Sección Bibliográfica

UN POETA DEL LEJANO AYER

Las figuras literarias de nuestra Edad Media se presentan al lector actual con atractivo singular. En algún sentido están más cerca de nosotros que escritores de épocas más tardías. Nos interesa, desde luego, su relativo "primitivismo"; lo que hay en ellas de auroral y la fragancia de un tiempo que la imaginación se complace en embellecer con la presencia de gracias ahora desvanecidas. Todo, visto en la distancia, resulta sencillo y claro, con el punto de rudeza y hasta la tosquedad necesaria para sazonar con el apropiado picante los testimonios del lejano ayer.

Berceo y el Arcipreste fueron los escritores medievales más favorecidos, al menos los primeros favorecidos por esa curiosidad hacia lo remoto que, si iniciada por don Tomás Antonio Sánchez, no alcanza al lector común hasta el final del siglo XIX. Juan de Mena y Santillana (salvo, en cuanto a éste, los poemillas menores) tardaron en encontrar su camino hacia el corazón del lector actual, tal vez por faltarles el aura popular, tan destacada y enérgica en los otros, y van remontando la pendiente con mayores dificultades; Berceo y Juan Ruiz, por otra parte, tienen contornos menos complicados, fácilmente asimilables al primer golpe de vista.

Ahora, gracias al esfuerzo de Rafael Lapesa, contamos con una introducción a la obra de Santillana (1), que contiene mucho más de lo ofrecido en el título: *La obra literaria del Marqués de Santillana,* y habrá de contribuir eficazmente a situar en su época al autor de *Las serranillas* y a precisar los rasgos característicos de su personalidad y de su obra. Personalidad afincada en su siglo y representativa de un curioso tipo de caballero letrado que en las Cortes de entonces fué considerado ejemplar. Aristócrata y trovador, la nobleza de cuna no pareció estorbar, antes incitó y avivó su vocación poética.

Lapesa distingue tres períodos en la obra y la influencia de don Iñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana (cuyo centenario se celebra este año): durante el primero, logra "la jefatura de su genera-

(1) RAFAEL LAPESA, *La obra literaria del Marqués de Santillana.* Insula, 1957, 352 páginas, 100 pesetas.

ción literaria a fuerza de brillantes novedades y ansia de superación"; en el segundo, alcanza la plenitud de su fuerza creadora y escribe las obras de mayor ambición; en el tercero, su expresión tiende a la sencillez y "en vez de la poesía de gran aparato, prefiere la que surge en la estrecha ligazón con sus inquietudes y circunstancias personales". Itinerario natural, ceñido a las variaciones propias de la edad: un momento de impetuoso y audaz "vanguardismo"; una sazón de plenitud en que pretende decir cosas "importantes" y decirlas en forma solemne, y, al final, la hora de la ardua sencillez, de la meditación en soledad y el deseo irreprimible de no callar sin haber contado y cantado lo más entrañable suyo. Proceso corriente de la creación literaria, acompasado a las aspiraciones predominantes en las distintas edades del hombre.

Para estudiar la obra de Santillana, Lapesa no sigue el orden estrictamente cronológico, y ello por dos razones: imprecisión en la fecha de muchas composiciones y "conveniencia de estudiar reunidos los poemas de un mismo género, ya que las exigencias de éste condicionan aspectos importantes de la creación". El libro comienza con un admirable panorama de la poesía española durante la mocedad de don Iñigo, época caracterizada por el bilingüismo, gallego-castellano primero, y catalán-castellano (aunque en escala menor) después. La poesía lírica castellana entronca con la gallego-portuguesa de comienzos del siglo XIV, mas, como señala el autor, "se aparta de ella en muchos rasgos esenciales a veces".

Lapesa examina sistemáticamente los elementos formativos de la poesía del Marqués, trazando, con pincelada a la vez rápida y significativa, un panorama en donde cada uno de ellos resalta con la debida precisión y jerarquía: la poesía de amores, la religiosa, las técnicas poéticas, las cantigas y decires, las influencias gallego-portuguesa, provenzal y francesa, las figuras y el ambiente. El análisis es modelo de pulcritud y, desde luego, de erudición bien ordenada. Los saberes no sólo son tan vastos como podría desearlos el crítico más exigente, sino, también, seleccionados de suerte que su conjunción constituye un relevante cuadro, reflejo expresivo de la época. En menos de cuarenta páginas reconstruye lo esencial de una etapa decisiva de las letras españolas, etapa coincidente con las mocedades y formación artística de Santillana.

Del cruce de corrientes e influencias reseñados saldrá, entre otras, la obra del Marqués, y en seguida, o al mismo tiempo, la de poetas concurrentes con él a la tarea de inventar nuevas sendas para la poesía de nuestra lengua. El caso de don Iñigo López es característico en

muchos sentidos, pues sobre ser ejemplo de caballero trovador, lo es también de caballero situado en el cruce de los caminos lingüísticos y, por tanto, literarios: aparte las obvias influencias galaico-portuguesas, pesaron sobre él las operantes en el palacio de Alfonso V de Aragón, corte incluída en la línea y tradición de los trovadores occitánicos. La influencia francesa era grande en Cataluña, y de fijo acierta Lapesa cuando supone que el joven aristócrata oiría allí por vez primera baladas y rondeles de Machaut y Granson y conocería las rigurosas normas que se había impuesto la lírica francesa, "más exigente que ninguna otra en el *guardar del arte*". El contacto con esta poesía no pudo sino beneficiar y flexibilizar las aptitudes naturales del poeta, ayudándole a encontrar su senda en las letras.

Después de esbozar el ambiente espiritual en que don Iñigo López de Mendoza se forma, Lapesa estudia pormenorizadamente la obra de éste: lírica menor, decires narrativos, sonetos, poesía moral, política y religiosa y escritos en prosa. En la lírica "menor" se encuentran, en mi opinión, los testimonios más vivos de la vena creadora santillanesca. Las serranillas, sobre todo, conservan encanto muy genuino y el lector actual puede experimentarlo sin necesidad de remontarse eruditamente a las circunstancias en que fueron escritas. Es poesía de permanente hechizo, y para la sensibilidad moderna más atractiva cuanto más se parezca a las cancioncillas populares, en que encuentra tan sabrosa y humanísima gracia.

Esta parte de la obra de Santillana tiene mucho encanto. Y resulta curioso comprobar, una vez más, que, contra las previsiones y los deseos del poeta, no le sobrevivieron tanto las obras de gran aparato, donde dió muestras de cuanto sabía y podía hacer, como estas piezas llamadas menores, logradas con espontaneidad y natural frescura. Otros textos del Marqués tienen interés para el historiador de nuestra literatura, pero ninguno iguala a las serranillas en cuanto a emoción y sentimiento.

Las serranillas de don Iñigo, dentro de la obligada uniformidad del tema y las situaciones, son muy diversas. Lapesa señala diferencias en el desenlace, las actitudes de los personajes, el ambiente y el plano poético, y muestra el proceso de su evolución que fundamentalmente consiste en eliminar del poema "los rasgos más crudos" y elevar "estéticamente a sus heroínas". Esta transformación se debe, en parte, a la formación caballeresca del poeta y a los ideales de que se nutre su creación, y refleja el cambio en la actitud hacia la mujer ocasionado por influjo de las formas cortesanas de vida. El crítico expresa certeramente el acierto de Santillana al mantener rasgos tomados de la rea-

lidad junto a elementos idealizadores: "Don Iñigo —dice— convirtió a la serranilla en poesía hidalga, pero de solar conocido. Y, sobre todo, hizo de ella un prodigio de gracia inimitable que acierta a apresar la realidad vista y la belleza soñada, envolviéndolas en una sonrisa maliciosamente insinuadora."

Las canciones y los decires líricos, sin alcanzar la gracia penetrante de las serranillas, son, en ciertos momentos, inspirados y graciosos, acaso más las primeras que los segundos, pues, como indica Lapesa refiriéndose a alguno de ellos, "más que ahondar en la intimidad del sentimiento, Santillana prefiere exteriorizarlo aparatosamente". Estamos ya en la esfera de la retórica y con frecuencia las pretensiones cultas dañan la espontaneidad del poema y menoscaban lo natural de su inspiración. Mitologías, latinismos y otros excesos rara vez ayudaron a mejorar la gracia del material poético.

Los decires narrativos de Santillana no son los primeros escritos en España, pero sí los más importantes. La "querella de amor" intenta representar el ideal trovadoresco de Macías el enamorado, siquiera, según advierte el crítico, no se refiere precisamente al poeta gallego, sino al espíritu en él encarnado. Con los poemas de esta clase entra el Marqués en la esfera de las construcciones más vastas, henchidas de adornos retóricos y ejemplos clásicos y mitológicos, cuya profusión parece presagiar el Renacimiento. La forma alegórica de estas composiciones sirve para dotarlas de un aura extraña que las vincula al mundo del misterio. Pues la alegoría es un modo de trasmutar la realidad, relacionando datos reales con supuestos imaginativos que los realzan.

La mezcla de recuerdos personales con reminiscencias literarias señalada en la *Coronación de Mossén Jordi de Sant Jordi* es admisible, y también para otros casos. Era entonces corriente utilizar cuadros ya compuestos y conocidos para insertar en ellos nueva sustancia, y así operaba don Iñigo, pero con tal desembarazo, pues como recuerda Lapesa: "Toma el lugar común y lo transforma con absoluta libertad." Esa libertad se manifiesta especialmente en la del lenguaje, capaz de contrarrestar con su flexible soltura la cargazón de "tópicos librescos", insoportable para el lector de hoy.

La discusión en torno a posibles modelos de Santillana está desarrollada con magistral seguridad. Es Lapesa escritor de grandes conocimientos, pero siendo tan elogiable la riqueza y calidad de su erudición, aún parece más notable y rara la objetividad con que acierta a precisar la siempre ardua cuestión de las influencias e imitaciones. Es corriente entre historiadores y críticos literarios la tendencia a iden-

tificarse hasta tal punto con la obra y la persona estudiada que no logra remontarse y ver claramente lo relativo a los orígenes de aquélla y a las proclividades de ésta. Al investigar las "fuentes" del Marqués esquiva el autor los riesgos inherentes a esta clase de tareas, estableciendo sin vaguedades ni vacilación las deudas de aquél hacia Bocaccio, Petrarca y otros poetas.

La cuestión de las influencias es importante cuando, como en este caso, se trata de un escritor situado en la encrucijada: receptivo y transmisor a la vez; al analizar el problema puede comprobarse la dependencia e intercomunicación existente entre las literaturas y, también, cómo el temperamento y la imaginación de cada artista deforma a su manera los temas clásicos. Las páginas dedicadas a comentar el *Triunphete de Amor* me parecen insuperables en la exposición, delimitación y glosa de fuentes.

El estudio de los sonetos es también curioso, pues las experiencias de Santillana son una de las primeras tentativas realizadas para acomodar a la lengua castellana el itálico modo de componer poesía. Lo reiterado del esfuerzo no consiguió vencer la rudeza de la técnica, ni conseguir "la apasionada intimidad que palpita en los de Garcilaso y en muchos de Petrarca o de Herrera". Se resienten de dureza, tosquedad y, acaso, como consecuencia de esto, de frialdad. Lapesa puntualiza las dificultades inherentes al esfuerzo del Marqués por trasplantar al español el endecasílabo italiano, explicándolas, desde un punto de vista estrictamente técnico, por abundancia de rimas agudas, empleo de endecasílabos de gaita gallega o dactílicos, acumulación de acentos en sílabas seguidas, inhábil distribución de la materia en versos y estrofas y falta de uniformidad en el tono estilístico. "Los sonetos —escribe— son tal vez la obra de Santillana en que se hace más patente la distancia entre propósitos y realizaciones." Juicio prudente, difícilmente rebatible.

La poesía moral, política y religiosa del Marqués me parece más valiosa como documento que como poesía; el valor testimonial supera al estético. Digo documento y testimonio en doble sentido: respecto al autor y respecto a la época. El moralista que había en Santillana se revela con ocasión de sucesos y acontecimientos adecuados para ello. El poderío, privanza y ulterior caída de don Alvaro de Luna proporcionaron excelentes oportunidades en que se ejercitó la reflexión del Marqués para nutrir sus obras de tipo político. Beligerante contra el Condestable, la dureza del *Doctrinal de privados* se explica, en opinión de Lapesa, por el deseo de "justificar ante sí mismo su propia intervención". La tendencia a ejemplificar y a mostrar el caso concre-

to como dechado de una ley inexorable no puede ser más natural, pues así se procura a la obra alcance y trascendencia moral, que de otro modo no tendría.

