

*Trabajos de historia filosófica, literaria y artística
del cristianismo y la Edad Media*

Primera edición, 1943

Queda hecho el depósito
que marca la ley. Copyright
by *El Colegio de México.*

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

por

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Pánuco, 63

*Trabajos de historia filosófica, literaria y artística
del cristianismo y la Edad Media*

de

*Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman, José Luis Martínez,
Gustavo Pizarro, Tomás Gurza, Antonio Gómez Robledo,
María Ramona Rey, Pina Juárez Frausto*

y

una presentación de

José Gaos

El Colegio de México

PRESENTACION

Como miembro de la Casa de España en México, convertida después en El Colegio de México, empecé mis cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México con el correspondiente al año académico de 1939. Estos cursos han desarrollado principalmente, hasta este año académico de 1942 inclusive, una introducción histórica a la filosofía. La histórica es, a mi modo de ver, la única forma ajustada a la situación de la filosofía en la actualidad que puede tomar una introducción, cualquiera que sea, a la filosofía. Histórica debía ser, pues, la recíproca introducción de los asistentes a mis cursos en la filosofía que iba a profesar en ellos y de esta filosofía y de mí mismo como profesor "cerca de" los asistentes a mis cursos.

Desde el primer momento excité a éstos a participar en los cursos más que pasivamente, como oyentes; activamente, por medio de trabajos. A introducir realmente en la filosofía, más aún quizá que en cualquier otra disciplina, no llega sino tal participación activa. Y, en efecto, a lo largo del primer curso, dedicado a la filosofía griega, hicieron sobre cada uno de los temas que propuse sucesivamente, algunos de los asistentes, en su mayoría los mismos cada vez, sendos trabajos. Algunos de los cuales fueron publicados por sus autores en revistas.

Animado por ello, y por ver que se disponían a asistir al segundo curso, que titulé Cristianismo y filosofía, y a participar activamente en él, la mayoría de los que lo habían hecho en el primero, formé un plan de trabajos más ambicioso. Presenté una lista de temas que representaba un sistema de cuestiones histórico-filosóficas y de utilización de la literatura y del arte medievales como fuentes para la Historia de la cultura simplemente con la filosofía en primer término que debe ser la Historia de la filosofía.¹ Y propuse que aquél de los asistentes que encontrase un tema de la lista, u otro propio para sustituirlo, que le invitase a trabajarlo, lo hiciese a lo largo de todo el curso.

De los planes a los resultados hay en la mayor parte de los casos buena distancia. Ya algunos de los temas de la lista no invitaron a nadie a trabajarlos

¹ Sobre esta idea de la Historia de la filosofía y en general sobre la enseñanza de la filosofía, me he extendido en la introducción a mi *Antología filosófica. La filosofía griega*, México, 1941, que fué el resultado, finalmente, del curso dedicado a la filosofía griega a que me he referido en el texto.

o a sustituirlos por otros. De los trabajos emprendidos, algunos no fueron continuados o concluidos oportuna o adecuadamente. Los más de los restantes siguieron trayectorias muy propias. Yo había hecho indicaciones previas acerca de la manera de llevar a cabo cada uno, y fui revisándolos a medida que avanzaban, pero desde un principio no podía menos de dejar una amplia libertad a los más de los autores. Eran, los unos, jóvenes, pero ya distinguidos intelectuales y publicistas y hasta profesores universitarios; los otros, estudiantes que prometían llegar a ser lo que desde entonces han llegado a ser efectivamente: tan distinguidos intelectuales, publicistas y profesores como entonces lo eran los primeros. Resultado final: ocho trabajos aportaban materiales interesantes, cuando menos, debido a la adopción de un punto de vista distinto de los adoptados por lo general para estudiar los temas, los textos correspondientes.

Así, los de las señoritas Rey y Juárez y el del señor Martínez hacían análisis y síntesis de textos de la literatura española que ponían de manifiesto en ellos un contenido o aspectos que no son los puestos de manifiesto en ellos por lo general. Lo propio hacía el del señor Pizarro con el conjunto de textos históricos de la literatura francesa que el autor se decidió a estudiar con minucia bien reñida con la extensión. El del señor Gurza llevaba una comparación tan difundida como rudimentaria e imprecisa, y mientras tan rudimentaria e imprecisa, banal, a un punto de desarrollo y precisión que cuando menos dejaba perfectamente apuntados el fondo entrañado por ella y el método para desentrañar este fondo hasta sus últimas profundidades. El del señor O'Gorman planteaba un interesante e importante problema metodológico, mostraba cómo podía resolverse, y era ejemplo de utilización de un texto que pretende ser fuente de conocimiento histórico del pasado, no como tal, por no poder serlo en verdad, sino, y precisamente por esta imposibilidad, como fuente de conocimiento histórico del presente respectivo.

Los trabajos de los señores Gómez Robledo y Zea se referían, por lo pronto, a un tema filosófico "principal", a la esencia misma de la filosofía, realizada y revelada por su historia. El del señor Zea exploraba, quizá por primera vez, la genealogía de la especie bajo la cual se le presentó la filosofía pagana al Cristianismo desde el encuentro de éste con ella, y siguió presentándosele por lo menos hasta tiempos tan posteriores y decisivos de la historia de ambos como los de la Imitación. Este hecho parece bastante para hacer pensar que la aludida especie, la de la soberbia, traduce algo muy esencial, quizá la esencia misma, de la filosofía. El trabajo del señor Gómez Robledo era una muy brillante y sobre todo muy inteligente polémica con la anterior tesis mía. El señor Gómez Robledo estaba ya plena y perfectamente formado cuando

decidió honrarme con su asistencia a mis cursos y su participación activa en ellos. Por eso no puedo considerarle realmente como a un discípulo. Sin embargo, su trabajo me instila más aún que los demás el gozo que sólo el padre y el maestro o profesor comparten: el de verse más perfectos en su prole carnal o espiritual, en el sentido de la exclamación nietzscheana: mal honra a un maestro quien no pasa de ser su discípulo.

Por todo lo apuntado pareció que los ocho trabajos componían un conjunto merecedor de que se le publicase como tal por la Casa de España en México, como una muestra de las labores realizadas bajo sus auspicios, en conjunto mucho más vastas e importantes, aunque el espíritu que las presidía hiciera que trascendiesen poco al público. Y por otra razón aún. Por lo que los resultados obtenidos con unos trabajos referentes a una realidad como la medieval podían estimular a trabajar —con el entrenamiento, encima, representado por los trabajos anteriores— sobre la realidad moderna y en especial la americana. Sobre la medieval se había trabajado por razón del orden histórico de la serie de cursos. Pero la realidad medieval no es una realidad americana. Para estudiarla aquí no faltan sólo reliquias de ella que sólo se encuentran sobre otros suelos y bajo otros cielos, sino decisivamente la intuición misma de ella que no pueden dar sino sus reliquias.

La publicación de los trabajos se retrasó por causas no pertinentes aquí. Pero el retraso no ha menoscabado en nada las expuestas razones para hacerla. Lo que ha traído consigo es que la edición ya no se deba a la Casa de España en México, pero se debe a El Colegio de México, continuador directo y fiel de labores y espíritu —y no puedo dejar de aprovechar esta primera ocasión significativa del pleno revivir en México mi vida, la vida de un profesor, para expresar a las personalidades, en definitiva, que por medio de las instituciones lo hicieron posible, la congrua gratitud, esto es, una gratitud arraigada en las raíces mismas de la vida revivida.

JOSÉ GAOS

Ciudad de México, noviembre de 1942.

LEOPOLDO ZEA

SUPERBUS PHILOSOPHUS

*Melior est profecto humilis rusticus, qui
Deo servit; quam superbus Philosophus,
qui se neglecto, cursum coeli considerat.*

*Imitatione Christi.
Lib. I, cap. 11-i*

“Ciertamente el rústico humilde que sirve a Dios es muy superior al *soberbio filósofo* que, olvidándose de sí mismo, contempla el curso de los astros”. Esta frase, que sirve de epígrafe a nuestro trabajo, califica al sujeto de la filosofía de soberbio. El filósofo es un soberbio, y quien le califica de tal es un cristiano. El cristiano se ha encontrado con ese extraño personaje del mundo antiguo llamado filósofo, y lo ve como eso, como un extraño, fuera del mundo, fuera de sí, *perdido* entre los astros. A este extraño personaje lo ha calificado de soberbio, el mismo calificativo que se da al ángel rebelde, a Satán; con esto se le acusa del pecado capital, del pecado contra Dios, de la Soberbia. El filósofo tiene como ocupación la Soberbia, la filosofía es Soberbia. La filosofía, lo que ella encierra, su contenido, es para el cristiano Soberbia, pecado, rebeldía contra Dios.

Rebeldía implica hacer algo que está prohibido, es negarse a acatar una orden, desobedecer, no aceptar la autoridad a la que se está sometido. Para el pagano, autor de esa actividad llamada filosofía, filosofar es buscar afanoso un saber, es sentir afán de saber. Si filosofía es soberbia, rebelión, desobediencia, entonces ese saber del que se tiene afán es un saber prohibido. ¿Cuál es este saber prohibido?

¿Qué es la Soberbia, y con ello la filosofía como afán de un saber prohibido? A estas preguntas sólo nos puede contestar un cristiano, es decir, un hombre que haya vivido el saber del filósofo como un saber prohibido. De los monumentos de la Literatura Cristiana ninguno mejor que la *Imitación de Cristo*, pues este libro no sólo resume la esencia, el ideal del cristiano, sino que es aquí donde hemos encontrado el calificativo de soberbio dado al filósofo. Sin embargo, esto no será suficiente, pues el tema de la Soberbia, y el tema de un saber prohibido, no es propio del Cristianismo; se trata de temas que el Cristianismo ha heredado del Judaísmo. Antes que el cristiano, el judío ha sentido que hay un saber que no está a su alcance, y que intentar alcanzarlo es rebeldía, es levantarse contra quien se lo ha vedado. En los libros *Sapienciales* de la Biblia nos encontramos con el sentimiento de un saber propio del hombre en oposición a un saber que le es ajeno, prohibido; sentimiento que es un antecedente del saber de salvación y del saber de perdición que encontraremos en el Cristianismo. Pero visto esto, cabe preguntarse si el pagano autor de ese soberbio quehacer llamado filosofía siente este su quehacer como soberbia, o si este sentimiento es tan sólo un punto de vista cris-

tiano, y en este caso, cómo vivía el pagano su filosofía. Para este caso habrá que recurrir a las experiencias de un cristiano que antes que cristiano haya sido pagano. Hay que recurrir a las experiencias de un filósofo que haya vivido su filosofía como pagano y como cristiano; estas experiencias nos las dará San Agustín en sus *Confesiones*. En ellas veremos si es posible que un filósofo sea cristiano sin renunciar a su filosofía, a su afán de saber; la respuesta encierra el ser o no posible una filosofía Cristiana sin dejar de ser cristiana, el ser o no posible una filosofía en el Cristianismo. Hay que ver cómo es posible se conjugue lo que para el cristiano es soberbia, rebeldía, con la esencia del Cristianismo que es humildad, obediencia.

I

Para el Cristianismo, Dios es la base, el punto de apoyo de todo lo existente. Dios ha hecho el Universo de la nada; esta nada es algo sólo en la medida en que Dios la sostiene, sólo en la medida en que Dios le sirve de sostén, de apoyo. El hombre es parte de esta nada, es una criatura que sólo existe en la medida en que se apoya en su creador. Pero si el hombre abandonase ese apoyo caería en la nada, se perdería, por eso debe cuidar de no salirse de lo que es su sostén. El soberbio es el que abandona ese sostén, tratando de apoyarse en sí mismo, busca la seguridad en sí, sin considerar que en sí

mismo es *nada*. Son "los soberbios que locamente presumen de sí" (*Imit.*, III, XIII, 3) los que abandonan el fundamento que es Dios y tratan de apoyarse en la nada que son; por esto caen, se precipitan en el vacío, caen en la nada, en las criaturas. En vez de buscar apoyo en el Creador se apoyan en las criaturas. El soberbio se apoya en lo más bajo, en lo más vil, en el mundo, en su carne. "Por querer ser más grandes que humildes, se desvanecen en sus pensamientos" (*Imit.*, I, III, 5). La soberbia es un querer ser como Dios, un querer ser el sostén que sólo Dios es.

El soberbio se precipita, cae en la nada, pero lejos de reconocer su caída como error, falta, pecado, se afianza en ella. En vez de confesar que está en un error, se afianza en este error, lo hace su fundamento. En vez de confesar que en sí no es nada, presume de sí, pretende sacar de sí no sólo la base para sí mismo, sino también la base para todo lo existente. El soberbio no sólo se hace guía de sí mismo, sino que además pretende ser guía y censor de todo lo existente. Es un curioso que no se conforma con ver, sino que además pretende corregir. Desde la nada que es su ser pretende juzgar las obras de Dios, hacer correcciones. Trata de que las cosas sean conforme a sus ideas; se trata de una criatura que *presume* de creador. "Amadores de sí mismos que buscan continuamente las cosas a su gusto y no las que son de Jesucristo; antes

componen e inventan muchas veces lo que no ha de permanecer" (*Imit.*, III, XXXII,1). El soberbio quiere hacer el mundo a su imagen y semejanza, trata de reflejarse en todo cuanto existe, quitando y poniendo las cosas a su parecer, no conforme a la Verdad, es decir, a la realidad, sino conforme a la verdad propia, personal. Pero esta su presunción en vez de ser creadora es destructora, lleva en sí la discordia y con ella la destrucción. Al juzgar, cada quien juzga conforme a su estrecha naturaleza, y a sus deseos; no existiendo por lo tanto conformidad alguna entre varios soberbios. No se ponen de acuerdo en la forma cómo debía ser el mundo, unos quisieran que fuese de una forma, otros de otra; pero mientras discuten, el mundo sigue siendo como es, y ellos siguen siendo lo que son sin Dios, *nada*, y en esa nada se pierden. Hay que apreciar "las cosas por lo que son y no por lo que se dice o se opina de ellas" (*Imit.*, II, I, 7).

El soberbio es lo único que puede hacer: opinar, decir algo, sobre las cosas. No posee más que palabras, viento, algo que se pierde en la nada. El soberbio no puede crear, sólo hablar, y eso es lo que hace, hablar, y al hablar dice todo lo que se le ocurre sobre las cosas llenándose de confusiones. Por medio de las palabras pretende el soberbio *recrear* al mundo, hacerlo nuevamente conforme a sus palabras. Este querer rehacer el mundo implica desconfianza. El soberbio

es un desconfiado, no confía en el autor del mundo, por eso pretende hacer su mundo. Ve el mundo, se ve a sí mismo como algo inseguro, como algo suspenso sobre la nada, tan sólo prendido de la mano de Dios, y es de esa mano de la que desconfía. Es ésta la razón por la cual el soberbio quiere que el mundo sea conforme a sus ideas, a sus deseos, desconfía de la obra de Dios y pretende reformarla, pero no hace otra cosa que perder su tiempo, y con ello su alma. Pretende conocer lo que sólo a Dios es posible conocer, pues sólo el Creador conoce sus criaturas; les busca fallas, errores, sin darse cuenta de que esas fallas, esos errores, no existen en la obra de Dios, sino en su decir sobre las cosas, en su pretender explicar el mundo a su manera. Al querer reflejarse sobre el mundo, creyendo que en su reflejo está la seguridad, lo que refleja son sus fallas, sus errores, y son estas fallas, estos errores, los que achaca a la obra de Dios.

El cristiano es lo opuesto a todo esto, el cristiano opone a la soberbia la humildad. El cristiano a diferencia del soberbio es enemigo del mucho hablar. Busca la paz, y sabe que ésta no puede encontrarse en la multitud de palabras contradictorias. "Te holgarás más de haber guardado silencio que de haber hablado mucho. Entonces serán de más valor las obras santas que las muchas palabras" (*Imit.*, I, XXIV, 6). El cristiano calla, no dice nada sobre las cosas, sólo vive

con ellas, y las vive como son, sin pretender cambiarlas; sabe que no son nada sin Dios, pero que sustentándolas Dios, son firmes y seguras. Aunque estén sobre la nada sabe que no caerán si Dios las sostiene. El cristiano encuentra su apoyo, su seguridad, en la confianza de Dios. Se ha dado cuenta de lo peligroso que es el mundo, y de lo débil que él es frente a ese mundo. Pero en vez de perder su tiempo en indagar lo que el mundo sea buscando la razón de su peligrosidad, se desentiende del mundo y se confía a Dios. Sabe que Dios es el único que conoce al mundo, puesto que lo ha creado, y conociéndolo El es el que mejor lo puede librar de los peligros que le amenacen. Confiando en su Creador, obedeciéndole, siguiéndole, es como mejor puede salvarse. Dios mismo ha mostrado por medio de su Hijo que el camino más seguro para la salvación es el de la humildad; pues el Hijo de Dios se ha humillado al hombre para salvar al hombre. Cristo ha mostrado cómo el que tiene confianza en Dios se salva. "Si miras a tí, no podrás por tí cosa alguna; mas si confías en Dios, El te dará fortaleza en el cielo y hará que te obedezcan el mundo y la carne y no temerás al demonio" (*Imit.*, II, XII, 9). Confiando en Dios, el hombre no tiene de qué preocuparse, su vida sobre la tierra no viene a ser otra cosa que un leve destierro temporal. La tierra no viene a ser sino un lugar de espera, donde el hombre aguarda a que Dios

le llame a su reino. El pretender indagar lo que la tierra sea es superfluo, nada le da al hombre el saberlo, en cambio sí le quita. Le quita la atención, la atención que es menester para poder escuchar el llamado de Dios. El cristiano debe recogerse, encerrarse en sí, guardar el más absoluto silencio, pues sólo así le será clara la voz divina cuando le llame. La relación entre Dios y el hombre debe ser una relación de amor, de enajenación. Un amor en el que nada debe interponerse, cualquier otro cuidado que no sea el de este amor, es superfluo, separa al hombre de Dios. Dios es el más celoso de los amantes y exige al hombre la entrega absoluta. "¿Por qué te fatigas con superfluos cuidados? Sujétate a mi voluntad y no sentirás daño alguno" (*Imit.*, III, XXVII, 2).

"Yo daré lo que tengo prometido. Yo cumpliré lo que he dicho, si alguno perseverare fiel en mi amor hasta el fin" (*Imit.*, III, III, 4). Lo que Dios ha prometido al hombre que persevera en su amor es su amor eterno. Dios amará eternamente al que le ame sobre todo en su estancia sobre la tierra. El que se desentienda de todo por amar a Dios será recompensado con el amor de Dios. Es Dios mismo el que se ha prometido al hombre, Dios se dará al hombre por toda la eternidad, si el hombre se da a Dios durante su estancia en la tierra. El mundo no es sino el lugar donde Dios prueba al amado. Es un lugar lleno de peligros, de tentaciones que mueven al hombre

a salir de su recogimiento, de su enajenamiento en Dios, le apartan de Dios. Ante los peligros, las tentaciones, el hombre desconfiado siente temor, teme que si se abandona a Dios será víctima de los peligros que le amenazan, no confía en la promesa que Dios le ha hecho de que nada le sucederá. El desconfiado se separa de Dios y trata por sí mismo de salvar los peligros que le amenazan; pero estos son tantos que se *pierde* en ellos, alejándose de Dios por toda la eternidad. En cambio el que ama a Dios confía en El, cierra los ojos y los oídos al mundo. El mundo nada puede contra él porque está fuertemente apoyado en Dios. Mutuamente Dios y el hombre se han unido amorosamente y nada puede separarlos. El mundo que tan peligroso se mostraba queda rendido a los pies del hombre, nada resiste al hombre después de esta prueba.

Las tentaciones muestran al hombre su capacidad. "A veces ignoramos lo que podemos; mas la tentación descubre lo que somos" (*Imit.*, I, XIII, 5). La tentación muestra al hombre lo poco que es en sí y lo mucho que es en Dios. Con lo cual el hombre aprende a confiar menos en sí y siempre en Dios. El cristiano en vez de ir sobre el mundo para dominarlo confiado en sus fuerzas, se encierra en sí en espera de Dios, dejando a Dios el dominio del mundo. La vida del cristiano es un resistir a todo lo que le mueve a ir sobre el mundo, resiste a sus deseos, a sus apetitos, a

su afán de poder, a su soberbia. "La perfecta victoria consiste en vencerse a sí mismo. Porque el que se tiene sujeto de modo que la sensualidad obedezca a la razón, y la razón a él en todas las cosas, es verdaderamente vencedor y señor del mundo" (*Imit.*, III, LIII, 2).

Hay así un saber sobre el mundo, un saber inútil, fuera de los alcances del hombre. Y un saber de sí mismo, un saber de lo que el hombre es, de lo que puede. Hay un saber de perdición, superfluo, en el que el hombre pierde su tiempo olvidándose de Dios. La filosofía es uno de estos saberes, es un saber de perdición. La filosofía es un saber de palabras, un saber de muchos decires, de tantos que el hombre se pierde en su maraña de múltiples verdades. Frente a este saber, el saber de salvación es un saber que no habla, que no dice nada. Es un saber que acepta al mundo tal como es. La filosofía es un saber que no acepta al mundo, sino que quiere hacerlo, le preocupa el mundo, al contrario del saber cristiano que ignora al mundo.

La filosofía es un saber nunca satisfecho, inútil, no aprovecha en nada al hombre. Es un saber que hace al hombre olvidarse de sí mismo, de sus posibilidades, de sus fuerzas. Es un saber en el que el hombre anda perdido entre los astros, escudriñando lo que le es más ajeno. "¿De qué sirve la mucha meditación sobre cosas oscuras y ocultas por cuya ignorancia no se nos reprehenderá el día del juicio? ¿Y qué

nos importa a nosotros los géneros y las especies de los dialécticos?" (*Imit.*, I, III, 1 y 2). Nada le da al hombre el saber lo que las cosas sean, lo que debe saber es cómo comportarse frente a estas cosas, cómo vivir con ellas. La instrucción sobre lo que sea el mundo es peligrosa por vana e inútil. "No te envanezcas a causa de la ciencia o arte que poseas, antes bien teme la instrucción que has adquirido" (*Imit.*, I, III, 3). Es un saber de desconfianza, siempre está inquiriendo, preguntando, cada respuesta es una nueva pregunta, no se confía en nada.

El saber del cristianismo es todo lo contrario, es un saber de confianza. Lo único que le interesa saber es que Dios le sostiene. Es un saber abandonar, obediente sigue a Dios por donde quiera que le lleve sin desconfiar un momento. Es un saber que se funda en el humilde conocimiento de sí mismo. Es un saber que no habla, sino que escucha, es un saber para el cual el mundo no existe. Lo único que existe para el saber cristiano es Dios, Dios como afán, como anhelo supremo. "Los sabios del mundo se pierden en su sabiduría. . . mas los que te siguen con desprecio del mundo mortificando su carne, éstos son sabios verdaderos" (*Imit.*, III, XXXIV, 2).

El saber prohibido, el saber por el que siente afán el filósofo, es el saber del mundo, el saber de las criaturas, el saber de lo creado. Está prohibido porque Dios es un amante celoso que no admite que el hombre divida su

amor entre El y sus criaturas. El hombre no debe sentir otro afán que el afán de Dios. El que se distrae en alguna criatura pierde el amor del Creador. La Soberbia es una rebeldía contra ese amor. El soberbio no quiere someterse al amor Divino, porque no ama a Dios, sólo se ama a sí mismo. Este amante de sí no ama sino lo que se le parece, lo que le refleja, por eso ama al mundo, a su carne; no puede sentir amor por Dios, porque Dios le exige la renuncia de sí mismo, del mundo, de su carne. Es contra esta renuncia contra la que se rebela, no encontrándose dispuesto a acatarla; antes que someterse prefiere perder el amor de Dios, quedándose en la nada que es él mismo, su carne y su mundo. La filosofía es para el cristiano un afán de buscar apoyo fuera de Dios, un amor de sí mismo, amor que le pone frente a Dios, en abierta rebelión, tratando de ser Dios mismo, es decir, seguridad, apoyo, no sólo de sí sino de todo lo existente.

II

El judío considera la vida como un camino. Camino que puede ser fácil o difícil; esta facilidad o dificultad dependen del hombre. El camino recto es el más fácil, en él se goza de paz, de seguridad; sin embargo, es el más difícil a pesar de su facilidad, pues en la propia naturaleza del hombre está la inclinación a salirse del camino recto. La vida se presenta como una lucha entre el afán de seguri-

dad, de felicidad, de paz y un afán de aventura, un afán de ir por caminos desconocidos, ajenos al hombre; un afán de salir de lo que es propio al hombre "...seréis como dioses" (Gn. 3-5); se pretende ser algo más que hombres, sin importar que este intento represente el fin de toda paz, felicidad o seguridad. El hombre, la criatura, tiende a independizarse de su creador, quiere tener sus propios caminos, seguir sus propios pasos, no quiere seguir la ruta que le ha sido señalada de antemano, quiere ser el autor de su propia ruta, el autor de su propia vida. Es en esto en lo que está la inseguridad, en este querer hacer su vida; la seguridad está en seguir una vida hecha de antemano. El judío se debate entre su afán de seguridad y su afán de ser Dios, es decir, autor de su propia vida.

El judío sabe que necesita de Dios, pero al mismo tiempo quiere ser el autor de su vida. Dios es concebido como una voluntad que *puede* todo, y el hombre como una voluntad que *quiere* todo. Dios puede lo que el hombre quiere, hay pues que ir a Dios y pedirle su ayuda. El hombre necesita de Dios para conservarse. Dios es visto como instrumento, como poseedor de los medios que el hombre ha de menester para existir. Entonces se establece una especie de contrato social, una alianza, entre Dios y el hombre. Alianza en la cual el hombre se compromete a determinada prestación de servicios, a cambio de que

Dios le provea de determinados bienes que el hombre necesita. El hombre enajena parte de la libertad de que es tan amante, a cambio de que Dios le conserve la vida. El hombre limita, por imposible, lo que quisiera fuese una vida plenamente libre; este límite lo marca Dios, con su ley, con sus mandamientos. En esta forma el judío logra el equilibrio entre sus necesidades y su afán de libertad. Hay un acuerdo de voluntades, cada una con una obligación determinada, si una de ellas falta se rompe la alianza. El hombre será perfecto y recto a cambio de que Dios le conserve sus bienes, sus hijos y su vida.

Pero en el fondo el judío no cree en tal acuerdo de voluntades, no cree en tal alianza. Un buen día se encuentra con que Dios lo prueba. Y la prueba consiste en arrancarle todo lo que posee: sus hijos, su hacienda y su propia vida. Un buen día todo se convierte en polvo y nada queda. La voluntad que se enfrentaba a Dios no pasa a ser sino un mito. A este convertir la voluntad humana a nada; a este sentir la Voluntad Divina por sobre todo, le llama prueba. Dios prueba al hombre porque no confía en él, necesita ver si el hombre tiene una voluntad capaz de cumplir su compromiso. "He aquí que en sus siervos no confía, y notó necedad en sus ángeles ¡cuánto más en los que habitan en casas de lodo cuyo fundamento está en el polvo..." (Job., 4, 18 y 19). El hombre es polvo, Dios no puede

fiarse del polvo. Dios no puede hacer alianza con quien no puede cumplir su parte en el pacto. Dios no puede confiar sino en su igual, sino en el que se le semeje. Para esto es necesario que el hombre tome los caminos de Dios, que siga su ruta, que abandone los caminos del hombre. El hombre para poder pactar con Dios necesita ser semejante a Dios. Ahora bien, esta semejanza sólo se obtiene dejando de ser hombre, siendo una imagen de Dios. Pero el hombre por sí mismo no puede ser Dios, no puede semejar-sele; el camino hacia la Divinidad es un camino que sólo Dios conoce. Si el hombre quiere ser como Dios tiene que abandonarse a El, tiene que abandonar su voluntad, tiene que dejarse llevar por Dios sin intervenir en absoluto, ni tan siquiera preguntando. Debe dejar de ser hombre, someter toda su libertad, todo su ser a Dios, confiarse a El plenamente. No hay en consecuencia tal pacto con Dios, hay tan sólo la absoluta entrega, no hay más voluntad que la divina.

