principio es horrible y fétida, porque trata del Infierno; en el fin próspera, deseable y grata, porque trata del Paraíso. Si observamos el modo de hablar lo vemos modesto y humilde, porque es el lenguaje vulgar con el cual hasta las mujerzuelas se entienden. Hay también otros géneros de narraciones poéticas: el canto bucólico, la elegía, la sátira y la sentencia votiva, como puede verse en la Poética de Horacio; pero ahora nada hay que decir de eso.

11. — Puede apreciarse ya como debe ser determinado el tema de la parte ofrecida. Pues si el de toda la obra, tomada literalmente, es el estado de las almas después de la muerte, no circunscripto sino simplemente considerado, es manifiesto que en esta parte es un estado tal, pero circunscripto, es decir, el estado de las almas bienaventuradas después de la muerte. Y si el de la obra tomada alegóricamente es el hombre en cuanto mereciendo o desmereciendo, por la libertad de su albedrío, está sometido a la justicia del premio o el castigo, es manifiesto que en esta parte el tema es tratado especialmente, y es el hombre en cuanto mereciendo está sujeto a la justicia del premio.

12. — Y así de la forma asignada al todo puede deducirse la forma de la parte; pues si la de lo tratado en el todo es triple, en esta parte es doble, es decir la división de los cantos y de los ritmos. La división primera no puede ser la forma propia de ella, ya que esta parte lo es de la primera división.

13. — Del título del libro dedúcese también el de la parte; pues el de todo el libro es: "Empieza la Comedia, etc.", como más arriba se vió, y el de esta parte es: "Empieza el tercer cántico de la Comedia del Dante, etc., que se llama el Paraíso".

14. — Inquiridas estas tres cosas en las cuales la parte varía del todo, debe verse otras tres en las cuales ninguna variación hay. El agente del todo y de la parte es el que fué dicho y parece ser totalmente.

15. — El fin del todo y, de la parte puede ser, también múltiple: próximo y remoto; pero omitida la investigación sutil, brevemente debe decirse que el fin del todo y de la parte es remover a los vivientes en esta vida del estado de miseria y conducirlos al estado de felicidad.

16. — Pero el género de filosofía bajo el cual aquí en el todo y la parte se procede, es el negocio moral, o sea la ética, ya que, no para especular sino para obrar, ha sido ideado el uno y la otra. Pues si en algún lugar o paso se trata a modo de negocio especulativo, esto no es porque se busque la especulación, sino por convenir a la obra, ya que, como dice el Filósofo en el segundo libro de la "Metafísica": "para casos particulares y concretos a veces especulan los prácticos".

17. — Estas cosas dichas, debe llegarse a la exposición de la letra según cierta prelibación, y preanunciarse que la exposición de la letra no es otra cosa que la manifestación de la forma de la obra. Se divide pues esta parte, o el tercer cántico que se llama "Paraíso", principalmente en dos, es decir, en prólogo y parte ejecutiva. La segunda empieza: "Surge a los mortales por diversas fauces".

18. — De la primera parte debe saberse que, aunque por la razón común puede ser llamada exordio, hablando propiamente no debe llamarse sino prólogo; lo que parece indicar el Filósofo en el libro tercero de la "Retórica", donde dice que, "el proemio es el principio en la oración retórica, como el prólogo en la poética y el preludio en la música". Debe también notarse que esta preanunciación, que comunemente puede llamarse exordio, es hecha de modo diferente

por los poetas y por los retóricos. Los retóricos concedieron prelibar las cosas que deben ser dichas, para disponer el ánimo del oyente; pero los poetas no sólo hacen esto sino que después emiten cierta invocación. Y ello les conviene, ya que precisan invocar mucho, puesto que contra el modo común de los hombres deben pedir a las substancias superiores cierto don como divino. Por lo tanto el presente prólogo divídese en dos partes, ya que en la primera se avisa lo que debe decirse; en la segunda es invocado Apolo; y comienza la segunda parte allí: "Oh, buen Apolo, para el último trabajo".

19. — Para la primera parte, como dice Tulio en la "Nueva Retórica", debe notarse que tres cosas son requeridas para comenzar bien: que alguien se preste como oyente benévolo, atento y dócil, mayormente en un tema de género maravilloso, según el mismo Tulio dice. Siendo pues maravillosa la materia acerca de la cual versa el presente tratado y debiendo por ello reducirse a lo maravilloso, estas tres cosas serán sobreentendidas en el principio del exordio o prólogo. Pues dice el autor que dirá aquellas cosas que vió en el primer cielo y pudo retener en la mente. En lo cual están comprendidas todas las tres; pues de la utilidad de las cosas a decirse surge la benevolencia; de la maravilla, la atención; de la posibilidad, la docilidad. Indica la utilidad, cuando dice que ha de recitar aquellas cosas que son más atractivas para el deseo humano, es decir los gozos del Paraíso. Toca la maravilla, cuando promete decir cosas tan arduas, tan sublimes, como son las condiciones del reino celeste. Muestra la posibilidad, cuando dice que ha de decir aquellas cosas que pudo retener con la mente; pues si él pudo, también los otros podrán. Todas estas cosas toca en las palabras aquellas donde dice que estuvo en el primer cielo y que quiere decir sobre el reino celeste lo que, como un tesoro, pudo retener en su mente. Vista la bondad y perfección de la primera parte del prólogo, vamos a la letra.

20. — Dice que "la gloria del primer Motor", que es Dios, "resplandece en todas partes del universo", pero de tal manera que "en una parte más, en otra menos". Que resplandezca

por doquier. La razón y la autoridad lo manifiestan. La razón, así: todo lo que es, o tiene el ser de sí, o de otro: pero consta que tener el ser de sí no conviene sino a uno, es decir, al primero o principio, que es Dios. Como tener el ser no exige ser necesariamente por sí, y como no competa ser necesariamente por sí sino a uno, esto es, al primero o principio, que es causa de todos, por lo tanto todas las cosas que son, fuera de ese uno, tienen el ser de otro. Si pues se toma el último ente del universo, no cualquiera, es manifiesto que tiene el ser de otro y aquel del cual lo ha, lo tiene de sí o de otro. Si de sí, es el primero; si de otro, también éste lo tendrá o de sí o de otro. Y como así sería proceder al infinito en las causas agentes, como se prueba en el segundo libro de la "Metafísica", habrá que llegar al primero, que es Dios. Y así, mediata o inmediatamente, todo lo que tiene ser lo tiene de El; porque la causa segunda, de lo que recibe de la primera, influye sobre lo causado, a modo de quien recibe y devuelve un rayo; por lo cual la causa primera es más causa. Y dicese en el libro de las Causas que "toda causa primaria influye más sobre su causado que la causa universal segunda". Pero esto es en cuanto al ser.