Los escritos en prosa de Santillana los considera Lapesa como de importancia secundaria respecto a la obra en verso. Tiene razón, y también la tiene para (sentada la diferencia) subrayar el interés de esos textos. El *Prohemio e Carta,* dedicados al condestable de Portugal al enviarle una selección de sus obras, es texto precioso para conocer las ideas del Marqués acerca de la poesía. Allí figura la conocida definición de ésta: "Fingimiento de cosas útiles, cubiertas o veladas con muy fermosa cobertura, compuestas, distinguidas y scandidas por cierto cuento, peso e medida." Pero además de ser el germen de una estética, estas páginas incluyen un panorama de la poesía medieval, "de una amplitud inusitada en su tiempo y aun durante varios siglos después", y no sólo amplio, sino ordenado y valorativo, dentro de las limitaciones propias de su formación, carácter y preferencias.

El *Prohemio* es uno de los primeros intentos de historiar la poesía castellana, y por ser su autor quien fué y por haberse escrito cuando se escribió, en la linde entre la Edad Media y el Renacimiento, "constituye un testimonio de valor incomparable".

El libro de Rafael Lapesa se cierra con extenso capítulo dedicado a la ejemplaridad e influencia literaria de Santillana, nuevo y nada gratuito derroche de saber por parte del autor. Estudia primero las relaciones del Marqués con sus grandes contemporáneos, puntualizando la doble corriente de influencias circulante entre él y Juan de Mena, sin duda la personalidad más notable entre los escritores amigos de aquél. Gómez Manrique y Antón Montoro figuran entre los discípulos de don Iñigo, mientras los "dos disidentes", Juan Rodríguez del Padrón y Fernán Pérez de Guzmán, se colocan frente a él en actitud reservada con un punto de hostilidad.

La fortuna póstuma de Santillana registra avatares que Lapesa señala detalladamente: la censura de su formación humanística, por Fernando de la Torre, y la preterición por Nebrija, Juan del Encina y Juan de Valdés son síntomas del mismo estado de ánimo "humanista", cerrado a los valores más puros del viejo caballero poeta.

La difusión de la obra de Santillana se determina con rigor, fijando primero los manuscritos en que corrieron inicialmente sus invenciones; luego, las ediciones de las diversas obras (no menos de veinticinco alcanzaron los *Proverbios* hasta 1558), y después, las inclusiones en los cancioneros colectivos, detallando cuáles son los poemas del Marqués registrados en mayor número de estas colecciones.

El análisis de la influencia ejercida por el poeta en géneros y temas muestra cuán vigorosamente dejó marcada la serranilla y los decires, y, en menos grado, villancicos, canciones y poemas morales. Un sucinto examen del influjo estilístico, así como de las reminiscencias y citas del Marqués en la poesía posterior, y un comentario sobre "Santillana, propulsor del humanismo" dan fin al capítulo y a la obra (salvo los apéndices).

El trabajo de Lapesa es magistral; confieso que lo he leído y releído con actitud de discípulo. Tanto puede aprenderse en él. Pues, sobre el saber profundo y el talento para la composición y organización del material, presentándolo en la forma más sugestiva y adecuada, el estudio está escrito en una prosa sencilla, flúida, elegante, que convierte la lectura en una delicia.—RICARDO GULLÓN.

LA VOLUNTAD DE ESTILO

Con el título que encabeza estas líneas acaba de publicar Juan Marichal, profesor de literatura española en Bryn Mawr College (Pennsylvania), un libro que rebosa interés y que revela a un crítico lúcido y original. Yerno del llorado Pedro Salinas, formado en su escuela y en la de Américo Castro, el profesor Marichal no había publicado hasta ahora más que ensayos en revistas, pero a su cargo ha estado, y sigue estando, la edición de las obras completas de Salinas que prepara el editor Aguilar. Esta primera salida en volumen de Juan Marichal no ha podido ser más afortunada. Libro en torno al ensayo *Teoría e historia del ensayismo hispánico* —es su subtítulo—, nos descubre a un ensayista poderosamente dotado, en quien la investigación rigurosa y la sensibilidad crítica van parejas.

Pero ¿qué ha querido decir el autor con la expresión *voluntad de estilo?* No una voluntad de pulimiento y perfección de la prosa, ni un prurito preciosista, sino la voluntad del escritor para acentuar los rasgos de su expresión literaria. Siendo fiel a sí mismo, a su estilo, el escritor logra diferenciarse y alcanzar ese grado de individualización expresiva en que el lector ya puede reconocer su talante de escritor. La voluntad de estilo es, pues, como el agente de una constante autoimitación, según la define Marichal. Ahora bien, mostrar cuál ha sido el proceso de esa voluntad de estilo a través de cinco siglos de literatura española, desde las formas casi balbucientes de los primeros escritores renacentistas hasta las más perfectas e individualizadas del ensayismo hispánico del novecientos, tal es el propósito de Juan Marichal en las

páginas de su interesante libro. Los primeros balbuceos de esa voluntad de estilo los descubre Marichal en los modestos escritores del inicial Renacimiento castellano: historiadores y moralistas como Alonso de Cartagena, Mosén Diego de Valera, Fernando del Pulgar, Teresa de Cartagena o Fernando de la Torre. Y junto a este grupo inicial, formado casi íntegramente por judíos conversos, la figura solitaria y sugestiva del cronista Gutiérrez Díez de Games, autor de uno de los más curiosos libros del siglo XV, El Victorial, que es la crónica biográfica de su señor, don Pero Niño, Conde de Buelna. Pero es, con Fray Antonio de Guevara y con Santa Teresa, escritores ya plenamente renacentistas, cuando comienza la historia propiamente dicha del ensayismo hispánico. Fray Antonio de Guevara es, como ha advertido Américo Castro, un claro antecedente de los ensayistas preocupados que se suceden en España a partir del siglo XVIII: Feijóo, Larra, generación del 98. Y en cuanto a Santa Teresa, en quien la literatura es una vía de acceso a la propia interioridad, una forma del diálogo con el alma, con razón afirma Marichal que es el gran antecedente de Unamuno en el estilo *derramado,* en el ensayo-confesión que aspira, ante todo, a desnudar el alma y contagiar al lector.

El paso del Renacimiento al siglo XVII lo marca un escritor genial: don Francisco de Quevedo, cuyo estilo fué "espejo de su tiempo". Son sumamente sugestivas las páginas que consagra Marichal a perfilar el talante expresivo de este singular escritor, y a situar sus relaciones con Montaigne. La influencia de Montaigne en la España del XVII venía siendo subestimada injustamente. Marichal nos da noticias de la primera versión castellana de Montaigne, hecha por el ex carmelita descalzo Diego de Cisneros entre 1634 y 1636 (y conservada en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid), y demuestra que la penetración de Montaigne en la España del tiempo de Quevedo fué mayor de la que se venía sospechando, aunque su huella no sea entonces tan intensa como la que ha de revelar, tres siglos más tarde, la obra de Azorín.

Con el siglo XVIII entramos en el gran siglo ensayístico. El ensayo inglés, que alcanza en el setecientos su forma perfecta, se impone como modelo en el continente. Pero los ensayistas españoles mostraron muy pronto que, bajo la forma aceptada, discurría un talante distinto. Frente a las constantes típicas del ensayismo inglés —la continuidad de unos modales o *manners* literarias—, la expresión ensayística española muestra frecuentes altibajos, y su articulación con la sociedad coetánea es mucho más cambiante y problemática. Esto se ve, sobre todo, en las tres figuras setecentistas que estudia Marichal: Feijóo,

Cadalso y Jovellanos. Feijóo es, sin duda, el primer ensayista hispánico contemporáneo. Lo que llama Marichal el "impulso personalizante" en literatura, es decir, la necesidad de crearse un estilo —y no un estilo ornamental y retórico como el que perseguía el literato del Renacimiento, sino un estilo crítico, divulgador de la verdad— era muy consciente en Feijóo, tanto al menos como la consciencia de su inmensa fama. Frente al estilo divulgador y "desengañador" de Feijóo, Cadalso, prerromántico a ratos, representa una voluntad de estilo moderado, el ideal estilístico del justo medio.

Que Ortega no tenía razón cuando afirmaba que a España le había faltado el siglo XVIII lo prueba esa otra atractiva figura del setecientos español que se llama don Gaspar Melchor de Jovellanos. Como soy apasionado jovellanista me ha alegrado ver que un crítico tan lúcido como Marichal concede a Jovellanos toda su extraordinaria estatura de ensayista y de hombre. "La más hermosa alma de la España moderna", le llamó alguien que no sentía entusiasmo por sus ideas: don Marcelino Menéndez Pelayo. Y *apóstol de la eficacia* le ha llamado Jean Sarrailh en su espléndido libro sobre la España ilustrada del siglo XVIII. De Jovellanos salta Marichal a Unamuno, en quien ya se realiza la expresión más genuina del ensayismo hispánico contemporáneo. Unamuno es, como advierte Marichal, el representante máximo español de la literatura europea de confesión. No en balde leyó hasta la saciedad a tres escritores clásicos de confesiones: Rousseau, Senancour y Amiel (los tres suizos, por cierto, o helvetizados). En cada página de Unamuno está latente su voluntad de crearse un estilo que fuera expresión desnuda de su propio espíritu, de las luchas e incendios de su alma. Y junto a Unamuno, ¿cómo no colocar a Ortega, en cuyas manos el ensayo español alcanza categoría universal y formas de insuperable belleza? "Si actualmente España —escribe Marichal— puede aparecer como la otra tierra madre del ensayismo europeo (junto a Inglaterra, su morada tradicional) se debe exclusivamente a figuras como Ganivet y Unamuno, como Azorín y Ortega, que establecen con sus propias obras su genealogía nacional."

Otros dos hombres ilustres, Américo Castro y Pedro Salinas, sirven a Marichal para coronar su iluminadora pesquisa del ensayismo español. Con Castro, con su trascendental libro *España en su historia* (que ahora se llama, en su segunda edición mejicana, *La realidad histórica de España)*, aparece no sólo la primera visión general de la historia hispánica, sino la primera historiología española de significación universal. Y un intento generoso y abarcador de edificar sobre la historia del vivir hispánico "la morada vital española", que sólo exis-

te como conciencia hispana a partir del año 1000, tal como cree también Ortega.

Pedro Salinas es el último nombre en el proceso estudiado por Marichal. Defensor apasionado de la literatura hispánica, en Salinas estaba el crítico a la altura del poeta. Sus ensayos críticos tenían siempre una finalidad principal: hacer resaltar los valores humanos de la literatura. Su crítica era siempre crítica entusiasta, porque estimaba que no hay crítica literaria fundada en el desdén o en el odio. En eso se parecía a su gran amigo Dámaso Alonso, que no ha escrito una sola línea crítica que no estuviese inspirada por la admiración.

Libro penetrante, cuestionador, fecundo, éste de Juan Marichal. La historia y el talante expresivo del ensayismo hispánico, desde el siglo XV al XX, quedan por primera vez aclarados y dibujados con el necesario relieve. No será muy arriesgado afirmar que su autor se incorpora desde este mismo momento a la misma literatura ensayística que ha sabido analizar con tanta fortuna.—JOSÉ LUIS CANO.

LA VOLUNTAD DE ESTILO DE JUAN MARICHAL

El título de este libro acaso sorprenda a algún lector y por ello quizá no esté de más advertir que "voluntad de estilo" no equivale a "voluntad de lima". Es evidente que un escritor no elige estrictamente su estilo, del mismo modo que ningún ser vivo interviene en su propio nacimiento; el escritor se encuentra *en* y *con* un estilo previamente a su decidida conciencia del mismo. Pero es también cierto que la formación de una personalidad literaria participa del carácter dramático de toda vida humana: que en ella se da un conjunto de aceptaciones y rechazos ante las posibilidades expresivas de un idioma. O sea que el estilo es simultáneamente "un camino que nos lleva" (como decía Unamuno) y un esfuerzo del escritor por encauzarse a sí mismo. Por "voluntad de estilo" se entiende, pues, el agente de esa constante autoimitación que es la creación literaria; el escritor acentúa (o atenúa, según los casos) sus rasgos fisonómicos originarios para llegar a caracterizarse a sí mismo. Proceso particularmente visible entre los ensayistas, puesto que en ellos el impulso creador se orienta a la invención de sí mismos: *Don Yo* llamaron a un gran ensayista de lengua española, y si a esta denominación quitamos su trasfondo peyorativo podríamos aplicarla a todos los ensayistas. En este libro se aspira, por tanto, a captar la singularidad del *yo* literario de cada uno de los escritores estudiados.

Mas en el caso de los ensayistas españoles la invención de sí mismo aparece siempre en estrecha conexión con una imagen personal de España. Es así que en los ensayistas hispánicos que aquí estudiamos se observa cómo para ello son únicamente autoimitables los rasgos suyos más pertinentes para sus coetáneos. Se ha hablado con frecuencia del ensayismo español como de una tradición ideológica resumible en una única obsesión: lo de la llamada "preocupación de España". En este libro se intenta mostrar justamente que esa reiterada preocupación nacional ha operado en íntima vinculación con las respectivas voluntades de estilo de los ensayistas: la imagen de sí mismo modelada por el ensayista tiene siempre, en el caso de España, una proyección nacional, una intención normativa. Aunque, por supuesto, en la imagen de sí mismo creada por el ensayista están también implícitas las entidades impersonales (instituciones, clases sociales, condiciones económicas, etc.) que constituyen un mundo histórico. De ahí que, finalmente, el estudio del proceso de individuación literaria característico de cada ensayista nos ofrezca una vía de acceso a la época del escritor y al drama histórico de España. En este libro, sin embargo, se quiere estar en guardia contra la tentación historiográfica que acecha siempre al historiador de la literatura española: la de atribuir a las obras literarias carácter de documentos reveladores de la totalidad vital de una época.