Contra esto protesta el judío. El judío sabe que es polvo, sabe que como polvo no puede enfrentarse a Dios, pero no está dispuesto a someterse. Prefiere ser polvo que someterse. Este no querer someterse es lo que el judío llama Soberbia. El hombre soberbio se enfrenta a Dios, pretende oponerse como voluntad. El soberbio es el que se niega a someter su propia voluntad. Pretende hacer lo que Dios pero a la inversa: Dios quiere someter al hom-

bre a su voluntad, hacerlo semejante a El, en cuanto quede dentro de El. Se trata de llevar al hombre del polvo que es al todo que es Dios, asimilándolo a su voluntad. El soberbio intenta lo contrario. Trata de reducir lo existente a su estatura. Sabe que es polvo, pero no quiere ser más que polvo. No quiere abandonar su carne, sus pasiones, su ser hombre. Su voluntad se concentra en este su ser hombre y desde ella se enfrenta a Dios. No está dispuesto a someterse a Dios; si Dios quiere algo con él, tendrá que reducirse, tendrá que rebajarse y ponerse a su altura, tendrá que ser su igual, tendrá que ser otro hombre. Solamente de hombre a hombre acepta el pacto. La alianza con Dios no debe ser más que una alianza entre iguales, no una alianza con dioses sino entre hombres. Si Dios no hace esto, entonces rechaza la alianza con Dios. Se enfrentan dos naturalezas, una divina y una humana, cada una tratando de someter a la otra. El judío grita indignado: "¿Qué es el hombre, para que lo engrandezcas... Y lo visites todas las mañanas, y todos los momentos lo pruebes?" (*Job.*, 7, 17 y 18). Sabe que es inferior, pero sabe que él no es el culpable de esa inferioridad; sabe que es así porque así fué hecho. Si Dios le ha hecho inferior, no tiene por qué molestar al hombre con pruebas para las cuales no está hecho. Si el hombre es polvo, Dios es su autor, no tiene por esto ninguna razón para perturbar al hombre. Si Dios quie-

re algo con el hombre, tendrá que ponerse a su alcance. El Dios todopoderoso nada tiene que ver con el hombre; por eso la intervención de Dios es sentida con disgusto: "¿Hasta cuándo no me dejarás, ni me soltarás hasta que trague mi saliva?" (*Job.*, 7, 19).

"Pequé, ¿qué te haré, oh guarda de los hombres?" El hombre nada puede hacer a su creador, todo lo que el hombre haga no será más que para su propio bien o mal. Nada tiene Dios que ver con el hombre. Dios no es sino el creador de un ser inferior, de un ser hecho de polvo. De sus faltas nó tiene por qué responder. Si su camino es equivocado, él no tiene la culpa, la culpa será siempre del autor de sus días. Su soberbia, su rebeldía, es algo de lo cual no tiene que responder, es algo que no tiene por qué someter; pues si es rebelde, es Dios el autor de su rebeldía, y si no, "¿y por qué no quitas mi rebelión y perdonas mi iniquidad?" (*Job.*, 7, 21). El hombre es rebelde, tiene otra multitud de defectos, pero él no es culpable de ellos, no se le pueden achacar; de todos ellos no hay sino un culpable: el Creador. El hombre ha sido hecho contra su voluntad, vive contra su voluntad, esto es más que suficiente para que Dios lo deje en paz. "¿No son mis días poca cosa? Cesa pues, y déjame, para que me conforte un poco. Antes que vaya para no volver, a la tierra de tinieblas y de sombras de muerte" (*Job.*, 10, 20 y 21). No está bien que

Dios oprima y deseche lo que es su obra. Dios ha hecho con sus propias manos a esa figurilla de barro que es el hombre. "Acuérdate ahora que como a lodo me diste forma: ¿y en polvo me has de tornar?" (*Job.*, 10, 9).

El hombre es polvo y vuelve al polvo, no hay razón alguna para probar al hombre. Del polvo no se puede esperar más que polvo. El judío no aspira sino a vivir conforme al polvo que es; su endiosamiento, su querer ser Dios, no es sino un endiosamiento del polvo, no quiere ser más que un dios de polvo. Quiere ser como Dios pero sin dejar de ser hombre. Quiere ser Dios pero sin dejar sus pasiones, sus deseos, sus pecados. Quiere irrumpir en el campo divino, pero como hombre, como voluntad humana. Quiere dominar todo pero como hombre, no como Dios; no quiere cambiar su ser por el de Dios, no quiere enajenarse, no quiere ser otro distinto a él; no quiere perder su personalidad por defectuosa que sea. No quiere entender a Dios como si él fuera un Dios, sino como hombre. No quiere que Dios le hable con razones divinas sino con razones humanas. Si Dios le ha hecho hombre tendrá que hablarle como hombre, otro lenguaje no está dispuesto a aceptarlo. Todo lo que el hombre haga como hombre no puede ser juzgado por quien no es hombre. "¿Tienes tú ojos de carne? ¿Ves tú como ve el hombre? ¿Son tus días como los días del hombre...?" (*Job.*, 10, 4 y 5). Dios debe someter

sus razones a las razones del hombre; de otra manera el hombre no se siente obligado a entenderle. No se puede pedir al hombre que entienda a Dios, es Dios quien tiene que hacerse entender por el hombre. Sólo poniéndose a la altura del hombre, éste podrá hablar serenamente ante Dios y discutir con El. "¡Ojalá pudiese disputar el hombre con Dios, como con su prójimo!" (*Job.*, 16, 21).

Disputar, hablar, discutir con Dios de igual a igual, es la actitud del soberbio. El soberbio quiere desde su bajeza enfrentarse a El. El soberbio no admite la intervención de Dios, le exige le dé cuenta del por qué de esa su intervención en la vida humana. El soberbio no acepta que sus actos sean contrarios a Dios, son los actos de Dios los contrarios al hombre. Los actos del soberbio, no los considera éste sino como actos propios de su ser, actos que no tiene por qué cambiar, así ha sido hecho, y como tal se comporta. Dios es el autor de los yerros del hombre, si el hombre comete yerros: "Suyo es el que yerra y el que hace errar" (*Job.*, 12, 16). Un ser cuya vida es polvo, lodo, nada, no tiene por qué justificarse si se comporta como tal; es el autor de ese lodo el que debe justificar su acción; debe explicar por qué ha hecho al hombre de lodo; y si no puede justificarlo, si no tiene razones humanas para justificar en paz a su criatura. El hombre es débil, no tiene esperanza alguna de ser

algo más que hombre. Es por partir de esta desesperanza, de este sentimiento de inferioridad por lo que no puede aceptar ninguna intervención divina, que trate de hacerlo semejante a Dios para después arrojarlo al polvo. El judío no concibe cómo puede seguir los caminos de Dios, si al final tendrá que volver al polvo. Tampoco comprende cómo es que se martiriza su carne llevándosele por caminos para los cuales no ha sido hecho. No comprende cómo se le ha dado una naturaleza a la cual tiene que resistir. No comprende cómo ha de aplastar su carne si ha sido hecho de carne. No comprende cómo teniendo una vida efímera ha de someter esta su vida a fines que considera ajenos. No comprende cómo a Dios pueda importarle lo que haga o no el hombre, ni al hombre importarle los fines de Dios.

Esta rebeldía, esta Soberbia, este afianzarse a los propios caminos, tiene su origen en el concepto que el judío tiene de la vida humana. Para el judío todo es vanidad, la vida humana, el quehacer humano no son otra cosa que vanidad. Nada de lo que el hombre hace permanece, todo se pierde. El hombre y sus obras se pierden en la nada, en el polvo. El hombre está hecho de polvo y al polvo ha de volver. Todo lo que el hombre hace es polvo. En el *Eclesiastés* se predica esta vanidad de lo humano. Todo es vanidad, nada aprovecha al hombre. Todo lo que el hombre hace se pierde, lo único que permanece es el polvo, la tierra

de que ha sido hecho: "Generación va, y generación viene: mas la tierra siempre permanece" (*Ec.*, 1, 4). Nada puede hacer el hombre contra la realidad que es; la innovación sobre la realidad es imposible. De nada se puede decir esto es nuevo porque "... Ya fué en los siglos que nos han precedido" (*Ec.*, 1, 10). El sol, los vientos, los ríos, por más que cambien, por más que vayan de un lado a otro siempre serán los mismos. ¿"Qué es lo que fué? Lo mismo que será. ¿Qué es lo que ha sido hecho? Lo mismo que se hará: y nada hay nuevo debajo del sol" (*Ec.*, 1, 9). Frente a esta realidad se estrella la voluntad humana, nada puede hacer contra ella, todo lo que se haga bajo este sol de la realidad incommovible tendrá que ser vanidad. Toda obra del hombre volverá al polvo. Riqueza, honra, placeres, todo es vanidad. La sabiduría como la ignorancia son iguales, ninguna permanece, son vanidad; "Porque ni del sabio ni del necio habrá memoria para siempre; pues en los días venideros ya todo será olvidado, y también morirá el sabio como el necio" (*Ec.*, 2, 16).

El hombre está hecho de tierra y a la tierra tiene que volver, todo aquello que quiera ser más que tierra está condenado a perderse. El hombre es tierra que nace, vive y vuelve a la tierra. La muerte tiene el sentido de volver a su realidad. Las diferencias que hay entre los hombres se pierden en la unidad que es la muerte. En la muerte todos los hombres son iguales,

son tierra. "Todo va a un lugar: todo es hecho del polvo, y todo se tornará en el mismo polvo" (*Ec.*, 3, 20). El hombre no es sino un modo de ser de la tierra, una forma de tierra; es una forma más como lo es el animal. Para el judío la diferencia que haya entre el hombre y el animal se pierde en la muerte, en la muerte ambos son tierra: "... el suceso de los hijos de los hombres, y el suceso del animal, el mismo suceso es: como mueren los unos, así mueren los otros; y una misma respiración tienen todos; ni tiene más el hombre que la bestia..." (*Ec.*, 3, 19). Lo que permanece es la tierra, lo que no permanece son sus formas; sus formas cambian y se pierden, son vanidad. El hombre no es más ni es menos que otras formas, es sólo otra forma entre ellas, hecho como todas de tierra. No se puede decir que "... el espíritu de los hijos de los hombres suba arriba, y que el espíritu del animal descienda debajo de la tierra" (*Ec.*, 3, 21). El ser del hombre y el del animal no son sino formas accidentales de una realidad llamada tierra.

La vida humana no es sino un accidente de la tierra. El hombre es un accidente de la tierra, y tiene que vivir su vida como tal, como accidente. El pedazo de tierra que es el hombre se ha encontrado un buen día con que tenía vida, con que era animado por una extraña voluntad contra la cual no podía nada. La misión del hombre es la de mantener esta animación, esta vida, como la misión

del sol es alumbrar, y la de la tierra permanecer. Si el hombre ha sido hecho tierra con vida, su misión es la de ser tal, manteniendo esta su vida. El hombre es un ser al que se le ha dado una vida para que la conserve. Dios ha confiado al hombre un soplo llamado vida, y debe conservarlo hasta que se le pida cuenta de él. Dios le ha hecho una vez la vida para que siga haciéndosela a sí mismo. Así como un buen día le fué dado al hombre un soplo vital para que lo conserve, otro buen día se le recojerá ese soplo, y el hombre volverá a la tierra inanimada.

Para el judío no hay otra vida, ésta es una solución dada por el Cristianismo. Para el judío todo termina en esta vida. La vida es un soplo que ha sido prestado y que se devuelve; es algo vano, algo que no permanece. Pero este soplo, la vida, la siente el judío como molestia. Es una molestia el tener que estar continuamente animando su vida, haciendo su vida. Siente la vida como algo que se le escapa momento a momento, y al mismo tiempo siente la necesidad de mantenerla, de sostenerla, procurando no se le pierda antes de tiempo, es decir, antes de que se le pida cuenta de ella. La aspiración más grande del judío es la de vivir en paz; es decir, la de vivir sin ser agitado por preocupación alguna. Su mayor recompensa es la de tener una buena hacienda, una larga prole, y una no menos larga vida; obtenido esto, su vida ya no

tiene sentido, aguarda tan sólo a que Dios le pida esa vida. El judío aspira a morir a tiempo, es decir, una vez que ha cumplido con su misión de sostener el soplo que le ha sido confiado. Este soplo vital lo mantiene en sí mismo y se siente feliz cuando lo ha transmitido a sus hijos, y los hijos a los hijos de sus hijos. Una rica hacienda hace que esa vida sea más segura, cuanto mejor hacienda deje el judío a sus hijos, más seguridad tendrá de que la vida que les ha transmitido tendrá menos inseguridades, será menos difícil de conservar. El judío se perpetúa en sus hijos y en sus obras. "La obra del justo *es* para vida" (*Pr.*, 10, 16). En sus obras sigue viviendo el hombre, sigue viviendo en la memoria de sus descendientes; cuanto mayores obras mejor le recordarán. El judío llama a esto alcanzar honra; en esta su honra sigue viviendo el judío. Esta vida es similar a la tercera vida de la que nos habla Jorge Manrique, la vida de la fama. El hombre debe ser como la buena simiente que produce buenos frutos; es en sus frutos en donde sigue viviendo, en ellos prolonga el soplo que le ha sido confiado; por eso se nos dice "Y vendrás en la vejez a la sepultura, como el montón de trigo que se coge a su tiempo" (*Job.*, 5, 26).

El judío no tiene ninguna esperanza en otro mundo, sabe que muere y que todo se acaba, lo único que le sobrevive son sus obras. Estas también son vanidad, pero se conforma con

que no se pierdan antes de tiempo, antes de que sienta que ha cumplido con su misión. Por eso se rebela como Job, cuando se le prueba destruyéndole sus obras, cuando se le castiga en su hacienda, sus hijos, su cuerpo. El judío no puede comprender cómo es que se le puede exigir se resigne a la pérdida de lo único que le es propio a cambio de nada. Al cristiano se le puede pedir la renuncia al mundo, pero en cambio se le ofrece otra vida, en el judío no hay tal promesa, la vida del judío se acaba y no hay otra más. Lo único real para el judío es su carne, hay que hablarle desde su carne, desde la carne putrefactible que es; desde la nada que representa esa su carne. El pretender que su carne tome caminos que le son ajenos es injusto. El único camino para el hombre es el de la carne. Carne que se prolonga en la carne de sus hijos y se defiende con sus bienes, con su hacienda. Para la carne "...bueno es comer y beber, y gozar uno del bien de todo su trabajo con que se fatiga debajo del sol, todos los días de su vida que Dios le ha dado; porque ésta es su parte" (*Ec.*, 5, 18). La obligación del hombre es la de sostener su vida, prolongarla, fuera de esto no se siente con otra obligación. Sólo al cristiano se le puede decir "el que perdiere su vida por mí la salvará." Pero pedirle al judío que pierda su vida es absurdo, porque perdiéndola no le queda nada. El Cristianismo ha sabido llenar esta laguna ofreciendo otra vida a cambio de la

que se pierde. Además ha hablado al hombre desde planos no ajenos a la carne que es, la carne ha sido el abismo que separa al hombre de Dios en el judaísmo, en el Cristianismo Dios ha concedido lo que pedía la soberbia de Job, es decir, bajar a la carne, entrar en la carne, discutir con el hombre de igual a igual, hablar al hombre en su carne. Cristo es la palabra de Dios hablando en la carne putrefactible del hombre. En Cristo se salva la carne, se salva el hombre tal como es: "*montón de tierra*". Con la Resurrección, el montón de tierra llamado hombre se eleva, va hacia el Creador; se logra lo que el judío anhelaba en su soberbia: ser Dios sin dejar de ser hombre. El Hijo de Dios se humilla descendiendo al hombre para elevarle consigo. Es esta humildad del Hijo de Dios la que aplasta la Soberbia, haciendo que los caminos de Dios sean los caminos del hombre. Entonces adquiere sentido la vanidad de que nos habla el *Eclesiastés*: todo cuanto existe es vanidad, se pierde; la honra, los bienes, los hijos, la vida, nada vale; lo único que vale es el reino de Dios donde todo permanece. Es este reino el que se tiene prometido al que renuncia a los bienes del vano mundo. Faltando estas soluciones, el judío debe buscar las propias, de acuerdo con su visión de la vida. La intervención de Dios debe tener una justificación. Dios debe tener una justificación válida para quienes no tienen otra esperanza que la de este

mundo, válida para quienes saben que tienen que volver a la tierra inanimada de donde han salido. Dios se justifica ante el judío como el que cuida de los caminos del hombre. Dios no pide, como cree Job, que el hombre siga caminos que le son ajenos; lo único que hace es corregirlo cuando trata de salirse de sus caminos. No es que Dios estorbe los caminos del hombre, lo que hace es someter al hombre cuando trata de irse por caminos que no le son propios. Dios es quien vigila los caminos del hombre, "...sus ojos están sobre los caminos del hombre" (*Job.*, 34, 21). El hombre no tiene por qué ir a juicio con Dios, porque Dios no carga al hombre más de lo justo. Dios no castiga al hombre porque con sus actos cometa algo contra Él, Dios está demasiado alto para que el hombre pueda hacerle daño alguno. El daño es contra sí mismo. "Al hombre como tú *dañará* tu impiedad, y al hijo del hombre *aprovechará* tu justicia" (*Job.*, 35, 8). Dios no tiene que dar razón alguna al hombre por su intervención en la vida humana, pues ésta queda explicada por el provecho que de ella saca el hombre. Dios no es, como cree el soberbio, un ser alto que desprecia al hombre y se divierte probándolo, haciéndole sufrir inútilmente. Dios es fuerte, no necesita de nada, y esto es garantía de que el hombre tendrá lo que le es propio. "...Dios es grande, más no desestima a nadie: es poderoso en fuerza de sabiduría. No otorgará vida al impío, y a los

afligidos dará su derecho" (*Job.*, 36, 5 y 6).

El judío llama justo, sabio o recto al que sigue su camino, el camino que es propio al hombre. En cambio llama soberbio, necio o impío al que no sigue su camino. El sabio es el que conoce su camino, pero este conocer implica humildad, confianza; porque por sí mismo no puede saber sus caminos, los sabe en cuanto se confía a un ser capaz de saberlo todo, es decir, a Dios. "Los ojos de Jehová están en todo lugar..." (*Pr.*, 15,3). Dios, como ve todo, lo sabe todo. Dios es el que mejor conoce los caminos del hombre, "Pues los caminos del hombre están ante los ojos de Jehová, y él considera todas sus veredas." (*Pr.*, 5, 21). El hombre no puede ver como Dios, su visión es estrecha, no puede ver ni tan siquiera sus propios caminos. El que no ve por donde va, no puede seguir su propio camino, siempre estará saliéndose, exponiéndose a perderse. Lo que la vista del hombre abarca es demasiado poco, no alcanza a ver todos sus caminos. por esto necesita de una vista más amplia, una vista capaz de prevenirle contra cualquier tropiezo; esta vista es la de Dios. Sólo Dios posee una vista capaz de prevenirle contra todos los peligros, por eso es a Dios a quien se confía.

El soberbio es el desconfiado, no se fía más que de sí mismo; no se fía más que de sus ojos por miopes que sean. Pero en su intento tropieza a

cada momento, sus caminos son oscuros, "El camino de los impíos es como la oscuridad: no saben en qué tropiezan" (*Pr.*, 4, 19). El soberbio no ve por donde anda, está ciego, siempre está saliéndose de su camino, tropezando a diestra y siniestra. Siempre anda a empellones con las cosas, con lo que le rodea, con los demás hombres, por eso se nos dice que "El altivo de ánimo suscita contiendas..." (*Pr.*, 28, 25). "...la soberbia parirá contienda..." (*Pr.*, 13, 10). Con la soberbia es imposible la paz que anhela el hombre.

De estas diferencias entre el justo y el necio salen dos clases de sabidurías; una sabiduría del justo y una sabiduría del soberbio. La sabiduría del justo le viene de fuera, le viene de Dios. Es un saber de la vida práctica, de lo que es propio al hombre. En el libro de *La Sabiduría* se nos habla de este saber. Es un saber sobre la amistad, las mujeres, los hijos, los padres; sobre la forma de comportarse con los poderosos y con los humildes; se trata de reglas de vida. Esta es una sabiduría que "...da su voz en las plazas: Clama en los principales lugares de concurso; en las entradas de las puertas de la ciudad dice sus razones" (*Pr.* 1, 20 y 21). Sabiduría al alcance de todos los hombres, se la encuentra donde quiera. Sólo los sordos, los necios, no la escuchan; porque son desconfiados que no confían más que en sí mismos, son "sabios en su opinión", pero estos desconfiados tie-

nen que tropezar en su camino, no sabrán cómo comportarse en su vida, irán de contienda en contienda, sufrirán mil calamidades, entonces invocarán a la Sabiduría pero no la encontrarán, por cuanto la aborrecieron "...y no escogieron el temor de Jehová" (*Pr.*, 1, 29).

El temor de Dios es el principio de la sabiduría. Se debe temer la corrección, el castigo de Dios, porque eso indica que el hombre va por mal camino. La voz de Dios habla en la carne del hombre, se deja oír como dolor, sufrimiento. Cuando el hombre pierde la paz, es que Dios le está hablando, le está diciendo que va por mal camino. Sin el castigo que el hombre siente en su carne no sabría cuándo va por mal camino, no sabría cuándo deja sus caminos. "No deseches, hijo mío, el castigo de Jehová; ni te fatigues de su corrección: Porque el que ama castiga, como el padre al hijo a quien quiere" (*Pr.*, 3, 11 y 12). Dios es el padre que cuida de sus hijos corrigiéndolos cuando se exponen a peligros. El que teme al Dios aborrece "...el mal; la soberbia y la arrogancia, y el mal camino..." (*Pr.*, 8, 13). Dios es el que "...guarda las veredas del juicio, y preserva el camino de sus santos" (*Pr.*, 2, 8). La Sabiduría es así un saber del camino propio, y este se sabe escuchando a Dios, atendiendo sus correcciones. Todo lo que el justo haga es para su vida. El justo se vivifica en su obra, en ella se realiza, se cumple; por eso no debe inten-

tar más que eso, realizarse, no intentar nada que no le sea propio.

“Yo, la sabiduría, habito con la discreción, y hallo la ciencia de los consejos” (*Pr.*, 8, 12). El sabio es discreto, escucha y no habla lo que escucha. Es en los consejos donde se encuentra la verdadera sabiduría. El necio es todo lo contrario, el necio siempre está hablando, tratando de descubrir un secreto para divulgarlo; por esto, el secreto de Dios es sólo de los rectos. “En la boca del necio está la vara de la soberbia” (*Pr.*, 14, 3). La soberbia es una necedad, es un querer saber los secretos de Dios para divulgarlos, para vanagloriarse de su conocimiento. El necio no quiere saber porque así lo necesite, sino por presunción. El soberbio no se conforma con escuchar a Dios, además quiere decir algo sobre lo que escucha, quiere aparecer como el poseedor de los secretos de Dios. Este querer decir a los demás lo que de Dios sabe es su razonar, es su hablar. El soberbio habla, dice algo sobre las cosas, y es este su decir una necedad. Convertir en razones, palabras, el lenguaje de Dios, no es más que tratar de divulgarlo. Por eso se aconseja al sabio se guarde de sus palabras. “El que guarda su boca guarda su alma: mas el que mucho abre sus labios tendrá calamidad” (*Pr.*, 13, 3). Las palabras del hombre son perdición, sólo la palabra de Dios es salvación; por eso el hombre debe tan sólo escuchar y obrar de acuerdo con los consejos recibidos. La misión

del hombre es la de obrar, realizar obras y no la de querer dar consejos; los consejos sólo los da Dios. El hombre debe seguir su camino y no señalar caminos. Dios aborrece a los hombres que hablan porque sus palabras no son más que mentiras, vanidades, se pierden como viento que son. Son perdición para quien las dice y para quien las escucha. El hombre debe hablar con obras y no con palabras. “Los labios mentirosos son abominación a Jehová mas los obradores de verdad su contentamiento” (*Pr.*, 12, 22). La Verdad está en las obras y no en las palabras; por eso Dios posee la suprema Verdad, porque es creador, porque sus obras son sus palabras, sus verdades. La Verdad está en la obra de Dios, es una verdad que no se puede decir con palabras humanas, porque las palabras humanas se las lleva el viento, mientras permanecen las obras de Dios. La misión del hombre no es la de hablar con viento, sino con obras. En la medida que el hombre realiza la misión para la que ha sido hecho, realiza la Verdad. El hombre es en Verdad en cuanto realiza su ser hombre.

El soberbio es todo lo contrario, trata de ser mentira en cuanto trata de no ser hombre. Cuanto menos hombre es, cuanto más se aparta de los caminos de su ser, menos Verdad es. El soberbio trata de deshacer su ser, de destruir la Verdad llamada hombre, al intentar ser más que hombre. El querer decir lo que no está a

su alcance es una necesidad, es un tratar de ser algo más que un hombre.

El hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, si quiere semejarse a Dios debe obrar como El; su lenguaje debe ser semejante al lenguaje de su Creador. Dios habla con obras, el hombre debe también hablar con obras. Por esto Dios juzgará al hombre por sus obras. Dios tiene la Verdad suprema, la palabra de todo, porque ha hecho todo. El hombre, siendo un ser limitado, debe hablar dentro de sus límites, debe hablar de lo que pueda hacer, debe hablar con lo que sea capaz de hacer. Sin embargo, hay hombres que no se conforman con hablar con lo que han hecho, sino que quieren hablar de todo. Este es el soberbio, el que en vez de hablar *con* obras, habla *de* las obras. Para hablar de lo que no ha hecho, tiene que cambiar de lenguaje, porque el de las obras es imposible, no puede hacer todo. Recurre a un lenguaje ficticio, a una creación ficticia. Esta creación ficticia consiste en una *re*-creación de lo existente por medio de las palabras, dando nombre a las cosas que no ha creado. En esta forma puede hablar de lo que ha hecho y de lo que no ha hecho, todo es vuelto a hacer en el lenguaje. En esta forma es poseedor de un mundo de palabras, de ideas, a las que domina. Este es un mundo que tiene la ventaja de poder ser abstraído, es decir, desprendido de la realidad, de una realidad frente a la cual es impotente el hombre.

Con este mundo abstracto ya no necesita de las cosas, ya no necesita de los hechos. Pero los hechos quedan ahí, firmes, seguros, mientras las palabras de los hombres cambian, no se ponen de acuerdo, produciendo contiendas. Cada hombre tendrá su mundo ficticio que tratará de hacer válido para todos los hombres, no poniéndose ninguno de acuerdo en esa verdad ficticia, surgiendo contiendas y múltiples cuestiones: "Los labios del necio vienen con pleito; y su boca a cuestiones llama" (*Pr.*, 18, 6).

El querer hablar con otro lenguaje que no sea el de las obras, en otra forma que no sea semejante a la del Creador, recreando, rehaciendo lo hecho por Dios, es sentirse sobre Dios, es esto el pecado llamado Soberbia. La soberbia no es, como decía Job, obra de Dios. Dios ha hecho al hombre pero no su soberbia. "No fué creada por Dios ni es natural a los hombres la soberbia" (*Eccli.*, 10, 22). La soberbia está fuera de la obra de Dios. Todo lo que Dios ha hecho es perfecto, nada sobra ni falta; sin embargo, el soberbio se siente menos, siente que le falta algo, se siente imperfecto, quiere ser algo más. Esta imperfección no está en la obra perfecta del Creador, esta imperfección es obra del hombre. La soberbia es violación, violencia hecha a la obra de Dios. La soberbia trata de romper, de destruir, la obra Divina. "El principio de la soberbia del hombre es y fué apostatar de Dios, o no querer

obedecerle, apartando su corazón de aquel Señor que le creó" (*Eccli.*, 10, 14). El soberbio tienta la obra del Creador, pone un más o un menos donde nada sobra ni falta. La soberbia amenaza el equilibrio que hay en la creación. Es por obra del soberbio como la obra de Dios está amenazada de destrucción, de muerte. El hombre es un ser mortal que sólo puede formar "con sus manos una cosa muerta" (*Sap.*, 15, 17). La obra del soberbio es muerte, destrucción. Con la soberbia ha surgido la muerte. El hombre es el autor de su muerte, de su destrucción. Dios "creó todo a fin de que subsistiera eternamente en su presencia: saludable hizo todas las cosas que nacen en el mundo: el infierno y la muerte no reinaban entonces en la tierra; puesto que la justicia es de suya perpetua e inmortal; más los impíos con sus hechos y palabras llamaron a la muerte; y reputándola como amiga, vinieron a corromperse hasta hacer con ella alianza, como dignos de tal sociedad" (*Sap.*, 1, 14 a 16). El soberbio rompe con Dios, pactando con su propia destrucción, se sale del justo camino.