21. — En cuanto a la esencia, argumento así: Toda esencia, fuera de la primera, es causada, de otra manera habrían muchísimas que necesariamente tuviesen el ser por sí, lo que es imposible. Lo causado, lo es o por la naturaleza, o por el intelecto, y lo que es por la naturaleza, como la naturaleza es obra de la inteligencia, es por consiguiente causado por el intelecto. Todo lo causado, pues, es causado por algún intelecto, sea mediata, sea inmediatamente. Como la virtud sigue a la esencia cuya es, si ésta es esencia intelectual, deriva toda también de la causante única. Y así como primero había que llegar a la primera causa del ser mismo, así ahora a la de la esencia y de la virtud. Por lo cual se ve que toda esencia y virtud procede de la primera, y que las inteligencias inferiores reciben como la luz de un sol y, a modo de espejos, reflejan los rayos del superior a sus inferiores. Lo que satisfactoriamente parece tratar Dionisio cuando habla sobre la jerar-

quía celeste. Y por esto dice en el libro de las "Causas" que "toda inteligencia está llena de formas". Se ve pues cómo la razón manifiesta que la luz divina, es decir, la bondad, la sabiduría y la virtud divinas, resplandecen por doquier.

22. — Semejante y más sabiamente pruébalo la autoridad. El Espíritu Santo dice por Jeremías: "¿Acaso no lleno yo el cielo y la tierra?" y en el Salmo: "¿Adónde me escaparé de tu Espíritu? ¿y adónde huiré de tu presencia? Si subiere al cielo, tú allí estás; si descendiere al infierno, estás presente. Si tomare mis alas...", etc. Y el libro de la Sabiduría dice que "El Espíritu del Señor llenó la redondez de la tierra". Y el Eclesiástico en el cuadragésimo segundo "la obra del Señor está llena de su gloria". Lo cual ratifican los escritos de los paganos y en ellos Lucano en su noveno libro dice: "Mires lo que quieras, doquieras te muevas, Júpiter allí está."

23. — Bien pues se dijo que el rayo divino, o sea la gloria divina, "penetra y resplandece por doquier": penetra en cuanto a la esencia; resplandece, en cuanto al existir. Lo que se agrega de "más" y "menos" tiene en sí manifiestamente la verdad; porque vemos que una esencia existe en algún grado más excelente, y otra en uno más inferior; como sucede con el cielo y los elementos, de los cuales ciertamente aquél es incorruptible y éstos corruptibles.

24. — Luego de haber adelantado esta verdad, prosigue hablando del Paraíso; y dice que estuvo "en el cielo aquel que más abundantemente recibe la gloria de Dios" o sea la luz. Por lo cual debe saberse que aquel cielo es el cielo supremo que contiene todos los cuerpos y por ninguno es contenido, dentro del cual todos los cuerpos se mueven, mientras él mismo permanece en sempiterna quietud, y de ninguna substancia corporal recibe su fuerza. Se le llama empíreo, que es lo mismo que cielo inflamado por el fuego de su propio ardor; no porque en él haya fuego o ardor material, sino espiritual, que es el amor santo o sea la caridad.

25. — El hecho que reciba más que cualquier otro la luz divina, puede ser probado de dos maneras. Primero por contener todo y por nadie ser contenido; segundo por su quietud

o paz sempiterna. En cuanto a lo primero se prueba así: El continente se relaciona con el contenido en el orden natural, como lo formativo a lo formable, como se ve en el libro cuarto de la "Física"; pero en el orden natural, el primer cielo de todo el universo es el que contiene todo; por lo tanto se relaciona a todo como lo formativo a lo formable, lo que es relacionarse por modo de causa. Y como toda fuerza de causar sea cierto rayo salido de la primera causa que es Dios, manifiesto es que aquél cielo que más tiene razón de causa, más recibe de la luz divina.

26. — En cuanto al segundo, se prueba así: Todo lo que se mueve, muévase por algo que no tiene y que es término de su movimiento; como el cielo de la luna se mueve por alguna parte de sí, que no tiene aquello hacia que se mueve; y porque cualquier parte de sí, no logrado un término cualquiera (lo que es imposible), se mueve hacia otro, de ahí que siempre se mueve y nunca se aquieta, y es su deseo. Y lo que digo del cielo de la luna debe ser entendido de todos, fuera del primero. Todo, pues, lo que se mueve, en algo es defectuoso, y no tiene todo su ser simultáneamente. Aquél cielo que por nadie es movido tiene de modo perfecto en sí y en cualquier parte de sí, todo lo que puede existir, pues, para su perfección no precisa del movimiento. Y como toda perfección es rayo del Primero, que está en el grado sumo de perfección, es manifiesto que el primer cielo recibe más luz del Primero, que es Dios. Sin embargo, esa razón parece argumento para destrucción del antecedente, pues no prueba simplemente y según la forma de argüir. Pero si consideramos su materia, prueba bien, ya que trata de cierto ser sempiterno, en el cual el defecto podría eternizarse: porque si Dios no se dió el movimiento, no se dió una materia necesitada de algo. Por esta suposición, tiene fuerza el argumento en razón de la materia; y semejante modo de argüir es como si dijera: si es hombre, es risible; pues en todas las convertibles una razón semejante rige merced a la materia. Así pues se ve que cuando dice "en aquél cielo que más re-

cibe de la luz de Dios", entiende referirse al Paraíso, o sea al cielo empíreo.

27. — A las razones expuestas, concordantemente dice el Filósofo en el primer libro del "Cielo", que el cielo "tiene materia tanto más honorable que estas cosas inferiores, cuanto más alejado está de las que están aquí". Aún también podría aducirse lo que sobre Cristo dice el Apóstol a los efesios: "el que subió sobre todos los cielos, para llenar todas las cosas". Y este es el cielo de las delicias del Señor; de las cuales delicias se dice por Ezequiel contra Lucifer: "Tú, sello de semejanza, lleno de sabiduría, y colmado de hermosura, en las delicias del paraíso de Dios estuviste".