No se ha pretendido hacer un registro exhaustivo del ensayismo de lengua española; se ha abarcado, no obstante, un ciclo histórico completo que se inicia con los escritores del siglo XV castellano y que concluye con Ortega y Gasset. El libro se divide así en seis partes: cinco de ellas corresponden a las cinco "jornadas" históricas del ciclo aludido (siglo XV, siglo XVI, la España de Quevedo, siglo XVIII, la España de Unamuno-Ortega), y la final examina dos autores del momento actual (Américo Castro y Pedro Salinas). Se advierte, por último, que este libro no pretende ser una meditación sobre el carácter histórico de España: aunque sus páginas no escapan, manifiestamente, al sino intelectual que rige desde hace cinco siglos la vida consciente de tantos españoles (la preocupación de España).—C. H.

LA PINTURA ESPAÑOLA FUERA DE ESPAÑA (1)

Ante esta obra monumental de Gaya Nuño nos preguntamos: ¿pero no estaba hecha? Asombra que este rico inventario de nuestra generosidad —derroche— o pobretería no se hubiese realizado. Pero

(1) JUAN ANTONIO GAYA NUÑO, *La pintura española fuera de España*. Editorial Espasa-Calpe, S. A. Madrid, 1958.

inmediatamente de preguntarnos con tanta ingenuidad, caemos en la cuenta de que la empresa no es abordable sino para la paciencia, la fortaleza, el amor y el conocimiento de un hombre como Gaya Nuño, trabajador esforzado, entusiasta, competentísimo y, hoy por hoy, el mejor crítico joven del arte español. Una obra como *La pintura española fuera de España* tiene muchas dificultades de ejecución, entre otras, y no la menor, la de atreverse a remar en ese tempestuoso mar de las codicias, despojos, desamor y diseminación. Quizá este catálogo —Museo Imaginario, en terminología amonedada por Malraux— no le hayan podido soportar más que las atlánticas espaldas de Gaya Nuño. Porque ahí estaba el tema tentador.

Juan Antonio Gaya Nuño, a más de su idoneidad crítica, de su erudición, de su ancho y profundo huelgo, reúne otras condiciones nada frecuentes en la crítica de arte entre nosotros: sensibilidad estética, intuición, buen gusto, cultura más allá de lo meramente pictórico o artístico y una pluma, literariamente hablando, de primera calidad y sin pelos emborronadores. Ahí está ese libro tan pulcramente tallado en el mejor idioma, *El santero de San Saturio*. Gaya Nuño escribe muy bien porque está en claro consigo mismo, porque tiene fe en los valores de la cultura, porque pone pasión —celtiberismo, numantinidad, si es preciso, frente a la cochambre mental— en lo que vive, esa pasión que centuplica la acuidad del conocimiento. Mas a todas estas capacidades es preciso añadir, en la ocasión presente, un valor poco o nada común: una ciclópea capacidad de trabajo. Las gentes de pluma —en el consabido en general— se desmayan pronto, atienden más al relumbroncito inmediato —se crea (?), más asequible—, necesitan muletas para hacer un repechejo.

Vamos a dar un dato estremecedor para significar el rango de la proeza de Gaya Nuño —quizá el aspecto más ingrato para el autor—: en este catálogo se registran ¡3.150 obras!, con cuantos datos identificadores se precisan. La obra, editada por Espasa-Calpe, reproduce 300 cuadros españoles muy depurados, todos de primer rango, que andan de embajadores insignes de España por el mundo, a más de 14 láminas en color y de los retratos de los "responsables" de esta dolorosa diáspora.

Para ahorrarnos palabras sobre esta obra magistral, véase una de las 3.150 fichas, la correspondiente al esplendidísimo autorretrato de Luis Meléndez, que figura en la preciosa portada de *La pintura española fuera de España:*

"MELÉNDEZ (Luis Egidio).
"Nació en Nápoles en 1716 y murió en Madrid en 1780.

"1.171 [número del catálogo]. Autorretrato.
"Lienzo, 0,90 × 0,81.
"El artista, a sus treinta años, de medio cuerpo, con casaca y redecilla; en la mano derecha tiene un portalápices, y en la izquierda ostenta una academia de hombre desnudo, como acabada de dibujar; en ella, en su borde inferior izquierdo, la firma: "Luis Meléndez facat año de 1746."
"Una de las obras maestras de la pintura española del siglo XVIII. Fué de la Colección del Infante Don Sebastián Gabriel de Borbón, y figuró por breve tiempo en el Museo de la Trinidad, de Madrid; restituído al Infante, fué de la Colección de su hija, la Duquesa de Marchena; en 1888 pasó a la Colección Paul Mantz, y en 1895, por venta en 682 francos, a la de Paul Cosson, de donde la adquirió el Louvre, en 1927.
"Rouches, en *Revue de l'Art*, 1927, I, 248. S. C., en *Archivo...*, 1929, 197.
"*París, Museo del Louvre.*"

He aquí la pulcritud, el franciscano amor al dato, por mínimo que parezca ser: las andanzas del cuadro, su valoración sintética, sus condiciones físicas, la bibliografía más conveniente para un mayor conocimiento, su paradero actual, sin omitir las imprescindibles notas biográficas de su autor y la descripción de la obra de que se trate. Y así, en la medida posible, con todos los testimonios de hermosura que peregrinan por ahí pregonando su origen sin renegar de la casta. Como se ve, la obra de Gaya Nuño es un fervoroso homenaje de amor a España, pero de amor con obras, con sudor y vuelo, con paciencia continuada.

La documentadísima obra que nos presenta Gaya Nuño es apasionante, no siempre ejemplar en los hechos que narra, dolorosa como toda mutilación. Al honor de que ande preciosa pintura española fuera de casa suscitando adhesiones y entusiasmos se une la amargura de saber que la evasión, "la más de las veces [ha sido] mediante sucia e interesada venta". Y añade: "Hubo momentos desventurados en el siglo XIX [en que tablas y lienzos españoles] emigraron por centenares." O, si se prefiere: fueron desarraigadas por quienes no debían hacer el juego a los tenderos de pintura.

La gran rapiña de nuestra pintura comienza con la invasión francesa de comienzos del XIX: las depredaciones de los mariscales de Napoleón, Soult y Coulaincourt, como ejemplos no únicos. De Frederic Quilliet dice Gaya Nuño: "la gestión de este personaje va unida al acopio en el Alcázar sevillano de nada menos que novecientos noventa y nueve cuadros, verdadera antología de la mejor pintura andaluza". El duque de Fernán Núñez, ministro de España en Inglaterra, escribía —se ruboriza la tinta al consignarlo— al duque de Wellington el 29 de noviembre de 1816, contestando al asunto de la devolución que el general inglés quería hacer de los ¡1.500! furgones que con lo robado en España se rescató de José Bonaparte tras la derrota de Vitoria, algo tan escalofriante como lo que sigue: que "Su Majestad,

conmovida por su delicadeza, no desea privar a usted de lo que ha venido a su posesión por medios tan justos como honorables". Total: se daban al general inglés ¡ciento setenta y cinco cuadros, ciegamente, con la mayor irresponsabilidad y falta de cuidado! ¡Qué manera de entender la generosidad!

Luego, en aluvión, viene el inepto Fernando VII, el río revuelto de la desamortización de 1836, la falta de escrúpulos de don Antonio Bravo —¡878 cuadros: buen capicúa!—. Posteriormente aparecen los emisarios de Luis Felipe, Taylor y Dauzats, con la venta de unos 887 cuadros, por un valor global de 20.000 reales —"a unos 22 reales por pieza", se duele Gaya—, y los seis Zurbaranes del Museo de Cádiz, en el verano de 1837. Así, en 1838, puede inaugurarse en el Louvre la Galería Española de Luis Felipe, con 453 cuadros de escuela de más acá de los Pirineos.

Con Aguado, marqués de las Marismas del Guadalquivir, comienza la gran dispersión de nuestra pintura: éste tenía, con Soult y Luis Felipe, la tercera gran colección de pintura española fuera de España: 230 obras. Por el año de 1845, Godoy guardaba en París 297 cuadros. Cuatrocientos, reunidos por el marqués de Remisa, se aventaron sin publicidad a partir de 1885. A estas cifras, difícilmente adjetivables, añádanse los 200 cuadros de don Nazario Carraquiri, que tal vez pasaron a colecciones foráneas. En 1853 se desperdigaron por el mundo 501 cuadros de la colección Luis Felipe, subastada en Londres, y los 244 de la colección Standish. Por aquellas fechas se había centrifugado ya la colección del rapacísimo Soult, ennobleciendo de gran pintura española los cuatro rincones del planeta. Doscientos diecisiete cuadros españoles comprendían la colección de don Javier de Quinto, que murió en París en 1860, disparando a lugares diversos más obras maestras de nuestros creadores del pincel.

Esta enumeración dura demasiado en la sensibilidad para no soltar el grito. Pero sigue imponiéndose una difícil contención. En 1867 y 1875 se venden 81 y 49 cuadros, respectivamente, de la colección del financiero don José de Salamanca. En las subastas de 1876 y 1902 se desperdiga la valiosísima colección del Infante don Sebastián Gabriel, con Goyas, Murillos y Grecos. El alocado duque de Osuna, don Mariano Téllez Girón, echó más leña a la catástrofe, subastando en 1896 su riquísima colección, en la que había ¡24 Goyas!, de los que bastantes emprendieron el camino de los museos extranjeros. En nuestro siglo, menos espectacularmente, gota a gota diríamos, sigue la evasión de Goyas y Grecos, en primer lugar a Norteamérica, donde hay una ter-

cera parte de la pintura española desgarrada del sagrado árbol de España, que en el aspecto pictórico presenta bárbaras podas.

(¿Y las leyes de protección del patrimonio artístico nacional? La contestación no sufre muchas delicadezas).

A juzgar por la terrible prosa de esta enumeración tan poco edificante, Gaya Nuño ha debido de sufrir muchísimo hasta llegar a la enfermedad física contándola, como Flaubert tuvo síntomas de envenenamiento al vivir el caso de la Bovary. La historia que ofrece Gaya es la de una soledad innecesaria, la de un despojo humillante, en la que han entrado factores mercachifleros, codicias de Código penal ordinario, desamor indigno, porque los vendedores sabían lo que hacían, si bien tuviesen un concepto muy primitivo de la propiedad. ¿O es que, además, eran insensibles? En este caso no se trataba de unos palurdos alucinados por el tintineante lenguaje de los chamarileros.

El relato de la compraventa —término muy ortodoxo en Derecho mercantil— del retablo y frontal de Quepana (Alava), ya en 1913, en nuestros días, esgarrifa las carnes, como dicen tan gráficamente en Cataluña. (Y se trata de una pieza única.) Se queda la boca sarrosa y alicortado el entusiasmo. Hubiese sido más noble y contable regalar el tesoro para embellecer lo que aún no ha patinado de respeto una tradición de alto bordo, tradición que a tanto obliga, no sólo a la vagancia hereditaria, sino a la acción impecable. Es verdad que está presente la mejor pintura española en la admiración del orbe, pero qué doloroso y poco gallardo el desgarramiento. Porque hemos malbaratado un sagrado depósito. Gaya Nuño, en una sección de su monumental obra, pone en la picota "a los responsables de la enajenación de nuestra pintura", para conocimiento y escarnio. ¿Servirá este libro luminoso y amargo para impedir que continúe la sangría?

Decimos lo anterior porque Gaya Nuño nos proporciona otro dato documental, cuando dice casi a voz en grito: "No fué en vida de Goya ni a poco de su muerte, sino ahora, en nuestro siglo, cuando han emigrado casi todas las trescientas pinturas que, aproximadamente, posee el extranjero." Sobra todo comentario, ya que no cabe sino la más justificada furia con derecho a escribir esas últimas palabras que, normalmente, están a extramuros de la cortesía literaria; las palabras que salen de la boca con sangre de las entrañas, quemadoras palabras que chamuscan los oídos y dejan un gran vacío en el corazón. Porque es lícito que cuando un pintor no está valorado o reside fuera —¡luego serán las lamentaciones cuando a Pablo Ruiz haya que estudiarlo en el extranjero!— se desperdigue su obra. ¡Pero en el caso de Goya! Y menos mal que está ahí el Museo del Prado, y la Academia de San

Fernando, y el Lázaro Galdiano, sólo en Madrid. Mas de Picasso creemos que existe un cuadro de su primera época en el Museo de Arte Contemporáneo, mientras había, en 1946, más de 200 en los museos y colecciones de los Estados Unidos. Sobre el hecho comenta Gaya Nuño: "todo ello cuando en España apenas hay un puñado de pinturas de la primera época de éste, su más glorioso hijo novecentista".