El hombre debe comportarse conforme a lo que es, realizar lo que le es propio. Sus obras deben ser las obras propias del hombre. Intentar otra cosa es salirse de su camino, es salirse de su propia naturaleza, es destruirse a sí mismo. Tratar de ser otra cosa de lo que se es conforme a la propia naturaleza, es destruirse co-

mo ser, alojar en su seno la nada, la muerte. "El hombre que se extravía del camino de la sabiduría, vendrá a parar en la compañía de los muertos" (*Pr.*, 21, 16). Ya hemos visto que para el judío, vivir significa realizarse, ser lo que ha sido hecho, y obrar realizando lo que le ha sido dado realizar. Realizando lo que le es propio vive; aunque muera físicamente, sigue viviendo en su obra. Ahora bien, para el judío, morir no es morir físicamente, sino en su obra. El que muere físicamente a tiempo, después de realizar lo que le es propio, sigue viviendo en su obra. Muere en el pleno sentido de la palabra, es decir, se convierte en nada, el que no se realiza. El justo vive en sus frutos, el soberbio es el que no da frutos. La muerte a que está condenado el soberbio es como la del árbol cortado antes de que dé frutos. Es como segar las espigas antes de tiempo. El hombre que no se realiza es una mentira, y la mentira no permanece: "El labio de verdad permanecerá para siempre: más la lengua de mentira por un momento" (*Pr.*, 12, 19). El soberbio es un hombre falso, y como falso es arrojado a la nada que es; por eso se predica la violencia contra los soberbios. Se predica el cortar, el desarraigar, el abatir al soberbio. Al hombre, como al árbol que no da frutos, se le corta, abate, quebranta. "Antes del quebrantamiento es la soberbia y antes de la caída la altivez de espíritu" (*Pr.*, 16, 18). "Jehová asolará la casa de los

soberbios" (*Pr.*, 15, 25). "Más los impíos serán cortados de la tierra, y los prevaricadores serán de ella desarraigados" (*Pr.*, 2, 22). "La soberbia del hombre le abate" (*Pr.*, 29, 23). Quebrantar, caer, asolar, cortar, desarraigar, abatir, son los verbos con los cuales se expresa la muerte antes de tiempo, lo que el judío entiende por muerte. Es esta una muerte en la cual el hombre vuelve a la nada absoluta. La soberbia es así el pecado por medio del cual el hombre se destruye a sí mismo al arrancarse la imagen de su Creador. El hombre sin esa imagen no es otra cosa que polvo; el soberbio es el hombre que se niega a ser imagen de su Creador precipitándose en la nada.

III

La filosofía pagana encajaba en las notas que hemos visto caracterizan a la soberbia. De aquí la razón por la que el cristiano veía en el filósofo pagano a un soberbio: perdido entre los astros e inquiriendo como un necio secretos que no estaban a su alcance. El filósofo no era sino un hombre que se apartaba de los caminos del Creador hablando de todo y no entendiendo nada. Un desconfiado que vivía en mundos artificiales y falsos. Sin embargo, esta no podía ser la única visión que sobre la filosofía podía tenerse. Existe otra visión, la del *filósofo cristiano*, distinta de la del cristiano sencillo y puro creyente. La Cultura Cristiana es una cultura mon-

tada sobre la pagana, no se podía negar esta sin desvertebrarse. Además, para convertirse en ecuménica fué menester que resolviere los problemas que suscitaba su oposición a la visión pagana de la vida. En el caso especial de la filosofía, el problema se presentó para quienes la habían vivido como paganos y no podían desprenderse de ella para ser cristianos. El cristiano salido del paganismo tuvo que conjugar las contradicciones que presentaban su filosofía y su religión. La experiencia y solución de este problema la encontraremos en San Agustín.

En las *Confesiones* de San Agustín nos encontramos con las experiencias de un cristiano sobre ese instrumento de la soberbia llamado filosofía de acuerdo con la concepción cristiana de la vida. Se ha visto que para el cristiano la filosofía no es sino el instrumento por medio del cual cierto tipo de hombres tratan de fundar sobre sí mismos lo existente. San Agustín es uno de estos hombres, antes de ser cristiano ha vivido la filosofía como pagano; pero es también él el que la ha vivido como insuficiencia. Ha vivido la filosofía como instrumento insuficiente para soportar la existencia. En sus confesiones se vive el dolor de un hombre a quien han fallado sus instrumentos. En el San Agustín pagano nos encontramos con ese anhelar algo que en el fondo no se sabe qué es; algo que se quiere alcanzar por propio esfuerzo. Por lo

pronto, esta capacidad de alcanzar por sí mismo lo que se anhela se presenta en forma ingenua natural. El pagano está seguro de sus fuerzas, tiene una especie de soberbia natural que le hace sentirse capaz de todo, a diferencia del judío y del cristiano que se consideran polvo. El pagano se quiere salvar al igual que todos los hombres pero cree poder hacerlo por propio esfuerzo. Lo grave para el pagano es que *no sabe* cómo, de aquí su afán por saber, por la sabiduría. San Agustín aprende en el *Hortensio* ese afán de saber. "...con increíble ardor de mi corazón comencé a desear la posesión de la inmortal sabiduría..." (*Conf.*, III, 4). El filósofo pagano busca algo, siente afán por algo, de un algo que está sobre las cosas terrenas. "Con cuánto ardor, Dios mío, con cuánto ardor deseaba volar y elevarme sobre estas cosas terrenas hasta llegar a Vos." (*Conf.*, III, 4). Lo que el filósofo anhela en el fondo es llegar a Dios, pero no lo sabe. Su afán de sabiduría, es afán de Dios, porque Dios es la suprema sabiduría; pero el filósofo lo ignora, no sabe qué es lo que quiere, porque como San Agustín "ignoraba que en Vos está la sabiduría, en cuyo amor, que es lo que en griego se llama 'philosophia' me encendía tanto aquel libro" (*Conf.*, III, 4). Las *Confesiones* de San Agustín no son sino el relato de la ruta, del camino con sus peripecias, que ha seguido un filósofo para caer

en la cuenta que lo que tanto anhelaba era Dios.

El filósofo es el hombre que anhela la suprema sabiduría, el fin último de todo lo existente, pero no sabe cómo alcanzarlo, no sabe el camino. Es un hombre que sabe de fines pero no de caminos. Por eso San Agustín nos dice que hay que distinguir "entre la ciencia de los filósofos que ven el fin adonde debemos caminar, pero no ven el camino, y la que nos muestra el camino mismo que lleva a la patria bienaventurada, no solamente hasta llegar a verla, sino también a la posesión y gozo de ella" (*Conf.*, VII, 20). El filósofo es un ignorante, quiere lo supremo pero ignora qué sea lo supremo, así como ignora cómo se alcanza lo supremo. El filósofo sabe que hay algo sobre todas las cosas y se desvive por alcanzarlo, olvida que es carne y vida, que es tiempo y espacio, y que como tal tiene que caminar, que seguir una ruta, que tomar un camino. Olvida que tiene que ahorrar tiempo tomando el camino más corto porque sólo así puede llegar con vida a su salvación. Pero en su desvirse olvida todo esto y se pierde entre los caminos sin alcanzar jamás la meta anhelada. Por esto el Cristianismo quiere que el hombre sepa antes que nada lo que es el hombre en sí, porque sólo sabiéndolo sabrá de lo que es capaz, y así no se perderá intentando aquello de que no es capaz. El hombre que sabe de sí, sabe cuán lejana está la meta anhelada, y lo

poco que puede por sí solo para alcanzarla. El camino, la ruta segura para alcanzar a Dios, es la humildad, es el saberse polvo, es el saberse carne y como carne perdición en sí mismo, y como tal no intentar soberbiamente ir hacia Dios, alcanzarlo con las manos carnales, sino humillarse y pedirle que El venga al hombre. Porque la distancia entre Dios y el hombre sólo Dios puede salvarla. El hombre no puede ir a Dios, pero Dios sí puede ir al hombre.

El filósofo es un soberbio, que olvidando que es un hombre, quiere zanzar la distancia que le separa de Dios, quiere llegar con sus propias fuerzas a Dios y poseerlo en vez de entregarse a El. Estos soberbios en vez de esperar a Dios han querido ir hacia El valiéndose de todos los medios: "os buscaban ellos muy orgullosos de su ostentosa doctrina, hinchaban con arrogancia su pecho, en lugar de herirle con humildad, por lo que solamente pudieron atraer a sí, por la semejanza de su corazón, a las rebeldes aéreas potestades, compañeras de su soberbia" (*Conf.*, X, 42). No pudiendo llegar por sí mismos buscan falsos mediadores, demonios, con los cuales pretenden alcanzar el fin supremo. En este querer alcanzar a Dios por sí mismos, se pierden, equivocan sus fines, y toman como final lo que sólo es una criatura, una creación. San Agustín nos dice cómo buscaba a Dios en sus criaturas: "Yo pregunté a la tierra y respondió: No soy yo eso,

y cuántas cosas se contienen en ella me respondieron lo mismo... Pregunté al mar, al aire que respiramos y respondió todo él... Anaxímenes se engaña porque no soy yo tu Dios... Entonces dije a todas las cosas que por todas partes rodean mis sentidos: Ya que todas las cosas afirmáis que no sois mi Dios, decidme por lo menos algo de él. Y con una gran voz clamaron todas: El es el que nos ha hecho" (*Conf.*, X, 6). El filósofo habla de la verdad, pero no sabe qué es la verdad, lo que presentan como verdad no son sino obras de la Verdad, obras de la verdad suprema que es Dios. "¡Oh, Verdad! ¡Verdad! ¡Cuán entrañablemente y en lo secreto de mi alma suspiraba yo entonces por Vos cuando ellos frecuentemente y de diversos modos me repetían esa palabra, ya fuese en sus instrucciones, ya en sus muchos y voluminosos libros! Pues estando yo muy hambriento de Vos, ellos me servían de aquellos libros como de platos para darme de comer el manjar de su falsa doctrina, proporcionándome, en lugar de Vos, el sol y la luna, hermosas obras vuestras, más al fin obras vuestras; no Vos mismo..." (*Conf.*, III, 6).

El filósofo quiere ir a Dios en vez de esperarle, cree tener suficiente fuerza para alcanzarlo, pero no lo alcanza. Lo más que puede lograr es ir hacia sus criaturas. Criaturas que al igual que el hombre no son nada por sí solas, criaturas que llevan en su seno su no ser. Es de estas criaturas de lo que se

enamora el filósofo, quedándose en ellas, olvidando al Creador, y así "sucede que llevados del amor de estas cosas visibles, se sujetan a ellas como esclavos" (*Conf.*, X, 6). Se enamoran de las cosas visibles, o de imágenes, "cuerpos fingidos y fantásticos, respecto de los cuales son mucho más ciertos estos cuerpos celestiales y terrenos" (*Conf.*, III, 6). Se enamoran de fantasmas que imaginan ellos mismos: "fantasmas de unos cuerpos que no hay ni tienen ser en todo el universo" (*Conf.*, III, 6). Pero Dios está más allá de estas realidades criaturas suyas y de esos fantasmas criaturas de criaturas. La soberbia es el amor por esas criaturas entre las cuales está el sí mismo, el amor de sí mismo, de la criatura que es el hombre en sí, olvidando al Creador. En este amor por lo insuficiente está la perdición, sólo en el amor por lo suficiente, que es Dios, está la salvación.

Aquí se ve cómo un cristiano que es San Agustín juzga el pagano que había sido. Para el paganismo es el hombre el que va hacia Dios, es movido por Dios, por el "primer motor". El pagano busca a Dios fuera de sí, pero apoyado en sí se eleva y trata de atraparlo por medio de la razón. La razón es el instrumento por medio del cual el filósofo pagano atrapa a Dios, atrapa la idea suprema. En el Cristianismo sucede todo lo contrario: el hombre espera humildemente a que Dios baje a él, sabe que El descenderá por gracia. A Dios no lo busca

fuera de sí, no está en lo externo, Dios está en la intimidad, está dentro del hombre, y cuando el hombre espera con humildad, Dios se deja oír, se deja sentir. Dios no está fuera, Dios está dentro de cada una de sus criaturas, por que si no estuviera, esa criatura no existiría. San Agustín nos muestra en sus *Confesiones* la ruta seguida desde el paganismo, que busca la verdad, la suprema sabiduría que es Dios, en las cosas externas, hasta el Cristianismo que se ha dado cuenta de que Dios está dentro de su ser nada, y que por ese estar dentro de su ser nada, es algo. "Vos nunca os apartáis; y sin embargo, ¡qué dificultades encontramos para llegar hasta Vos!" (*Conf.*, VIII, 4). La dificultad de hallar a Dios es consecuencia de la soberbia, la extremada confianza en sí mismo, que no ve que si el hombre puede apoyarse en sí mismo para salir fuera, es porque Dios está dentro de él y le sustenta, es Dios el que le sirve de apoyo y no su propio ser, que nada es. Pero el hombre olvida esto y en su soberbia cree ser su propio sostén, y saliendo de sí busca a Dios inútilmente entre sus criaturas. Enamorado de ellas, cree que Dios está en ellas, y que apresándolas apresa a Dios, pero Dios está dentro, muy dentro del hombre, esperando que el hombre vuelva humildemente a sí, se recoja y espere para poder oírlo. "Porque, aunque Vos, Señor, sois grande, miráis desde cerca y con ojo benigno a los humildes y os alejáis de los es-

píritus que conocéis excelsos y orgullosos. Así, no ós acercáis sino a los que tienen un corazón contrito, ni permitís que os hallen los soberbios, aunque haya llegado a tanto su curiosidad y ciencia, que sepan el número de las estrellas del cielo y de las arenas del mar, o tengan medidas las regiones celestiales y averiguado el curso de los astros" (*Conf.*, V, 3). "Con esta impía soberbia se apartan de vuestra luz, y desfallecen; y viendo tanto antes el defecto del sol, que es futuro, no ven su defecto que está presente, porque no indagan religiosamente el origen de donde les ha venido aquel ingenio capaz de hacer estas investigaciones." "Ellos dicen de las criaturas muchas cosas verdaderas, pero como no buscan con veneración piadosa la Verdad, que es el artífice de las criaturas, por eso no le hallan" (*Conf.*, V, 3).

La filosofía como soberbia es un conocer de las cosas, de las obras de Dios, y no de Dios. El filósofo en su soberbia se atribuye a sí lo que es obra de Dios, y a Dios sus falsedades, sus propios pecados, sus propias mentiras. "Atribuyen a sí mismos lo que son dones Vuestros, al mismo tiempo que, con su ceguedad perversa, Os quieren atribuir las que son obras tuyas, esto es, sus mentiras" (*Conf.*, V, 3). Todo lo que logra el filósofo con su razón, con su inteligencia, lo atribuye a sí mismo, y sus errores, sus falsedades, las atribuye a su naturaleza, es decir, a su ser hecho por Dios.

Los pecados, sus pecados, no son obra suya, sino resultado de la débil naturaleza que Dios le ha dado; en cambio considera como obra suya el que capte el orden del universo; sin comprender que sus pecados son el resultado de salir de su naturaleza, del querer hacer algo para lo cual no ha sido hecho, del querer pasar por sobre la ley que le ha sido dada en su naturaleza humana. En cambio, cuando su inteligencia, su razón aprehende alguna verdad, no es porque él tenga por sí solo capacidad para esto, sino por que Dios le ha dado una naturaleza capaz de alcanzar esa verdad. El ingenio, la inteligencia, es algo que Dios ha dado al hombre para que se sirva de él, pero el hombre no sabe emplearlo, y en su soberbia lo hace instrumento de fines para los cuales no fué hecho. Las palabras de las que el hombre hace gala, las razones de las cuales se envanece, no son males en sí, porque si el hombre habla y razona es porque Dios le ha dado los medios para hacerlo, son males por el uso que de ellas se hace. Por eso San Agustín nos dice, refiriéndose a la forma como el pagano enseñaba a servirse de ellas: "No acuso yo a las palabras, que son como unos vasos escogidos y preciosos, sino al vino del error que en ellas se nos daba a beber" (*Conf.*, I, 16).

Es partiendo de este sentido como San Agustín siente aversión por las letras paganas, considerándolas como vanas, inútiles; pero no quiere decir

esto que considere al saber leer y escribir como cosas malas, pues éstas son buenas si son puestas al servicio de Dios. Y lo mismo se dice de la razón, del ingenio que Dios ha dado al hombre. El pagano no ha sabido utilizarlo y ha perdido su tiempo en vanidades, en algo que se perderá. La razón debe ser puesta al servicio de Dios, y decir la razón es decir el instrumento de la filosofía. La filosofía es un afán de Dios, y es al servicio de este Dios por el cual se afana que debe quedar. La filosofía es así sierva de Dios, y todo su afán debe estar orientado hacia Dios. San Agustín nos da este ejemplo utilizando lo que fuera filosofía pagana para encontrar el Dios cristiano. La filosofía, instrumento del soberbio filósofo, se pone al servicio del humilde cristiano.

Las palabras, las razones, han sido hechas por Dios para ponerse al alcance del hombre. El hombre sólo entiende por palabras y razones, por eso Dios le habla en su lenguaje, por eso Dios ha dictado libros sagrados, palabras, razones sagradas, para cuya interpretación el hombre ha menester de su razón, de su inteligencia; la razón e inteligencia de que Dios le ha dotado. El hombre puede entender a Dios porque Dios le permite que le entienda, dotándolo de los medios que son necesarios. Es por lo que dice San Agustín: "Concededme, pues, que os ofrezca en sacrificio las operaciones de mi entendimiento y de mi lengua; pero dadme Vos esos mismos pensa-

mientos y palabras que Os deseo sacrificar. Porque yo por mí mismo soy pobre necesitado" (*Conf.*, XI, 2). El saber del que se ensoberbecen los filósofos no es sino un humilde don que Dios ha dado al hombre para hacerse entender por él, y no, como ingenuamente cree el filósofo, un instrumento que posee por naturaleza y que le sirve para dominar lo existente. Este dar Dios los medios, los instrumentos para que el hombre entienda su ley, llega al máximo cuando da a su Hijo, cuando la máxima palabra, Verbo, es puesta al alcance del hombre, al tomar la carne de que este hombre está hecho. Entonces Dios habla en la carne misma del hombre, su palabra puede ser comprendida por todos, puede ser obedecida su ley, porque muestra cómo la carne puede doblarse a ella, al convertirse en objeto de imitación.

Considerando la inteligencia como un instrumento que Dios le ha donado para que pueda comprender su ley, es como San Agustín se dirige a Dios y le acosa a preguntas, pidiéndole continuamente le aclare el pensamiento, le dé luz para comprender con la mayor exactitud. Su impertinencia en el preguntar no es sino el resultado del tener conciencia de lo poco que el hombre es por sí mismo, y de lo mucho que de Dios necesita; por eso le pide claridad, se le pide se ponga lo más al alcance que sea posible del hombre. No hay aquí falta de fe, no hay desconfianza, no se pre-

gunta a Dios porque no se confía en El, en lo que no se confía es en sí mismo, se teme entender mal, comprender mal, en cambio se confía en Dios y se le pide aclarar el pensamiento, pues con su ayuda se está seguro, se tiene fe de que con su ayuda el hombre puede alcanzar a comprender su ley y salvarse. No se trata del soberbio que exige razones, sino del humilde que solicita ayuda. En el caso del soberbio, éste quiere que Dios ponga todo al alcance de su razón, porque solo en su razón confía, sólo confía en sí, desconfía de todo lo que no está al alcance de su razón. El caso del humilde es distinto, éste desconfía de su razón, y si confía en ella es por el hecho de haberle sido otorgada por Dios, pero sabe que sin Dios su razón nada puede, es su desconfianza en sí la que le hace pedir ayuda a Dios, es en esa ayuda en lo que se confía.

Pero esta desconfianza en sí mismo, esta humildad, no son sino producto del Cristianismo y de su antecedente el judaísmo. Y esto nos da un sentido de la soberbia distinto al del pagano. Para el pagano no hay prácticamente soberbia como la hay para el cristiano. El filósofo pagano es visto como soberbio por los cristianos. Es desde el punto de vista cristiano que la filosofía pagana aparece como soberbia. Para el cristiano, el querer indagar todo lo existente por medio de la razón, es soberbia, pues se trata de un conocimiento que sólo a Dios compete. Para el pagano no es así.

Recordemos que Aristóteles nos dice que todos los hombres tienen por *naturaleza* el deseo de conocer. Se trata de un afán natural que no se detiene sino hasta poseer el fin de todo lo existente. Su soberbia es una soberbia natural, sin ningún sentimiento de inferioridad, de pecado; se confía en la razón como se confía en la vista. Es esta confianza que se deja aún sentir en San Agustín acusando con ello su raíz pagana, pues en vez de despreciar a la filosofía como el judío, la considera como un instrumento útil, como un instrumento que Dios dió al hombre con su naturaleza, al que sólo hay que saber emplear; para San Agustín, el pagano no es sino un ingenuo que no ha sabido utilizar su naturaleza, que no ha sabido emplearla para aquello que está hecha. Por eso la soberbia del pagano no aparece sino como algo ingenuo, infantil; algo del niño, que ignorante de sus fuerzas, de sus alcances, pretende alcanzar los astros. Más que de soberbios, los filósofos paganos podían ser calificados de vanidosos. Pero el cristiano les ha calificado de soberbios, por que les ha visto desde su punto de vista, punto de vista en absoluto distinto al del lugar en que estaba situado el pagano.

El cristiano tiene el sentimiento de criatura que no posee el pagano, sentimiento que invierte toda su visión sobre lo existente. El cristiano se siente por sí solo como nada y a Dios como todo, sólo es algo si Dios le

soporta. Tiene conciencia del abismo que le separa de Dios, abismo que no existe para el pagano. El pagano ingenuamente intenta ir hacia Dios, pero el cristiano sabe que esto es imposible, sabe que si quiere salvarse en Dios, debe esperar que éste descienda hacia él por gracia. El soberbio cristiano no es un impaciente como el pagano, sino un desesperado. En un caso, el pagano, en su afán de Dios va en su busca, inconsciente de sus fuerzas; en el otro caso, el cristiano se desespera y exige a Dios que descienda, por que sabe que él no puede ir hacia Dios, es un desconfiado y por eso se desespera cayendo en la abyección. El soberbio del cristianismo es un resentido, cuyo símbolo es Satanás, que persiste en su bajeza por no resignarse a esperar la gracia de Dios, por desconfiar de él. Antes que humillarse esperando prefiere la nada que es por sí mismo. A esta nada pretende reducir todo cuanto existe. Antes que esperar humildemente a que Dios le dé todo, prefiere que todo se convierta en nada. El pagano no es nada de esto, no es sino un ignorante, un hombre que cree que puede todo cuando no puede nada. San Agustín es el pagano ignorante a quien la gracia Divina ha permitido *saber* que nada puede por sí mismo. La Suprema Sabiduría, el Saber que tan afanosamente buscaba el filósofo pagano sin que lograrse alcanzarlo era este saberse criatura, polvo, tierra, nada por sí mismo; pero todo en Dios, en el se-

no del Creador. San Agustín es el hombre que alcanza este saber y con ello la salvación. La visión del Mundo Pagano se hunde en la nada y surge la visión Cristiana sosteniendo al hombre que se resistía a hundirse con ese mundo.

Ahora la razón ha perdido su carácter supremo para convertirse en un simple instrumento. De fin se ha convertido en medio. El filósofo cristiano se sirve del *logos* pero no se confía en él; en quien se confía es en el dador de la razón. Si se presta alguna confianza a la razón no es por ella que se presta sino por el donador. Se sabe que el donador de la razón no engaña al hombre que se confía en él; la razón es un don del Creador en el que se puede confiar, es un instrumento por medio del cual Dios se hace comprender por los hombres. La filosofía se convierte así en un consciente afán de Dios, en un afán de saber entender a Dios. Comprender, entender a Dios, es ahora el afán del filósofo cristiano. El *logos* deja de ser inútil palabrería para convertirse en expresión de la voluntad Divina. Dios habla y el hombre escucha y obedece. La filosofía deja de ser la necesidad que todo trata de divulgar para convertirse en la sabiduría que escucha y comprende. La filosofía deja de ser Señora convirtiéndose en sierva del Creador. El filósofo deja de ser el soberbio que todo sabe y se convierte en el humilde intérprete de la Divinidad.

EDMUNDO O'GORMAN

LA CONCIENCIA HISTORICA EN LA EDAD MEDIA

I

INTRODUCCION

HOMBRE E HISTORIA

Una ya venerable tradición didáctica nos ha acostumbrado a visualizar el pasado como una sucesión de edades o épocas, que se destacan dentro del conjunto a manera de trozos dotados de cierta individualidad. Es así que hablamos de la Edad Media, del Renacimiento y de la Epoca Moderna, sin que, por otra parte, nos preocupemos demasiado por precisar estos conceptos. Lo interesante de esta inicial observación es que no podemos prescindir de esas divisiones, porque es el caso que los hechos mismos nos invitan a aceptarlas como cosas dadas. En otros términos, estamos acostumbrados a ver las cosas de ese modo, y las cosas solamente existen en la forma en que nos son familiares.

Ahora bien, muchos pueden ser los rasgos diferenciadores que pueden utilizarse para la caracterización de las épocas. El jurista verá en el contrato de infeudación la pauta segura para acotar el campo de lo medieval; el historiador de las doctrinas filosóficas se fijará en el predominio y vigencia del escolasticismo, mientras que el estudioso del pensamiento político

interpretará la integración y consolidación de los estados nacionales como señal inequívoca del ocaso del medievo. Sin entrar en una discusión general del problema, y no dejando de reconocer todo lo valioso que puedan ser los resultados obtenidos por esas vías de la especialización, no cabe duda que se trata de atisbos unilaterales de una cuestión sobremanera compleja. Necesario es, pues, intentar la caracterización de las épocas valiéndose de rasgos que, por pertenecer a provincias más profundas y radicales, sean algo así como comunes denominadores de los otros más superficiales y aparentes. Se trata, para servirnos de nuestros ejemplos, de algo de pareja vigencia, tanto para el hombre feudal, como el escolástico, cuanto para el imperialista. Es decir, habrá que fijarse, no ya en las estructuras y formas históricas en cuanto tales, sino en cuanto revelan y acusan maneras peculiares o específicas de vida humana. Según esta manera de pensar, la clave para distinguir las épocas históricas consiste en suponer que la vida humana no es siempre igual o, en términos más precisos, que hay distintos tipos de hombre. Es así como

tiene pleno sentido hablar del hombre de la Antigüedad, del medieval, del renacentista o del hombre moderno. La diferencia radical no está en que uno sea escolástico y el otro cartesiano, sino en algo más decisivo que es por lo que existen el escolasticismo y el cartesianismo. En este sentido la historia es definitoria del hombre.

Con toda evidencia no es posible en estas páginas intentar la justificación y desarrollo doctrinal de las consideraciones que anteceden. No tienen, por lo tanto, más sentido en este ensayo que el de una advertencia, si se quiere dogmática, sobre el punto de vista desde el cual va a emprenderse esta pequeña investigación. Téngase presente, pues, que se trata de una posición que considera como error capital de la historiografía positivista el haber hecho objeto del *pasado* del hombre, en lugar de hacer objeto del *hombre* en el pasado. En definitiva, se trata de una manera de conceptualizar la historia reduciéndola a una antropología fundamental.

En un enjundioso estudio "La Idea del Hombre y la Historia" (*Rev. Occidente*, iv p. 4), afirma Max Scheler que, a pesar de no haberse emprendido en detalle la investigación, sí que se ha señalado la dirección general en que debe hacerse, indicando que el proceso consiste en un ir de lo menos a lo más en la individuación. Se trata, dice, "de una creciente *exaltación* que se verifica en puntos señalados de la historia y en forma de re-

novados empujones". ¿Qué es lo que el hombre ha pensado de sí mismo? He allí el problema.