28. — Y después de haber dicho que estuvo en el lugar aquél del Paraíso, con su conversación, prosigue y dice que él vió algunas cosas que quien descende no puede relatar. Refiere la causa y dice que, "el intelecto se abisma tanto", en ese deseo suyo que es Dios, "que la memoria no puede seguirle". Para entender lo cual debe saberse que el intelecto humano en esta vida, a causa de la connaturalidad y afinidad que tiene para con la substancia intelectual separada, cuando se eleva, a tanto se eleva, que, por haber transcendido el modo humano, a su regreso le falta la memoria. Y esto nos lo insinúa el Apóstol cuando habla a los Corintios, donde dice: "Y conozco a este tal hombre, si fué en el cuerpo, o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe: que fué arrebatado al paraíso: y oyó palabras secretas, que al hombre no le es lícito hablar". He aquí, como el intelecto, luego de haber transcendido, por la ascensión, la razón humana, no recordaba lo que se había obrado fuera de sí. Y también nos fué insinuado en San Mateo, donde los tres discípulos cayeron de bruces, como enajenados y luego nada relataron. Y escrito está en Ezequiel: "Vi y caí de bruces". Y si no basta esto a quienes no lo creen lean a Ricardo de San Víctor en el libro de la Contemplación, lean a San Bernardo en el libro de la Consideración, lean a San Agustín en el libro de la Cantidad del Alma, y no lo negarán. Pero si murmuraran a causa de la ineptitud del locutor para tanta elevación, lean

a Daniel, donde encontrarán que también Nabucodonosor vió por relevación divina algunas cosas contrarias a los pecadores y luego las olvidó. Pues "quien hace salir su sol sobre los buenos y los malos, y llueve sobre justos e injustos", algunas veces misericordiosamente para conversión, otra severamente para castigo, en mayor o menor grado, como quiere, manifiesta su gloria a los que viven mal.

29. — Vió, como dice, algunas cosas "que quien vuelve no sabe ni puede referir". Y debe notarse bien que dice "no sabe, ni puede". No sabe, porque olvidó; no puede, porque si recordara y tuviera el concepto, la palabra faltaría. Por el intelecto vemos muchas cosas para las cuales faltan los signos vocales; lo que Platón en sus libros, por el uso de metáforas, hace notar satisfactoriamente; muchas cosas pues, vió, por la lumbre intelectual, las cuales no puede expresar con discurso apropiado.

30. — Después dice que referirá las cosas que pudo retener del reino celestial, y agrega que esto es la "materia" de su obra; cosas aquellas que en la parte ejecutiva se verá, cuáles y cuántas sean.

31. — Luego cuando dice: "Oh, buen Apolo", etc., hace su invocación. Y esta parte está dividida en dos; en la primera pide invocando; en la segunda persuade la petición hecha a Apolo, y preanuncia cierta remuneración; y empieza la segunda con estas palabras: "Oh divina virtud". La primera se divide en dos; en la primera pide el auxilio divino; en la segunda toca la necesidad de su petición, lo que es justificarlo, donde dice: "Hasta aquí el otro yugo del Parnaso", etc.

32. — Este es, en general, el asunto de la segunda parte del prólogo. Al presente no lo expondré en especial; pues me urge la angustia de mis necesidades materiales y me es necesario dejar estas cosas y otras útiles a la república. Pero espero de vuestra Magnificencia que mis recursos me permitan exponer útilmente estas y otras cosas.

33. — De la parte ejecutiva, que fué dividida de acuerdo con el prólogo, nada se dirá al presente ni dividiendo ni de-

clarando sino que se procederá ascendiendo de cielo en cielo y se hablará de las almas bienaventuradas halladas en las diversas esferas, y que la verdadera beatitud consiste en conocer el principio de la verdad; como se ve por San Juan, donde dice: "Esta es la vida eterna, que te conozcan, Dios verdadero"; y por Boecio en el libro tercero de la Consolación: "Verte como fin". De ahí es que para mostrar en aquellas almas la gloria de la beatitud de ellas, como videntes de toda verdad, se inquiera muchas cosas que tienen gran utilidad y delectación. Y porque, encontrado el principio o el primero, es decir Dios, nada hay que buscar ulteriormente, siendo Él Alfa y Omega, esto es, principio y fin, como enseña la visión de San Juan, termina el tratado en el mismo Dios, que es bendito por los siglos de los siglos.

TRADUCCION DEL LATIN DE SANTIAGO DE ESTRADA



DANZA DE LA MUERTE

(ANONIMO)

Grabados de Holbein

Selección de Dámaso Alonso



DISE LA MUERTE:

A la dança mortal venit los nascidos
Que en el mundo soes de qualquiera estado,
El que non quisiere a fuerça e amidos
Faserle he venir muy toste parado.
Pues que ya el frayre bos ha predicado
Que todos bayaes a faser penitencia,
El que non quisiere poner diligencia
Por mi non puede ser mas esperado...

E porque el santo padre es muy alto sennor
 Que en todo el mundo non ay su par,
 E desta mi dança será guiador,
 Desnude su capa, comience á sotar;
 Non es ya tiempo de perdones dar,
 Nin de celebrar en grande aparato,
 Que yo le daré en breve mal rrato:
 Dançad, padre santo, sin mas de-tardar.



DISE EL PADRE SANTO:

Ay de mi, triste, que cosa tan fuerte,
 A yo tractava tan grand prelasia,
 Aber de pasar agora la muerte
 E non me baler lo que dar solia.
 Benefiços e honrras e grand sennoria,
 Tove en el mundo pensando bevir,
 Pues de ti, muerte, non puedo fuir,
 Bal me Ihesucristo e la birgen Maria.

DISE LA MUERTE:

Non bos enojedes, sennor padre santo,
De andar en mi dança que tengo ordenada,
Non vos baldrá el bermejo manto,
De lo que fezistes abredes soldada.
Non vos aprovecha echar la crusada,
Proveer de obispados nin dar beneficios,
Aqui moriredes sin faser mas bolliçios:
Dançad, imperante con cara pagada.



DISE EL EMPERADOR:

Que cosa es esta que a tan sin pavor
Me llena a su dança a fuerça sin grado,
Creo que es la muerte que non ha dolor
De ome que grande o cuitado.
Non ay ningud rrey nin duque esforçado
Que della me pueda agora defender,
Acorredme todos, mas non puede ser
Que ya tengo della todo el seso turbado...