Para dar idea de lo que significa la pintura española fuera de España, nada más definidor que estas palabras del gran crítico al comienzo del capítulo III de su excepcional trabajo: "La alusión al Museo del Prado era obligada. Si no por calidad, sí por cantidad, nuestro Museo Imaginario le vence, y bien puede suponerse la amargura con que se escribe y certifica esta verdad."

Con la obra de Gaya Nuño se mitiga, en parte, esta legítima amargura: al menos podemos ver, siquiera sean reproducidos, los mejores cuadros que nos avalan ante el mundo. Y, de paso, es posible conocer dónde están la mayoría de ellos, porque, según nos advierte Gaya Nuño, de muchísimos no se tiene noticia, por ahora, secuestrados en colecciones particulares.—RAMÓN DE GARCIASOL.

LOUIS GARDET: *Culture et humanisme.* En *Les Mardis de Dar El-Salam,* Librairie Vrin, Paris, 1956, págs. 29-161.

Desde 1940 funciona en El Cairo el Centro de Estudios de Dar El-Salam, hogar de diálogo y de intercambios culturales entre Oriente y Occidente. Su propósito es servir de lazo de unión a musulmanes y cristianos en esa encrucijada de las culturas que, por su posición geográfica, es El Cairo.

Sin lista oficial de adheridos ni estatutos que regulen su funcionamiento, su norte y *leit motiv* inspirador es la fidelidad a su nombre árabe, que significa La Casa de la Paz.

La sabiduría de Louis Massignon da tino y hondura a "Les mardis de Dar El-Salam", donde se recogen, generalmente con periodicidad anual, los trabajos más destacados de este curioso Centro donde *coinciden* y *hablan* dos culturas.

La mayor parte del número de la revista correspondiente al año 1956 está dedicada a recoger las conferencias pronunciadas en 1953 en El Cairo por Louis Gardet, bajo el epígrafe general "Cultura y humanismo".

Basta leer sus títulos para darnos cuenta de la importancia y la actualidad de su contenido, ahora que el mundo se empequeñece por obra

de la técnica y aumentan los contactos y las fricciones entre sectores culturales y humanos que antes se desconocían y frecuentemente se despreciaban. La economía, la política y la cultura están en trance de hacerse mundiales, tanto por su ámbito como por su uniformidad. Pero ello implica el cambio de perspectivas de los diversos sectores antes acantonados en una "tradición" que empieza a convertirse en aldeana, cualesquiera sean sus merecimientos históricos.

En esta coyuntura, Gardet, con un profundo conocimiento de las cuestiones, ha hablado de "La cultura india y sus posibilidades de humanismo", "Humanismo musulmán", "Exigencias de un humanismo cristiano", "El hombre marxista" y "Enfrentamiento de los humanismos"; es decir, ha planteado toda la problemática relativa a una doble cuestión: el concepto del hombre, clave de todo humanismo que aspire a ser algo más que pura filología, y la necesidad de integración ideológica de culturas que han tenido de lo que el hombre deba ser y hacer visiones distintas y, en alguna medida, opuestas.

Enfocada la magna cuestión desde un punto de vista estratégico llegaríamos a dibujar una "técnica" de esa integración, que Gardet concibe como algo muy diferente de un eclecticismo; pero él no intenta señalar los caminos ni las etapas de esa ambiciosa y difícil construcción cultural, limitándose a poner unas al lado de otras y, cuando es necesario, unas frente a otras, las diversas concepciones del hombre y de la historia que batallan hoy por alcanzar la primacía en el "encuentro" de concepciones del mundo. Y está en lo cierto al adoptar esa postura, porque él no es un político, sino un intelectual, y una de las diferencias características entre ambos es la consideración teórica, pero esencial, del último, en cierto modo antitética del tratamiento táctico, fáctico y "operativo" del primero.

El universalismo que se postula es, como dice muy bien Gardet, difícil. "Pero yo creo que toda verdadera actitud de progreso humano es difícil. Supone un *deseo de conocer al otro como otro,* de conocerle tal como es, de alegrarse de cuanto haya en él de bello y de bueno... Pero ello exige también un gran amor a la verdad y a sus exigencias. Es necesario saber distinguir la *verdad una,* por una parte, y por otra, sus *revestimientos múltiples* en el campo de la expresión y del arte. Hay que investigar y promover la unidad de aquélla y proteger la multiplicidad de éstos, y entonces podrá ser vencida la tentación del sincretismo."

Para Gardet, toda gran religión monoteísta engendra, con una concepción del Dios único, una idea del hombre capaz de relacionarse con Él, y, por ello, elevado a un grado de ser más alto que el puramente

natural, como se observa en las religiones cristiana y musulmana. Así en el cristianismo el hombre se define como persona racional y libre, de modo análogo a lo que ocurre en el Islam, aunque con un matiz distinto. Allí el *nous* griego depositó su carga más abstracta e impersonal; aquí caló más la perspectiva semita, según la cual el hombre, la persona, es concebida, ante todo, como *testigo,* según puede verse todavía también en San Justino, impregnado de pensamiento "oriental". Corroborando esta influencia semita, el musulmán ortodoxo, cuya mentalidad deriva del Corán en una medida difícilmente comprensible para los occidentales, subraya la importancia, no de la razón, a la griega, sino del *corazón,* hogar de afectos y tendencias, de acciones y decisiones. Pero, como señala aguda y honestamente Gardet, al humanismo musulmán le hace falta asumir la idea de justicia y sus consecuencias si quiere ponerse a la altura de los deberes del momento. (Pensemos, por ejemplo, en la justicia social, con multitudes hambrientas alrededor de palacios suntuosos, así como en el trato dado a la mujer y, en un campo más profundo, en la "injusticia" radical de una vida y una literatura que, en no pocos casos, adopta las formas de una refinada y decadente erotología. En tanto no arrojen tales lastres los pueblos musulmanes, su humanismo será mera teoría y su progreso históricosocial una quimera, cualesquiera sean las formas que tomen sus aspiraciones panárabes en los planos militar y político. Tiene razón Gardet al decir que "la época de los humanismos aristocráticos ha pasado".)

Mas no podemos seguir analizando el rico contenido de estas conferencias, que es lamentable no se traduzcan al español...

El análisis a que somete Gardet al humanismo marxista es muy lúcido, así en sus aspectos históricos como en el filosófico y político. "La noción del hombre marxista es un mito que puede hacer mucho mal; pero los hombres marxistas son nuestros hermanos, que con frecuencia se han alejado de nosotros porque no han encontrado en nosotros suficientes testimonios de Dios, con todo lo que esto supone hasta en la ciudad temporal."

Es en las mismas raíces de su fe donde el cristianismo ha de buscar las razones profundas que derroten a las concepciones erróneas del marxismo. "No es *como* cristiano y miembro de la Iglesia como debe formular planes de reforma económicos y sociales; pero le corresponde, obrando *en* cristiano en el mundo, promover estas reformas al precio de duros sacrificios, realizados a sus propias expensas y a expensas de los demás, si es necesario. Con toda seguridad, los egoísmos se oponen y la laxitud invita al creyente a replegarse en su mundo cerrado."

Nada más acertado que esta visión actual, social y *humana,* del hu-

manismo, a mil leguas del regodeo estetizante a que quieren reducirlo a veces algunos profesionales de las "humanidades". ¿Humanismo cristiano? Estemos seguros de que su tarea primordial no es iniciarse en la cultura grecolatina, aunque esta iniciación sea una cosa muy respetable, ni tampoco leer la última novela o la elucubración filosófica a la moda. La tarea primaria es pensar justamente y volver a encontrar el amor quemante de la verdad. Y en el plano de la ciudad de los hombres volver a encontrar todas las exigencias de esta pequeña frase de Maritain, escrita en las vísperas de la última guerra mundial: "Mientras la sociedad moderna segregue miseria, como su producto peculiar, el cristianismo no debe reposar un minuto."

Un humanismo, sin duda, poco elegante, pero verdaderamente *humano*.—ADOLFO MAÍLLO.

CREACION FILOSOFICA Y CREACION POETICA

Las cosas están ahí, delante de nosotros, sumergidas en su claroscuro intelectual. Despidiendo sin interrupción la luz inteligible que emana de su propio ser, apresadas también por el misterio que en todo ser se implica. Y el modo cómo el hombre se enfrenta con las cosas ya es un modo de definir al hombre mismo. Eugenio Frutos, cuando se pone frente al tema de la creación, se define a sí mismo como metafísico. Bucea en esta misteriosa actividad del hombre, en el ser misterioso de esta actividad, para aflorar después a la superficie con una obra llena de patencias ontológicas. De sugerencias también.

Esta inmersión de Eugenio Frutos en el misterio de la creación humana, en sus modalidades poética y filosófica, lo hace de la mano de uno de los más agudos ontólogos de nuestro tiempo, Martín Heidegger (1). Lo cual no quiere decir que Frutos se limite a repetir exegéticamente lo que dice Heidegger en sus principales trabajos de ontología estética: *Der Ursprung des Kunstwerkes, Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Fundamentado en ellas toma posiciones propias que le permiten ir más allá de Heidegger, no sólo en el concepto, sino también en el tema y en la estructura formal sobre la cual se ha montado el libro que comentamos.

Y al modo como Heidegger, cuando intenta contestar a la pregunta que interroga sobre el sentido del ser, busca en el *Dasein* un punto de partida adecuado a la interrogante, Eugenio Frutos, cuando quiere ha-

(1) FRUTOS CORTÉS, E., *Creación filosófica y creación poética*, Colección Estría, Barcelona, 1958, 352 páginas.

cer ontología de la actividad creadora del hombre, establece como punto de partida lo que es la creación por antonomasia: la poesía. Esto, enfocado ontológicamente en su ser, permite el tránsito a ese otro modo esencial de creación humana que es la filosofía. Porque, como dice el autor, "tratamos de poner a la luz la "creación poética", y en la operación filosófica que esta posición o patentización supone, se manifestará la "creación filosófica"... en su esencial creatividad". Ello explica también que los resultados obtenidos al analizar una obra de Van Gogh puedan aplicarse por lo mismo a la creación poética y a la creación filosófica.

Contrastando el platonismo heideggeriano con el empirismo de Dewey, y apoyándose más en el primero que en el segundo, Frutos establece que en el desvelamiento de la verdad estriba la base fundamental de toda creación. Un desvelamiento y una verdad que, por insertarse ambos en el acontecer humano, constituyen la expresión o desvelamiento del ser del creador en su propio mundo. Cuando este desvelamiento de la verdad se verifica de una forma singular y concreta, con un material sensible, tenemos la creación poética y artística. Cuando, por el contrario, se verifica de una forma general y abstracta, con un material conceptual, tenemos la creación filosófica. Lo cual no implica que ambas hayan de ser consideradas al modo de especies dentro de una misma comprensión genérica: la creación. Ambas constituyen diversas orientaciones y métodos que "llevan también a la manifestación de *lo que es* tal y como es". Sin embargo, si se procede al análisis de *Der Ursprung des Kunstwerkes* —una prueba de "creación filosófica" acerca de la creación poética, de ahí la proximidad de ambas que puede advertirse en este trabajo—, se llega a la conclusión de que para el pensador alemán, aunque utilice un método distinto —el circular—, el *poetizar* se reduce a una forma de *pensar,* entendiendo por esto último lo que podría denominarse auténtico filosofar.

Eugenio Frutos, con un agudo conocimiento del arte y de la poesía, y desde un plano de luz inteligible que le permite abarcar una perspectiva metafísica, establece cómo las concomitancias existentes entre ambas formas de creación pueden llegar a la coincidencia. Y entonces la poesía se inserta en la filosofía por un doble respecto, o como intuición del poeta que ahonda en la esencia de lo "poetizado", según manifiesta el autor en un certero estudio de poemas de Machado, Alberti y Guillén, o como expresión poética que dimana necesariamente del enfoque filosófico de temas determinados, como se manifiesta por el mismo análisis que hace Heidegger de un templo griego o un cuadro de Van Gogh, o que hace Ortega en su prólogo a un libro de caza.

Pero cuando la poesía se sitúa en el plano de inteligibilidad que le permite la captación de las esencias, necesariamente incide en el ámbito de la filosofía o, mejor aún, es la temática filosófica la que invade el campo de la obra poética. No se refiere Frutos con esto al hecho establecido en la historia de la filosofía de los poetas filósofos. No afecta la problemática aquí planteada tanto a un Lucrecio, que poetiza el sistema filosófico epicúreo, como a aquellos poetas que, haciendo poesía sin más pretensión que hacer poesía, han sido conducidos por su intuición metafísica al ámbito enigmático del ser, que les arrastró hacia la pasión filosófica. No se trata tanto de una simple teoría expuesta como de una teoría clarificada con ejemplos luminosos en los que el autor muestra cómo los temas metafísicos del ser, la realidad y la existencia, han prendido en la obra poética de Jorge Guillén, Antonio Machado, García Lorca y Leopoldo Panero. De ese modo, según Eugenio Frutos, se inserta la filosofía en la poesía.