LA CONCIENCIA HISTORICA

El hombre ha pensado de sí mismo muchas cosas. Pero lo que aquí interesa indicar es que todo lo que ha pensado a ese respecto está condicionado, valga la expresión, por la historia. Por eso tiene sentido decir que la historia resulta definitoria del hombre. Por necesidad constitutiva de su ser el hombre siempre *ha contado* con su pasado. Esto lo distingue del animal. Y, precisamente, en ese contar con el pasado consiste el condicionamiento histórico de lo que el hombre piensa de sí mismo.

El problema, pues, del concepto que de sí mismo se ha formado el hombre a lo largo de la historia se convierte en este otro: ¿Cómo ha contado el hombre con su pasado? Porque no siempre ha contado con él del mismo modo. A cierta manera de contar con el pasado corresponderá cierto concepto antropológico. El modo más expresivo de designar este complejo es llamándolo *conciencia histórica*. Preguntarse por la conciencia histórica de una época, es tanto como preguntarse por las relaciones vitales (contar con) que el hombre de esa época tiene con su pasado; y más radicalmente, equivale a preguntarse por el concepto que de sí mismo tiene ese hombre.

EL PROBLEMA

En este breve estudio vamos a preguntarnos por la conciencia histórica de la Edad Media. Este propósito sin duda parecerá exorbitante si no se toman en cuenta las limitaciones que nos hemos impuesto como elementos constitutivos del problema.

En efecto, es cierto que vamos a tratar de apresar los rasgos definitorios o característicos de la relación en que el hombre medieval se coloca con su pasado. En ello está el interés que pueda tener nuestra indagación. Ahora bien, esos rasgos han de buscarse en lo que de auténtico nos queda de la edad. Es decir, en los monumentos medievales. Por monumentos o fuentes habrá que entender, en general, todo lo que de la Edad Media ha llegado hasta nosotros; y aquí es donde entra la limitación que reduce a proporciones plausibles nuestro intento. En efecto, la indagación sobre la conciencia histórica medieval va a practicarse a vista de una fuente única. Esta tendrá que reunir un mínimo de condiciones que respondan a las exigencias del problema; 1) debe ser un documento medieval; 2) lo bastante extenso para que permita recoger un repertorio de datos suficientemente amplio, y 3) que en sí, por su tema, sea una instancia de las relaciones con el pasado, es decir, que sea un documento historiográfico. Este último requisito, sin embargo, es independiente del valor objetivo del contenido: puede muy bien tratarse de una historia

apócrifa o fabulosa, lo importante es que sea historia. Reúne las tres condiciones apuntadas una cróniquilla escrita en el siglo XIII, conocida a los lectores de habla española con el nombre de *La Destrucción de Jerusalem*. Ha sido comentada y clasificada, en verdad no muy atinadamente, como si fuera un libro del género caballeresco. Este es el documento de que vamos a servirnos como fuente, tanto por que en él concurren las condiciones del caso, como porque no será del todo desconocido para quien esté familiarizado con nuestra primitiva literatura colonial. Sobre esto hemos de decir algo más.

LA FUENTE ÚNICA

De todo lo que hasta ahora llevamos dicho, hay algo que podría suscitar una objeción tendiente a invalidar nuestros resultados cualesquiera que fuesen. Sería un reparo fundado en la exigüidad de la información. Tocamos aquí uno de los problemas de toda teoría del conocimiento histórico. Realmente, averiguar la conciencia histórica de la Edad Media ateniéndose exclusivamente a una pequeña cróniquilla anónima, es algo que al parecer revela una inconsciencia ejemplar. Sin embargo, no hay tal, y la mejor prueba en contrario es que en este momento se hace problema del caso. La verdad es que aquí hay dos cosas que conviene poner en claro de una buena vez. La primera: que todo escritor tiene el inalienable de-

recho de plantear sus temas como mejor le convenga con tal que, sin incurrir en una falta de método y lógica, los precise con el debido rigor y condicione sus resultados al inicial planteamiento. La segunda: que la pretendida excelencia de la utilización de una enorme cantidad de fuentes es bastante más problemática de lo que suele reconocerse, y sobre todo, en extremo relativa. Empecemos por reconocer la imposibilidad física de "agotar" el material, las fuentes. Lo exhaustivo en esta dirección es un loco afán del que, por cierto, el hombre moderno no se ha visto exento. En consecuencia, la pluralidad de fuentes no deja nunca de ser fragmentaria, y aún en el supuesto de una consulta total de las fuentes existentes, quedarían desconocidas las que se hubieren perdido, con lo que esa totalidad será siempre fragmentaria. Esta simple consideración ya nos advierte que una crítica cuantitativa de la información no es suficiente para concluir sobre la validez de los resultados de una investigación. No ignoro las ventajas, en términos generales, de manejar un volumen suficientemente amplio y diverso de autoridades; pero lo contrario no es razón bastante para repudiar la posibilidad del conocimiento deduciendo de una fuente única.

Por otra parte, tenemos la consideración harta olvidada de que un fragmento, precisamente por serlo, lleva implícita la totalidad. Sólo es rigurosamente fragmento en el sentido

aritmético, es decir, en cuanto a los datos y al alcance cronológico y objetivo de su contenido superficial. Según se explicita lo que tiene de total, el resultado merecerá o no el dictado de solución.

La limitación en el planteamiento de nuestro problema ha quedado, pues, justificada. Es algo así como pensar que de toda la Edad Media no quedara más fuente que la crónica a que hemos aludido. Este ensayo, independientemente de los aciertos y errores, aspira a ser una modesta instancia de la suficiencia de una fuente única para intentar la solución de un problema histórico tan profundo como es el de la conciencia histórica de una época. Es necesario, creo yo, romper ese cómodo círculo mágico, rechazar esa excepción dilatoria perpetua tan a menudo invocada por quienes, no atreviéndose a encararse con las propias y constitutivas limitaciones, se guarecen en un indefinido esperar, hasta que dizque estén enterados de todo cuanto hay que enterarse de todas las cosas de que enterarse puedan.

LA UTILIZACION DE LA FUENTE

Conviene, para poner fin a esta introducción, aclarar con toda brevedad en qué sentido va a ser utilizada la fuente única. Porque hay un equívoco posible. En efecto, como nuestra crónica es un documento historiográfico, podría pensarse que va a utilizarse como fuente de los hechos en ella narrados. Esto sería un error. Hay

que puntualizar la existencia de tres planos temporales distintos: 1) el pasado objeto de la narración, o sea la época de la destrucción de Jerusalem; 2) el del presente del narrador o sea la Baja Edad Media, que es un segundo pasado; 3) el de nuestro presente. A nosotros nos interesa el plano intermedio: el del presente del narrador, puesto que el propósito es investigar la conciencia histórica en la Edad

Media. En definitiva, el documento va a ser utilizado como fuente, no de la época del pasado narrado en él, sino de la época del presente implícito en él.

Con las anteriores breves consideraciones ha quedado, a mi parecer, suficientemente claro el tema del trabajo y justificado doctrinalmente su planteamiento. Procede, pues, entrar de lleno en su desarrollo.

II

LA DESTRUCCION DE JERUSALEM

EL DOCUMENTO

Se desconoce a punto fijo la fecha de la croniquilla conocida con el nombre de *La Destrucción de Jerusalem*. No cabe duda, sin embargo, que data del siglo XIII. Hay varias versiones de ella. Las más antiguas están escritas en lengua lemosina. Nuestro erudito mexicano D. Francisco del Paso y Troncoso señala la existencia de tres ejemplares; uno se encuentra entre las obras de San Pedro Pascual (1227-1300), obispo de Jaén. La atribución de la crónica al Santo es dudosa, aunque hay ciertos datos de su vida que parecen indicar que no es inverosímil. De todos modos, es por ahora más seguro tenerla, como se ha tenido, por obra anónima. El segundo ejemplar mencionado por Paso y Troncoso es un incunable de Vich; y el tercero, una copia manuscrita en el Monasterio de Ripoll.

De gran popularidad debió gozar la composición de que venimos ocupándonos, puesto que sirvió de base a una pieza teatral que se conserva, entre otros, en un códice de la Biblioteca Nacional de Madrid, cuyo inventario proporciona don Leandro Fernández de Moratín en una nota a sus *Orígenes del Teatro Español* (Bib. Aut. Esp. Rivadeneira, II, pp. 181-3). Allí, bajo el número 30, aparece registrado un *Auto de la destrucción de Jerusalem*. Esta pieza, dice Paso y Troncoso, es un anónimo en verso castellano que presenta notables variantes respecto a la lección original. Mencionaremos también una *Estoria do muy noble Vespasiano, Emperador de Roma*, Lisboa, 1496, que reconoce como origen la misma composición del siglo XIII. A ella se refiere Menéndez y Pelayo en sus *Orígenes de la Novela* (Intr. IV). Pero más interesantes,

por su conexión con México, son dos autos llamados *De la Destrucción de Jerusalem*; el uno en lengua mexicana y el otro en castellana. Tampoco éstas son composiciones originales, sino que derivan de la primitiva pieza medieval. El texto mexicano fué publicado con traducción al español y una advertencia, por Francisco del Paso y Troncoso en Florencia el año de 1907. El texto castellano lo dió a conocer José Rojas Garcidueñas en el volumen *Autos y Coloquios del Siglo xvi* que corresponde al cuarto de la serie de la *Biblioteca del Estudiante Universitario* (Universidad de México, 1939). Por último, hay la versión española antigua que es la utilizada en este estudio como fuente única. El texto más asequible es el que aparece en la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles* ("Libros de Caballerías", Segunda Parte, pp. 379-401), bajo el título de *La Destrucción de Jerusalem*, publicado con notas de Bonilla y San Martín. En realidad su verdadero título no es ese. Concluiremos esta pequeña reseña bibliográfica, transcribiendo el nombre completo que, como verá el lector, es tan sugestivo como disparatado.

"Aquí comienza la hystoria del noble Vespasiano, emperador de Roma; como ensalzó la fe de Jesuchristo porque lo sanó de la lepra que él tenía, y del destruyimiento de Jerusalem y de la muerte de Pilatos".

EL RELATO

Conviene dar una noticia breve y esquemática del contenido puramente anecdótico del documento. Una exposición en este sentido servirá para familiarizar al lector con el relato. Vamos a dividirla en los tres grandes episodios que ya el propio título está indicando: *a)* la curación y conversión de Vespasiano; *b)* la destrucción de Jerusalem, y *c)* castigo y muerte de Pilatos. A su vez, cada uno se dividirá en breves párrafos numerados a fin de facilitar las referencias.

a) La curación y conversión de Vespasiano

1. Los primeros acontecimientos se desarrollan en Roma en el año 42 de nuestra Era. Vespasiano regía los destinos del Imperio Romano. Tenía un hijo llamado Tito, y ambos vivían entregados a los placeres y deleites del mundo.

2. Era la época en que aún preponderaba el paganismo. El Emperador y todo el pueblo rendían culto a los dioses de la Antigüedad, quienes, para el cristiano autor, no son sino demonios usurpadores del lugar que solamente al verdadero Dios corresponde. Vespasiano no era malo; pero vivía en las tinieblas de la ignorancia, puesto que no tenía noticia del Evangelio de Cristo.

3. Sucedió que un día Vespasiano adoleció de una fea enfermedad que le envió Dios como castigo de su mala

vida. Era una especie de lepra que le deformó horriblemente el rostro. Los auxilios de los médicos fueron inútiles, y convencido de que su mal era incurable, pensó que pronto había de morir.

4. Preocupado por la sucesión en el gobierno del Imperio, quiso reunir cortes para coronar a su hijo Tito. Con tal propósito llamó a Gays (corruptela de Caius), su senescal, encomendándole la disposición de todo lo necesario y la expedición de las cartas convocatorias. A su debido tiempo llegaron a Roma todos los reyes, duques, condes y grandes hombres del Imperio.

5. Reunidas las cortes, el emperador expuso el propósito y causa de su determinación, añadiendo que solamente los dioses podían sanarlo. En esto habló Gays, el senescal, quien después de afirmar que los dioses eran ídolos que solamente hacían el mal, hizo un breve y muy edificante razonamiento, poniendo al tanto al Emperador de la venida de un Santo Profeta (Cristo), su vida, pasión y muerte. El senescal sabía todo esto por haberlo oído de boca de un discípulo del Mesías (probable alusión a San Pedro) que en tiempos de César Augusto, padre de Vespasiano, predicó en Roma la Palabra del Evangelio. Gays califica la muerte de Cristo como asesinato cometido a traición por los judíos contra un inocente. Concluye su perorata afirmando que una reliquia de Cristo sanaría al em-

perador, siempre y cuando éste crea firmemente en el verdadero Dios. Convencido Vespasiano, se muestra conforme con intentar lo que su senescal le propone, y jura vengar la muerte de Cristo si recobra la salud.

6. Gays parte para Tierra Santa en compañía de cinco caballeros. Lleva la comisión de buscar una reliquia y además de entrevistarse con Pilatos, Gobernador de Jerusalem, y exigirle en nombre de su señor la entrega de siete años de tributo que indebidamente retiene.

7. Gays encuentra a su llegada a Jerusalem a un tal Jacob, padre de María Jacobé, quien, según nuestro autor, intervino en unión de Joseph Abarimatia (de Arimathea) en el descendimiento del cuerpo de Cristo. Informado Jacob del objeto del viaje del senescal, le refiere lo acaecido con la Verónica y de cómo Cristo la curó milagrosamente con el lienzo donde dejó estampada la imagen de su rostro. Gays logra que la Verónica consienta en llevar su preciosa reliquia a Roma, pues todos convienen en que la conversión del Emperador al cristianismo significaría la de todo el Imperio.

8. En seguida Gays y Jacob hablan con Pilatos y le piden la entrega de los siete años de tributo. Pilatos, después de consultar el caso con su consejero Barrabás, se rehusa, y además manifiesta al emisario que desconoce el señorío del Emperador.

9. Llegados Gays y la Verónica a Roma, aquel da cuenta a Vespasiano noticiándole la traída de la reliquia, no sin aprovechar la ocasión para enderezarle una plática sobre los principales misterios de la Religión Cristiana. Vespasiano se mostró impaciente por probar la virtud curativa de la reliquia; pero al fin se convino en esperar hasta el día siguiente a fin de que el pueblo entero pudiera presenciar el milagro. Esa noche fué rica en presagios favorables: la Verónica escuchó una voz del cielo que le ordenó buscar muy de mañana a un hombre de dios llamado Clemente; a su vez, Clemente, que no es otro sino San Clemente Romano, recibió un mensaje del cielo indicándole que pasara por la puerta de la casa donde vivía Verónica; pero esto no es todo, el Emperador tuvo un extraño sueño que le facilitó aceptar el Misterio de la Encarnación. Llegada la hora y estando congregada toda la gente que asistía para presenciar la coronación de Tito, San Clemente pronunció un sermón acerca de la vida de Cristo, insistiendo en el episodio del descendimiento de la cruz, en el que, según la crónica, intervinieron Joseph Abarrimata, Nicodemus y Jacob. Concluído el sermón, se trajo el lienzo de la Santa Faz que, como era de esperarse, operó la milagrosa curación.

10. Acto seguido procedió Vespasiano a coronar a su hijo Tito, y con tal motivo, nuevo sermón de San Clemente, quien le recuerda al Empera-

dor su promesa de bautizarse y de hacer que todo el pueblo se bautice. Vespasiano, sin embargo, se cree obligado primero a vengar la muerte de Cristo y sólo entonces digno de recibir el bautismo. Después de la coronación, Vespasiano hace a San Clemente cabeza de la Iglesia, nombrándolo "Apostólico de Roma".

11. Con esto se cierra el primer gran episodio de la relación. El segundo va a desarrollarse en tierras de judíos; es el relato de la expedición punitiva contra Jerusalem. Pero antes de pasar adelante conviene referir lo que Gays informó a Vespasiano acerca de su entrevista con Pilatos. No sólo lo puso al tanto de la rebelión del Gobernador, lo que ya sabíamos, sino le refiere que en esa ocasión Jacob recordó a Pilatos la profecía que hizo el Salvador al entrar en Jerusalem el día de Ramos. He aquí las palabras de Cristo, según nuestra crónica: "En aquesta generación será tan gran careza e tan gran hambre, que la madre comerá a su hijo de hambre. E aquesta cibdad será cercada y destruyda; e verná tan gran destruyimiento que no quedará piedra sobre piedra en ella. E toda esta pestilencia será en Hierusalem."

b) La destrucción de Jerusalem

1. Reunida una poderosa hueste bajo el inmediato mando de Vespasiano, se inicia la ofensiva contra Jerusalem. El primer incidente de la campaña es el asalto y toma del castillo de Jafa defendido por Jafel, que

era "un sabio judío y buen caballero, y primo de Joseph Abarimatia." Sobrevino una matanza general y solamente Jafel, en unión de un primo y de un sobrino suyos, pudieron salvar las vidas ocultándose en una cueva y finalmente entregándose a merced del Emperador. Los prisioneros creían en Cristo, por eso se ofrecen gustosos a colaborar en la empresa en que estaba empeñado Vespasiano.

2. Por fin llegan los romanos a vista de Jerusalem. Asentando la hueste, le ponen cerco a la ciudad. En Jerusalem celebrábase a la sazón unas muy solemnes fiestas a las que había concurrido una gran multitud de judíos de todas partes. Entre los visitantes estaba Archilaus, hijo del rey Herodes, que en lo sucesivo aparece como aliado de Pilatos. Tras un fallido intento de romper el cerco, los judíos optan por la defensiva. "Pilatos e el rey Archilaus, con diez caballeros, se subieron en el adarve ambos a dos, sin armas, e vestidos sendas ropas bermejas; e Pilatos tenía un palo en la mano". El Emperador fué a hablar con él, exigiéndole la rendición de la ciudad; pero Pilatos, tomando previamente consejo con Archilaus y Barrabás, le intimó su decisión de resistir y lo desafió.

3. Las cosas no marchaban bien, porque el ejército carecía de agua, tal como lo había previsto Barrabás. Vespasiano no sabía en qué forma remediar la aflictiva situación hasta que siguió el consejo que le dió Jafel, el

castellano de Jafa, y tan eficaz fué que pronto todo el valle de Josefatz quedó convertido en una laguna.

4. Dentro de la ciudad, Jacob era objeto de la ira de Pilatos y sus consejeros. Fué condenado a muerte como culpable de haber recibido en su casa a Gays y de presentarlo con "la muger del diablo, que con hechizeras e encantamientos ha guarecido al Emperador". Jacob es reducido a estrecha prisión; su hija María Jacobé ruega a Dios que ayude a su padre, invocando el antecedente de la liberación de José de Arimathea, sacado milagrosamente de la cárcel en que lo había metido Pilatos. No fueron vanas las oraciones de la piadosa muger, puesto que un ángel sacó a Jacob de la prisión, conduciéndolo hasta la tienda de Vespasiano. El Emperador lo recibe y lo hace de su consejo.

5. Por lo visto Jacob no solamente era un hombre de dios; también era buen estratégico, sabedor de las cosas de la guerra, pues a él se debe la idea de hacer unos grandes cercos al derredor de la ciudad. Lo que, por orden de Vespasiano, ejecutó el propio Jacob auxiliado por Jafel.

6. Los judíos, viendo la estrechez del sitio, decidieron probar fortuna en batalla campal. Salieron, pues, Pilatos y Archilaus acaudillando una nada despreciable fuerza. El primer encuentro lo dió el cuerpo de ejército a cargo de Tito; el segundo le tocó al que encabezaba el Emperador en persona. La batalla fué crudelísima y se

prolongó durante todo el resto del día hasta que el sol se puso; pero aquí acontece algo singular; Dios, "que quiso que la su muerte fuese vengada", hizo un milagro, no tan portentoso, pero del mismo tipo que el que obró a favor de Josué. "El sol puesto, comenzó a salir luego en oriente bien así como si la noche fuese pasada", lo que obligó a continuar la batalla. El desenlace, fácil es imaginarlo, fué la completa derrota de los infieles. En esta acción perdió la vida un judío loco que desde hacía tiempo había predicho la destrucción de la ciudad, diciendo *Ven Vespasiano sobre Jerusalem*. Los judíos comprendieron que aquel a quien habían tenido por loco era un profeta.

7. En la sitiada Jerusalem arreciaba el hambre, y tanto, que sólo así se explica el monstruoso episodio de la reina de África y su amiga Clarisa. Se trata de dos mujeres piadosas que vivían en Jerusalem. La reina tenía una hija y Clarisa un hijo. Cuando faltaron los alimentos comieron las yerbas de su pequeña huerta; pero agotado este sustento murieron los dos niños. Entonces "la buena dueña Clarisa" le propuso a su compañera que se comieran al niño. La reina cayó desmayada de sólo pensar en tal cosa; más he aquí que se aparece un ángel enviado por Dios para decirles que sin temor alguno comieran la carne de sus hijos, a fin de que sea "cumplida la profecía que El dixo por su boca el día de Ramos." Ya sin escri-

pulos, las dos mujeres descuartizaron el cuerpo del hijo de Clarisa y lo pusieron a asar. Pilatos y Archilaus oliéron la carne y enviaron a unos escuderos a pedir una porción. Clarisa les respondió que se la enviaría de grado, "e cuando fueron con ella en el palacio, Clarisa tomó su hijo por el pie e dixo: emprestadme un cuchillo con que corte, y embiarle he un quarto desta carne". Cuando Pilatos se enteró de este horrible suceso, desesperó. El episodio termina con estas palabras: "E la reyna y Clarisa comieron su hijo todo; e después comieron la hija de la reyna, mas como havia de cortar con el cuchillo, cayó amortecida; e Clarisa la conortó lo mas que ella pudo".

8. Toda resistencia era inútil. Pilatos decide entregarse; se despide del pueblo, y en compañía de Archilaus y muchos otros sale para encontrarse con Vespasiano. Pide merced y confiesa sus culpas. "Y por mi soberbia me alze contra vos con la cibdad; y así, señor, aved de mi merced, o fazed de mi lo que quisieredes". El Emperador se muestra implacable, no quiere perdonar a Pilatos ni al pueblo; al rey Archilaus le echa en cara la matanza de los inocentes ejecutada por orden de su padre Herodes, y "por esto que tu padre fué malo —dice— e non uvo merced de los infantes inocentes... tú pagarás la su muerte e la su iniquidad".

9. Archilaus se arrepiente de haber pedido gracia: "ayrose consigo mesmo,

y delante de todos descendió del caballo, e desarmose e sacó el espada, e como la sacó, dixo así: A Dios no pleaga que yo bivo me ponga en vuestras manos, ni haga cosa que a mi sea a desonrra, ni paganos se venguen de mi. E metiose la punta del espada por medio del corazón, e dexose caer encima della, e passole en manera que salió por las espaldas, e luego cayó muerto en tierra."

10. Pilatos regresa a la ciudad. Reúne a sus consejeros, y después de deliberar con ellos, propone un plan para evitar que el oro, plata y piedras preciosas caigan en manos de sus enemigos. La luminosa idea consiste en reducirlo todo a polvo y repartirlo por partes iguales a todo el pueblo para que se lo coma. Así se hizo, y hecho, el pueblo se presentó ante el Gobernador diciéndole: "Señor, fecho avemos tu mandamiento; e mandad lo que fagamos". Pilatos pide perdón al pueblo; le recuerda los felices días en que era gobernador de César Augusto, padre de Vespasiano; confiesa el pecado de su rebelión y su culpa en la muerte de Cristo, trayendo a memoria la profecía del Día de Ramos. La escena, altamente patética, concluye con la siguiente descripción: "E los cavalleros e el pueblo, quando oyeron estas palabras, fueron mucho turbados, en guisa que no pudo ninguno hablar ni responder, tan fuertemente lloravan, ca sabian que todos serían destruydos". Pilatos se entrega y las fuerzas de Vespasiano toman posesión

de la ciudad. Tito coge por la barba a Pilatos; Jacob hace prisionero a un tal Joseph Jafaria, y Jafel prende a Barrabás.

11. Consumada la ocupación militar de la plaza, el emperador Vespasiano hace su entrada triunfal. La venganza primero va a ejecutarse en el pueblo. Se aplica el talió: "queremos hazer almoneda de los judíos que son aquí; como ellos vendieron a sancto profeta Jesu Christo... por treynta dineros [así] nos queremos vender treynta judíos por un dinero". Un caballero se gastó un dinero, y cuando vió en su tienda a los cautivos que había adquirido, no sabemos obediendo a qué impulso, le "dió con la espada un golpe por el vientre a un judío, e matole, e luego cayó en tierra muerto y al sacar del espada, salía del vientre del judío oro e plata; e el cavallero fué muy maravillado de lo que vido". Le aseguró la vida a un judío viejo a trueque del secreto y mandó matar los restantes veintiocho. La noticia pronto se divulgó y allí fué el comprar y matar judíos hasta que el Emperador suspendió la cruenta almoneda. Quedaban vivos solamente ciento ochenta, entre hombres, mujeres y niños. Vespasiano los reserva para que "la pasión del Hijo de Dios sea remembrada mejor, e por que todos tiempos las gentes que vernan los llamen traydores, porque mataron al Sancto profeta Jesu Christo". "E luego el emperador mandó derribar la cibdad e los adarves, assí que

la piedra de baxo ni la de arriba no quedó en obra, antes no quedó piedra sobre piedra... y con esto fué cumplida la profecía”.

12. Cumplida quedó, en efecto, la profecía. Es necesario pensar en el retorno a Roma; la hueste victoriosa se pone en marcha en demanda de la ciudad de Acre, donde hace alto por tres días mientras se aprestan las naves. El Emperador ha traído consigo los ciento ochenta judíos salvados de la matanza. En ellos y su descendencia se propone perpetuar la venganza, conservándolos como testimonio vivo de la traición que cometieron con Cristo. Decide dejar el destino de los cautivos en manos de la Providencia, y al efecto los embarca en tres naves que, sin marineros que las gobiernen, son abandonadas al mar. Dios “que quiso que la su muerte fuesse remembrada, salvo todas las naves e quantos dentro eran... porque a todos tiempos fuessen [los judíos] vituperados e denostados, e escarnecidos de todas las gentes.” Hay un curioso detalle: dice el autor que Dios obró un “gran milagro” con los judíos de las naves, consistió éste en “que todos quantos fueron en una nave, todos avian su tiempo, bien assí como si mugeres fuessen”.

13. Antes de que Vespasiano dispusiera de los judíos cautivos en la forma que se acaba de referir, el afortunado caballero que descubrió el secreto del tesoro, obtuvo a título de daños y perjuicios que el Emperador

le diera otro judío a cambio de aquel cuya vida había asegurado; “e el cavallero mató al judío luego, e sacó lo que tenía en el cuerpo”.

14. Estando todavía en Acre, Vespasiano repara un agravio sacando de la prisión a Joseph Abarimatia, que estaba encarcelado desde el día en que dió sepultura al cuerpo de Cristo. Lo más curioso es que, por un milagro, los cuarenta y tantos años que estuvo preso no transcurrieron para él, pues “no le semejó que ouiesse estado tanto tiempo como desdel viernes que descendió de la cruz el cuerpo de Jesu Christo, hasta domingo que dixeron que Jesu Christo era resucitado”. Hay aquí una contradicción de hechos en la relación: recuérdese (*b. 4*) que María Jacobé le pide a Dios la liberación de su padre, invocando el antecedente de la de José de Aritmathea. En cambio, vemos ahora que es Vespasiano quien lo saca de prisión.

15. El Emperador, su hijo Tito, Jacob, Jafel, el senescal y todo el ejército regresan a Roma. San Clemente sale con una solemne y devota procesión a recibirlos. Cuando se encontraron, “luego descavalgaron e fueron a abrazar e besar, e todos en uno dieron gracias a Dios... e devotamente siguieron la procesión, e assí entraron en Roma”. A los pocos días Vespasiano y todos los señores reciben el sacramento del bautismo, y después todo el pueblo. Los enfermos sanan al punto. San Clemente, que no perdía ni la cabeza ni el tiempo,

improvisó un sermón tomando el milagro por tema, con tan buenos como inmediatos resultados, que acto seguido “el emperador mandó que todos los templos de los ydolos fuesen derrocados e abatidos, en tal manera que no quedase piedra sobre piedra”. Los reyes y señores que habían venido a Roma regresan a sus posesiones, no sin antes obtener de San Clemente las necesarias instrucciones para convertir a sus gentes a la verdadera Fe. Así fué como el cristianismo se convirtió en la religión universal, puesto que “fué ensalzada por todo el pueblo e imperio de Roma; y las gentes fueron salidas del error de los diablos en que creyan, e destruyeron todos los ydolos, e adoraron un Dios todo poderoso”. En seguida vemos afirmada la dirección espiritual desde Roma: “San Clemente visitávalos [a los reyes y señores] a menudo con cartas suyas, e embiáuales epístolas e evangelios, que son creencia de la santa fe católica, e información de las sus ánimas.”

c. Castigo y Muerte de Pilatos

Así concluye el segundo gran episodio del relato. Queda el tercero y último, que comprende el juicio, suplicio y desastroso fin del alevoso juzgador de Cristo.