DISE EL CONDESTABLE:

Yo vi muchas danças de lindas donsellas,
De duennas fermosas de alto linaje,
Mas segunt me pareçe no es esta dellas,
Ca el thannedor trahe feo visaje.
Venid, camarero, desid a mi paje
Que traiga el cauallo, que quiero fuir,
Que esta es la dança que disen morir:
Si della escapo, thener me han por saje.



DISE LA MUERTE:

Fuir non conviene al que ha de estar quedo,
Estad condestable, dexat el cavallo,
Andad en la dança alegre muy ledo,
Sin faser rruido, ca yo bien me callo.
Mas verdad vos digo que al cantar del gallo
Seredes tornado de otra figura,
Alli perderedes vuestra fermosura:
Venit vos, obispo, a ser mi vasallo...

DISE EL FÍSICO:

Mintió-me sin dubda el fin de Abigena
Que me prometió muy luengo bevir,
Rigiendo-me bien a yantar y gena,
Dexando el beber despues de dormir.
Con esta esperança pensé conquistar
Dineros e plata enfermos curando,
Mas agora veo que me va llevando
La muerte consigo: conviene sufrir.



DISE LA MUERTE:

Pensaste vos fisico que por Galeno
O don Ipocras con sus inforismos
Seriades librado de comer del feno,
Que otros gastaron de mas sologismos;
Non vos valdrá faser gargarismos,
Componer xaropes nin tener diecta,
Non se si lo oistes, yo so la que apreta:
Venid vos don cura, dexad los bautismos.

DISE EL CURA:

Non quero exebções nin coniugações,
Con mis perrochianos quero ir folgar,
Ellos me dan pollos e lechones
E muchas obladas con el pie de altar.
Locura seria mis diesmos dexar
E ir a tu dança de que non se parte,
Pero a la fin non se por qual arte
Desta tu dança pudiese escapar.



DISE LA MUERTE:

Ya non es tiempo de yaser al sol
Con los perrochianos beviendo del bino,
Yo vos mostraré un Remi fa sol
Que agora compuse de canto muy fino.
Tal como a bos quero aber por besino
Que muchas animas tovistes en gremio,
Segunt las registes abredes el premio.
Dance el labrador que viene del molino.

DISE EL LABRADOR:

¿Como conviene dançar al billano
Que nunca la mano sacó de la reja?
Busca si te plase quien dance liviano.
Dexa-me Muerte, con otro trebeja.
Ca yo como tocino e abeses obeja,
E es mi oficio trabajo e afan,
Arando las tierras para sembrar pan,
Por ende non curo de oir tu conseja.



DISE LA MUERTE:

Si vuestro trabajo fue syempre sin arte
Non fasiendo furto en la tierra akena,
En la gloria eternal abredes grand parte,
E por el contrario sufriredes pena,
Pero con todo eso poned la melena,
Allegad-vos a mi yo vos buiré,
Lo que a otros fise a vos lo faré:
E vos monje negro tomad buen estrena...

LO QUE DISE LA MUERTE A LOS QUE NON NOMBRÓ

A todos los que aquí no he nombrado
De cualquier ley e estado o condición,
Les mando que bengan muy toste priado
A entrar en mi dança sin escusación.
Non rescibiré jamas exebçion,
Nin otro libelo nin declinatoria,
Los que bien fisieron abrán siempre gloria,
Los quel contrario abrán dapnaçion.



FIN

B I B L I O G R A F I A

DIALOGO EXISTENCIAL, por Carlos Alberto Erro.

175 p., Ed. "Sur", Buenos Aires 1937.

Carlos Alberto Erro escribió en el suplemento dominical de "La Nación" tres artículos: "Una conversación con Heidegger"; "Qué es la Metafísica"; "Con Heidegger en Friburgo" (mayo-junio), seguido de un cuarto: "A propósito de Kierkegaard y Heidegger" (agosto, 1937).

Han sido estructurados en libro con el título que encabeza esta noticia más un Prefacio (pág. 11-53) en que nos expone su evolución ideológica, desde su positivismo inicial (sus primeros pasos por el pensamiento "siendo casi un niño", p. 13), hasta su manifiesta y gozosa adhesión a la ontología existencial de Heidegger. Nos da asimismo un estudio sobre Unamuno a quien dedica su obra.

Es un libro muy interesante por su tema. Es tema capital para la filosofía su propia existencia, como lo es para el hombre la suya: ser o no ser.

C. A. Erro nos dice con sincero acento su alborozo al comprender el alcance legítimamente filosófico (pág. 24) de la filosofía existencial.

Se explica: quien ha tenido por prisión el positivismo científico-finisecular tiene que estallar de gozo al recobrar su libertad de espíritu. La libertad espiritual es un medio y no un fin. Hay que saber, sí, de

dónde se sale; no menos también, a dónde se va y finalmente dónde se establece la morada para la contemplación. Si no la hubiera no comenzaríamos la subida ni habría interés alguno que justificase el esfuerzo de un tender siempre hacia un punto por alcanzar.

El primer reparo al libro de Erro es éste: sintió con júbilo la primera etapa de su liberación, la del positivismo; pero ¿podrá gozarse otro tanto de estar en el existencialismo de Heidegger?

Las cosas de la Metafísica sólo ella puede valorarlas. Una reflexión, cuya aplicación percibirá Erro en toda su posible amplitud dentro del libro, nos dice que su marcha no ha terminado y que su posición no es ni puede ser definitiva.

Una primera dirección metafísica concibe el "ser" como algo absoluto *verificado* (existencial) en dos polos: *Ser Puro*, sin mezcla de no-ser; *Ser impuro*, mezcla de ser y no-ser (acto y potencia), contingente, limitado, finito. El Primero es fuente del segundo y por el segundo (vía del conocer) se llega al Primero.

Para el Primero, *ser* (existencia), es ser-esencia; para el segundo, no. De ahí nace su finitud, su contingencia, su angustiosa contigüidad con la nada. Para toda inteligencia y por lo mismo para la nuestra, la suma verdad es alcanzar el Sumo Ser. Para llegar al "Ser Puro" tenemos el camino del "ser impuro". Es un camino de fecundidad y de pobreza.