No sólo siguiendo a Heidegger y su analítica existencial, sino también las actuales tendencias semióticas de la metodología y las exigencias de la filosofía del lenguaje, Frutos recoge un capítulo muy interesante sobre la "nominación" poética. Poesía, como dice Heidegger, es "la fundamentación por la palabra y en la palabra"; pero también la palabra es un tema filosófico. El decir del hombre, que es una necesidad que dimana de su propio ser social, se inserta también en el misterio filosófico y contribuye al esclarecimiento del sentido del ser de las cosas creadas e incluso del *ser que es*. ¿No es hacer teología la clarificación de los nombres divinos? Frutos aborda este nuevo tema considerando el "ser" y el "decir" en la poesía de Pedro Salinas, y la "nominación" poética de lo terrestre en Antonio Machado y Jorgé Guillén, y de lo celeste en San Juan de la Cruz.

Todo lo que antecede conduce a la esencia de la poesía, al problema de la esencia de la poesía que puede ser abordado no sólo filosófica, sino también poéticamente. Eugenio Frutos pone de manifiesto la existencia de una problematización poética de la poesía y una problematización filosófica de la poesía. La primera se halla representada fundamentalmente por Hölderlin, en cuya obra, según Heidegger, "se mantiene la poética decisión de poetizar la esencia de la Poesía. Hölderlin es, para nosotros, en un sentido excepcional, *el poeta de la poesía*". El autor hace extensivo este estudio sobre la problematización poética de la poesía a Antonio Machado y Jorge Guillén, donde también se manifiesta el quehacer poético o, mejor dicho, la poesía, como "esta realización del ser del hombre, poéticamente en gracia, según lo que verda-

deramente es alcanzado en la belleza del nombre, del ritmo y de la significación henchida del verbo".

Por lo que respecta a la problematización filosófica de la poesía, Frutos Cortés recoge con notable claridad y precisión las más destacadas variaciones que sobre el tema se registran, desde la dilucidación de la esencia de la poesía en los poetas metafísicos, siguiendo muy de cerca las sugerencias de Santayana y Eliot. Pasa después al estudio de la "poesía pura", que considera, con Ortega, como un "arte deshumanizado", y se detiene en la interpretación vitalista de Guillermo Dilthey, para terminar estableciendo la poesía como una creación plenaria del hombre, en sus dimensiones esencial y existencial. Porque, al fin y al cabo, persigue siempre "esencias", aunque esas esencias sean siempre "existenciales".

Tres interesantes apéndices ("La poesía de Vicente Aleixandre", "El desarraigo existencial" y "Existencia y trascendencia") cierran esta notable obra del doctor Frutos Cortés, que no dudamos en clasificar entre los intentos más serios e interesantes que sobre este tema se han escrito hasta hoy en español.—A. Aróstegui.

INDICE GENERAL DEL VOLUMEN XXXIV

NUMERO 100 (ABRIL 1958)

Páginas

ARTE Y PENSAMIENTO

AZORÍN: *Vida madrileña* ... 5
MERTON (Thomas): *Programa práctico para monjes*... 9
LAÍN ENTRALGO (Pedro): *Reflexiones sobre lo puro y la pureza a la luz de Platón* ... 12
SAROYAN (William): *El inventor y la actriz* ... 23
DIEGO (Gerardo): *Amor solo* ... 32
ROSALES (Luis): *El sentido del heroísmo quijotesco*... 39
GIL NOVALES (Alberto): *Jorge Juan y Antonio de Ulloa* ... 75

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

Sección de Notas:

SÁNCHEZ-CAMARGO (Manuel): *Indice de exposiciones* ... 95
FEAL (Carlos): *Juan Ramón Jiménez, poeta de lo infinito* ... 101
CANO (José Luis): *Ortega, comentado por Marías* ... 122

Sección Bibliográfica:

GUILLON (Ricardo): *Literatura, espejo del alma* ... 125
GIL NOVALES (Alberto): *La cultura española en el siglo XVIII* (130).—JOSÉ MARÍA SOUVIRÓN: *Muerte de otro torero* (136).—FERNANDO QUIÑONES: *Las cien mejores poesías cubanas* (138).—LUIS GONZÁLEZ SEARA: *Miseria del historicismo* (141).—RAMÓN DE GARCIASOL: *La voluntad de estilo*... 147

Ojeo de revistas... 154

Portada del pintor argentino JOSÉ MANUEL MORAÑA. Otros dibujos de FRANCISCO MATEOS, VENTO y MORAÑA.

NUMERO 101 (MAYO 1958)

Páginas

ARTE Y PENSAMIENTO

GULLÓN, RICARDO: *Cuestiones galdosianas*... 237
GARCÍA NIETO, JOSÉ: *Elegía en Covaleda* 255
VACA, O. S. A., P. CÉSAR: *El descubrimiento del prójimo*... 268
GONZÁLEZ SEARA, LUIS: *Justicia y ley*... 277

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

Sección de Notas:

LAÍN ENTRALGO, PEDRO: *Los católicos y Ortega*... 283
ANITÚA, S. J., SANTIAGO: *La nueva poesía nicaragüense* 296
SÁNCHEZ-CAMARGO, MANUEL: *Indice de Exposiciones*... 315

Sección Bibliográfica:

GULLÓN, RICARDO: *La crítica antológica de Luis Felipe Vivanco*... 321
ROBLES PIQUER, CARLOS: "Trayecto y signo del arte en Colombia", de Francisco Gil Tovar 328
FERRÁN, JAIME: *La poesía de Eduardo Zepeda Henríquez* 330
SOUVIRÓN, JOSÉ MARÍA: *Nueva teoría del arte* 336
VALVERDE, JOSÉ MARÍA: *Un gran libro sobre Picasso*... 338
TIJERAS, EDUARDO: "La balada del café triste", de Carson McCullers... 340
GIL NOVALES, ALBERTO: "Molière par lui-même", de Alfred Simon... ... 343

En "Hispanoamérica a la vista", el trabajo de Marcos Alcalá, titulado "La Doctrina Prado". Portada y dibujos del pinto español RUBIO CAMÍN.

NUMERO 102 (JUNIO 1958)

Páginas

ARTE Y PENSAMIENTO

ROF CARBALLO, Juan: *El problema del seductor en Kierkegaard, Proust y Rilke* ... 353
GARCIASOL, Ramón de: *Sonetos de Burgohondo* ... 377
GAYA NUÑO, Juan Antonio: *Las escuelas pictóricas españolas en los grandes movimientos universales* ... 387

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

Sección de Notas:

SÁNCHEZ CAMARGO, Manuel: *Indice de exposiciones*... 409
HORIA, Vintila: *La literatura italiana hoy*... 414
ANTUÑA, José G.: *Los amigos franceses de Oscal Wilde* ... 421
RUMEU DE ARMAS, José: *Tomás Morales, símbolo de la poesía canaria*... 427
LACALLE SALINAS, José M.: *Joaquín Costa (o Sísifo y España)*... 433

Sección Bibliográfica:

GULLÓN, Ricardo: *Un poeta del lejano ayer* ... 439
CANO, José Luis: *La voluntad de estilo* ... 445
C. H.: *La voluntad de estilo de Juan Marichalar* ... 448
GARCIASOL, Ramón de: *La pintura española fuera de España*... 449
MAILLO, Adolfo: "Culture et humanisme", de Louis Gardet ... 454
AROSTEGUI, A.: *Creación filosófica y creación política* ... 457

En "Hispanoamérica a la vista", el trabajo de Manuel Lizcano titulado "La comunidad iberoindiana, como hecho histórico de nuestro tiempo". Portada del pintor español A. Medina; dibujos del pintor español Rubio Camin.

HISPANOAMERICA A LA VISTA

LA COMUNIDAD IBEROINDIANA, COMO HECHO HISTORICO DE NUESTRO TIEMPO

POR

MANUEL LIZCANO

Edificar una sociedad es empresa en la que los pueblos gastan siglos. El sistema peculiar de estructuras y de móviles colectivos que configuran históricamente a cada pueblo, viene forjado por la interpenetración de ese abigarrado conjunto de factores que son las familias, los grupos, los públicos y los individuos; la prosperidad, la expansión, la penuria y las catástrofes; las tensiones entre los equipos que aspiran al poder o lo detentan y entre éstos y la multitud ciudadana; la cultura, el idioma y los símbolos; el arte, la ciencia y las demás modalidades del trabajo; los grupos de presión y las sucesivas formas predominantes en el cuerpo social; la perversidad, la santidad, el heroísmo y la mediocridad de sus gentes, amasados pacientemente generación tras generación.

Al cabo de los tiempos, un pueblo no llega a gozar del derecho a que se reconozca su aportación civilizadora, el papel activo que ha desempeñado en el balance de la cultura humana, hasta ese momento complejísimo en que la estratificación de sus estructuras, tanto como el concertado juego vital de sus impulsos motores, ofrece al espectador atento un conjunto impresionante en el que no se sabría qué admirar más: la grandiosidad de sus proporciones o la asombrosa precisión con que en su seno se mueven individuos, grupos y agrupaciones.

Desde la selva extraña al hombre y a su destino, hasta la racionalizada realidad social en que despliega su existencia el participante de las grandes culturas, un sucederse incalculable de estadios intermedios, fecundados con el drama y la esperanza, aventura de las generaciones, ha constituído el precio del gran patrimonio humano: el colosal tributo con que el hombre ha pagado las peripecias de su primacía sobre el conjunto de la creación sensible.

No puede extrañarnos, pues, que, en contraste con la grandeza de una de las gigantescas construcciones macroscópicas que forman los más importantes Estados modernos, un suburbio cualquiera de los que muerden los flancos de nuestras grandes poblaciones se nos presente, en última instancia, como una sima pavorosa que cuartea de arriba abajo la estratificación milenaria del cuerpo social. Y que ahí, emergiendo ya apenas de la tierra dura, inclemente, sin entrañas, a tientas entre los cimientos tenebrosos del edificio social, donde el fango salpica al que desciende de desesperación y desamparo humanos, volvamos a palpar, sobrecogidos, el abandono, la soledad y el terror del hombre ante el primer anochecer de la Historia, cuando caminaba aún sobre las ruinas del paraíso deshecho

En esos «ghetos» proletarios e infrahumanos es donde la cólera y el llanto de muchas generaciones ha fraguado en Europa la revolución social. En Europa, y también, aunque con ritmo y peculiaridades diferentes, en España.

A nuestro juicio, el suburbio es, ciñéndonos ya a lo que el fenómeno supone concretamente en nuestra patria, el exponente de un doble fracaso colectivo: el de nuestra clase rectora y el de nuestro modo tradicional de vivir el cristianismo en sociedad. Fracaso de esta clase rectora en primer término, que viene conformando la sociedad española como sociedad burguesa desde los años posteriores a «la francesada»—nombre popular con el que todavía se suele designar la invasión napoleónica de la península—, en lo económico, en lo educacional y psicológico, y en lo social; y cuya incapacidad para hacer de nuestro pueblo, tanto una comunidad humana que ofrezca un nivel de vida estimable a todos sus miembros como una potencia influyente en los destinos fraternales del género humano, está a la vista de todos.

Fracaso también, desde luego, de este modo de ser cristiano, deshumanizado y sin caridad, que hemos venido viviendo clérigos y laicos españoles desde no sé cuándo, por razones y por modalidades que he tratado

de ir dejando en claro en las páginas de este libro.

El seísmo social de 1936, como fenómeno histórico que engloba la totalidad de las tendencias contendientes, es la segunda gran tentativa desesperada del pueblo español en los tiempos modernos para reincorporarse definitivamente, para volver a asentar los quicios de nuestra sociedad en las genuinas bases populares de una tradición cristiana municipalista y de libertades humanas, cuya idealizada aspiración está muy lejos de haberse extinguido en nuestra gente.

Pues bien: ese ansia libertaria, tan patente en los rasgos peculiares del original sindicalismo español, es, a mi juicio, el hecho predominante que viene presidiendo la vida popular ibérica desde el aplastamiento imperial de nuestras Comunidades y Germanías, derrotadas en la defensa de nuestro autogobierno y libertades populares: genuina democracia municipal y regional, anterior en un siglo, como demuestra Rafael Altamira, a la «Magna Carta» inglesa de 1215.

Poco después se consumó el ya inmodificable y secular extrañamiento de nuestra clase dirigente respecto al pueblo. Fenómeno curioso que data del reinado del primer Habsburgo, y que ha sido la causa de que el hombre medio español no acostumbre a mirar la historia de su país como cosa familiar y patrimonio propio, según ya observamos en otro lugar, al revés de lo que experimenta cualquier europeo medio respecto de su historia nacional.