1. Vespasiano es ahora un príncipe piadoso. En unión de su hijo oye misa el día en que Pilatos comparecerá ante el Senado Romano, encargado de juzgarlo. El Emperador hace las veces de Fiscal. La requisitoria se concreta a

acusar al reo de dos delitos graves: primero de rebelión, por cuanto Pilatos se negó a pagar el tributo y a reconocer la autoridad imperial; segundo, por haber procedido con notoria injusticia al permitir que los judíos crucificasen a Cristo, siendo inocente. Antes de pronunciar la sentencia, los senadores aclaran que por ordenanza del “honrrado nuestro padre César Augusto” se estableció la competencia del Senado para conocer de todas las causas criminales; pero que la ejecución debía efectuarse en la ciudad de Albania, porque, tratándose de un crimen de traición, dicha ciudad gozaba de ese derecho. “E el emperador dixo que le plazia si de derecho era, e que assi fuesse fecho.” Previa una breve deliberación los senadores pronunciaron la sentencia condenando a muerte al rebelde ex-gobernador.

2. Vespasiano comisionó a treinta caballeros para conducir y hacer entrega del reo a la Ciudad de Albania. Así se ejecutó: “El alguazil e los ciudadanos, estando en uno, recibieron el preso, e la sentencia, e la carta del emperador, e dixeron que eran pres-tos e aparejados de complir el mandamiento.”

3. Sin tardanza se procedió a la ejecución “en la forma en que venía ordenada”. Veamos lo que le hicieron al sin ventura Pilatos: “pusiéronlo en un pozo de costado en el agua, e atravesáronle una cadena en que se posasse, e posieronle una barra de hierro ante los pechos; e todas las prisiones

cerravanse con un candado, e estava ay atado, tan estrecho que no se podía bolver, ni mover a una parte ni a otra. E dentro en el agua pusiéronle una tabla en que se sostenía, e ordenaron que cada día le diessen dos onzas de pan e otras dos onzas de agua, e no mas en quanto biviessse, e posieron por guarda a un hombre que no hiziesse al, sino tal solamente dar de comer al preso." El capítulo concluye con una frase breve y terrible: "e en este dolor bivió Pilatos dos años."

4. Pilatos no muere. La presencia de ese mal hombre sepultado en el pozo debió inquietar y obsesionar a los buenos habitantes de Albania. El alguacil "fizo ayuntar todos los ciudadanos de la ciudad, por tomar consejo que haría de Pilatos." Se resolvió llevarlo a la "casa del río". Sacaron el preso del pozo; "salió flaco e mezquino, que no se podía tener en los pies; e cavalgáronlo en un rocín. E sacáronlo fuera de la ciudad. E llegáronlo al cabo de la puente; e fué aparejada una barca, con la qual entrasse en aquella casa que era en medio del río, porque era asi establecido e ordenado en la ciudad que todos los que fuessen sentenciados a muerte de crimen de traición, que los ponían en aquella casa, e ay morían de hambre." Pero Dios le tenía reservada otra muerte a este gran traidor, porque la casa "se entró en el abismo con Pilatos, ca no parecía piedra, ni pared, ni señal que hombre pudiesse decir que allí hoviesse estado

casa, salvo que allí remolinava el agua en aquel lugar por todos tiempos... e esto hovieron todos a grande maravilla." En Roma la noticia recibe una interpretación muy a tono con el resto del relato. Vespasiano y todos los nobles y grandes que estaban con él, exclamaron: "Bendito sea nuestro señor Dios que tal muerte le ha dado, que no quiso que en el pozo muriesse, en el qual él no podía bivar con tan poca vianda medio año, si ya no fuera voluntad de nuestro señor Jesu Christo que lo puede hazer." Un poco adelante somos informados que por no haberse arrepentido Pilatos, Dios "quiso que fuesse compañero del diablo".

5. El documento concluye con una noticia bibliográfica tan fantástica como a este portentoso relato convenía. He aquí su texto: "Esta ystoria ordenó Jacob e Joseph Abarimatia, que a todas estas cosas fueron presentes, a Jafel, que de su mano la escribió; donde roguemos a Dios, e a la Virgen María e a todos los sanctos e sanctas, que nos guarden de todo mal, porque merezcamos yr a la gloria. Amén."

LAS FUENTES

La transcripción que antecede nos invita a una digresión en apariencia puramente erudita, pero en realidad de gran importancia para contestar el problema que nos hemos planteado. En efecto, el anónimo autor de la crónica que acabamos de reseñar, pretende autorizar su relato en el testimo-

nio de Jacob, de Joseph Abarimatia (de Arimathea) y de Jafel, todos dizque testigos presenciales de los hechos referidos. Salta a la vista la falsedad objetiva de esa pretensión. Pero lo que por el momento interesa es la intención que encubre. Es un equivalente de las bibliografías con que se acompañan los libros modernos, o en otros términos, las fuentes y autoridades utilizadas. Pues bien, a nosotros nos importa averiguar cuáles son en realidad las fuentes principales en que se inspira el relato, porque tal investigación servirá para conocer la forma en que se utilizan esas fuentes; dato esencial para descubrir la conciencia histórica por la que hemos preguntado. No interesa saber si el autor hizo la consulta directa y por su cuenta pergeñó el relato, o bien si se limitó a redactar su crónica consignando en ella una narración popular y tradicional de los sucesos, porque queda en pie lo fundamental, que es el hecho mismo de una peculiar forma de narrar ciertos acontecimientos históricos.

Una cuidadosa lectura del documento revela que los antecedentes literarios o fuentes de su contenido pueden clasificarse en tres grupos: *a*) textos escriturarios, y señaladamente el Nuevo Testamento; *b*) textos historiográficos, y *c*) tradiciones. Entre los del primer grupo hay que distinguir los Evangelios canónicos y los apócrifos. Aquellos suministran el fondo histórico del drama de la pasión de Cristo;

pero muchos detalles están alterados, y muy especialmente en el episodio del descendimiento y sepultura del cuerpo del Redentor. Lo principal de las alteraciones consiste en los personajes que intervienen en esos acontecimientos. De los Evangelios canónicos también se toma la profecía de la destrucción de Jerusalem hecha por Cristo el día de Ramos (*Mt.*, 24, 2; *Mr.*, 13, 2; *Lc.*, 21, 6); pero está gruesamente alterada, no solamente por no ser cita textual, sino porque se añade aquello de que la madre comerá a su hijo. Además el Antiguo Testamento (*Jos.*, 10, 12 y 14) sirve de fuente de inspiración del milagro astronómico del día de la batalla. La contribución apócrifa es muy considerable, y tanto, que casi puede decirse que el relato entero es una versión del *Evangelio de Nicodemo*, tal como fué conocido en la Edad Media, es decir, formado también con otro apócrifo, conocido hoy en día con el nombre de *El Evangelio de la Venganza del Salvador*. El curioso puede hacer el cotejo completo; por nuestra parte nos conformamos con señalar lo más importante, como es la introducción del personaje llamado Arquelao y su espectacular suicidio (*Evang. Veng. Salvador*, III, 2, 3), la prisión de Joseph de Arimathea y su liberación (*Nic.* XII, 1, 9; 13, 17), y la sentencia en contra de los judíos presos después de la caída de Jerusalem (*Evang. Veng. Salvador*, III, 14). También puede señalarse como fuente de nuestra crónica

otro apócrifo llamado el *Evangelio de la Muerte de Pilatos*. Por último, la liberación de Jacob de la cárcel parece estar inspirada en la de San Pedro, según se refiere en *Hch.*, 12, 5 y 10.

De los textos del segundo grupo, o sea los historiográficos, sin duda la fuente central es la *Historia de las Guerras de los Judíos* de Flavio Josefo, y quizá también su *Vida* escrita por él mismo. La toma del castillo de Jafa y el incidente de la escapatoria de Jafel escondido en la cueva, reconocen como fondo histórico la narración que hace Flavio Josefo del ataque a la ciudad de Jafa (*Hist.*, III, 11) y de la campaña de Jotapata, donde el propio Flavio Josefo salvó la vida ocultándose en una cueva (*Hist.*, III, 13, 14. Véase además *Vida*). Esto y otras circunstancias hacen que se pueda identificar a Flavio Josefo con el Jafel de nuestra crónica. El Archilaus del documento es sin duda Archelao, hijo mayor de Antipa, a quien Herodes dejó por sucesor (*Hist.*, I, 21) y no debe confundirse, como hace Bonilla y San Martín, con otro Archelao, hijo de Magdato (*Hist.*, VII, 9). Finalmente, los "valles fuertes" que hicieron Jacob y Jafel en derredor de la ciudad sitiada; la mención del loco que predijo la caída de Jerusalem; el episodio de la reina de Africa y Clarisa, y la ocultación del tesoro en los vientres de los judíos, no son pura invención: Flavio Josefo relata los correspondientes hechos históricos (*Hist.*, VI, 4; VII, 12, VII, 8; VI, 15)

que sirven de inspiración o antecedente. Naturalmente, de lo que dice Josefo a lo que la crónica refiere hay una distancia enorme. Las alteraciones de tiempo, lugar, personas y circunstancias son gigantescas, como también lo son respecto a los textos escriturarios, canónicos y apócrifos que hemos citado. Pero precisamente eso es lo importante, porque nos abre una perspectiva para intentar la comprensión del concepto de la verdad histórica propio a la época, que es fundamental en la indagación que aquí intentamos. Sobre ello hemos de volver; baste por ahora indicar que el argumento y episodios de la crónica reconocen un fondo histórico real.

Por cuanto al último grupo de fuentes, o sea el de noticias conservadas por la tradición, podemos señalar la alusión al episodio del Calvario en que intervino la Verónica; ninguno de los Evangelios lo menciona y se trata tan sólo de una piadosa tradición recogida y aceptada por la Iglesia. También por simple tradición podemos explicar la muerte de Pilatos en la casa del río, así como el que Vespasiano y San Clemente sean los que figuren como emperador y papa respectivamente, en el relato. Efectivamente, de hecho se ignora el fin que tuvo Pontius Pilatus, pero según una tradición acabó sus días arrojándose al Lago de Lucerna, donde pereció ahogado. Vespasiano fué un emperador amable y tolerante que no persiguió a los cristianos; y San Cle-

mente es una figura casi legendaria. Bien poco se sabe positivamente de su vida. La tradición más segura es la de San Irineo, que lo tiene por el tercer sucesor de San Pedro. San Clemente es, sin duda, una de las más grandes personalidades de la antigüedad cristiana, porque fué decisivo en el triunfo jerárquico de la Silla Apostólica de Roma. Su figura, cada vez más idealizada durante toda la Edad Media, sirve de eje a una abundante literatura de propaganda cristiana. No será difícil comprender por qué San Clemente desempeña en el relato el papel que hemos visto.

LA ÚLTIMA EDAD DEL MUNDO

El análisis de fuentes autoriza la siguiente consideración de carácter general: la crónica que estudiamos es una narración en que se articula de un modo peculiar un repertorio de hechos históricos verdaderos o como tales reputados (apócrifos). O dicho de otra manera, es una narración que le enmienda la plana a la historia misma, porque con los hechos y episodios sacados de las fuentes se hace un relato distinto al que en esos hechos y episodios aparecen. Y así es, en efecto. Podemos reducir la crónica a un tema único narrado de un modo sobremanera fantástico; se trata del gran acontecimiento histórico que fué el tránsito del mundo pagano al cristiano. En términos generales, la visión que del magno acontecimiento nos proporciona el anónimo autor de

nuestro documento, consiste en la transformación del Imperio Romano en el Sacro Imperio Romano. Subsisten las formas políticas antiguas. El Imperio, como tal, sigue en pie; el emperador es el mismo, no deja de ser el *dominus mundi*, el señor ecuménico; pero la diferencia está en que el Imperio es sacro, sagrado. Quiérese decir, que conservándose las formas antiguas, éstas tienen un sentido nuevo. La vida entera se altera radicalmente en sus fondos y entrañas. Todo lo condiciona e impregna el inefable misterio de la Redención. El drama histórico-divino del Monte Calvario importa una alteración sustantiva del proceso histórico. Es más, la Encarnación equivale a un perfeccionamiento del universo: lo enriquece con una posibilidad de que antes carecía. El inestable equilibrio del paganismo se convierte en el estable equilibrio del cristianismo; el Antiguo Testamento, la gran promesa, algo que no es, pero que sí es, se convierte a través de Cristo en la efectiva actualidad del Evangelio. Hay un Antes y un Después metahistóricos, y Cristo está en el centro. El Antes se caracteriza como un orden de plenitud y equilibrio naturales. El Imperio es la grandiosa estructura social en que esa plenitud natural encarna; pero está aquejado de una deficiencia humanamente insuperable: el hombre solamente es perfecto en cuanto su vida se organiza de acuerdo con las prescripciones del orden natural que la Divina Provi-

dencia puso en las cosas del mundo; empero, es imperfecta en cuanto está ayuna de la comunicación racional y consciente con Dios. El hombre experimenta esta radical deficiencia; pugna, pertinaz y desesperadamente, por superarla, de allí, que de suyo el hombre aspira al comercio con lo divino. Por eso, al lado del Imperio, organización política-natural de la vida humana, existe una organización religiosa de la vida; pero que es falsa. El emperador y el pueblo rinden culto a multitud de dioses representados en ídolos, que reciben la adoración en fastuosos templos. Es el Reino de las Tinieblas: unos seres perversos han usurpado el lugar que sólo a Dios corresponde, sumiendo a la humanidad en la obscuridad de la ignorancia.

Todo el Mundo Antiguo aparece como el reino de los diablos, que con sutilísimos engaños se hacen pasar por dioses. Pero, con el sacrificio del Hijo, la Divinidad le ofrece al hombre la manera de salvarse. Se yergue Cristo como un divino rebelde contra la secular tiranía en que los demonios tienen al género humano, y en substitución del yugo despótico de los falsos dioses, ofrece el "suave yugo de la Ley de Gracia". El paganismo entero aparece a la luz del Evangelio como un mundo descentrado, desarticulado, en que no hay una conexión con la Divinidad. La Redención es un ajuste entre el orden divino y el orden natural. El Imperio es una estructura jerárquica que armoniza en un todo

los tres reinos de la Naturaleza. El hombre, como racional, ocupa el plano superior de la jerarquía, y en la cúspide está el emperador, símbolo y suma de la perfección natural. Es la figura más insigne de la Naturaleza y, en cierta forma, su persona la representa y encarna. Pero Cristo, el Hombre-Dios, es por su naturaleza misma el Mediador. Su sacrificio forma el eslabón que faltaba para vincular la jerarquía natural con la jerarquía celeste. Con la venida de Cristo la Naturaleza se enriquece con un ser superior al emperador. Por encima del Emperador-Hombre está el Dios-Hombre, y en el momento en que áquel se somete a Este, la jerarquía natural queda vinculada al orden divino. Entre el emperador y Cristo hay una relación política de señor y vasallo. El verdadero emperador es Cristo, y así, al antiguo Reino de las Tinieblas se opone el Reino de Cristo: en lugar del Imperio Romano, perfecto como estructura puramente natural, surge el Sacro Imperio, cuya jerarquía no se detiene en la esfera de lo natural, sino que la trasciende y llega hasta Dios. El emperador colocado a la cabeza de todas las jerarquías del orden natural se convierte en el representante de Cristo; es Su Vicario en el sentido etimológico del término: el que tiene las veces de; el que suple o sustituye. Así es como en lugar del desarticulado mundo pagano, aparece, sustituyéndolo, un mundo nuevo articulado en un equilibrio estable de

dependencias no interrumpidas que van desde los primeros peldaños de las cosas inanimadas, pasando por los seres inferiores a los más superiores, hasta el hombre, y de allí, a través del emperador, alcanzan a Dios. Dentro del Imperio, y a imitación suya, estructurada en jerarquías surge la Iglesia de Cristo como institución humana, pero de origen divino. A ella corresponde organizar y encauzar la vida religiosa. Iglesia e Imperio colaboran estrechamente a la consecución del único verdadero y último fin de la humanidad, su salvación eterna. Esta grandiosa estructura político-religiosa, que por decirlo así, arranca de las entrañas mismas de la Naturaleza, queda expresada en el término de Cristiandad. La Cristiandad es la resultante político-natural de la Redención. En su base se encuentra ese concepto organológico del mundo que como un gigantesco monumento se yergue lejano en nuestro horizonte histórico. No es fácil, en esta hora oscura de la cultura, librarse de la emoción profunda de añoranza y admiración que todavía despierta en toda alma sensible su serena y estática belleza.

A través de las páginas de nuestro documento asistimos a esa gran mudanza histórica, en que el mundo, de pagano, se torna cristiano. Vemos al emperador Vespasiano convertirse a la Fe; ingresa a la Iglesia recibiendo el baño purificador del bautismo; la organiza en representación de Cristo nombrando a San Clemente Apóstó-

lico de Roma. El pueblo entero sigue el ejemplo de su señor. Los reyes y nobles también se bautizan, y se alejan de Roma llevando instrucciones de San Clemente hasta los más apartados lugares de la tierra. El Cristianismo triunfante se propaga y su ley se convierte en religión universal; la catolicidad le es constitutiva. La deficiencia del mundo antiguo, en y por Cristo ha quedado por siempre superada.

Pero esto tiene una limitación; la limitación de lo acabado, de lo perfecto. Para esta visión teleológica de la historia universal, una vez alcanzado el estado definitivo de equilibrio estable entre el orden social y el divino, es decir, una vez implantado el Reino de Cristo, ya no hay la posibilidad de una etapa más. ¿Qué sentido tiene concebir el tiempo histórico como eterno? El proceso histórico ha quedado definitivamente concluido. Es absurdo pensar en otro cambio como el del paganismo al cristianismo. Y así como al pasado se le señalaba una fecha de inicio bien precisa, del mismo modo se intentaba fijar la fecha del fin de los tiempos. Se sabía la edad que tenía el mundo. Por eso la Edad Media vivió esa peculiar experiencia que consiste en la profunda y arraigada convicción del fin del mundo. Toda la Edad está llena del temeroso rumor de esta idea, sin la cual no es posible hacernos cargo del tono y tensión de la vida de entonces; y su sombra se proyecta más allá de las fronteras de la

época como una pesadilla que acompaña el despertar de la nueva conciencia. Precisamente en los movimientos incipientes que anuncian ya el tránsito del cristianismo al racionalismo, el medieval ve los primeros síntomas que indican la inminencia del fin de los tiempos; y todavía en una fecha tan avanzada como el último tercio del siglo xvi, encuentra eco esta angustia en los escritos de los evangelizadores de América. Para el alma medieval el mundo es ya viejo. Habían transcurrido las seis grandes edades anteriores a Cristo, y, con la Redención, se inicia la séptima y última. El medieval no conoció la alegría de sentirse el hombre de una época nueva henchida de gozosas promesas; por

lo contrario, vivió la profunda y cristiana experiencia de la resignación y de la angustia del fin del mundo. Si el Renacimiento con su exaltación de la individualidad es la época en que es más profunda la experiencia de la muerte del hombre, la Edad Media es la época en que el hombre vive la muerte de la historia.

Nuestro documento es, pues, un relato, entre muchos posibles, del ajuste o adaptación histórica a las nuevas condiciones del universo re-creado por la muerte de Cristo. Se trata, por lo tanto, de la formación e integración de la Cristiandad, y, en definitiva, es un cuento de cómo empezó la postrera edad del mundo.

III

LA INTERPRETACION SIMBOLICA DE LA HISTORIA

LA IDENTIDAD DE LO HUMANO

Hemos reducido a un concepto fundamental el contenido anecdótico de la crónica. Esa operación nos ha descubierto que el hombre medieval piensa la Historia como un suceso de edades, siendo la suya la última del proceso. Esta es una noción capital, porque permitirá formarnos una idea de cómo se concibe a sí mismo y cómo se sitúa en la historia. En otras palabras, nos dará una dimensión de su conciencia histórica.

Como hombre de la postrera edad del mundo, el medieval se sabe distin-

to de los hombres de la Antigüedad en que es el redimido por Cristo. En lo demás, es decir, en lo específicamente humano no hay diferencia. Lo distintivo para él es haber nacido después de la venida del Salvador. Este es el único gran accidente cronológico que importa; pero importa en cuanto a la posibilidad de la individual salvación eterna, no en cuanto alteración constitutiva de lo humano. Nunca para el medieval basta una fecha para que los hombres sean distintos. Las fechas son accidentes del ser, no son indicaciones de un elemento constitutivo del ser.

La fecha expresa el momento en que a un hombre o a un grupo humano toca vivir, no significa una manera peculiar y específica de vida. Y así se explica que en una narración de hechos del pasado como la que nos sirve de fuente de estudio, no asome por ningún lado el propósito de caracterización diferencial de los hombres de la época de que se ocupa la narración. Las diferencias llamadas "de época", para nosotros esenciales, al parecer no existen para el autor de la crónica, ya porque no las percibe, ya porque las reputa superfluas. Las cosas del pasado se describen como si fueran del presente. No es que se ignore que son hechos antiguos; nuestro autor y sus lectores del siglo XIII, bien sabían que se trata de sucesos del siglo primero; pero los hechos antiguos se relatan como si no lo fueran. Vespasiano es pensado como un emperador medieval del Sacro Imperio; la hueste es un ejército de cruzados; el senescal Gays, Archilaus, Pilatos y Jafel son caballeros medievales. Hay en el relato una anulación de toda diferencia entre el pasado y el presente, fenómeno en verdad singular, que no tiene más explicación que la presencia en la mente medieval de una convicción profunda sobre la identidad constitutiva de lo humano. Los anacronismos, tan repugnantes a nuestro sentido de la verdad, no resultan falsedades, porque no existen como tales anacronismos; y precisamente, el hecho mismo de imaginar el pasado

encarnado en las formas del presente, es una manera simbólica y profunda de expresar ese sentimiento de identidad de las cosas humanas. Para un medieval, representar, por ejemplo, a un héroe homérico como un caballero vestido de armadura completa, mostrando un escudo con divisa francesa, no es una falsedad; por el contrario, es la manera adecuada de expresar la idea que *quiere* tener del personaje.

Así, pues, el hombre de la Edad Media no se concibe a sí mismo como un hombre constitutivamente distinto a los hombres de épocas pretéritas. Para él lo humano ha sido, es y será esencialmente igual. Pero esta noción, que sin duda es fundamental para entender la conciencia histórica del Medio Evo, no es suficiente por sí sola para explicar esa peculiar voluntad, ese querer representarse el pasado como si fuera presente, porque, por razón de la pura identidad, bien podía ser a la inversa.

Debe existir, pues, un pliegue especial, en el concepto que de sí mismo y de su tiempo tiene el hombre medieval, que explique esa voluntad de subordinar la representación del pasado a las formas del presente. Trate-mos, como conviene, de averiguar este segundo problema.

LA DIFERENCIA CONSTITUTIVA DE LOS TIEMPOS

Junto a la noción de la identidad constitutiva de lo humano, aparece la noción de la diferencia constitutiva

de los tiempos. La naturaleza humana es una y perfecta desde la creación del hombre. Adán no es un superhombre ni un infra-hombre, es, sencillamente, un hombre, y en cuanto tal, igual a todos los demás. Para el medieval no hay diferencias constitutivas entre Aquiles y Rolando, y por eso puede representar a aquél a la manera de éste, como en efecto lo vemos representado en algunas tapicerías góticas. Pero hay accidentes históricos trascendentales, que sin modificar la naturaleza del hombre, comunican a la vida humana un sentido peculiar y distintivo. Estos accidentes son sin duda externos al ser, pero no por eso indiferentes. En tanto que hombre, el medieval se sabe igual a los que le precedieron en la historia; lo que pasa es que, además, se sabe y concibe como el hombre a *quien tocó* vivir en la postrera Edad del Mundo. Este hecho no le hace concebirse como un hombre de otro tipo, como un hombre diferente, ni siquiera como un hombre mejor o peor que los de las épocas anteriores; pero sí que lo hace concebirse como la criatura que vive una época culminante de la historia. El es un hombre como cualquier otro; pero por el tiempo en que le tocó vivir es un hombre redimido por Cristo. Lo importante, pues, es la estructura misma de la historia, no la estructura del ser humano. El principio de individuación viene de afuera, no de adentro. Los hombres son siempre iguales; los tiempos son los que cambian.

Esta noción de la variación constitutiva de los tiempos condujo al hombre de la Edad Media a establecer una valorización, no de sí mismo, sino de las Edades. Las Edades son distintas; pero, además, unas son más excelentes que otras. Las diferencias de los tiempos son constitutivas. No es que una Edad sea mejor o peor en razón de los hombres que la viven. La conducta de los hombres resulta indiferente para la caracterización y valoración de la Edad. Las Edades son estructuras del tiempo, no son estructuras de la cultura. La última Edad del mundo es, comparada a las anteriores, no solamente distinta por cuanto que la venida del Salvador equivale a una recreación del universo, sino que es la Edad más perfecta, más excelente. Es, literalmente, la culminación de los tiempos. También el siglo XIX pensó que era la edad más perfecta de cuantas habían antecedido; pero cuidémonos de no confundir este fenómeno con el sentimiento medieval de la postrera Edad del mundo. Para el XIX se trata de una culminación del humano progreso. Los hombres son autores del tiempo; a ellos se debe la excelencia de la época en que viven, y el más oscuro empleado de un banco podía humildemente sentirse un super-hombre en potencia. Pero para la sensibilidad medieval, la conducta, el progreso y el avance de las cosas humanas en nada alteran el carácter de suyo excelente de la Edad. Las disensiones entre los cristianos, los cismas dentro

de la Iglesia, las guerras, los grandes pecados, no modifican ni califican la época. Aún en el caso de que la humanidad entera renegara de Cristo, la Edad, como tal, seguiría siendo la del Evangelio.

Para el hombre de la Edad Media, pues, el presente tiene sobre el pasado una calidad intrínseca de superioridad, y esto explica por qué subordina el pasado al presente. Aquél solamente tiene sentido en función de éste.

La conciencia histórica de la Edad Media se aloja en la encrucijada que forma el cruce de estas dos nociones fundamentales: la identidad constitutiva de lo humano, y la variación constitutiva de los tiempo. Esto da por resultado que la Edad Media interpreta el pasado de un modo *sui generis*, y, por lo tanto, que tiene un concepto de la verdad histórica que le es peculiar. Intentemos explicitar estas dos cuestiones, y con ello podemos dar por satisfecho lo que en este ensayo nos propusimos.

LA INTERPRETACION SIMBOLICA

Si el tiempo está estructurado en etapas constitutivamente diferentes, qué duda cabe que los hechos históricos deberán contener en sus entrañas la marca indeleble de la Edad en que acaecen. Los hechos contienen un mensaje, un secreto, son ellos símbolos del gran misterio de la Historia. Cuando el medieval tiende la mirada sobre el pasado ve por todas partes la promesa del Cristo. Conforme a esta

visión mesiánica interpreta el pasado; tratase de una interpretación simbólica, la única que para él es verdadera.