Una segunda dirección (Descartes-Husserl) quiere fundar todo conocer sobre el ser; sobre el ser que se nos da (la necesidad de un "datum" es una verdad afirmada heroicamente y hasta la locura, por el positivismo; Erro no lo destaca lo suficiente y por eso hace de la liberación respecto al positivismo, un absoluto cuando no es más que un relativo), es decir, mezcla de esencia y existencia.

Pero (Husserl) la ciencia segura (fenomenología) exige un corte en el "ser impuro"; una inclusión entre paréntesis (Einklammerung) para la existencia y se hace absoluta la posibilidad de fundar nuestro conocimiento sin petición de principio, en algo no variable como la existencia dada (en la experiencia). La verdad plena es "Wesensschau", intuición esencial. El conocer deviene así sólida construcción apoyada sobre la invariabilidad de lo necesario. Porque un ser es contingente a causa de su existencia que no es exigida por su esencia; si su esencia es contingente, finita, limitada, es porque no identifica consigo realmente la existencia que tiene.

Entonces o somos videntes de Dios, Ser Absoluto, Esencia Absolutamente Absoluta (Husserl se horroriza justamente de su concepción) o simplemente la esencia (Wesen-Noema), se convierte en un puro "Bewusstsein"; ser, equivale simplemente a *ser conocido*. Husserl no ha podido salir de Descartes y Hegel.

Una tercera dirección (Heidegger) quiere fundar todo saber huma-

no sobre el ser; pero ha de ser aquel (herencia fenomenológica) que se nos da; es decir, "ser existencial dado", el ser contingente.

Heidegger tiene la experiencia de Husserl (ya antes era de Descartes que la vivió desarrollando con lógica indiscutible toda filosofía que no reconoce la diferencia real entre la esencia y la existencia del ser contingente): partir del puro contenido "ser", es caer en Hegel. Es buscar la contingencia en lo absoluto. Ser, si no se advierte su carácter análogo, es un absoluto cuyo desarrollo dialéctico da origen a Dios, el mundo y la nada. Por eso para un espíritu a la manera de Fichte, Dios tiene que agradecer al hombre su creación. Es la famosa respuesta de Renán: ¿existe Dios? "Pas encore". ¡Es el rico que se muere de hambre!

Entonces para Heidegger el ser (cuyo conocimiento interesa a la inteligencia) debe mirarse desde el lado de su existencia. Puede usarse una *epojé* (Einklammerung) para la esencia, como Husserl la había usado para la existencia. Pero la existencia ha de ser esa que se nos da; la del ser contingente, la del "ser impuro".

Es posición análoga a la de Husserl pero colocada en el ángulo de la existencia. Si la esencia que se nos da en intuición es para Husserl el camino al idealismo; la existencia que se nos da en intuición, por no ser otra que la existencia limitada, terminará por definirse como imperfecta, como ir hacia, como estar en el mundo; es decir, la existencia, por la que todo es, será algo que no es; es algo que deviene; y sin embargo, los seres son por la existencia. Así tenemos que cierra la puerta a lo absoluto y lo que no es, está antes de lo que es; la nada antes que el ser; el ser viene de la nada, lo más viene de lo menos, el devenir está antes que el ser, la potencia antes que el Acto Puro.

No se ha advertido que la existencia concreta que se nos da, no es un absoluto sino un miembro análogo aplicable a la Existencia Absoluta (que es primera pero no se da en experiencia) y a la "existencia concreta" (que es después y se da en experiencia). Por la que es segunda llegamos (mediante el conocimiento) a la que es Primera; por la que es Primera se llega a la segunda por la causación de ésta por aquélla. Entonces lo Absoluto es antes que lo relativo concreto; el ser antes que la nada; el ser antes que el devenir.

Heidegger analiza y describe la existencia: el ser así mirado (Dasein) viene de la nada; exacto. Va a la nada; exacto. En sí mirado es finito; exacto. Su esencia (la esencia de la (Dasein) existencia) es "estar en el mundo"; exacto. Pero en todo esto hay un falso miraje: que el ser simplemente sea lo finito, temporal, mundano, lo que está entre "dos nada" porque nuestro mundo de intuición sea tal y todo lo que es se expresa en el ser que se da.

Esta es la proposición que Heidegger no puede tardar en formular. Expresamente ha declarado que su investigación no intenta franquear to-

dos los problemas; pero también nos dice que entre ser y ser no hay más que diferencia de grado; que las afirmaciones de la inteligencia o son unívocas o no son nada. En eso está de manifiesto su nihilismo potencial. Cuando quiera y tenga que preguntar por la ontología de la acción creadora y de la causa creadora, de lo Absoluto, quedará encerrado en sus propias barreras.

En ese ser así mirado Heidegger no puede ver a Dios, Ser Puro, que no está entre dos nada, ni deviene con decisión a la muerte; El ocupa la cumbre extratemporal, extramundana (*nicht in der Welt*), infinita y absoluta de la verdadera Existencia de donde nace la existencia del ser (esencia) que está situado en el mundo (*der in der Welt*).

Nos parece que Erro evita definir (porque presiente algo) la "provincialidad de la ontología Heideggeriana". Quizá no ha medido su alcance al adherir tan calurosamente a ella. A nuestro juicio es la ontología de Heidegger (descontados sus legítimos aportes descriptivos de la existencia) una *doctrina de perdición* en sentido análogo en que Platón quiso hacer de la suya una *doctrina de salvación*. Heidegger aniquila el ser, lo vuelve nada. Por eso el libro de Erro tan digno, tan noble y tan sincero, es una senda cortada o bien una digna aproximación cuya importancia consiste más bien en el alejamiento de un error que en el acercamiento a la verdad.

Otra advertencia. La defensa que Erro hace de Kierkegaard para ponerlo a cubierto de la caída en el idealismo, no la creo eficaz, porque Kierkegaard empieza (malgré lui) donde Hegel lo deja empezar. La entrada al reino de Dios es por la puerta baja y estrecha. Esto mismo advertimos en la cálida simpatía que rezuma el último capítulo dedicado a Don Miguel de Unamuno. "La grandeza de Unamuno... está en haberse mantenido fiel a sí mismo, a su esencia de hombre español, a las raíces hispanas de la cultura y de la fe que profesaba, a pesar de todo, durante su vida íntegra". La rebelión de Unamuno no era otra que la "tentación de santidad" (como diría I. B. Anzoátegui), sentida en todo legítimo cristiano.