A partir de entonces, la personalidad histórica del pueblo español ha quedado desvirtuada por la oligarquía feudal que, unas veces con modos aristocráticos, otras de despotismo ilustrado y otras de burguesía reaccionaria—o progresiva incluso, como en la época de la segunda República—, suplantó, casi siempre tristemente, la personalidad histórica colectiva.

Germán Arciniegas ha estudiado con acierto cómo, durante siglos, incesantemente, para el hombre español dotado de más vigorosas cualidades o más abrumado por las adversas condiciones políticas o sociales de la Península, el ansia de libertad no encontraba otra salida inmediata que no fuera abandonar la patria chica y marchar a «hacer la América», la «patria grande». Esta, que en definitiva es la gran hazaña secular del pueblo español, constituye, por otra parte, la única explicación posible al hecho desconcertante de que el pueblo más rebelde y amante de su libertad de toda Europa—con un ideal de libertad tan radical que el término «libertario» que lo expresa resulta extraño a las demás lenguas europeas—haya permanecido débil frente a su oligarquía feudal durante tantos siglos.

Consecuencia de esta cuestión ha sido que, al iniciarse la revolución popular ibérica en la Península y en Indias, por el derrumbamiento incontenible del viejo régimen absolutista, los miembros de semejante oligarquía, dignatarios, militares y eclesiásticos, nobles, terratenientes o financieros, hayan poseído resortes más que suficientes para retardar el final del proceso revolucionario en los pueblos peninsulares y americanos, durante más de siglo y medio. Por ello, esa casta rectora ha sido siempre, en el fondo, extraña al país, mero grupo dominante. Si bien, como problema de psicología social, estas dos actitudes, oligárquica y libertaria, de nuestra gente, parezcan revelar dos tendencias congénitas del alma española.

Desde tal perspectiva queda claro cómo, en 1808 y 1936, aunque con características diferenciales bien acusadas, suponen dos momentos equivalentes de desesperación pública, de súbito desnudamiento popular de unas formas históricas—verdaderos callejones sin salida—que habían llegado a mostrarse absolutamente incapaces de encauzar disciplinadamente hacia más altas empresas que la desintegración resignada, el genio y la ansiedad del pueblo ibérico.

Cierto que sobre esas fechas decisivas se ha escrito mucho tópico patriotero y mucha propaganda de corto vuelo. Pero se equivocaría quien, libre de prejuicios y hambriento de verdad, tratase de forzar por otro lado la misteriosa y palpitante entrada que conduce a la interpretación certera del problema español.

Muchos centran, por ejemplo, sus críticas y propagandas, tanto en la Península como en Iberoamérica—en todas las Iberoindias—, sobre determinadas instituciones y «hombres fuertes». Sin embargo, la realidad en la que nuestro problema está anclado es mucho más honda. El drama de nuestros países es social y humano, mucho antes que político y económico. Es, en definitiva, el de una privativa concepción del mundo, la ibérica, o quizás ya la iberoindiana—en cualquier caso la española, como cultura—, que ha quedado interrumpida en nuestros pueblos.

De este hecho se deduce también, a mi parecer, que la poca penetración y simpatías públicas logradas hasta ahora por la ideología comunista, por el planteamiento materialista dialéctico y de la historia en su versión totalitaria, entre las masas españolas e iberoamericanas, no supone un acontecimiento accidental, sino que obedece a profundas exigencias de la intuición colectiva; la cual rechaza toda pretensión de construir su vida futura que no brote del propio mundo entrañable de sus ancestrales convicciones idealistas. Y ello, aunque esas mismas convicciones populares hayan tenido que traducirse a circunstancias tan contemporáneas como el sindicalismo o la lucha de clases.

Al finalizar la segunda década del siglo XIX consiguió la clase dominante, una vez reintegrada al país al que había traicionado, como camarilla palaciega del abyecto Fernando VII de Borbón—iniciador a su vez de la institución de los «hombres fuertes», típicos de todo este largo proceso de la revolución iberoindiana—, apuñalar por la espalda al pueblo que había pagado tan alto precio por su libertad; y hacer irremediable además el desastroso resultado secesionista al que había conducido la guerra civil en las viejas Indias.

Ellos mismos son los que escribieron después los libros de historia, y no les fué difícil echar a las sanas fuerzas populares y al esfuerzo revolucionario, tan genuinamente castizo, de los hombres de Cádiz, todo el lodo de un «afrancesamiento» que en realidad sólo ellos habían profesado en la disciplinada escuela de Bayona. En cambio, cada día queda más claro cómo las Cortes elegidas por los patriotas—en las que tomó parte tan activa el bajo clero de todas las regiones españolas—llevaron a cabo una seria y admirable labor de replanteamiento y ampliación de las antiguas libertades de nuestros cuerpos legales, acudiendo sólo a la mentalidad liberal de la época, como ya habían venido haciendo con sólido criterio cristiano Feijóo, Jovellanos y tantos otros desde hacía un siglo, en la medida necesaria para buscar una expresión a sus ideas en consonancia con los tiempos que corrían.

No le fué difícil, pues, al grupo contrarrevolucionario del país—una vez aturdido el pueblo con el rescate, tanto tiempo deseado, del vil monarca a quien creía ejemplar; con el cansancio de la prolongada exaltación revolucionaria de Cádiz y la trágica de los años de guerra contra el hasta entonces mejor ejército del mundo—, pulverizar a las desconcertadas y todavía poco cultivadas fuerzas intelectuales y espirituales que podrían haber encauzado entonces, por rumbos vigorosos y originales, el heroísmo, las ansias, los sufrimientos colectivos.

Ahora no puede ocurrir lo mismo. La situación posterior al espantoso esfuerzo de 1936 es bien distinta. Aunque muchos indicios hayan apuntado desde la guerra civil a un aparente desenlace de mera regresión histórica, la verdad es que por primera vez en la evolución moderna de España nos va a resultar posible acometer de lleno la revolución humanizadora pen-

diente, a partir precisamente de su neto planteamiento cristiano, integral, de verdadera y profunda síntesis de todas nuestras tensiones nacionales.

Pocas dudas pueden cabernos a estas alturas a los hombres de buena voluntad acerca de si el descubrimiento de España por los hombres de España, por su propio pueblo, es o no una empresa revolucionaria. Lo que ocurrió, en último término, en la guerra civil, es que se enfrentó a dos soluciones posibles de dicho proceso revolucionario la contrarrevolución española. Las dos fuerzas revolucionarias fueron, desde esta perspectiva, la no cristiana, representada por las principales organizaciones de carácter obrero del campo republicano, y la cristiana, todavía muy desdibujada, presente de algún modo en el sindicalismo vasco, por ejemplo, y en el sector de la primitiva Falange que había conseguido superar la tentación fascista inicial, más otros numerosos voluntarios del campo nacional, conscientes del problema social de su tiempo, pero dispuestos antes que nada a dar la vida en defensa de su religión.

Hombres todos estos deseosos de una síntesis revolucionaria y cristiana que todavía, por lo prematuro del momento, no pudo ser planteada en la plenitud de sus posibilidades.

Frente a ambos esfuerzos revolucionarios, uno muy desarrollado y otro incipiente, o mejor aún, necesitado por un gran sector de opinión, pero sólo inicialmente formulado: la reacción española; los consabidos grupos de presión del conservadurismo feudal-capitalista. Y en torno de ambos elementos sustanciales, revolucionario y contrarrevolucionario, el resto del conglomerado de fuerzas, secundarias históricamente, que se abanderó en ambos bandos combatientes.

A partir de entonces, ninguna de las vicisitudes e interferencias que se han venido produciendo desde la conclusión de la guerra, en el período abierto con la postguerra civil—en que otra generación de españoles se adelanta a terminar lo que entonces quedó planteado—, puede alterar este hecho: que en nuestra sociedad ha quedado ya puesto el prólogo a la definitiva solución cristiana de la moderna revolución popular ibérica y española.

Precisamente el conflicto de estas tres corrientes sociales que acabamos de aludir, radicalmente constitutivas de nuestra contemporaneidad: revolución contracristiana, contrarrevolución y revolución cristiana, que habían venido manando contradictoria y turbulentamente durante todo el diecinueve, nos facilita la clave exacta para interpretar la esterilidad histórica de toda esa época agitada y en cierto modo—en el sentido de que el proceso revolucionario alcanza la inusitada duración de siglo y medio—estéril.

El desequilibrio constante de la vida española durante estos ciento cincuenta años se explica enteramente, en efecto, por el infantilismo, increíblemente dilatado, del factor «revolución cristiana». De no haber sido éste arrollado por los grupos revolucionarios ateos, hubiera recogido desde un principio las aspiraciones del obrerismo y de toda la población trabajadora nacional, entroncándolas con lo mejor del legado cultural y espiritual, de valor universal y permanente, creado por nuestros antepasados. Esto le hubiera permitido asentar con rapidez en bases inconmoviblemente seguras, y desde hace muchos decenios, nuestra convivencia popular, nuestra capacidad ejemplar colectiva en toda esta época del mundo y nuestro trabajo solidariamente mancomunado.

Es para meditar el hecho de que si ello no ha sucedido así, se debe, antes que nada, a la incapacidad de los católicos españoles para sumarse sin reservas a la causa del pueblo, poniendo en juego sus reservas intelectuales en la obra de crear una sólida concepción ideológica, que encauzar revolucionariamente las inmensas posibilidades virtuales que hoy atesora en vano el alma popular.

El resultado ha sido esta notoria desmedulación religiosa creciente de toda la actuación pública de los católicos. Hemos tenido que ver manifestarse durante demasiado tiempo la disminuída vitalidad del espíritu evangélico entre nuestras clases medias y burguesía dirigente, insensibles, por regla general, para captar el hondo drama popular contemporáneo; sólo capaces de sentir preocupación por él cuando llegase a alterar «el orden», su orden de explotación y privilegio.

Si completamos esta perspectiva con el formidable error histórico que ha supuesto la afiliación, casi unánime, de nuestros católicos a una desdichada contrarrevolución, que acostumbró durante largas etapas a englobar casi por entero al alto clero, con la aristocracia, el Ejército y la riqueza, entre sus principales bases de sustentación, nada de extraño puede tener haber visto a los trabajadores reducidos cada vez más violentamente a la salida desesperada que suponen los grupos de acción social anticatólicos y terroristas.

La vida nacional vino a carecer así, con grave desequilibrio para el conjunto, de este cauce tan peculiarmente ibérico como actual y progresivo, que en su última esencia venimos llamando «revolución cristiana». Por otra parte, toda actuación contra la Iglesia y sus representantes venía a herir peligrosamente las inextinguibles convicciones religiosas de la mayoría de la población.

En tales condiciones, el país quedaba sin salida posible al proceso revolucionario, descoyuntado por la tensión de esa antítesis—«revolución atea»-«contrarrevolución cristiana»—que hizo de España hasta ahora, y a su vez de Iberoamérica, simples juguetes económicos y políticos, sin vigor ni voluntad propios, en manos de las grandes potencias que nos habían sucedido en la rectoría de Occidente.

Pero lo que nunca fué ascendiente en la conciencia popular española, ibérica, fué esa formulación extrañamente descarnada y cerebral—definitivamente materialista, antilibertaria y anticristiana—de toda posible revolución en abstracto, que desarrolla el comunismo marxista.

La verdad es que las demás corrientes obreristas ibéricas, entre las que destaca por su originalidad el anarcosindicalismo, no tenían en sus bases ideológicas ninguna formulación atea «científica», es decir, necesaria e invencible. En definitiva, estaban dentro de una antigua corriente humanista de condición cristiana, y sólo de modo accidental adoptaron actitudes anticatólicas. Nada se opone a que hubieran actuado—a base de la obligada evolución en la mentalidad social de los católicos españoles—dentro del campo cristiano. El comunista, no; sólo por táctica puede condescender con los «residuos» religiosos de una sociedad poco evolucionada aún para recibir el materialismo puro.

En realidad, creo que ahí está la razón más honda del escasísimo arraigo logrado por el comunismo en España y en los demás pueblos iberoindios, al terciar en esta revolución social nuestra, que viene presidida por dos convicciones radicales: el hombre libre y el grupo libre, de las cuales poca razón puede dar el marxismo, porque donde se han forjado, en un lento proceso milenario, es en el alma cristiana colectiva de un viejo pueblo, padre de pueblos, histórico adalid de la libertad humana.

El problema del catolicismo es el problema público número uno de España. Si España estuviera tan descristianizada como Suecia, sus problemas básicos serían diferentes. Si hoy España continuara siendo un pueblo cristiano vigoroso, también serían distintos.

En uno o en otro caso, los cincuenta años últimos de la vida española ofrecerían una línea de evolución histórica que no tendría la menor semejanza con la que efectivamente hemos seguido. La lucha de clases se habría planteado de otra forma; la opinión pública hubiera dado otra expresión a la idea nacional; nuestras virtudes, defectos y formas políticas se hubieran dispuesto de otro

modo; no habrían existido ni la guerra civil ni las circunstancias de excepción de la posguerra. Nuestra desgracia y nuestro incomparable patrimonio es que constituímos—no perdamos de vista que, en ciertos aspectos esenciales, Iberoamérica forma una continuidad como cuerpo social con nosotros—el pueblo moderno, entre los más importantes de nuestra civilización, cuyo proceso de descristianizante viene más retrasado.