A la luz de esta noción nuestra pequeña crónica aparece súbitamente henchida de un profundo sentido que nos la hace comprensible en todos sus detalles. Deja de ser el fantástico y divertido relato que una lectura precipitada y superficial exhibe. Ya hemos visto cómo en ella dejan su rastro los fundamentales conceptos de la identidad de lo humano y de la estructura de las Edades. Pero falta una explicación satisfactoria, no ya del contenido conceptual de la narración (formación e integración de la Cristiandad) ni de los anacronismos (explicados por el principio de identidad), sino de toda esa abigarrada composición del relato, que, para un moderno, no parece sino el producto de una imaginación caprichosa. En rigor no hay tal. Toda esa articulación narrativa que se nos antoja pueril y el resultado de una fantasía desbordada es, precisamente, la forma literaria adecuada y exacta en que se encierra el contenido simbólico de los hechos. Propendemos a ver en un documento como este de la *Destrucción de Jerusalem* cierta deliciosa ingenuidad enternecedora, que a su costa nos proporciona la satisfacción de afirmar nuestra sedicente superioridad. Como un padre que benévola-mente juzga los trabajos escolares de su consentido primogénito. Pero ya con las gafas caladas, vemos una imperdonable falta de seriedad en la in-

vestigación, una carencia absoluta de sentido crítico, en definitiva, una instancia más de que la Edad Media no supo de las excelencias precisas y luminosas del verdadero saber positivo. Esto explica que encontremos a nuestro documento clasificado como obra del género llamado de Libros de Caballería, como quien dice de patrañas y fábulas. Pero la culpa es toda nuestra, porque quien así piensa comete un burdo error de perspectiva histórica: obnubilado por la noción del "saber de dominio", no cae en la cuenta de que está en presencia de un "saber esencial", que eso es la interpretación simbólica de la Historia.

Veamos la comprobación documental. No creo que sea necesario entrar en una descripción minuciosa y detallada, bastará hacer algunas indicaciones, por otra parte inequívocas, para que el lector vea de lo que se trata. Nuestra crónica —dijimos— es un cuento de cómo empezó la postrera Edad del Mundo. Este es su contenido histórico. Pero la narración tiene un contenido simbólico. En el primer gran episodio de los tres en que la dividimos, o sea hasta la curación de Vespasiano, se cuenta, simbólicamente, la Redención del género humano. El Emperador, ya sabemos por qué, simboliza la Humanidad, subyugada por el Demonio. La religión pagana es el reino de los diablos, el Reino de las Tinieblas. La lepra es el pecado original que aqueja a la humanidad (el emperador), y su curación milagrosa

por medio de la Santa Faz (Cristo), equivale en el orden simbólico a la Redención. Los dos siguientes episodios del relato, es decir, la destrucción de Jerusalem y el castigo y muerte de Pilatos, reproducen en cifra el drama de la rebelión celeste. Una vez convertido el Emperador a la Fe, simboliza la Humanidad redimida; pero también a Dios, puesto que es el vicario de Cristo en la tierra. Pilatos, el que pecó contra el Emperador por traición y soberbia, es el Príncipe de las Tinieblas, el ángel rebelde. Sobre las murallas de Jerusalem (la Ciudad Infernal, en oposición a Roma, la Ciudad de Dios) aparece con ropas bermejas, símbolo del fuego del tormento eterno. Los siete años de tributo que se niega a entregar, representan las siete Edades del Mundo. Por último, el castigo infligido a Pilatos, una vez derrotado, metiéndolo en un profundo pozo, equivale a la pena a que, según la tradición medieval, condenó Dios a Satanás encerrándolo en el centro de la tierra.

El gran acontecimiento histórico del inicio de la última Edad del Mundo, o sea la fundación de la ciudad de Dios en la Tierra, aparece transfigurado, gracias a la interpretación simbólica de un reflejo de la fundación de la Ciudad Celeste. La base de esta interpretación es, ya lo vimos, el concepto organológico que el medieval tiene del universo y de sí mismo. Para él, el orden natural continúa y refleja el orden humano o social, que

a su vez es la continuación y reflejo del orden sobrenatural o divino. El cosmos entero se concibe como una estructura jerárquica imperial, sin solución de continuidad, y, hasta la Ciudad Infernal, es pensada como un imperio de eterno dolor y llanto.

EL CONCEPTO JERARQUICO DE LA VERDAD

Pero también dentro de la verdad hay jerarquía. He aquí una idea capital para entender la conciencia medieval. Hay que abandonar la posición en que el positivismo todavía hoy en día nos tiene apresados. No todas las verdades por el solo hecho de serlo tienen igual valor. Lo contrario es defendible; pero entonces se llega, a fin de cuentas, a la conclusión, no por paradójica menos evidente, de que no todas las verdades merecen el nombre de tales. Pues bien, eso es y muy precisamente eso, lo que pensó el medieval al interpretar del modo que hemos visto las infinitas, para él mal llamadas, verdades de los hechos del pasado en cuanto puramente hechos. La "verdad histórica", esa verdad múltiple sin jerarquía valorativa, igualitaria e indiferente, tal como usualmente la concibe un moderno, no existe para la mente medieval. Así nos lo revela nuestro documento. Todas esas pequeñas verdades históricas que vemos brutalmente atropelladas por el autor no son verdades en el sentido tiránico del concepto. Puede libremente desentenderse de ellas alte-

rándolas, acomodándolas o ignorándolas según convenga a los propósitos fundamentales del relato. Hay una subordinación de los hechos "tal y como realmente acontecieron", al orden narrativo propio del relato, y no, como a nosotros parece debido, una subordinación de éste a los hechos. Las fuentes son de inspiración, no de autoridad; sirven para proporcionar imágenes, episodios y personajes del pasado que, sacados de su articulación histórica, hacen las veces de temas que se engarzan en una concatenación distinta a la concatenación espacio-temporal en que se dan.

Esto subleva nuestro sentido de la verdad y del respeto que como tal se le debe; pero he allí el problema, porque acontece que el concepto mismo de la verdad es distinto al nuestro, o por mejor decir, diferente al que es común y usual a nuestro tiempo, cargado aún del gravamen del sentido democrático de la verdad. Y en efecto, en descubrir esa diferencia está la solución. Basta pensar que para el medieval el nuevo orden narrativo a que subordina e incorpora los episodios y personajes históricos representa la Verdad. Se trata de una verdad diferente, superior y absoluta de la que las pobres y múltiples verdades históricas sólo son un débil reflejo y engañosa apariencia. Entonces ¿por qué no coger de aquí y de allá algunos hechos particularmente dramáticos y presentarlos dentro de un relato que explicita esa verdadera Verdad de la que todas las

pequeñas y particulares verdades de la Historia dependen? Escribir la Historia como piensa Ranke que debe escribirse, sería para un medieval describir un mundo de sombras, porque eso y no otra cosa son los hechos "tal y como realmente acontecieron." Debemos insistir una vez más en la concepción jerárquica que del universo tiene el hombre de la Edad Media. Donde quiera que pone la vista, en la Naturaleza o en la Historia, ve la Mano de Dios. Eso es lo que importa, esa es la Verdad que va implícita, tanto en los fenómenos materiales como en los hechos históricos, lo demás debe reputarse superfluo y engañoso. Hay una lógica de las apariencias y una lógica providencial y superior. Un renacentista, con esa mentalidad detectivesca tan típica del Humanismo siempre en busca de lo verosímil, habría preguntado cómo pudieron hablar, sin valerse de un intérprete, el romano Vespasiano y la judía Verónica. Un reparo de esta naturaleza no tiene ese carácter para el autor de nuestra crónica. Y no es que se falseen fechas y circunstancias por puro capricho o por incapacidad, quizá mucho se deba a una deficiencia de información; pero lo interesante es que esa deficiencia sólo lo es para nosotros, porque para el medieval un recuerdo, una tradición, una leyenda, son fuentes idóneas: una fecha, una circunstancia particular ¿qué importancia tienen? Esas pequeñeces no se investigan: no es que haya incapacidad pa-

ra investigarlas, es que son superfluidades sin sentido y sin alcance dentro de la interpretación metafísica de la Historia. Un ejemplo moderno nos hará comprender esto muy bien. El Materialismo Histórico, con todas las enormes diferencias conceptuales que lo separan del Simbolismo Histórico de la Edad Media, no deja de tener algún rasgo semejante. Desde luego en que es una doctrina redentora. En todo caso, el que profesa aquella doctrina reputa superfluo saber si Napoleón tenía o no cáncer o si la reina Isabel realmente era señorita. No cabe duda que averiguar estas cosas, además de ser indiscreciones, contribuyen al conocimiento de eso que usualmente se llama la Verdad histórica; pero para el materialista resultan superfluidades que en nada afectan su verdad, la que sólo encuentra expresión y cuerpo dentro de los límites de la interpretación económica de los hechos. Estos quedan subordinados a esa interpretación; todo lo demás que no encaje en el esquema apriorístico, no hay para qué hacerle caso, o para decir lo mismo de un modo mucho más elegante, es superestructura. Pues bien, algo parecido le acontece al medieval. Los hechos quedan subordinados a la gran verdad de la historia. Los anacronismos, las contradicciones circunstanciales, las falsas atribuciones ¿qué importan? Pertenecen a la infraestructura de lo temporal.

Pero acabemos: ¿cuál puede ser esa gran verdad que ilumina, condicio-

na y explica todo el proceso histórico? O en otras palabras, ¿qué concepto, qué convicción profunda y definitoria sirve de base al esquema apriorístico, pero esencial, dentro del cual se articulan los hechos del pasado? No será, ciertamente, difícil caer en cuenta que se trata del concepto central, piedra angular del cristianismo. Me refiero naturalmente a la Redención. En la Redención se alojan y encuentran fundamento, no lógico, sino el de una experiencia vital profunda y decisiva, las dos dimensiones de la concepción histórica medieval: la identidad de lo humano y la diferencia constitutiva de las Edades. La verdad histórica solamente es "verdad", en tanto expresa la subordinación del proceso histórico entero a la Redención.

Es necesario no olvidar que la verdad histórica no es ni puede ser la misma para todos los tiempos. Esto nos diferencia de los medievales. Para mí se trata siempre de una elaboración literaria de determinado y selecto repertorio de hechos que se interpretan, es decir, subordinan, a las exigencias del concepto que de sí mismo tiene en una época dada el hombre. Para que todo verdadero conocimiento histórico sea posible es necesario conocer al pasado "por admiración" en el sentido de Aristóteles,

y no "por necesidad". Solamente así puede ser un conocimiento "esencial" y no un conocimiento "dominante". Podíamos definir ese conocimiento esencial histórico, como el intento de adecuación de aquellas zonas del pasado (selección) que se pliegan a las exigencias vitales del presente; pero esa adecuación no debe tener una finalidad pragmática, debe responder, mejor dicho, debe ser una experiencia de la vida.

El hombre medieval se concibe como la criatura privilegiada hecha a semejanza de Dios, es decir, como hombre; pero además, como el hombre redento. A esta doble concepción natural-histórica quedan subordinados en la representación sensible y en la interpretación conceptual todos los hechos del pasado. Tal es el profundo y último sentido de la interpretación simbólica de la historia; por eso le es indiferente la trabazón espacio-temporal. Sólo pregunta por la esencia y causa eficiente de los hechos.

La clave, pues, para no errar el camino en la comprensión de la conciencia histórica medieval es no perder de vista esta fórmula decisiva: la Redención *no es* un hecho histórico entre mil; por lo contrario, los mil y un hechos de la historia sólo *existen* en función de la Redención.

JOSE LUIS MARTINEZ

*EL CONCEPTO DE LA MUERTE EN LA POESIA
ESPAÑOLA DEL SIGLO XV*

LIMITES HISTORICOS

Los primeros signos ya característicos de una poesía que profese como tema central el de la muerte, los encontramos —según la más autorizada opinión— en Francia y hacia mediados del siglo xiv bajo la forma de una *Danza de la Muerte*. Sin embargo no es ésta la forma original; antes de la *Danza de la Muerte* aparece en Francia, en el siglo xiii, un pequeño poema que tiene gran fortuna, llamado *Dit des trois morts et des trois vifs*. En él tres jóvenes se encuentran en la noche al fondo de un viejo cementerio; aparecen tres muertos que para aleccionarlos les dicen: *Yo he sido papa*, el primero; *Yo he sido cardenal*, el segundo; y *Yo he sido notario del papa*, el tercero; y los tres: *Miraos en nosotros, pues vosotros seréis como nosotros somos; poder, honor, riquezas, son nada. En la muerte no cuentan sino las buenas obras*. El sentido de este poemita es de una intención bien sencilla: testimonio de la vanidad de las glorias mundanas; ejemplo y recordatorio de la muerte. A partir de él los hombres de las postrimerías del siglo xiv y de todo el siglo xv, construirán los poemas conocidos por los nombres de *Danzas de la Muerte* o *Danzas Macabras* en los que vaciarán

todas las preocupaciones que los asedian respecto a su destino. Las *Danzas*, al puro y simple sentido ejemplificativo, agregarán la prédica moral, la exhortación y un sentido de venganza contra los poderosos, que la muerte se encarga de consumir.

La *peste negra* que asuela a Europa en el siglo xiv, es la causa inicial de esta poesía de la muerte. Claro que, si no existiera en la raíz misma del siglo xv una predisposición para tal tema, pronto se hubiera agotado. Así pues, consideramos a la *peste negra*, no como la causa capital de la poesía de la muerte sino como la causa inicial: la circunstancia histórica que determina las primeras expresiones en este sentido. Se inician en las Iglesias en forma gráfica de lecciones morales con la adición de textos explicativos, a los que siguen poemas cortos que luego se suplantán por otros más largos hasta alcanzar la configuración final de las *Danzas*. En general las diferentes *Danzas de la Muerte* que se conocen —la francesa, la italiana, la alemana, la española, etc.— conservan una identidad que sólo se rompe en pequeños detalles. Evitamos aquí la descripción de la primitiva *Danza de la Muerte* o *Danza Macabra* francesa, por su total semejanza con la

española de la que nos ocuparemos con toda amplitud. Respecto a su denominación es frecuente confundir los diversos nombres con que se les designa; sin embargo, A-D. Sertillanges (*La Cathédrale*, H. Laurens, Editeur. Paris) apunta que a las *Danzas Macabras* se les llamaba también *Danzas de los Muertos* y no *Danza de la Muerte*, porque lo que se quería representar era, no la *Muerte*, fría alegoría que habría que repetir cada vez que llegara un nuevo personaje, sino la *muerte* y la *vida* de cada uno para aumentar su trágica y personal condición. A la española es común nombrarla *Danza de la Muerte* a pesar de que su título original es *Danza General*; bajo el de *Danza de la Muerte* la tomaremos nosotros.

No es posible presentar con certeza una fecha para la aparición de estos poemas. A pesar de remontarse la *Danza de la Muerte* francesa a mediados del siglo xiv, la edición más antigua que se conoce pertenece al año de 1485 (28 de septiembre) y consta de 10 ff. con 17 grabados. De la española la edición más antigua proviene de principios del siglo xvi y fué editada en Sevilla por J. Varela de Salamanca en 4º got. 10 hs. El código del que se han hecho las reproducciones circulantes es del Escorial. Pero, respecto a la fecha de su aparición, la crítica manifiesta las más encontradas opiniones que fluctúan desde el siglo xiv hasta principios del

siglo xvi. Para nosotros el poema debe haber aparecido —cuando menos en la forma en que hoy lo conocemos— en la primera mitad del siglo xv porque la forma métrica que en él se usa —estancia de ocho versos dodecasílabos— no aparece antes de los poetas del *Cancionero de Baena* (primera mitad del siglo xv).

La *Danza de la Muerte* española es necesariamente una adaptación y traducción de la *Danza de la Muerte* francesa; de aquí que no encontremos, antes de ella, pruebas manifiestas de sus antecedentes, como sucede con la francesa. Indudablemente, todas las *Danzas* existentes deben partir, a su vez, de otro modelo inicial hoy desaparecido.

Aceptada la aparición de la *Danza de la Muerte* española en la primera mitad del siglo xv, podemos afirmar que, respecto al ciclo realizado por la poesía de la muerte, la *Danza* viene a ser el paso inicial; a él le siguen inmediatamente los poetas que en el *Cancionero de Baena* (Martínez de Medina, Paez de Ribera, Sánchez Calavera) cultivan el mismo tema con recursos muy cercanos a la *Danza* y el ciclo se consumará con la aparición —en 1476— de las *Coplas* de Jorge Manrique. Así pues, considerada la evolución de la poesía de la muerte en el siglo xv en la forma de estos tres pasos capitales —*Danza de la Muerte*, los poetas citados del *Cancionero de Baena*, y las *Coplas* de Manrique—, nos

hemos de referir en el presente estudio muy particularmente a las dos expresiones que juzgamos extremas —*Danza* y *Coplas*— que consideramos, siquiera imaginariamente, situadas también en los dos extremos del siglo xv. Más adelante expondremos su particular significación y el sentido que contienen.

DESCRIPCIÓN DE SUS EXPRESIONES

Huizinga (*El Otoño de la Edad Media*, cap. xi. "La Visión de la Muerte") considera tres temas distintos en este eterno lamento que sobre la caducidad de los esplendores terrestres tiene el siglo xv. El primero —dice— se expresa por esta pregunta: ¿Dónde están los que llenaron un día la tierra con su renombre? El segundo motivo es el horroroso espectáculo de la descomposición de la belleza humana. Y el tercero, el de la danza de la muerte: la muerte que arrastra consigo las personas de toda edad y condición.

Si este panorama es absolutamente válido para las expresiones francesas —ya que a ellas muy concretamente se refiere el estudio de Huizinga—, no es posible afirmar su exacta correspondencia en el caso español. El segundo tema —el horroroso espectáculo de la descomposición de la belleza humana—, no tiene, en el siglo xv español, más que lejanos ecos. Algunas expresiones de los poetas del *Cancionero de Baena* o las bien conocidas de Manrique, apenas son un recuerdo de los melancólicos versos de Villon que

alcanzan un acento de emocionante sensualidad:

*Corps femenin, qui tant es tendre,
Poly, souef, si precieux,
Te fauldra il ces maux attendre?
Oy, ou tout vif aller es cieulx.*

(*Testament*, xli, 325-328.)

y la razón es que, en realidad, estas manifestaciones de sensualidad no son esenciales al genio hispánico. Las glorias, la fortuna, el poder, son argumentos más decisivos para él, que el recuerdo de la belleza femenina. Con el contagio de la sensualidad francesa llegan a aparecer y a convertirse en esenciales algunas expresiones de este tipo. En Francia, por ejemplo, se llega a representar a principios del siglo xv el horror físico de la muerte. Guillaum de Horcigny, médico de Carlos VI, fué el primero en representar en su tumba un cadáver desnudo, disecado, dejando ver el esqueleto que hace un gesto de pudor lamentable, de terrible efecto. Y el Cardenal Lagrage, muerto en 1402 en Avignon, lo imita; hace representar su cuerpo mostrando la fúnebre anatomía, que da un penoso aspecto, bajo una banderola en la que se lee en latín: *¡Desdichado! de qué te sirve enorgullecerte, a ti que no eres más que ceniza y que pronto serás como yo un fétido cadáver, pasto de los gusanos.* En España, y quizá esta ausencia sólo se deba a la deficiencia de las investigaciones, no es posible encontrar una concreta y reveladora expresión en tal sentido.

En cambio, si no es posible encontrar muestras del tema descrito por Huizinga, descubriremos —en Manrique— otra expresión, *la muerte consoladora*, que tanto echa de menos en las manifestaciones por él estudiadas.

Bajo el signo de los dos temas que restan en la clasificación de Huizinga: queja por las glorias que pasaron y danza de la muerte, y el de la muerte consoladora, hemos de comprender a las expresiones españolas del pensamiento de la muerte.

LA "DANZA DE LA MUERTE"

La *Danza de la Muerte* española es un poema de mediana extensión. Consta de 79 estrofas o coplas de arte mayor, de ocho versos dodecasílabos —632 versos en total—, a las que se añade al principio un "Prólogo en la Traducción" que se supone escrito por un copista. El lenguaje en que se encuentra dicho, y la forma métrica que en él se usa hacen suponer que provenga de principios del siglo xv. Se usa en él la rima aconsonantada, bien cuidada en lo general y en la forma siguiente "*ababbccb*". Después del "Prólogo" en prosa a que nos hemos referido, sigue un primer parlamento de la Muerte. En el "Prólogo" se explica el sentido de la Danza: avisar a todas las criaturas que *paren mientes en la brevedad de la vida* y que no tengan de ella más aprecio del que merece; que oigan los consejos de los predicadores que les aconsejan hacer buenas obras para que alcancen por

ellas el perdón de sus pecados. Para mostrar *por experiencia* lo que dice, *llama e requiere a todos los estados del mundo, a que vengan (a la muerte) de su buen grado o contra su voluntad*. En la primera peroración de la Muerte, se dirige ésta a todas las criaturas para mostrarles cómo han de pasar bajo su arco. Ni el fuerte ni el saludable pueden pensar que seguirán viviendo cuando otros mueran, ya que no pueden saber cuándo alguna penosa dolencia los ataque y *desate* de su vil cuerpo. La Muerte llegará siempre a deshora; no puede confiar el niño ni el joven en que la tiene aún lejos porque la Muerte llegará sin preocuparse por ellos, y se llevará al hombre tal cual lo halle. Se corrobora en seguida el anterior aserto, con un argumento de autoridad; la Santa Escritura que dice cuanto se ha dicho antes y, por si aún se dudara de ello, pasa la voz al Predicador, quien repite lo ya dicho e introduce el elemento jerárquico alternado (Padre Santo, Emperador, Cardenal, etc.) que se desarrollará posteriormente. En la segunda parte de su predicación introduce otro elemento más: el de la riqueza mundana; ésta de nada le servirá al hombre cuando llegue la Muerte; por lo cual, aconseja el Predicador la penitencia para alcanzar el perdón de los pasados yerros.

Al parlamento del Predicador le sigue una nueva peroración de la Muerte quien añade el siguiente consejo: El que no pusiere diligencia en

arreglar su vida, no será esperado por mí. Su primer llamamiento será para dos doncellas que lleva de presente a su danza. Han venido a ella de mañana. Díceles la Muerte: No les valdrán ninguna de las composturas lujosas que usaron; a ellas y a todos les daré por sus riquezas y por sus honras, asco y mortificaciones. En un segundo término de la alocución llama al Padre Santo, como al más alto señor de este mundo para que sirva de guiador en la Danza. Le dice —al Padre Santo— que ha de abandonar su capa —signo de su grado— y que no es tiempo ya de dar perdones ni de celebrar en grande aparato porque lo ha alcanzado la Muerte. Llama después al Emperador, al Cardenal, al Rey, al Patriarca... y así sucesivamente a un representante del poder Eclesiástico y del poder Civil; el llamamiento se inicia por el Padre Santo, es decir, por el poder Eclesiástico, lo que desde luego significa el mayor grado de estimación en que le tiene. Va decreciendo gradualmente hasta alcanzar las más humildes categorías. Como al Padre Santo, a cada uno de los llamados va reprochándoles la Muerte sus culpas y perversiones con un claro sentido de crítica social. Cuando ha llegado a los menesteres más humildes, al Alfaquí y al Santero, se dirige la Muerte a todos a los que no nombró para recordarles que sin excusa han de entrar en su danza, y que tendrán la Gloria o lo condenación en atención a su conducta; a lo que

contestan edificados, los que han de pasar por la muerte, que, ya que necesaria e inevitablemente han de morir, trabajarán en servir a Dios sin preocuparse por buscar la felicidad que alcanzarán, si a Dios le place, aunque la muerte *con danza muy dura* los arrastre a su corro.

Destacaremos en seguida, para mayor claridad, las notas esenciales del funcionamiento de la Danza.

1). La Muerte invita alternamente a un poder Eclesiástico y a un Civil.

2). Da preeminencia a los Eclesiásticos.

3). Los requeridos por la Muerte son 35, cuenta hecha del llamamiento a las doncellas y del *total a los que no nombró*.

4). Acuden a la danza, junto a los hombres del mundo cristiano, dos personajes extraños a él: un Rabí, representante de los judíos, y un Alfaquí que lo es de los árabes. Lo que nos patentiza que a tales hombres —representantes— se les consideraba como naturales ingredientes del mundo español de su época.

5). De los 35 grados llamados por la Muerte, solamente a 3 —el Labrador, el Monje y el Ermitaño— trata con deferencia y promete la Gloria, siendo también los únicos que aceptan gozosamente a la Muerte ya que han vivido santamente. Nótese que estos 3 estados son ya bien humildes. A los restantes la Muerte les inculpa duramente y todos ellos la resisten cuanto pueden. Les achacará la Muer-

te cuantas debilidades poseían en el siglo xv y que siguen siendo actuales. Se adapta en su lenguaje a cada uno y sabe referirse siempre a su punto crítico. Esta comprobación nos reafirma el hecho de que el poema, junto a su intención moralizadora, es también una sátira social, dirigida muy especialmente contra los poderosos.

6). Las únicas mujeres que participan en la danza son las dos doncellas llamadas al principio. En Francia existe, junto a una *Danza* de los hombres, otra de las mujeres. Pero quizá la dificultad, que ya Huizinga señala en la *Danza* de las mujeres francesas, de encontrar un gran repertorio de profesiones o dignidades que hacían que se las supliera por diferentes estados de la vida femenina: la virgen, la amada, la novia, la casada joven, la mujer encinta, o bien por las repeticiones del tema de la belleza tornada en corrupción, puede ser la razón de que tal *Danza* —de las mujeres— no se haya reproducido en España y que su intervención se supla con la fugaz pero significativa aparición de las doncellas. Hecho que podemos aducir en justificación de nuestro anterior aserto: que el tema de la descomposición de la belleza humana no es tónica esencial en el concepto hispánico de la Muerte, ya que no se aprovecha el modelo francés de la *Danza* de las mujeres y que la única referencia que en la *Danza de la Muerte* española existe sobre tal tema es apenas una estrofa desprovista del tono angustia-

do que hemos escuchado en Villon, por ejemplo, y con un valor sólo retórico u ornamental:

*A estas e a todos por las aposturas
Daré fealdad la vida partida,
E desnudedad por las vestiduras,
Por siempre jamas muy triste aborri-*

[da

*E por los palacios daré por medida
Sepulcros oscuros de dentro fedientes,
E por los manjares gusanos royentes
Que coman de dentro su carne po-*

[drida

donde, si bien nos fijamos, no encontraremos un solo verso de concreta referencia a la belleza femenina. La ejemplificación se deriva a argumentos externos: aposturas, vestiduras, palacios y manjares que han de perderse con la muerte. ¿Es que en suma el tema femenino, el tema de la belleza, no tiene sentido o importancia capital en la concepción que del mundo tienen estos hombres preocupados por la Muerte?

Resta por considerar en esta descripción de la *Danza de la Muerte* española, el problema que suscita el incógnito autor. Ya para la fecha en que suponemos fué escrito el poema, ha desaparecido casi la tradición medieval que tan poca importancia daba al autor de una obra cualquiera. Es el tiempo de Juan de Mena, que es un completo profesional de las letras, y se tiene en España el sentido del orgullo del autor. Hemos pues de buscar en otra parte las razones del anonimato. No es aquí lugar de discutir las ligeras atribuciones que a diferentes

personajes se ha hecho de ser los autores de la *Danza*. Concretamente no existen sino dos posibles explicaciones: o bien olvidóse en las copias recordarlo o deliberadamente su autor ocultó su nombre. El sentido capital de la *Danza*, de moralización pero también de crítica social agudamente corrosiva, puede ser —así lo creemos—, una suficiente razón. Más adelante consideramos la importancia que la pura imitación retórica tiene para la *Danza* española; y aquí, junto a esta circunstancia, añadamos la de virulenta crítica social —sátira y desquite—, y tendremos una muy posible explicación de las razones capitales que el autor tuvo, para componer su poema y para ocultar su nombre.

LAS "COPLAS" DE JORGE MANRIQUE.

Las *Coplas que hizo Don Jorge Manrique por la muerte de su padre*, fueron escritas probablemente en el año de 1476, fecha de la muerte de Don Rodrigo Manrique, Conde de Paredes y Maestro de Santiago, es decir pocos años antes de la muerte del poeta mismo (1479). Están compuestas las *Coplas* por 40 estrofas o coplas dobles —de doce versos cada una— de las llamadas de pie quebrado —versos de ocho y cuatro sílabas— que forman un total de 480 versos. Mucho se ha escrito sobre la inusitada calidad de este poema; él solo basta para llenar de gloria a su autor; se le reconoce una sencillez majestuosa y subyugadora; recuerda los acordes graves y austeros de un órgano resonando en las naves

de una vieja catedral; sus pensamientos son profundos, melancólicos, sabios; el sentimiento elegíaco, nacido de la consideración de la muerte del Maestro, se supera y alcanza las cimas de la sublimidad. Todo ello es cierto, pero nuestro interés se ciñe ahora, no a su valoración literaria, cuanto al esclarecimiento de la significación que dicho poema tiene para su tiempo, para el también cálido y dramático destino de las ideas. Con tal intento nos acercamos a las hermosas *Coplas*.