Ella es un acercarse a Dios, "a quien servir es reinar" por los caminos de una sencilla lectura de su Nombre en los caracteres pobres de las cosas creadas, sin quererlo ver con los ojos naturales sino con otros que El da a quienes le buscan de corazón: los ojos de la fe. Pero no es la fe de Kierkegaard a quien Erro intenta librar de la aniquiladora interpretación de Chestov. No logra salvarlo porque la evasión de Kierkegaard no es por la sobrenaturaleza de la gracia sino por la desesperación de la naturaleza; y ésta, sin la gracia, ante Abraham, no acepta la fe sino que blasfema. Fundamento esta afirmación con las palabras mismas de Erro.

"Uno de los más hermosos efectos del rigor existencial a que Kier-

kegaard ajustaba su pensamiento nos lo ofrece la interpretación suya del cristianismo. De manera tan terriblemente exigente concebía Kierkegaard la conducta de un *auténtico cristiano* (el subrayado no es del autor) que *en realidad* la observancia de ésta, *sobrepasa las fuerzas de cualquier criatura humana* y es que Kierkegaard quería que se tradujera en la existencia el ideal de la vida de Cristo mismo, *lo que es inasequible para el hombre*, porque a éste no le es dado alcanzar el don de la divinidad de Cristo..." (Prólogo, pág. 51-52).

El auténtico cristiano no se concibe ni se da sin la gracia sobrenatural, gratuita, infusa. *En la realidad* la conducta es traducible en acto por la gracia. La observancia de una conducta cristiana sin aquello que hace cristiana a una conducta es tan imposible como un pensamiento del ser en que el ser no fuera pensado. La vida de Cristo *es inasequible a la naturaleza*; pero es *donada en Cristo* por la gracia.

La interpretación de Kierkegaard obtiene su *dato* sobre el cristianismo en una fuente cristiana: la Biblia. Pero su *interpretación* es imposible contra la misma Biblia, es decir, sin la fe revelada, infusa, como virtud en nosotros junto con la gracia.

El libro de Erro marca para el autor una etapa (no puede ser la definitiva) de su evolución intelectual. "Natura non facit saltus" y del positivismo cientificista no se puede llegar (existencial y fácticamente) a la metafísica del ser jerárquico. Se lo deseamos. Si su pensamiento marcha al ritmo marcado en sus dos libros: "Tiempo Lacerado" y "Diálogo Existencial" terminará en la síntesis de Tomás de Aquino. No queda sino un camino fuera de él: el agnosticismo de tipo cartesiano que hoy es desesperación escéptica. Carlos A. Erro demuestra mucha sinceridad y amor a la verdad como para desesperarse al no encontrarla en esta nueva experiencia que nos transmite en su libro.

JUAN R. SEPICH

"ISABEL DE ESPAÑA", por William Thomas Walsh.

Traducción de Alberto de Mestas. Cultura Española.
Burgos, 1938. 2ª edición.

Alberto de Mestas publicó el año pasado una espléndida traducción del libro sobre Isabel la Católica que hace unos años escribió William Thomas Walsh, el mismo autor que más recientemente nos ha proporcionado, con su "Felipe II", idéntica emoción intelectual. Interesa señalar este libro entre la inmensa bibliografía que constantemente provoca el estudio de la historia de España. El se añade, con la fuerza y con la belleza de un testimonio basado primordialmente en la inteligencia, a

la poderosa revaloración contemporánea de los personajes y los hechos centrales de aquella historia, envueltos por un tiempo demasiado largo y demasiado obscuro en la universal conjura antiespañola que se esparció por el mundo después de la Reforma. Interesa señalarlo porque en la difamación sistemática influyeron, con la más implacable tenacidad, plumas anglosajonas tan eficaces en el empeño que sus notas características, de frialdad minuciosa y acerado cinismo —harto más destructoras por cierto que el pintoresco “hispanismo” transpirenaico—, llegaron a constituir todo un estilo: una especie de reactivo que en todo caso denunciaba la virtual dialéctica antiespañola a que nos referimos, paradójicamente perceptible en las más diversas producciones de ese origen, ya fuera, por ejemplo, en los memorables libros de Prescott o en las sentenciosas afirmaciones de Buckle; o, aún, todos podemos recordarlo, en cualquier romántica historia de piratas del mar Caribe. William Thomas Walsh es norteamericano como Prescott: los dos se empinaron para ver el incomparable panorama de la historia de España en el mismo momento crucial, porque presintieron que sin esa visión la historia del mundo moderno no era explicable. ¿Por qué el juicioso Prescott no pudo tener la límpida mirada de Walsh? Es que entre ambos, a un siglo de distancia, una espesa tiniebla se ha disipado y junto con la “leyenda negra” muchas otras leyendas anti-hispánicas cayeron en quiebra irremediable. Pero en tiempos de Prescott eran todavía ilevantable lápida y él era incapaz de comprender el espíritu del siglo XV en España porque, con toda su erudición, no sabía dejar de lado los prejuicios de un bostiano del siglo XIX. Por eso el libro de Walsh es un claro testimonio de que algo importante ha cambiado en el mundo de la cultura. Comprender el Quince español es comprender la Cristiandad; lo que fué la Cristiandad en la historia de Europa y de Occidente; advertir en el gran cuadro el destino de España, la misión providencial de España. Esta comprensión ilumina el libro sobre Isabel.

El especial encanto de este libro reside en el admirable equilibrio con que Walsh ha sabido realizar, alrededor de la figura de la Reina, una síntesis cabal del glorioso reinado. Largas debieron ser sus lecturas y muy sólida y depurada la rutinaria erudición, pero estos nervios no trascienden con pesadez; la síntesis, que armoniza con justeza y anima con viviente interés a personas, hechos y cosas tan diversos, alcanza la perfecta unidad de una obra de arte; en la belleza formal de la evocación resplandece la verdad histórica, afirmada con un rigor dialéctico que afianza sus conclusiones en la más limpia y extremosa rectitud mental. Este difícil empeño ha sido logrado con segura maestría. La personalidad de Isabel se alza magnífica en medio del cuadro maravillosamente sugestivo de aquel último tercio del siglo XV, en aquella aurora del siglo XVI, preludio radiante del Imperio español. A su lado, las reacias figuras entre las cuales se debatió, sobre las cuales ejerció el influjo

soberano de su autoridad; a su lado, el fluir incesante de los sucesos extraordinarios a cuyo dramático encadenamiento asistió, presidiéndolos con la firme conciencia de la función ministerial que la Providencia le había confiado.