Lo que pesa de Francia, de Inglaterra, de Estados Unidos o Alemania, en el juego mundial de fuerzas, no es, desde luego, su condición de pueblos católicos, ni de fuerzas morales de signo cristiano. Sus minorías católicas serán en algunos casos, en importantes aspectos, mejores que las nuestras. Pero España, para el bien y para el mal, en su debilidad como en su fortaleza, en sus manifestaciones religiosas de multitudes y en el catolicismo anticlerical de tantísimos, en lo interior y en lo internacional, es una colectividad católica.

Somos, en efecto, un pueblo moralmente cristiano, aunque estemos en nuestros individuos, en nuestras estructuras, costumbres, historia y vida pública, como hemos ido viendo a lo largo de estas páginas, llenos de gruesos defectos. Esto lo vieron claramente los que, por azarosos designios políticos, han venido militando entre nosotros, durante largo tiempo, en la lucha implacable contra la Iglesia; pero con más claridad y conocimiento de causa lo vemos quienes, desde nuestros puestos de militantes laicos cristianos, nos hemos adentrado en las entrañas mismas de la vida sobrenatural y humana de la Iglesia.

Ellos, líderes intelectuales y proletarios que intentaron en vano destruirla, junto a los demás vestigios de otros tiempos, para dejar limpio el solar y poder empezar a construir de nuevo sobre planos racionales, y nosotros, la gente nueva que hemos saboreado el mensaje del Evangelio mientras sobre nuestra patria desgarrada por los que nos precedieron aprendimos a barruntar y a proyectar los caminos de Dios, sabemos bien que el catolicismo, lleno de deformidades de nuestra gente, sigue siendo la pieza clave de todo el dispositivo vital de la sociedad española.

Lo supieron también, a su modo —a muchos no habría podido pedírseles tampoco otra cosa de más fuste, porque no estaban preparados para trepar por encima de las tapias estrechas de su tiempo—, aquellos católicos de derecha burguesa y campesina que han venido formando hasta el presente la indiscutible mayoría del país, y a quienes, para desgracia de todos, el cristianismo, la familia y la herencia histórica de nuestro pueblo se les dieron inseparablemente mezclados con los productos mentales más depauperados que ha podido conocer el estragado paladar de nuestro tiempo.

Por todo ello, aunque llenos de realidades negativas y desfavorables, que hablan bien claro de nuestro largo estado de abandono, y de cómo los cuerpos sociales necesitan una escrupulosa vigilancia sobre sí mismos para permanecer en forma, seguimos siendo esa colectividad cristiana que ha manifestado al mismo tiempo como uno de los grandes pueblos creadores de historia en nuestra civilización. El mismo pueblo que forjaron nuestros antepasados, hoy fragmentado en muchos pedazos, uno de los cuales—el más personalizado todavía del conjunto de nuestro gran cuerpo social, aunque casi tan ajeno ya como los otros a la conciencia despierta de la corporeidad común—es España.

Sin embargo, si bien es cierto que no hay que forzar lo más mínimo las cosas para descubrir en el catolicismo español de los cien—o doscientos—últimos años personalidades excelentes, lo que no aparece hasta estos mismos años nuestros por ningún lado, ni en el episcopado ni en el clero, ni en los teólogos, ni en los militantes laicos encargados de orientar la vida familiar, social, intelectual y política del conjunto, es esa minoría rectora de hombres íntegramente evangélicos, cien por cien adalides de

su tiempo, actualizadores constantes de una herencia sagrada, que hubieran hecho de esta colectividad que aún sigue creyendo, pero ya no vive de veras el Evangelio y, además, aprendió a odiar, un grande y moderno campamento cristiano.

Este es el estado interno en que se encuentra el catolicismo español de hoy: a la espera de la minoría de santos creadores y eclesiales—líderes del pueblo, escritores, matrimonios, educadores, profesionales, sacerdotes, religiosos, obispos—que, cada uno desde su puesto, sepa hacerse cargo de las posibilidades, que quienes nos precedieron, al construir el presente de su tiempo, nos dejaron abiertas a los que llegáramos hoy. El momento no puede ser más prometedor si consideramos los múltiples indicios que nos hemos esforzado en señalar de un nuevo estado de conciencia española y americana, alerta a los grandes problemas contemporáneos y grávido de soluciones, que se observa en grupos y personas actuales, tanto laicos como eclesiásticos.

Nuestra vida cristiana minoritaria, la intelectul—a excepción de la filosofía de Zubiri, naturalmente—y la de capacidad de invención evangélica y testificadora de Dios, se mueve hasta ahora, desde luego, a un ritmo más débil e inadaptado al presente que la de Francia, pongamos por caso. Pero también vemos cierto que nuestros campos de posibilidades están situados en relación inversa. La minoría católica francesa no puede contar por ahora con incorporar a la vida cristiana sus masas materialistas. En cambio, 225 millones de personas en nuestra Península e Islas, Iberoamericana y Filipinas, están esperando el empellón entrañable y cordial de la capacidad cristiana de fundadores de futuro de nuestras nuevas minorías ibéricas, para ver desvanecerse las barreras que dividen todavía nuestras razas aún no fundidas o incorporadas ya codo con codo a la tarea común; nuestras clases materialistas, nuestras personalidades colectivas complementarias, ahora desunidas en separatismos nacionalistas aniquiladores.

Los cristianos de izquierda españoles e iberoamericanos deben adelantarse a encarnar un nuevo tipo de humanidad, cuya trascendencia universal, dada el área de ejemplaridad y proyección humana de nuestro pueblo, no podemos calcular. Si así no ocurre, la culpa no habrá que echársela al pueblo que nos espera.

Los españoles, y aún los iberoeuropeos, y los iberoamericanos e iberoasiáticos, volveremos a ser los árbitros de nuestro futuro en la medida en que a la veneración por nuestros actuales separatismos nacionalistas y a nuestra irritación secular —propia de gentes históricamente débiles y desocupadas—entre región y región, o campanario y campanario, hagamos suceder en nuestras gentes, contagiándonoslo de unos a otros, el afán por volver a ser ese gran pueblo federado que llevamos dentro, al servicio activo de un ideal del hombre libre alumbrado magistralmente por la cultura ibérica y cuyo restablecimiento al servicio de la Humanidad puede suponer un interesante factor de equilibrio planetario.

Un amigo europeo, con quien hace algunos años tuve ocasión de intimar, hombre recientemente ingresado por entonces en la Iglesia Católica, militante destacado hasta su conversión en el partido comunista de su patria, que luchó muchos meses con las Brigadas Internacionales en la guerra civil española, me exponía, poco más o menos, este criterio:

«La situación de ustedes, españoles, es, en definitiva, más favorable que la de mi país. Cierto que nosotros hemos hecho ya la reforma social que necesitábamos; nuestra clase obrera ha alcanzado el máximo nivel de beneficios que podía obtenerse de la comunidad nacional sin poner en peligro la existencia colectiva. Ustedes, es cierto también, en buena parte tienen aún ese camino por delante. Pero para conseguir nuestros mismos resultados, quizá en una sola generación, sólo necesitarán cuidar el des-

arrollo progresivo de determinadas circunstancias de gobierno y de hombres.

»En cambio, tienen ahora un pueblo que todavía guarda, en términos generales, más o menos corrompida en unos sectores o desviada y astillada en otros, una fe cristiana viva. Mientras tanto, la depauperación religiosa, la postración espiritual colectiva que padecemos en nuestras masas paganas, en la mayoría de nuestro país, es tan acusada que su recuperación cristiana ha de exigir muchas generaciones de trabajo tenaz. No dejen de combatir ustedes; pero no se desalienten por grandes que sean sus dificultades. España guarda hoy un tesoro de vigoroso espiritual de la vida capaz de avivar las energías morales enervadas de Europa, en Iberoamérica, de la humanidad actual, si entre ustedes hay gentes capaces de responder con autenticidad a estas exigencias que nos plantean a todos los años en que estamos viviendo.»

Yo me acordaba entonces del caso del ex Presidente Azaña. Pocos pueblos que no lleven nuestra sangre pueden dar este tipo de hombre que combate políticamente a la Iglesia durante toda su vida, y que, sin embargo, se siente incapaz de afrontar su propia muerte—como prácticamente, en su muerte y entierro, todos los «ateos» españoles—desde fuera del seno de la comunidad de los fieles a Cristo.

Y como él, tantos militantes republicanos que en sus últimos momentos decidieron libremente—sólo un acto libre puede ser acto de fe—buscar la paz al lado del sacerdote. Tanto ellos y todas las víctimas de su campo ideológico, como el clero y laicos católicos que cayeron inmolados al desbordado terrorismo de la revolución, son el exponente torturante y sugeridor de las enormes posibilidades y la tragedia no resuelta que late en el fondo de nuestro pueblo.

Al cabo de siglo y medio de dimisión histórica, de disgregación interior y de no tomar en serio nuestros grupos responsables el cristianismo de los españoles sino para destruirlo o para hacerlo servir de bandera o de recurso, esta ancha brazada palpitante de la España que vino después de la guerra civil se encuentra protagonizando con impresionante fuerza simbólica, a pesar de nuestros nada ligeros defectos, e incluso a todas las serias apariencias en contrario, la representación del profundo drama cristianismo-materialismo en el que con épica grandeza ha venido a desembocar el destino de Occidente.

Cuando Occidente, ante la joven e impaciente amenaza de otro idealismo materialista, anticristiano, gemelo del que anima políticamente al Occidente mismo, apresta su diplomacia y el poder de su civilización milenaria, la vieja energía popular de España resurge en su rincón de la postración pasada. Recupera, aunque todavía bastante en precario, el pulso religioso de otros tiempos, en sus últimas generaciones. Y tiene que asumir de prisa, sin descuidarse ya muchos años, su inconfundible actitud libertaria y popular ante la Historia.

Nos corresponde asumir un papel de pueblo revolucionario con conciencia religiosa, con virtudes populares radicalmente cristianas. Los españoles necesitaríamos siempre ser bastante más que un malhumorado e infeliz transeúnte sorprendido por la noticia de la movilización en plena calle. O si la bendición de la paz se extiende por el mundo, como parece confirmarse últimamente, bendita sea la paz. Porque entonces es justamente la hora de adelantarnos para ofrecer a la Humanidad el renacido servicio de nuestro patrimonio colectivo, una vez recuperado nuestro propio equilibrio.

En cualquier caso, no sólo estamos los españoles peninsulares—este pequeño grupo humano de cinco millones de familias—caídos entre dos fuegos, entre Oriente y Occidente, aunque del lado de acá, como era lógico. Hay también un verdadero tercer frente, invisible y no publicitario, que

en cualquier caso es mucho más que una tercera posición; que aunque no posea armas atómicas maneja otras mucho más seguras y eficaces desde hace milenios, como lo fué siempre la confianza de Israel en Yahvé, y en el cual militamos muchos de nosotros como militaron nuestros mayores.

Me refiero al frente de Dios en la Historia, en el que luchan los hombres cristianos y de buena voluntad de todos los pueblos y todas las edades; pero en el que también puede militar un pueblo entero, no cuando se corrompe moralmente, desde luego, ni tampoco cuando se reseca en la estéril soberbia farisaica, sino sólo cuando muchas de sus familias y de sus gentes anónimas atraen con su oración y su virtud la sonrisa complacida del Altísimo.

Existen serios indicios que nos permiten abrigar la convicción de que son bastantes los españoles nuevos a los que esta hora les coge maduros para la santidad; para la acción multiforme, redentora y eclesial, unas veces; creadora y temporal, otras; evangélica, siempre, entre los demás hombres sus hermanos, jamás sus víctimas. Que no se duerman. Precisamente ahora, cuando la atmósfera psicológica que les rodea es la misma que sirve de fondo a la parábola de las vírgenes necias; cuando casi todo se diría que duerme en torno suyo e invita a dormir, a ellos se les ha confiado la tarea de dejar preparado el despertar cristiano—Dios sabe entre qué horizontes inescrutables—de nuestro viejo y querido país.

Por algo de esto es por lo que los españoles de hoy, a pesar de tanta adversidad como nos paraliza de momento, continuamos siendo razonable motivo de atención universal. Por esto es por lo que nos afanamos en infundir, entre la biológica y espiritualmente nueva España de los nuevos profesionales, profesores, científicos, obreros artistas, técnicos y directores económicos, la saludable convicción de que no está lejano el día en que esa general expectación adversa o solidaria frente a la tarea actual de los españoles en la familia humana se encuentre ampliamente justificada o defraudada.