La obra obedece a un plan preconcebido, a una rigurosa ordenación y gradación. *El poeta* —escribe Augusto Cortina, prologuista de la Edición de Clásicos Castellanos de la Lectura del *Cancionero* de Jorge Manrique— *hace primeramente una serie de consideraciones filosóficas, sin detenerse en ningún hecho histórico; recuerda luego a los troyanos, a los romanos, y en seguida alude a los acontecimientos, ya más próximos, del pasado siglo. Todo ello, empero, es remoto; más vale recordar lo de ayer. Comienza entonces, sin interrupción, con la seguridad de quien pisa terreno más firme, sus evocaciones de historia española. Y desfilan, como en lo anterior, en orden cronológico, Juan II con su fastuosa y turbulenta corte, los infantes de Aragón, Enrique IV y el infante Alfonso, Juan de Pacheco y Beltrán de la Cueva, favoritos de Enrique IV y, por último, Rodrigo Manrique, objeto de las Coplas, en el cual termina la enumeración. Solamente los versos que se refie-*

ren a los reyes visigodos y a Alvaro de Luna, no ocupan el lugar que estrictamente les hubiera correspondido, pero es necesario convenir que, tratándose de una poesía lírica, bastan las líneas generales que acaban de ser trazadas para demostrar el plan a que obedeció el autor, y que el maestro de Santiago tiene el sitio que en la serie histórica le corresponde. Luego de hacer el elogio de la vida del Maestro —abrigo de los buenos, amado por sus virtudes, famoso y valiente—, se pasa al llamado de la Muerte, quien como una noble y comedida dama (escribe Díaz Plaja) se dirige al Maestro alentándolo para que deje, con su temple ya manifestado, los halagos de este mundo engañoso. A tal llamado contesta el Maestro indicando que su voluntad está, en todo, conforme con la divina, y por tanto consiente en su muerte con placentera y pura voluntad. Se dirige por fin en una cristiana oración a Jesús, pidiéndole que su clemencia perdone sus yerros. Toma de nuevo la palabra el poeta para relatar que, con todos los sentidos humanos conservados y cercado de su familia, devolvió el Maestro su alma a quien se la dió, y, aunque perdió la vida, su memoria los dejó lleno de consuelo.

Respecto a las posibles fuentes de las *Coplas*, se han afinado hasta lo imposible las sutilezas de los críticos. Sólo consignamos en seguida aquellas más probables o que tienen especial interés para nosotros, ya que refieren expresiones españolas que antecedieron a

nuestro poema. En Juan de Mena: *Razonamiento que faze Johan de Mena con la Muerte* ya aparece esta larga nómina de personajes arrebatados por la muerte, tema que es frecuente en todas las poesías doctrinales del siglo xv —Martínez de Medina, Sánchez Calavera, el Marqués de Santillana—, unido a la consideración del sentido pasajero, fugaz de las glorias humanas. La Muerte, allanadora de grandezas, es tema que, según nuestra opinión, parte de las *Danzas* y habita a los poetas fúnebres del siglo xv; la cita alterna de los personajes eclesiásticos y civiles; la marcada complacencia en contemplar echadas por tierra a las grandes fortunas; en ver en trance mortal, demudados y suplicantes a los poderosos; la melancolía con que se contempla la vanidad —sueño, cosa muy vana, rocío, polvo, flor que parece, sombra, sombra de luna— de las glorias humanas, todos son temas que, partiendo de las *Danzas de la Muerte*, surcan a todos los poetas de la *ilacrimable* para alcanzar su remanso en la poesía de Jorge Manrique. Si Augusto Cortina —antes citado— afirma que la fuente directa de la que se sirvió Manrique son las *Coplas para el señor Diego Arias de Avila...* de Gómez Manrique, tío de Jorge; que las fuentes también inmediatas, pero menos utilizadas, son *La Biblia (Job, Salomón, Isaias, San Pablo y San Juan)*, Boecio y Próspero de Aquitania; y que, por fin, las *Coplas* coinciden en lugares comunes que contribuyen a

formar su ambiente doctrinal y elegíaco, con algunas obras de Juan de Mena, el Marqués de Santillana, Enrique de Villena, Gómez Manrique y Pérez de Guzmán, es preciso afirmar que, además de los autores citados, confluyen en las *Coplas* los dos poetas del *Cancionero de Baena* antes anotados —Martínez de Medina y Sánchez Calavera—, con porción bien importante y que el tono y los recursos parten, como más próximo antecedente,

de la *Danza de la Muerte*. Claro que ya la *Danza* recogía las voces bíblicas a que alude Cortina y las de Boecio en su *De Consolatione Philosophiae* apuntadas por Menéndez y Pelayo, pero corresponde a los incógnitos autores de las *Danzas de la Muerte* el haber recogido y realizado en una obra tales elementos, y darles la forma y el sentido con que los toman los poetas del siglo xv, incluido Jorge Manrique.

LA DANZA DE LA MUERTE

CONDICION DEL CONCEPTO DE LA MUERTE

Ya expuestas las notas generales que nos es necesario conocer en las obras que han de servirnos como materia de estudio, pasamos a elucidar —o el menos a suscitar— algunos de los problemas que tales poemas plantean. Nos referiremos a cada uno de ellos por separado, ya que en su intimidad presentan, como veremos, una textura diferente. Principiemos con la *Danza de la Muerte*.

Ante todo consideremos, entre las condiciones del concepto de la muerte manifestado en la *Danza*, la circunstancia de la aparición de tal concepto en la literatura española como tema originalmente retórico. La expresión de la muerte en la forma de una danza no tiene raíces ni antecedentes en España, como ya hemos dicho; aparece hacia principios del siglo xv como imitación de un poema francés

semejante. De él toma las líneas y los temas más importantes; lo aumenta o lo disminuye atendiendo a su propia idiosincrasia: suprime el comienzo teológico que hace de la muerte un castigo del pecado original y aumenta un pintoresquismo y un humor festivo y grotesco que le dan mayor atractivo y viveza. Recordemos de nuevo la circunstancia, sobre la que después insistiremos, de la casi supresión que las mujeres tienen en esta fúnebre representación. Es pues el caso de una trasplantación, primero indudablemente erudita, que pronto enraiza y se acondiciona en un nuevo terreno. No un tema, sino una cierta perspectiva para mirarlo y un repertorio de tópicos que se recogen de una literatura extranjera, para recrearlos bajo una forma española. Estamos ante varios problemas. La afinidad histórica a que ese transplante responde, tiene como razón el hecho de

la profunda similitud que manifiestan los pueblos europeos en el "otoño" de la Edad Media. Ello nos indica cómo una manifestación francesa, con los temas tantas veces repetidos, tiene eco en el espíritu español y fácilmente se reproduce en él: Francia y España se encuentran en el siglo xv angustiadas por la muerte; es su tema central; viven violentamente prendidos a los placeres sensuales, y la muerte los embarga con el mayor espanto porque ha de separarlos de su mundo y los ha de lanzar a otro, en el que creen pero al que se han olvidado de conquistar; el estado crítico, de descomposición, impera tanto en Francia como en España. Pero recojamos también el puro circunstancialismo: los hombres de letras de España, en el siglo xv, se interesan por las obras francesas; existen relaciones y conocimiento entre esos países; los españoles han conocido un poema francés que les ha interesado y les ha despertado íntimas preocupaciones; luego, tomándolo como modelo, han escrito otro poema en el que, insensiblemente, han dejado el retrato de su espíritu.

Pero, ¿cómo explicarnos que ese tema, el de la muerte representada en forma de Danza, manifestado de pronto como consubstancial, como inherente al genio español, no se halla manifestado antes? La razón quizá no sea otra que una pura circunstancia de creación adelantada. No estamos del todo seguros que los franceses hayan sido los creadores de la *Danza*;

supónese que la *Danza* francesa, la alemana, la italiana partan de un modelo primitivo hoy ignorado. No tenemos más que la creencia de que la *Danza de la Muerte* española haya sido una imitación de la francesa, por las estrechas semejanzas que muestra con ella y la frecuencia de estas imitaciones francesas en la literatura medieval española: sólo a ello nos atengamos. Así, pues, suponemos que un desconocido poeta —alemán, francés, italiano...— haya recogido en una obra ciertos temas bíblicos o bien de textos medievales y tradiciones populares, y les haya dado la forma y la estructura con que después se expresan las *Danzas*. El español no había expresado su *memento mori* en forma de *Danza*, por esas obvias razones que es común atribuir a Perogrullo... cuando lo descubre ya realizado, se da cuenta de que expresa problemas que le son propios, que él debía ya haber dicho, y los reproduce y realiza en su propia lengua. ¿No es posible igualmente que esa reproducción persista con una categoría sólo retórica, ajena a una real vivencia en la entraña social? No sería suficiente respuesta el aducir el testimonio de su persistencia en los poetas ya aludidos del siglo xv; ello podría no representar sino un éxito, un snobismo como decimos ahora, de tales poetas; no, por fortuna poseemos el testimonio vivo de una historia turbulenta que nos acusa el desasosiego de aquellos hombres medievales, y aún oímos latir en los poe-

mas que tocan a la muerte un vaho de oscuro terror. Sólo por causa de una verdadera afinidad de preocupaciones nos explicamos la absorción y la realización dramáticas, es decir vivas, vivientes, de unos temas extraños al repertorio español.

Si lo anteriormente dicho se refiere a la circunstancia externa del tema de la muerte, queda por considerar la interna, la razón que implica una representación de la Muerte en forma de Danza. Ello responde desde luego a una profunda característica medieval. La expresión simbólica, la reducción de los conceptos a mitos, a figuras, campea insistentemente en todas las expresiones medievales. Pero con esto no hemos hecho más que decir que tal expresión sucede a menudo en la Edad Media, y no aducimos razones que lo expliquen. Huizinga —obra citada— afirma que esta reducción de las cosas a lo general exterioriza *la peculiaridad que bajo el nombre de tipismo ha sido considerada por Lamprecht como el rasgo característico del espíritu medieval. Pero esta peculiaridad es más bien una consecuencia de aquella necesidad espiritual de subordinación, que brota del idealismo arraigado. No se trata tanto de una incapacidad para ver lo propio de las cosas, cuanto de la voluntad consciente de mostrar por todas partes el sentido de las cosas, en su relación con lo más alto, en su idealismo moral, en su significación universal. Búscase en todo justamente lo*

impersonal, su valor de tipo, de caso normal. La falta de aprehensión de lo individual es hasta cierto grado deliberada, es, más que el signo distintivo de un grado inferior de evolución espiritual, una manifestación de hábito mental universalista que todo lo domina. Sabias palabras de Huizinga, que, aunque sentimos no poder superarlas, nos dejan, sin embargo, llenos de dudas sobre el asunto. Contestan al problema con otros problemas. ¿Cuáles son a su vez las causas de esa *necesidad espiritual de subordinación*, cuáles las de ese *idealismo arraigado*, cuáles las de ese buscar en todas partes el *valor de tipo*? Las íntimas, las últimas razones del comportamiento humano, residen en complejos e inextructables fondos; al fin reconocemos en las más sabias palabras su incapacidad para la reconstrucción y la explicación total de unas lejanas y angustiadas almas; la misión del hombre se reduce —casi siempre— a un humilde explicar cómo suceden los acontecimientos; al filósofo que se empeña en violentar el misterio le es habitual chocar contra un muro infranqueable.

NOTAS DIFERENCIALES Y CARACTERÍSTICAS DE ESTE CONCEPTO

Sólo podremos comprender la naturaleza y la razón del concepto de la muerte que estudiamos, si las consideramos en su estrecho nexo con su tiempo, el siglo xv. Ya anteriormente hemos hecho un somero dibujo de las

características más notables de este siglo. De ellas podemos concluir que el siglo xv representaba la crisis de la Edad Media. Crisis con todos los atributos que las modernas investigaciones sociológico-históricas le asignan. Estado de inseguridad, quiebra de los valores, violencia, etc. De las dos más agudas crisis que ha sufrido la humanidad —la disolución del mundo antiguo y la disolución de la Edad Media— han brotado dos reacciones típicas: un extremado apetito por los placeres sensuales y una persistencia en el recuerdo y en la representación macabra de la muerte. Los hombres han perdido la esencia de su religiosidad que le daba un destino y una razón a su vida, y se empeñan en un goce desenfrenado, o bien caen en el recuerdo obsesivo de la muerte. Con los placeres quieren descubrir una solución para su vida, fuera de la cristiana que ha perdido para ellos su significación profunda; con el recuerdo de la muerte expresan, a la vez que el dolor por la vida sensual que se abandona, el espanto ante un mundo ignorado que no han podido olvidar y en el que sienten aún un infierno que les espera por sus pecados. Su pensamiento de la muerte es desasosegado, terrífico. Los clérigos y los poetas, luchando contra la violencia y la loca carrera de los apetitos, representarán a la muerte, dándole un sentido de exhortación moral, de llamado a la penitencia. Pero en ellos se transparenta también el espanto y en sus

argumentos se filtran tópicos que no son de una absoluta religiosidad. La muerte que se representa quiere tener la mayor eficacia, y para ello se la representará en las formas más espantosas y directas. El espíritu medieval, tan inclinado, como hemos visto, a las representaciones simbólicas, pronto obtendrá una para la muerte. La Muerte será una persona con un repertorio particular de gestos; ya en esqueleto esbelto y ágil, o bien semiencarnada o vistiendo restos de los trajes o atributos de sus convidados, como aparece en los grabados de Holbein. Es una representación egoísta —dice Huizinga—; no hace llorar a los hombres el recuerdo de sus seres queridos desaparecidos, sino el temor a la muerte que se considera el más espantoso de los males. Fáltale a esta macabra visión, la ternura y la consolución; ningún pensamiento de la muerte que es término de sufrimientos, deseado reposo, tarea consumada o interrumpida... Si consideráramos otros tipos de representación, o bien sencillamente de pensamiento de la muerte, en otros períodos: en el siglo XIII por ejemplo, tomado habitualmente como típico de cristianismo en plenitud, nos encontraremos que en Berceo el pensamiento de la muerte tiene una expresión confiada y tranquila, porque no se ha perdido la certeza de otro mundo y se entiende a la vida como el camino para alcanzarlo. Y no es tampoco su pensamiento ni insistente ni central, como lo es pa-

ra el siglo xv. Es absolutamente propio de él, este *pathos* frente a la muerte. Es su cifra y su compendio.

Su preocupación sensual más que piadosa en los motivos de queja por la fugacidad de los bienes terrenos, nos revela también la íntima textura de esta época; el insistente tema de la Fortuna, cuya pérdida es para los hombres del siglo xv causa de los más hondos lamentos, expresa cómo la codicia es el pecado más frecuente. Codicia que no es ya ambición espiritual como el orgullo, sino pecado terrestre, carnal. La esfera de la intención se ha ceñido al mundo y sobre él lanza el hombre su deseo. Lo rebelan y le suscitan odio las riquezas de los poderosos y contra ellos lanzará las bur-las más groseras en las *Danzas de la Muerte*, como una inconfesada venganza.

SU RAZON

Las razones o justificaciones que asisten a la aparición del pensamiento de la muerte en la *Danza*, son de dos órdenes: razones históricas y razones internas. En el transcurso de estas notas hemos caído ya alguna vez, de soslayo, sobre ellas. Respecto a las razones históricas, hechos concretos que pudieran haber suscitado este pensamiento, se aduce la *peste negra* del siglo xiv. Ella pudo haber traído esa constancia de la representación fúnebre y el espanto ante la muerte. La inminente e imprevista cercanía de la muerte, agudizada por la *peste*,

provoca en los hombres el deseo de gozar apresuradamente una vida que se les escapará pronto; y esto mismo suscita las primeras representaciones de la muerte ya en forma de *Danza* que tendrán originariamente una función doctrinaria, surgida de los clérigos. Sin embargo, es la conación interna del siglo la que determina fundamentalmente a la *Danza*. El miedo a la vida que atraviesa la época, el sentimiento de desilusión y de falta de ánimo, de valor, la justifican. Razones biográficas pues, mucho más que históricas. El espanto y la desesperación que embargan las vidas apasionadas de aquellos hombres, es la más justa razón de la existencia de la *Danza de la Muerte*.

Pero el hecho que origina la *Danza*, no es tanto un temor de la muerte cuanto un olvido de ella. Todo el poema es un recordatorio, que se hace a los hombres, de la inminencia de sus postrimerías. Ya el que haya necesidad de este recuerdo, y que el autor del poema aludido y los otros poetas (Martínez de Medina, Sánchez Calavera, Mena, Gómez Manrique, Manrique, etc.) se ocupen de ella como tema insistente, y con diversas intenciones cada uno, es revelador de esta necesidad doctrinal a la que con tanto tesón y preferencia tienden. Toda la poesía del siglo xv, se puede comprender bajo el rubro de poesía doctrinal. Las preocupaciones puramente estéticas, casi le son ajenas. Por

entonces los poetas que cultivan la tradición provenzal —los galaico-portugueses—, casi han desaparecido; el *Cancionero de Baena* recoge sus despojos. Ciertamente que se inicia también en dicho *Cancionero* la poesía alegórica que tiene como modelo a Dante, pero, ¿es que no satisfacía también esta nueva dirección de la poesía española esa necesidad de simbolizaciones, de figuraciones, a que la hemos visto propender en las representaciones de la muerte? Y, en el fondo, la poesía alegórica se encamina también bajo un aliento doctrinal; para comprobarlo basta la lectura de cualquiera de los poemas representativos de esta poesía, ya sean de Juan de Mena, del Marqués de Santillana o de Martínez de Medina. En el fondo, la poesía alegórica no hizo sino proporcionar una nueva y más efectiva técnica a estos predicadores, que eran los poetas del siglo xv. Nunca, o muy raras veces, se empleó la forma dantista para puros juegos retóricos.

Pero más concretamente, ¿qué significaba esta poesía de llamado a la penitencia, dirigida a unos hombres que se habían empeñado en gozar desafortunadamente la vida? Ya el puro plantear el problema en estas condiciones nos lleva frente a la razón de él. La *Danza* aparece como una reacción medieval contra las primeras infiltraciones renacentistas; digámoslo de una vez y adelantemos nuestra tesis central. (Y esta significación es la que, según nuestra opinión, le da su

mayor importancia e interés a la *Danza*: el que sea la primera patente dramatización de los dos conceptos que han de luchar en el Renacimiento). En efecto, el hombre de fines del siglo xiv y principios del siglo xv, a raíz de la famosa *peste negra*, se había dado a gozar de la vida intensamente; ¿sería necesario aún recordar, siquiera como secreta afinidad y azaroso requerimiento, que Horacio, *Carpe diem...* llega por estos años a España? Se da, pues, el hombre a un gesto ya peculiarmente renacentista, y, como tal, pagano, que es posible insertar dentro de este aforismo: “La vida por la vida”. Frente al cual, la Edad Media —vista, con toda prudencia, en bloque— afirmaría otro: “La vida, por la otra vida”. Y es precisamente en la *Danza de la Muerte* donde tiene lugar el primer encuentro y la primera crisis de este drama inminente que la historia habrá de decidir a favor del último. Es el siglo xv al que toca la agudización primera de este conflicto que subsiste siempre tácito y latente en los hombres, pero que, de pronto, ciertos hechos lo excitan y sensibilizan. Una extraña inapetencia y saciedad en los hombres, los hace rechazar su aliento trascendente, y los precipita al fango de su sensualidad. Más tarde la cordura del pleno Renacimiento se encargará de limar asperezas y reducirlo todo a una justa medida. Pero ya, atrás, ha quedado el drama patético que escinde dos edades.

SU SENTIDO

Si en los párrafos anteriores nos ocupamos de las razones que asisten a la aparición de la *Danza de la Muerte*, es decir, de las circunstancias, externas e internas, que la determinan, ahora lo haremos del sentido mismo que el poema ya dado, contiene.

Nos encontramos desde luego, con que el nombre del poema es, la *Danza de la Muerte*, y cabe hacernos a propósito de él algunas inquisiciones. Ya hemos expresado en qué forma se conduce esta extraña *Danza*, pero ahora preguntémosnos: ¿por qué se representa a la Muerte en una danza, o al morir como una danza de la Muerte?

La danza, según la intención misma del poema, quiere ser un espejo alegórico de la vida, en donde se proyecte, de pronto, el fin de los hombres, representados en sus castas, por los diferentes personajes que son llamados a *danzar*, es decir, a morir. La vida es, pues, tomada aquí como una danza, lo que equivale a decir, una farsa, en donde lo único verdadero es la inexorable Muerte que llegará a invitar a su danza a todos los hombres. Se predica la penitencia que es, según se dice en el poema, el único camino para alcanzar una muerte que nos lleve hacia otro mundo *verdadero*, de real felicidad. Dice la Muerte: *A la danza mortal venid los nacidos*, lo que equivale a decir: la muerte es cual una danza, y la danza es un vértigo, un frenesí, un remolino, que arrastra hacia el misterio a todos los

hombres, que llama a la muerte. Ya el uso de este término danza, con acepción común de acción alegre y gozosa, referido a la muerte, revela —a más de la característica tendencia a las simbolizaciones, ya aludidas—, una desconocida tradición medieval, que alguna vez quisiéramos sorprender, en donde se hubieran reunido por primera vez estos términos; y, desde luego, un gusto de ayuntar conceptos antitéticos, en busca de un claroscuro, de un penetrar entre sí a los dos términos de nuestro existir —placer y sufrimiento—, que más alejados debieran estar. Y, si en la *Danza* se quiere representar, como en un espejo trágico, a la vida, lógico es que se equiparen ambos conceptos. La vida es una danza y la danza es una vida; he aquí a dos términos que se ha revestido de una extraña significación con el puro hecho de referirlos recíprocamente. Pero, recordemos que interviene otro elemento; la danza tiene un término ineludible: la muerte. La vida es, entonces, una danza hacia la muerte.

Mas ¿cuál es la razón de que la vida sea una danza?, o bien ¿qué hace al anónimo autor de esta obra representar a la *vida a muerte*, como una danza? ¿qué secretas correspondencias sorprende entre estos conceptos? El poema —principiemos por ello— tiene un ritmo particular. Además del ritmo ya constante de los dodecasílabos y de las estrofas en que está escrito, existe en él otro ritmo, un

ritmo de danza y contradanza, de llamado y repulsa, un cambio de pareja entre un personaje religioso y otro civil, la Muerte misma que ataviada *comme il faut* para cada situación, funge de maestra de ceremonias en su propio rito. Quizá, en las representaciones muy posibles que debió tener la *Danza* hacia el siglo xv, los personajes entraban a escena con un gracioso y esquivo paso, unos por la izquierda, otros por la derecha —civiles y religiosos— y salían del brazo y danzando con la Muerte por la puerta del fondo; los pocos agraciados que fueran señalados merecedores de la bienaventuranza, podían ser elevados —como en el *Anticristo* de Alarcón— por la cuerda de una maroma que simulara ascenderlos al cielo. En la Abadía de la Chaise-Dieu existe un fresco del siglo xv —reproducido en la obra citada de Sertillanges— que representa una *Danza de la Muerte*. En ella aparecen, simétricamente colocados, una serie de personajes de la nobleza y altos dignatarios eclesiásticos que son conducidos cada uno por una Muerte individual; ésta se encuentra representada por hombres de cuerpo extremadamente delgado, desnudo o semivestido con un manto; la cabeza esquelética y caminando con graciosos ritmos de danza; los de la derecha —izquierda del fresco— son conducidos tranquilamente, y los de la izquierda —derecha del fresco— con un aire burlesco.

Este ritmo de danza que tiene el poema, se debe, como parece comprobarlo el fresco a que nos hemos referido, a exigencias del gusto alegórico, pero, más exactamente, no sería sino la realización plástica de una idea, de un particular concepto, bajo el cual se ha entendido a otro. Debe existir, pues, además de esta idea, otra intención anterior, una base de razón que ha hecho al poeta usar el símil de la danza.

La danza, si recordamos una aguda conferencia de Valéry, viene a ser cual la fiesta de la energía que rebosa al hombre, la fiesta de esta energía sobrante. Pero la danza, además de el impulso dionisiaco, es una inmersión en el devenir, un abandonarse a una ciega corriente, un soltar el cuerpo del lazo de la conciencia, para que flote, o dance, a la deriva; un olvido; con la danza olvidamos y, si la muerte se presentara bajo la condición de una danza, nos hundiríamos suavemente en ella, y quizá conseguiríamos que el temor que nos hace sentir, huyese. Esta podía ser una razón más. El poeta buscaría la representación del morir de los hombres como una danza, por las semejanzas plásticas que le encuentra con un rítmico fluir, o bien, con la intención de hacer aparecer a la Muerte con mayor suavidad y con la seductora gracia de una danza. Una danza en que el llamado a los poderosos consuela a los humildes, por aquello del *mal de muchos...* y cuyo ritmo amengua la

brusquedad de un particular llamado a morir. La dinamicidad, tanto de la Muerte como de sus invitados, serviría para aminorar la dureza de una caída o encuentro con la Muerte, si lenta o imprevista, siempre angustiosa. La soledad de la propia muerte engarza a las otras soledades y se integra con ellas una danza. La danza de la Muerte sería pues una muerte acompañada.

Pero, a más de estas razones circunstanciales que se circunscribirían a una condición íntima del poema, o bien a una particular intención de su autor, es posible sorprender otras razones de índole más amplia, en la peculiar textura de la época en que aparece.

La Edad Media acusa una preferencia, tanto en sus expresiones plásticas como en las literarias, por las oposiciones de contrarios, por los *Debates* o bien por las *Danzas Macabras* que, en último término, no son otra cosa que la presencia o el debate de dos poderes opuestos —vida, muerte— cuyo duelo se decide en una danza. (Preferencia que conviene también a la tendencia simbolista que, como hemos visto, corresponde a todas las expresiones medievales). Los ejemplos abundan en toda la historia literaria medieval. Recordemos también que el antecedente de la *Danza de la Muerte* es un *Debate*, y Díaz Plaja la estudia —a la *Danza*— entendiéndola como un *Debate*. Pues bien, la existencia de estas formas literarias encuentra su

justificación en el carácter, en la condición íntima de la edad en que aparecen. Y la Edad Media tiene su más íntima peculiaridad en sus formas de pensamiento; es decir, en una escolástica cuya armadura la constituye un procedimiento mental, una forma de pensamiento. Esa forma de pensamiento es el silogismo, la *disputatio* escolástica, que gusta de oponer entidades morales contrarias, para extraer, de su conflicto, una razón que acabará por ser, siempre, un saber de salvación. El poeta medieval encontrará necesariamente su forma natural de expresión en un debate, y de él se servirá si su tema es la muerte que asuela a todos los hombres y si su intención es moralizadora. De lo cual sería posible concluir que: las expresiones culturales de una edad dada guardan estrecha relación con el módulo del pensamiento reinante. Así, las expresiones renacentistas, habrán de guiarse por un platonismo que se traducirá en las idealizaciones, ya campestres, ya conceptuales. De la misma manera que, respecto a las expresiones contemporáneas, fuera posible hablar del fenomenologismo de la actual poesía. ¿No se ha dicho de *La Jeune Parque* de Valéry que es la traducción de los balbuceos del pensamiento al salir del sueño?

Ahora bien, si estas son las razones intrínsecas de la representación de la muerte en forma de danza, existen, además, otras razones extrínsecas: el objeto que se persigue con representar

de tal suerte a la muerte. Razones que no presentan, ya, las oscuridades que encontramos respecto a su íntima condición. Un sentido de burla para los poderosos, de venganza contra sus riquezas, haciendo de ellos una sátira cruel en que aparezcan mostrados su podredumbre y su vileza, y se vean orillados al trance más doloroso, parece ser la razón, el objeto que se busca, representando a la muerte como una danza. A todo lo largo del poema se mantiene su condición burlesca acentuada particularmente contra los poderosos. La danza tiene, como secreta raíz, sobre todo para los puros espectadores, un recodo grotesco y ridículo. Su belleza reside —cuando la hay— en el rasgo que se mantiene en la orilla misma de lo ridículo. Es la suya una belleza peligrosa —como la del toreo—, una belleza en trance de peligro. En la *Danza de la Muerte*, el poeta ha hecho resbalar a los hombres con el espanto de su muerte, y éstos danzan, grotesca y ridículamente. El poeta se ha vengado ya del todo con ello. Su íntima delectación, su complacencia se recrea en cada pasaje. Late tras ellos una carcajada satisfecha.