Parece ocioso referirse con detenimiento a los acontecimientos ocurridos durante el período en que ella reinó y señalar su vital trascendencia en la historia de España y en la de Occidente. Guardan analogía con los que prepararon la "plenitud de los tiempos" en la época de Augusto. Aquí, del revuelto drama del siglo XV, adivino otra plenitud: la del Imperio español, que impediría la total descomposición de Europa y sería el instrumento providencial de la evangelización de un mundo nuevo, cuando la vieja Cristiandad medieval sufrió el múltiple asalto que desgajó su unidad por obra de las oscuras corrientes devastadoras que irrumpieron con el Renacimiento y la Reforma. Isabel y Fernando fueron los incomparables artífices de la España erigida en portaestandarte de la Cruz frente a las huestes del Islam y los arrestos de la Herejía. Larga, tenaz y ardiente fué la lucha que acometieron con luminosa convicción, con fervoroso designio de servir plenamente la tarea inmensa que juraron cumplir aquel día de Segovia, en 1474, cuando la corona de San Fernando se posó en la ungida cabeza de Isabel. Así forjaron la base en que se asienta todo el desenvolvimiento posterior: la unidad política, la unidad religiosa, la expulsión definitiva del moro invasor, la solución del tremendo problema judío, la transformación de la sociedad feudal, la creación del poderío militar, la acción depuradora de la Santa Inquisición, la portentosa empresa de América. El relato de Walsh estudia con penetrante sagacidad todos estos arduos problemas y diseña con certera precisión todos los claroscuros del imponente panorama. Es, sin duda, en su recta concepción del mundo, que coincide fundamentalmente con la concepción católica, en donde afianzan la seguridad y la hondura de sus juicios; y es, asimismo, en la perenne validez de principios que sobreelevan, esclareciéndolo, el acaecer histórico, de donde proviene su capacidad para comprender la actitud de una mujer como Isabel ante aquellos problemas. Puede así mostrarnos, en su realidad más profunda, la razón de ser de aquel supremo y ardiente afán con que ella buscaba, en el vencimiento de las cuestiones temporales que perturbaron la paz de su reino, la ruta indeclinable de los fines eternos; y puede también, iluminado por idénticos principios, acercarse a la intimidad recóndita de aquella alma excepcional para hallar los reales motivos en virtud de los cuales la egregia soberana, como todos los grandes místicos occidentales, como Santa Teresa, Santa Catalina de Siena o San Ignacio de Loyola, encontraba en la oración la poderosa voluntad que transformaba su debilidad en energía insuperable.

SAMUEL W. MEDRANO

CARTA A EDUARDO MALLEA.

Querido Eduardo: recién concluyo la lectura de tu libro, y quiero comunicarte algunas impresiones, ahora mismo, viviendo aún en la atmósfera de tu trabajo. Desde luego, no me parece fácil hablar *serenamente* de tu "Historia de una pasión argentina": es la historia de una pasión, referida con el lenguaje de la pasión, vale decir, es un idioma que solicita y consigue la "compasión" del lector más que su asentimiento especulativo. En ese terreno, el de la pasión compartida, estoy a tu lado, y lo estarán seguramente todos aquellos lectores (no sé si abundan) que sufren actualmente lo que podríamos llamar "la pena metafísica de ser argentinos". Y recuerdo ahora dos versos míos, pertenecientes a una de mis Odas, los cuales tienen el valor de una correspondencia:

"La patria es un dolor que aún no tiene bautismo:
Sobre tu carne pesa como un recién nacido".

Lenguaje de pasión es el tuyo: pensamiento, sí, pero exclamado y en son de grito. Y recordando ahora otras páginas tuyas en las cuales, al hablar de América, la definías como un continente que no ha logrado aún su expresión, se me ocurre pensar que cuando América inicie su discurso también lo hará en un idioma exclamado, como corresponde a todo aquel que habla al fin, tras un largo y doloroso silencio.

Una pasión argentina. Ese vocablo "pasión" usa en tu obra su sentido literal de "padecimiento". Padecer la Argentina de hoy, llevarla como una herida en el costado, tal es tu historia y quizás la de muchos argentinos. Porque sé, como tú, que hay actualmente dos clases de argentinos: los que asisten al país, desde afuera, como quien asiste a un banquete monstruo, y los que lo sufren en sí mismo, con dolores de parto; aquellos que todo lo exigen del país, y aquellos que todo lo dan, sin recompensa. ¿Sin recompensa? No. Cada una de estas dos clases sirve en el país a un señor distinto y obtiene el salario propio de su servicio y de su señor; y si nuestro salario es la soledad, el suspiro del alma y la congoja, es porque servimos a un señor que gusta manifestarse entre las lágrimas de sus servidores.

Durante la lectura de tu libro he realizado una observación muy significativa: el tema de la pasión se desdobra en ti frecuentemente, de modo tal que se nos ofrece, ya como tu pasión a causa del país, ya como tu pasión a causa de ti mismo. Digo que se desdobra (y aquí está lo arriesgado de la observación) porque en el fondo ambas pasiones concurren en una sola pasión indivisible, en una pasión de dos caras, tal como si la Argentina cuyo nacimiento soñamos estuviera gestándose en el interior de los que la padecemos, y tal como si el desenlace de su

“agonía” (en el sentido de lucha interior) dependiera del resultado de nuestra propia agonía. Y ahora me parece claro lo que dije recién, al hablar de los que llevan el país en sí con dolores de parto.

Tu historia es la historia de un alma, y por lo tanto es la historia de un despertar, como la mía; como la de todos los despiertos: Dante despierta una vez, espiritualmente, y se halla en la selva oscura. Desde la infancia (un niño mirando las arenas) ¡qué largo sueño! Desde la infancia (un niño frente al mar) ¡qué largo viaje! Y de pronto uno despierta en la noche: ¡el alma se nos ha vuelto nocturna! De pronto el alma se detiene (¡qué largo viaje!), ya no quiere seguir; y empieza entonces a girar sobre sí misma, estudiándose y llorándose. Algo bueno está sucediéndole, sin duda, puesto que abandona el movimiento local de los cuerpos y asume ahora el movimiento circular de las almas; y si ahora gira sobre sí misma es porque ha encontrado su propio eje. Querido Eduardo, no quiero aclarar estas palabras necesariamente oscuras: tú las entenderás, y eso me basta. Lo que podemos afirmar en lenguaje directo es que nuestra Argentina irá levantándose a medida que crezca el número de los despiertos, entre los dormidos, y el de los “sobrios”, entre los “ebrios”.