Porque lo que no podemos desconocer ninguno de nosotros es que en la singular y desconcertante herencia que hemos recibido las nuevas promociones de la comunidad española, tanto trabajan factores de primera calidad como otros eficaces para producir nuestra pronta y definitiva subordinación y nuestra irrevocable eliminación histórica.

De ahí la rebosante esperanza y la no disimulada insatisfacción con que algunos de entre nosotros, erguidos al mismo tiempo en el esfuerzo minoritario de la inquietud religiosa y de la investigación y la acción social, como otros en el campo de la ciencia, o de la técnica, o de la educación, venimos barruntando que está para pasar ya a nuestro alcance la oportunidad exacta y fugaz de poner al descubierto en nuestra propia carne, revolucionariamente, en una súbita transformación visible largamente preparada, la clave del mundo mejor que busca la Humanidad perpleja.

Hemos ido reunidos tantos aquí, en el umbral de la nueva hora de España, con las mismas ansiedades interiores, justamente para esto. Pero ninguno de nosotros tenemos derecho a desconocer que esa coyuntura pasará rápida, y que el riesgo que ya corre nuestro pueblo es el de saldar su experiencia de crisis revolucionaria, tras una sangría de siglo y medio, con nuestra frustración categórica en el comienzo de la nueva era, cuando estamos viendo ya desvanecerse viejos pueblos dueños y surgir poderosamente otros sometidos hasta ayer a servidumbre.

No se improvisa en el momento exacto un pueblo «en forma». Ni esa es de las tareas que se le puede echar encima a un gobierno, ni de los buenos ni de los malos. El puñado de hombres capaz de conducir un país a un plano de gran potencia mundial sólo surge y puede triunfar en su gestión política cuando muchas gentes

de su pueblo están ya sintiendo hervir en sus entrañas una resuelta disposición unánime y creadora.

Miserable destino el de los pueblos, como el de los individuos, que fueron puestos en condiciones de ejercer una poderosa y benéfica influencia general, pero prefirieron degradarse a sí mismos. Imaginemos el papel de Francisco de Asís, claudicante, resignado a enriquecerse con un buen estraperlo de paños. O el rencor inútil de Esaú, cuando, efectivamente, la memorable primogenitura de su casa resbalaba sobre él sin remedio en todas las ocasiones, mientras ya ni el recuerdo podía quedarle de su estúpida glotonería satisfecha.

Venimos manteniendo, por ejemplo, que Iberoindias es el nombre con que se traduce al lenguaje del futuro la empresa grande de nuestros antepasados ibéricos, colonizadores de todos los continentes de la Tierra. Que esa Iberoindias—Iberia más las antiguas Indias—suprapeninsular y supraamericana, es el patrimonio común que corresponde a portugueses y españoles, brasileños y filipinos, afroamericanos, indoamericanos e hispanoamericanos; a todos los grupos de nuestra gente desparramada en un mestizaje impresionante que sólo es uno más entre los repetidos mestizajes en que se ha venido fragmentando históricamente el genio popular de nuestra estirpe ibérica por anchas y ricas regiones del Globo.

Ahora bien, ¿estamos ya en condiciones de ofrecer nosotros, los que protagonizamos esta nueva conciencia de la vieja España, a nuestros pueblos fraternos la apasionada colaboración de miles y miles de hombres de calidad que es quizá lo único, y en cualquier caso lo mejor, que el ruinoso solar de nuestra cultura puede ponerse en condiciones de ofrecer en un plazo de pocos años a los otros pueblos ibéricos que se abran a un intercambio vital con nosotros?

Todavía tenemos en la población de nuestra patria un curioso caso europeo de toda una opinión nacional a la que las grandes figuras políticas de su propia historia dicen poco o nada; lo mismo si se trata de un conde-duque de Olivares, que de un Godoy o un Carlos V. Nuestro pueblo es una entidad humana bien extraña. Durante los tres siglos del régimen absolutista, los españoles derrotados en la defensa de sus libertades en Villalar se fueron evadiendo de la Península, generación tras generación, para edificar su gran hazaña popular: «Hacer la América.» Casi todos se quedaban allá, ganados definitivamente por la tierra y por las razas vencidas, haciendo la patria, una patria que no negaba la patria madre, pero la dilataba inmensamente con su vida entera.

Mientras tanto, la población de la Península iba quedándose vacía de los elementos más creadores y dinámicos de cada generación, atraídos por la única posibilidad de vida libre que en muchos aspectos de su existencia municipal y cívica, como en sus posibilidades materiales y económicas mismas, se le ofrecían en su tiempo.

Por esta razón aguantó España tres siglos la hegemonía de una estructura aristocrática, de sabor fuertemente europeo y extraño al pueblo, que habían ido rechazando violentamente de sí, en un modo u otro, mediante sus grandes revoluciones populares, los demás pueblos y Europa, y el propio pueblo inglés, emigrado a la América del Norte, poseedores de una tradición de libertades que en ningún caso venía respaldada por ocho siglos de lucha de un pueblo libre, unos municipios libres y unos hombres libres, frente a una poderosa civilización exótica y hostil al cristianismo.

Y cuando, al fin, se produce el aturdido despertar libertario de nuestro país, es el doble momento revolucionario en que, por una parte, se divulga la nueva de que la casta aristocrática, extranjera como siempre al pueblo, ha venido la vieja Corona hueca al mejor postor, quedando la convivencia comunitaria del pueblo desnuda del imperio de las viejas instituciones, y de otra parte, los her-

manos del viejo escenario creador donde se iban agolpando las energías y el sustrato vital de la raza, resentidos con las torpezas políticas de la misma casta de la que ambos costados del pueblo, el peninsular y el americano, se estaban independizando en aquellos momentos, proclamaba su resuelta voluntad separatista en términos tan rotundos que ya hasta la guerra civil de 1936 apenas iba a ser claramente percibida por las masas hispanoamericanas hasta qué extremo los problemas medulares de España seguían siendo sus propios problemas, y a la inversa.

¿A qué antiguo pueblo occidental de entre los que han sabido ser engendradores indiscutibles de una alta cultura le pudo acaecer la peregrina historia de vivir una experiencia colectiva en la que su apasionado amor a la libertad se forjase durante esos ocho siglos de lucha que fueron los albores de su modernidad; que poco después la pierda durante otros tres siglos en su mismo solar patrio, consiguiendo a duras penas refugiarse con ella en las lejanas colonias, y que, por fin, inicie su lucha revolucionaria en el momento en que el amor pluralista a las patrias locales congénito del propio pueblo, extendido sobre escenarios geográficos desgarradoramente inmensos, y complicado con las energías contrarrevolucionarias, que iban a demostrar una increíble eficacia gracias a su oportuna alianza con la quinta columna que significaban los sentimientos religiosos del pueblo mismo, le sometan a un período revolucionario que todavía, al transcurrir siglo y medio, sigue inconcluso, cuando todos los demás grandes pueblos de Occidente lograron clausurar el suyo, poco más o menos, en un decenio?

La gran compensación de semejante tragedia es que, junto al mayor desarrollo y desgaste histórico evidente de los demás pueblos primates de Occidente, el nuestro, que sigue pobre y débil, y víctima, además, en todos nuestros centros vitales, del abuso de los otros cuando nuestra crisis contemporánea de desarrollo se hizo manifiesta, se mantiene intacto y virgen, como un pueblo que todavía no hubiera conocido el encuentro fecundante con la Historia.

¡Qué caprichosa resulta, desde una elevada perspectiva, la caricatura en uso del hombre ibérico del Descubrimiento, exterminador y esclavizador de indios, sólo movido en toda su gigantesca hazaña descubridora y colonizadora por la sed insaciable de oro!

Aquel hombre que construye la sociedad ibérica de Indias; que se queda en ella para siempre, atraído por una tierra y unos hijos, casi siempre mestizos, que es muy sospechoso reemplazaran con tanta facilidad y reiteración la codicia de unas pretendidas fortunas, bien raras veces derrochadas, si es que se llegaron a ostentar en algún caso, en la austera vida de la Península; que organiza como puede, a partir de la realidad humana que le ofrecen el hecho de América y los criterios habituales de su tiempo, la producción básica de las tierras vírgenes y las minas; que jamás funda una compañía capitalista de explotación anónima del pueblo, sino que convive con él y lo incorpora a sus mismas tradiciones libertarias, comuneras y municipalistas; aquel hombre ibérico, ¿dónde tiene ya su patria, en la tierra de sus padres o en la de sus hijos? Y si el proceso se sigue sin interrupción durante siglos, ¿qué criterio será el que haga extraños esos dos costados, originario y final, de la misma gran patria común?

Cierto que luego se impondrá una casta aristocrática que posterga al criollo, pero es la misma que en la Península posterga al peninsular. Una revolución libertadora americana expulsará después a los españoles, pero es a los mismos españoles que el pueblo español lucha por expulsar también de la Península. A los indios no les dieron mejor trato las Repúblicas independientes—que los despojaron de las tierras comunes que conservaban y, en ocasiones, como en la Argentina de Rosas y Sarmiento, los

exterminaron—del que les había dado la Corona castellana. La burguesía antisocial, que ha frustrado hasta ahora la etapa final de la Revolución ibérica en la Península, tampoco ofrece características muy diferentes de la que está jugando el papel entreguista en Iberoamérica.

Efectivamente, si el pueblo hubiera podido librarse a tiempo de «la casta» en la Península, y ayudar fraternalmente a la emancipación de sus entonces compatriotas americanos, nuestro presente sería muy distinto. Igual que lo sería si el rechazo de «la casta» hubiera podido triunfar simultánea, popular y definitivamente en América y en la Península, incluso si las fuerzas liberadoras criollas hubiesen podido hacer acto de presencia en la Península para derrotar en sus últimos reductos la reacción absolutista que iba a resultar si no demasiado fuerte, al replegarse de América, para aplastar de nuevo a los patriotas españoles en armas. ¡Qué pueblo, uno y múltiple, tan extraño y desconocido para consigo mismo! La única esperanza es que ese mismo trance revolucionario de recíproca asociación libertaria entre nuestros pueblos, no entre nuestras aristocracias, sigue estando constitutivamente abierto y supone todavía, hablando con entera propiedad, el cauce mismo de nuestro futuro colectivo.

Cada español o iberoindiano de los que hoy están planteándose su responsabilidad política con el vigor de los nuevos brotes vegetales ante la vida; de los que sienten latir normalmente dentro de sí el ansia de vivir y abrir un rastro digno que conserve hacia mañana el eco de su apellido, su recuerdo y su esfuerzo, debe abrir los ojos con confianza a la rica y dilatada tierra de promisión que queda detrás del confín de nuestra diáspora, en la cual puedan establecerse nuestros hijos para construir juntos, durante siglos, la importante obra histórica que estamos en el momento de iniciar al superar de una vez nuestro interminable período revolucionario.

Lo especial y lo geográfico es lo de menos, con valer mucho, en este movimiento colectivo, cuyos rumbos nos corresponde otear a muchos de nosotros. Lo que importa es sobrevivir en las condiciones eminentemente humanas que los hombres que fundaron nuestra estirpe—unos como señores y otros como siervos, como conquistadores o como conquistados, pero unidos todos en un mismo amor sagrado a la libertad perdida, y en ese sentido espléndido de la igualdad humana que nos ha llevado a forjar un gigantesco mestizaje de razas donde otros pueblos no han sido capaces de superar los siniestros modos de colonización que suponen la segregación o el exterminio de los otros—ganaron para todos los que llevamos en nosotros sus sangres, sus lenguas, sus cantares, sus apellidos y su fe. Si generaciones intermedias malbarataron nuestra heredad, nosotros hemos llegado hoy a la hora de reunirla de nuevo.

Y lo mismo que ayer, cuando nos sentemos de nuevo a la mesa de los grandes o entremos en relación desde nuestra propia fortaleza con esas grandes poblaciones que habrán de constituir nuestra vecindad en el futuro—las grandes comunidades anglosajona, eurafricana, árabe, china, indostánica y eslava, aparte de los otros pueblos aislados, como Japón o Palestina—, los hombres iberoindianos seremos, al fin, el sólido cuerpo social terreno que siga cifrando sus máximas apetencias en realizar a su propia costa, difundiéndola hidalgamente por toda la Humanidad, la disposición favorable de los espíritus y de la cultura para que el Hombre-Dios, el Verbo-Creador, señoree entre los hombres.

No tardaremos tanto ninguno de nosotros en traspasar el muro del tiempo, y contemplar, junto al Hijo del Hombre, la parte que fuimos capaces de añadir a su total obra creadora; a esos definitivos «cielo nuevo y tierra nueva» en los que habrán de quedar indelebles los rastros inmor-

tales de nuestro esfuerzo terrestre en la génesis inmensa de la Historia.

Pocas generaciones, en todo el curso del tiempo, habrán recibido posibilidades como la de los hombres y mujeres de estas nuevas promociones españolas, peninsulares e iberoindianas, de los pueblos ibéricos de Europa, Iberoamérica y Filipinas. Ninguno de nosotros tenemos tiempo que perder.

Manuel Lizcano.
Columela, 10.
MADRID