¿Haremos un país a nuestra imagen y semejanza? Entonces, a esta Argentina que nos rodea, le exigiremos lo que nos hemos exigido a nosotros mismos: nos hemos despojado lo bastante como para entrever el color de nuestras almas, y es necesario que el país se desnude mucho para encontrar el de la suya. ¿Cómo? En tu libro hablas del dolor y elogias la exaltación de la vida severa; pero ¿bastará que se produzca el milagro en un archipiélago de almas argentinas? ¿no sería ello una realización insular, incommunicable a ese todo que es un pueblo? En otra parte de tu libro te refieres al pueblo y a su “capacidad de dolor”; pero esa capacidad es una virtud “en potencia”, y sería necesario que los acontecimientos la pusieran en acto vivo. El pueblo, como pueblo, no saldrá en busca del dolor, y si lo encuentra en sí mismo será porque una vibración colectiva lo ha puesto en acto. ¿Es posible que ocurra? Sólo sé responder lo siguiente: hay pueblos que tienen misión y que parecen destinados a llevar la voz cantante de la historia, sufriendola en sí mismos y creándola; pues bien, a esa clase de pueblos no les ha faltado nunca la prueba del dolor vivificante, y ese dolor puede llevar muchos nombres, algunos aborrecimientos, pero su nombre verdadero sólo es conocido de Aquel que llamamos Unico Señor de la Historia. Falta preguntarse ahora: ¿será el nuestro un país de misión? Yo creo que sí: la mía es una fe y una esperanza, nada más, pero es mucho.

Sólo cuando el país entero vibre y se exalte en la unidad de un solo acorde que sea música de sí mismo y vibración de su alma, sólo entonces nuestro país será una gran provincia de la tierra. ¿Le pides,

además, una superación de sí mismo y un rapto de sí mismo hacia las últimas fronteras de lo humano? ¡Cuidado! Porque entonces la Argentina ya no será tan sólo una gran provincia de la tierra, sino, además, una gran provincia del cielo.

Querido Eduardo, querías dialogar con tus lectores, y he dicho mi parte, a fuer de honrado interlocutor. Hay otras observaciones interesantes en tu libro: aquella de que nuestro país debe reintegrarse a una línea espiritual que ya tuvo y que perdió luego, me parece digna de ser estudiada con mayor amplitud. Ya lo harás otra vez, y dialogaremos nuevamente. Hasta entonces recibe los plácemes sinceros y el abrazo de tu amigo.

LEOPOLDO MARECHAL

“SITUATION DE LA POESIE”. Jacques et Raïssa Maritain. Courrier des Iles. 12. Desclée et Brouwer. Paris 1938.

Desde hace muchos años el debate sobre la poesía no hace sino crecer. Desde la encuesta de Henri Bremond sobre la poesía pura hasta los estudios de Heidegger sobre Hölderlin (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*), toda una gama de problemas desfilan sobre el tema. El tema de la poesía encierra una cuestión capital: la defensa o la ruina de la inteligencia. Aristóteles da en su “Poética” este elemento genérico de la poesía: imitación. El hombre *imita* con su inteligencia, porque reasume en sí el universo entero al conocer. Pero el racionalismo ha hecho entrar la desesperación por la inteligencia. Se busca una imitación para ser lo imitado, (Dios es lo que más atrae) por caminos más *fácticos*, más vivos, más realizadores. La poesía es un camino, como el *eros* es un acceso al bien.

Jacques y Raïssa Maritain con su competencia, el uno como filósofo y la otra como poeta, abordan el tema de la poesía con cuatro magníficos estudios.

“Sentido y No-sentido en Poesía” en que R. Maritain llega a la conclusión: “Le sens du poème ne fait qu’ un avec sa forme verbal” (pág. 14). Nuestro gran Lugones se había ocupado sobre un tema afín en sus últimos estudios.

“Magie, Poesia et Mystique” es el segundo estudio. “Par elle (la Poésie) le poète apprend ce chemin qui “va vers l’interieur” dont parle Novalis et il approche ainsi, plus ou moins, de l’ultime Realité”. H. Bremond en “Priere et Poésie” ha hecho una comprobación muy sugestiva.

Los dos siguientes estudios de Jacques Maritain: "De la connaissance poetique"; "L'expérience du poète" retoman el debate desde el punto de vista filosófico para una reposición de la poesía que no sea la evasión de los enemigos de la inteligencia, que son también los de la poesía. El debate que Jacques Maritain resuelve aquí, está realizado en función de su doctrina capital de la inteligencia, como la facultad que prima sobre la voluntad.

Como tomista legítimo, la felicidad consiste para Maritain en un acto de inteligencia. Las experiencias del poeta, que es realizador, no deben sustituirse a las visiones de la inteligencia. "Son intuition (du poète)... est une obscure saisie de moi et des choses ensemble dans une connaissance par union ou par connaturalité qui ne se forme et ne fructifie, n'a son verbe, que dans l'oeuvre, et qui de toute sa pesanteur vitale va a faire et a produire"... "Cette connaissance n'est pas préalable... mais inviscérée dans celle-ci, consubstantielle au mouvement vers l'oeuvre, et c'est là proprement ce que j'appelle *connaissance poetique*"... (pág. 102).

Para Maritain, el conocimiento por connaturalidad (sin pasar a la obra o poema) constituye la gran tentación del poeta que lo atrae para que se inactive en la contemplación, cuando su vocación es la obra.

Estos estudios continúan la obra de Maritain expuesta en "Art et Scolastique".

La aportación al debate hecha por los esposos Maritain es valiosa y no se debe dejar de lado si se quiere oír la voz de un auténtico filósofo, a quien corresponde decir también su palabra sobre este vital tema de la Poesía.

JUAN R. SEPICH





L U N A

*Sennores e amigos quantos aquí seedes,
Mercet pido a todos por la ley que tenedes
De sendos "pater nostres" que me vos ayudedes;
A mi faredes algo, vos nada non perdredes.*

Gonzalo de Berceo

TERMINOSE DE
IMPRIMIR EN BUENOS AIRES,
EL 26 DE NOVIEMBRE DE 1938,
POR FRANCISCO A. COLOMBO,
HORTIGUERA 552.