El intento manifiesto, expreso, de la *Danza* es, como ya lo hemos dicho, doctrinal, moralizador. Pero, para conseguir este sentido, el poeta se vale de recursos tendenciosos y reveladores de circunstancias sociales de la época en que el poema se produce. Para mejor lograr la ejemplaridad de él,

son llamados a la danza aquellos personajes considerados habitualmente como más honrados, los poderosos cuya desgracia más podía impresionar al pueblo. Recordemos también cómo son llamadas, antes que todos, las dos doncellas; queriendo con ello significar la efímera vida de cuanto más grato a los sentidos y al corazón podía presentarse a los hombres del siglo xv y de todos los siglos: la belleza, la pureza, la alegría. Los llamados siguientes tendrán todos un similar carácter de violenta crítica social, guiada igualmente por un sentido ejemplar pero también como una particular reacción del poeta contra la corrupción que privaba en el mundo medieval de los siglos xiv y xv, tanto de España como de los restantes países europeos. Sea de extracción popular el autor del poema, sea culto —como creemos—, nos queda patente el hecho de que, en una u otra esfera, o más bien, en el ambiente general del mundo español de aquella época, era sentido por el pueblo el grado de corrupción a que habían llegado los poderosos civiles y religiosos (sólo de ellos tenemos constancia expresa, pero, ¿no invadiría la relajación de las costumbres también al pueblo?); de que esta corrupción era entendida por los hombres del tiempo y de que eran capaces de expresarla, aun en expresiones anónimas como la presente. Este es uno de los aspectos más interesantes del poema: los hombres del siglo xv, viven enfangados en su sen-

sualidad y en su violencia, pero no han perdido la conciencia de ello; son capaces de revolverse contra ellas y levantar su protesta; tienen la aspiración a un mundo gobernado por hombres probos en donde impere la justicia social. Y es precisamente a la muerte a quien se le delega la misión de realizar esta abandonada justicia social; a ella se le encarga la justicia —o la venganza— de todos los desmanes de los poderosos. Pero ahora detengámonos a pensar ¿quién es esta Muerte? porque con tal nombre no designamos ya una circunstancia que nos alcanzará sino una peculiar entidad perfectamente representada y a quien se le adscriben muy particulares atributos. ¿Desde cuando proviene esta personificación macabra? Habría que ir muy lejos ya que desde la cultura antigua nos llega nombrada y personificada: la Parca. En la *Danza de la Muerte*, ésta es una terrible y muy viviente persona, se convive con ella, se la encarna, se la alegoriza, se la atribuye una categoría no sólo humana sino española ya que la Muerte de la *Danza* es una Muerte dura y jocosa, socarrona y dicharachera, conocedora de todas las debilidades de los estados sociales que van pasando, a su turno, a danzar con ella.

EL HOMBRE DE LA "DANZA"

Recojamos aquí algunos de los muy peculiares atributos que posee el hombre que en la *Danza de la Muerte* se nos patentiza. Claro que este hom-

bre no es estrictamente todo el hombre del siglo xv, pero, si en él surge, debe responder a características propias del tiempo que lo contiene y que lo crea.

Tal hombre ha vivido entre los placeres pecaminosos y lo posee el espanto de la muerte. El inventario detallado de sus culpas lo examinaremos cuando recojamos la visión que del mundo tiene la *Danza*; bástenos ahora mencionar que no aparece, ni por un momento, como un hombre moderado, virtuoso, antes bien, son suyos casi todos los pecados, ¿casi todos? sí, porque ya veremos por donde se encaminaban las preferencias pecaminosas de estos hombres.

¿Cuál es su preocupación? Ni por un momento el haber ofendido a Dios con sus pecados ni un santo deseo de perfección moral, no, sólo los bienes que en este mundo deja cuando lo llama la cruel Muerte, la desesperación por las riquezas que ya no podrá disfrutar; pero, como un oscuro residuo de religiosidad, el temor del castigo que en el otro mundo le espera por sus innumerables pecados. Por lo mismo, su principal objeto es librarse de la Muerte, para ello pondrá en juego todos los recursos, desde la simple súplica a la inútil huida o al engaño que trata de hacerle a la astuta Muerte. Los bienes temporales: riqueza, fama, gloria, placeres sensuales, son los máximos intereses de su agitada vida que sólo por ellos se mantiene. Colmar sus ambiciones terrena-

les es la más central razón positiva de su vida; no morir y cuando muera librarse del castigo eterno, es el lado negativo de su existencia. Poco cuentan las mujeres para él; tienen ellas un lugar, aunque preferente, muy escaso en la *Danza* y los hombres poco se molestan en acongojarse por la necesidad, en que la Muerte los pone, de abandonarlas. Quizá la razón de esta ausencia de lo femenino como elemento importante se deba a que no es de los tiempos críticos la glorificación de la mujer; ésta se da en las épocas donde la claridad de la jerarquización social se comprende y practica, y, más que todo, en aquellas épocas que tienen presente la enseñanza de la dignidad moral del hombre que ha aportado —indudablemente— como elemento histórico el cristianismo. Aun las idealizaciones femeninas caballerescas tienen un secreto origen en la primitiva invención cristiana.

VISION DEL MUNDO

Nos proponemos reunir ahora cuantos datos —pertinentes o impertinentes— podamos extraer de la *Danza de la Muerte* respecto al mundo que la circunda. Esta visión del mundo no puede tener sino un carácter de ejemplo: cómo es posible ver y entender al mundo en el siglo xv. Los perfiles que de él obtendremos no son ni privativos ni totales. Si de esta visión nos permitimos tomar algunas conclusiones respecto a la configuración total

del siglo xv es porque creemos que nada puede alentar en una época que tenga con ella una completa extrañeza, es decir, que nada puede ser una creación deshumanizada. Los datos pueden no corresponder sino a los conocimientos que circunscriben a su autor y entonces el mundo que éste nos releve será el mundo del autor de la *Danza de la Muerte*. Como tal lo tomamos; como la visión que del mundo tiene un hombre del siglo xv. Para evitar la aberración de esas conmovedoras reconstrucciones de los arqueólogos que de la contemplación de un fragmento de hueso son capaces de deducir la organización de una cultura, procuremos, en lo posible, evitar las interpretaciones; proponemos, más bien, un inventario de elementos agrupados por familias que una teoría sobre la organización social y el aspecto del mundo del siglo xv español. Claro que el autor de la *Danza de la Muerte*, si tiene una muy particular intención al escribir su obra, con arreglo a tal criterio ha de realizarla. Los hombres del siglo xv probablemente fueron más buenos, o más malos, de como aparecen en la *Danza*; pero el autor se ha propuesto escribir una obra de edificación y le interesa proponer un esquema del mundo que convenga a su intención y, para ello, mucho le sirve extremar situaciones, o cuando menos, no reproducir sino aquellas que más contribuyan a la intimidación de sus oyentes. Después de tantos distingos como hemos he-

cho, lógico sería argüirnos: Pues bien ¿qué interés o importancia tiene entonces reproducir la visión particular que del mundo tiene un hombre al que tan poca credulidad se le tiene? Por desgracia, o por fortuna, es verdad que sólo alcanza a la posteridad aquello que se guarda en los vasos del arte. Y necesariamente de su contenido hemos de obtener la imagen de las épocas. Si una generación entera de historiadores se propusiera relatar una extraordinaria invención teñida con sus mejores artificios, imperativo sería para los hombres de dos o tres siglos más tarde aceptar como verídica aquella fantasía si no tenían la posibilidad de que unos oscuros testigos —unas cartas, documentos, un diario o una crónica privada—, los hicieran entrar en sospechas sobre la autenticidad de aquellas historias... ¡Qué seguridad nos asiste para afirmar la realidad del concepto que tenemos de los troyanos, por ejemplo! Descansamos necesariamente sobre la veracidad de los documentos. Y por otra parte ¿hasta qué punto es posible la pura invención que no tenga una oculta raíz en el tiempo que la sustenta? No precisa recurrir a las investigaciones freudianas para concluir en su necesaria expresión de una realidad temporal; en el ineludible lazo que las ata a preocupaciones e idealizaciones peculiares para cada etapa histórica. Así, el mundo que nos revela el autor de la *Danza*, sea reproducción fiel, sea tendenciosa, o imaginación

pura, responderá —aunque en diferentes grados— a una realidad que las posibilita.

Reproduciremos primero una serie de temas a los que podíamos comprender como culturales unos, o vitales, otros, en donde agruparemos, desde algunos conceptos sobre entidades abstractas hasta los repertorios de objetos que conforman el ambiente de estas vidas; después nos referiremos muy particularmente a las entidades morales, concretamente a los vicios de que se acusa a los hombres, en la *Danza*, también, a la mínima porción de virtudes.

a). *Representación jerárquica de la sociedad*

Del orden en que van siendo llamados los hombres por la Muerte podemos obtener un esquema de la jerarquización de la sociedad, ya que textualmente se expresa que se llama, por ejemplo, primero, al Padre Santo, porque es muy alto Señor y no tiene par en el mundo. Se le da, pues, mayor estimación a los dignatarios eclesiásticos que a los civiles. Consignamos en seguida y por separado —es decir, no en el orden alterno con que aparecen en el poema— a los personajes religiosos y a los civiles.

Personajes religiosos: Predicador (aparece antes de los convidados por la Muerte llamando a penitencia a los hombres), Padre Santo, Cardenal, Patriarca, Arzobispo, Obispo, Abad, Deán, Arcediano, Canónigo, Cura,

Monje, Fraile, Ermitaño, Diácono, Subdiácono, Rabí, Santero, (18 en total).

Personajes civiles: Emperador, Rey, Duque, Condestable, Caballero, Escudero, Mercadero, Abogado, Físico, Labrador, Usurero, Portero, Contador, Recaudador, Sacristán, Alfaquí, Doncellas (17 en total).

Entre los personajes religiosos no encontramos ninguno que sea extraño a la actual jerarquía. Nos sorprende, sí, el encontrarnos entre ellos a un personaje judío, el Rabí, que aunque no se le trata cortésmente, revela la importancia que tenía, para la comprensión de la sociedad, la judería. En el repertorio de personajes civiles encontramos muchas más sugerencias. Hagamos notar desde luego cómo de entre los citados, seis pertenecen a la nobleza y los restantes a profesiones u oficios; entre estos últimos no hay omisiones notables; podían bastarnos para nuestras actuales exigencias, pues tendríamos desde el Médico (el Físico), el Abogado y el Mercadero hasta algunos agricultores y burócratas, sin que faltara el indispensable Usurero. Faltan, sin embargo, algunos oficios y un personaje que consideramos —¿se lo deberemos a Menéndez Pidal?—, siempre indispensable para una exacta representación del mundo medieval: el Juglar. ¿Se deberá esta omisión al poco aprecio que en los últimos siglos de la Edad Media se tiene a la poesía y a los poetas populares?

Insistamos —de nuevo— en la exigua representación que las mujeres tienen en este peculiar espejo que es la *Danza*. A ellas, al contrario de los demás convidados de la Muerte, siquiera se les concede la palabra. La anfitriona las llena de improperio sobre su vanidad, pero no les permite ni expresar su temor, ni defenderse. Quizá la Muerte —siempre astuta— lo haga así previendo que acabaría por convencerla y que su locuacidad llenaría los ámbitos del poema.

b) *Idea particular sobre el mundo*

Al Arcediano lo escuchamos lamentarse del mundo en los siguientes términos (en ésta y en las subsecuentes transcripciones modernizamos ortografía del poema):

*Oh mundo vil, malo e falleceder
Como me engañaste con tu promisión
Prometiste-me vida, de ti non la esper
Siempre mentiste en toda sazón.*

y en la respuesta de la Muerte al mismo, leemos:

*... quien en el mundo sus amores me
El mesmo le face venir a todo esto*

c) *Concepto de la vida*

De la vida se expresan opiniones como estas: *brevedad de la vida della mayor caudal non sea fecho que ella merece... vida tan breve en pun pasante... fiando en la vida quedé engañado... cárcel oscura... sufrí lacerando viviendo.*

d) *Representación y temática adscrita a Dios y a la Virgen*

El hombre de la *Danza* piensa en Dios esperando de El su perdón; *aquel que perdona los yerros pasados*, le llama el Predicador; *Val me Jesucristo e la virgen Maria*, exclama el Padre Santo en su congoja; *Señor Jesucristo a ti me encomiendo*,—*De los que te sirven tú eres espejo*, dice el piadoso Ermitaño; y el Cardenal clama con un *Ay madre de Dios*, cuando lo alcanza la Muerte.

Dios es el justiciero, el que perdona los pasados yerros, pero es también el supremo sabio. Como tal tómallo la Muerte cuando, al dirigirse al presuntuoso Fraile, le dice que lo llevará *ante un sabidor*—*Que sabe las artes sin ningunt defecto*.

e) *Representación y comportamiento de la Muerte*

He aquí algunas expresiones que profiere la Muerte o que a ella conciernen: *Yo so la muerte cierta a todas criaturas... yo llegaré*—*A ti a deshora que non he cuidado*—*Que tú seas mancebo o viejo cansado... todo hombre nacido*—*Gostará la muerte... la muerte que tiene sus lazos parados*. A las dos Doncellas díceles la Muerte que no pueden partirse porque *son mis esposas*, y más adelante que les dará *fealdad por las aposturas y desnudez por las vestiduras*. El Emperador exclama que la Muerte *non ha dolor*—*De home grande o cuitado*. Al Diácono, que quiere rehuir el lla-

mado de la Muerte, ésta le dice que es su *doctrina*—*Matar a todos por justa razón*; y al enamorado Escudero, lo requiere a que contemple la figura de los que con ella danzan porque igual se ha de tornar, y tanto, *Que vuestras amadas non vos querrán ver*. Pero volvamos a oír los lamentos de los hombres: *la muerte con sus duros dientes*—*Roba a todo home de cualquier edad... muerte cruel... Echó-me la muerte su sutil anzuelo... Oh muerte tu sierra a mí es grand plaga... Cegó-me la muerte... muerte brava*, son las expresiones que siembran los demudados hombres llamados a morir. Notemos desde luego la ausencia de referencias a la Muerte, con tono de aceptación o de deseo de ella; apenas al piadoso Monje le oímos decirle: *Muerte non me espanto de tu fealdad*, porque para él, la vida es *cárcel oscura* y la Muerte lo conduce a la claridad en donde poseerá *alegría sin otra tristura*. Pero no todo tiene este tono dramático; la Muerte—tan española—sabe también el gusto del humor macabro; al Obispo que ha estado siempre fuera de sus obligaciones, buscando el comercio de los cortesanos, la Muerte, vengadora de desmanes, lo amenaza diciéndole socarronamente: *yo gorsiré la vuestra pelleja*.

f) *Representación de la danza y del danzar*

Veamos qué riqueza y variedad de adjetivos tiene el poeta para repre-

sentar a la danza. Baste decir que no llega una sola vez a repetir una expresión; siempre alcanza una nueva y mejor: *danza esquiva... danza mortal... danza general... baja danza... danza de dolores... danza del lloro... danza negra de llanto poblada... danza tan sin piedad... danza que dicen morir... danza medrosa... danza de que non se parte... danza para matar*. Respecto al danzar, nada le preocupa más a la Muerte, que se haga con toda la perfección, ligereza y gracia posibles; sus reconvenções todas a ello se encaminan: *Danzad imperante con cara pagada*, le dice con sonoro verso al Emperador; al Rey, *Llegat a la danza cortés en un salto*; al Duque, *Andad en la danza con buen continente*; y al Condestable, *Andad en la danza alegre muy ledo*, —*Sin facer ruido, ca yo bien me callo*.

g) Ideas culturales

¿Cuáles son las lecturas que patentiza la *Danza*? Al Abogado lo encuentra la Muerte absorto en su lectura del *Digesto* pero, a pesar de ello, confiesa que *non le valdrá libelo nin fuero*, para salvarse de la inoportuna; además aparecen también, como para darle ambiente, al acongojado jurista, *El Chino e el Bartolo e el Coletario*, nombres de tratadistas medievales de derecho. El Canónigo, claro está, lee pacíficamente su *breviario*. Pero el Físico (el curandero o médico medieval) se queja del engañoso *Avicena*

que le prometió muy larga vida; y la Muerte le dirá además:

*Pensaste vos físico que por Galeno
O don Ipocras con sus inforismos
Seriades librado de comer del feno
Que otros gastaron de más sologismos*

Ideas matemáticas se expresan al propósito del Contador a quien la muerte le dice que *Cuento de alguarrismo nin su división* —*Non vos ternán pro*. El Diácono, por lo visto había estudiado en Salamanca, fue muy sorprendido le dice a la Muerte que lo llama a lección, que en aquella Universidad no ha visto maestro ni doctor que tenga tal gesto ni tal parecer. Y al Rabí lo reprocha la Muerte en estos términos:

*Don Rabí barbudo que siempre
[estudiaste
En el Talmud e en los sus doctores
E de la verdad jamás non curastes
Por lo cual habredes penas e dolores*

Veamos, por fin, esta curiosa expresión popular que profiere un invitado envaneciéndose de sus artimañas: *Otras obras fago que non fisca Beda*.

h) Ideas estéticas

Aunque estrictamente no sean sino muy primitivos juicios estéticos, consignemos estos que en la *Danza* aparecen: *De su charambela un triste cantar...* (instrumento músico de la Edad Media) *Oír mis canciones que son dolorosas... Oíd mi canción po-*

qué modo cantona... Yo vos mostraré un Remi fasol —Que agora compuse de canto muy fino.

i) *Ideas biológicas*

No tan abundantes y sabias como las del Padre Feijóo, el autor de la *Danza de la Muerte* posee, como luego se confirmará, una nutrida porción de ideas biológicas: enfermedades infecciosas y epidémicas, dietas, terapéutica, tienen cabida en la *Danza*. Quede para otros sospechar que su autor fuera un Físico que no pudo disimular sus conocimientos, ya que prometimos no hacer dudosas suposiciones. El mundo de la *Danza* nos patentiza bastantes cuestiones interesantes para que sea necesario inventarlas.

En el parlamento inicial que dirige la Muerte a los hombres, les recuerda —a estos últimos— su manifiesta locura en pensar que los otros hombres morirán, y un hombre, por ser de compleción bien compuesta, habrá de subsistir; ¿qué certeza tiene de que no le vendrá a deshora

*... alguna corrupción,
De landre o carbonco, o tal implisión
Porque el tu vil cuerpo se desatará?*

Respecto a las *buvas e landres*, ese terrible mal venéreo, no es menor la amenaza; *una sola dellas vos fará caer*, le espeta al pecador Mercadero la Muerte. Pero veamos las desilusiones del Físico. Se queja amargamente de que los consejos de *Avicena* para al-

canzar larga vida le han sido infructuosos ¿cuáles son tales consejos?

*Rigiéndome bien a yantar y cena,
Dejando el beber después del dormir.*

Pero contra el poder de los más eficaces sistemas está la Muerte. Nada valdrá contra ella:

*Non vos valdrá facer gargarismos,
Componer jaropes nin tener diecta.*

j) *La Sabiduría (como cordura)*

El tema de la sabiduría se presenta, en la *Danza*, bajo dos formas principales: la sabiduría como vanidad o como ciencia falsa, y la sabiduría como cordura en cuya acepción la tomamos ahora.

La sabiduría-cordura se encamina hacia un fin moral; una sola vez, accidentalmente, se manifiesta en forma estrictamente vital, cuando dice el Condestable que *Si della escapo* (de la danza) *tener me han por saje*. En el "Prólogo" en prosa que antecede al poema leemos: *los sabios predicadores... dicen e amonestan cada día, dándoles bueno e sano consejo que pugnien en facer buenas obras para que hayan conplido perdón de sus pecados*. La sabiduría se expresa, pues, por boca de los predicadores que nos encaminan a la corrección moral de nuestra vida; la misma Muerte insiste en ello cuando dice:

*... ved el fraire que está predicando,
Mirad lo que dice de su gran sabiencia.*

su sabiencia, su sabiduría-cordura, le ha enseñado que lo más conveniente es vivir despegado de esta vida y sólo preocupado en hacer obras laudables; nuestro destino real está en la otra vida; tratemos de alcanzar el perdón de los pecados para que así podamos disfrutar de ella.

k) Repertorio de consejos

Sabido el criterio con el cual se organiza el poema, podemos ya de antemano entrever cuáles son los consejos que en él se escuchan. Estos tienen dos sentidos: uno encaminado a separar el apetito de las cosas de la vida, y otro encaminado a la vida de penitencia y de bien.

A continuación consignamos algunos de ellos: *faced penitencia... Senores, punad en facer buenas obras, —Non vos fiedes en altos estados... Gemid vuestras culpas, decid los pecados... Tornad-vos a Dios e faced penitencia... Pues que así es que morir habemos —De necesidad sin otro remedio, —Con pura conciencia todos trabajemos —En servir a Dios sin otro comedio... paren mientes en la brevedad de la vida.*

l) Costumbres y hábitos

Una porción mínima, pero expresiva, de las formas de convivencia, es decir, de las costumbres y hábitos del siglo xv, podemos destacar de la *Danza*. Del ritual de la danza, aplicado aquí alegóricamente al sarcástico mo-

rir de los hombres, sabemos que hay un guiador en ella y de preferencia lo es la persona de mayor dignidad —en la *Danza de la Muerte*, al Padre Santo se le encomienda este oficio—; y la capa con que llegaban cubiertos los hombres se dejaba al entrar en la danza para mejor conducirse en ella

Desnude su capa, comiense a sotar

le ordena la Muerte a su primer convidado. No es ésta, sin embargo, la única danza a que han concurrido los hombres; el Condestable, cuando se encuentra con la Muerte recuerda que

Yo vi muchas danzas de lindas don-
[*cellas*

*De dueñas fermosas de alto linaje
Mas segunt me parece no es esta dellas,
Ca el teñedor trae feo visaje.*

con lo que entra en sospechas y se dispone a huir inútilmente.

De la liturgia eclesiástica rescataremos, en la *Danza*, algunas noticias: *A celebrar en grande aparato* sabemos afecto al Padre Santo; y el Arzobispo suspira por asistir a Santa María *Con palo romano en pontifical*. El Subdiácono es más modesto; su gusto era asistir a las procesiones y dar en ellas *voces muy altas en gritos*; placer del que ha de privarlo la Muerte.

Edad de monjes y caballeros la Edad Media, es natural que junto a la vida religiosa encontremos a la militar. De ella sabemos, la afición a *echar la cruzada* del Padre Santo, a

batallar día y noche del Emperador, a ordenar justas y torneos del *ardit y valiente* Duque. Y por fin de costumbres urbanas, civiles, sorprendemos expresiones patronales como éstas: *De lo que fisistes habredes soldada... Siempre trabajé noctar y escribir...* etc. El Mercadero va a sus compras a Flandes; el Portero espera al Conde para que le dé algo *porque le di la puerta*; el Contador acostumbra *por favor e a veces por don...* librar las cuentas, y el humilde Labrador que nunca la mano sacó de la reja, le pregunta azorado a la Muerte *¿Cómo conviene danzar al villano?* En usos más cortesanos se distingue nada menos que el Sacristán, quien tiene gran inclinación a *presentar joyas a vuestra Señora* —según le reprocha la Muerte—. Otros prefieren más modestos placeres, así el Cura no aspira más que *Con mis perrochianos ir a folgar*, y el Diácono, además de su preferencia por las procesiones, gusta de *comer obladas cerca los tisonos*.

ll) La moda

Del atuendo de los hombres y las mujeres del siglo xv, algo sabemos por la *Danza*, pero mucho más de los unos que de las otras. Sorprende cómo apenas aparece alguna sucinta referencia a la moda femenina. Se les reprocha fugitivamente a las mujeres las flores, las rosas y las posturas que se solían poner, pero en adelante no aparece una sola referen-

cia a ello. ¿Corrobora esto nuestra afirmación de la poca sensibilidad que para lo femenino tiene el mundo de la *Danza*? En cambio, respecto al atuendo eclesiástico, tenemos varias referencias. (No sería muy aventurado afirmar que el autor —de la *Danza*— fuese un clérigo; que hubiese estudiado en Salamanca y que tuviese conocimientos y aficiones médicas y gran conocimiento de las renqueras del mundo de su tiempo.) El Padre Santo se atavía con una *capa* y un *bermejo manto*, el Patriarca lleva una *cruz dorada*, el Abad *corona* (probablemente lo que hoy llamamos “coronilla”, un rodete rasurado en la parte superior del cráneo), el Arcediano usa *bonete*, el Canónigo un *sobrepelis delgado de lino*, y el Ermitaño, a falta de más rico atuendo, se orna con una *barbaza*... De la vestimenta cortesana poco sabemos, apenas que el Duque lleva *guarniciones* para la caza a la que tan aficionado se muestra y que los danzadores, que contempla dolido el Escudero enamorado, *no traen firmalles nin flores* como era debido. Pero la Muerte también sabe de cortesías y al presuntuoso Diácono le promete una *almatica fina* —*Labrada de pino en que ministredes*.

m) Repertorio mímico (gestos y expresiones)

¿Cómo se comportan los hombres del siglo xv ante la Muerte? Nada más revelador de ello que sus expre-

siones y sus gestos; los insinuantes requerimientos de la Muerte; los lamentos inútiles de sus convidados; los giros del lenguaje que transparentan la íntima trama de estas vidas.

He aquí algunas de las expresiones, puestas en boca de los hombres que a la danza concurren, con una rudimentaria clasificación.

Expresiones de acción: *con esta mi frecha cruel traspasarte... lanzando sus redes... gusanos royentes —Que coman de dentro su carne podrida... Non vos acuitedes, limpiad vuestra faz... Agora mis miembros son todos turbados —Que pierdo la vista e non puedo oír... quero ir folgar... yacer al sol.*

Expresiones conceptuales: *mostrando por espiencia... cercan dolores el ánima mía... En folgura vivo non he turbación.*

Gestos: *Facerle he venir muy toste parado... venir... de muy mala mente... Ay de mí... Non vos enojedes... tener... todo el seso turbado... barrunto... el tañedor trae feo visaje... alegre muy ledo, —Sin facer ruido ca yo bien me callo... Mis manos aprieto, de mis ojos lloro.*

Expresiones figuradas: *tener... la vida partida... dejar el zallá (por dejar los cumplidos)... El corazón se me quebra con grandes gemidos...*

Expresiones calificativas: *Por siempre jamás muy triste aborrida (se refiere a la vida y desnudez que traerá la Muerte)... rabi barbudo...*

subdidcono alegre e pagado... sacristanejo de mala picaña... abogado prevaricador —Que de amas las partes levaste salario.

Locuciones: *Vete que non quero tu gato con pollos (no quiero tu engaño)... comiendo buñuelos en alegría... Fesiste alcusa de vuestro garguero... visitar... la bota de cuero... saltar paredes... andar de noche con los de la caña... allego riquezas yaciendo de cobdo... mi guarda non vale una faba... a queste verano (ahora)... correr la atahona... Con los perrochianos bebiendo del vino.*

Interjecciones: *Valía, valía, los mis caballeros... Llegad-vos con los ballesteros, —Amparadme todos por fuerza de lanza.*

n) Las mujeres

La mujer —como ya se ha dicho— tiene muy escaso sitio en el mundo de la Danza. Sin embargo, es posible destacar algunas expresiones a ella referidas. Cuando hace la Muerte el llamado a las dos doncellas, *que vedes fermosas*, no hace más que atemorizarlas y echarles en cara sus vanidades, pues *non les valdrán flores e rosas — Nin las composturas que poner solían*. De lo que aprendemos que gustaban, también entonces, de componerse las mujeres. A lo largo del poema apenas unos aislados *lindas doncellas... dueñas fermosas... que se les escapan a los aterrados agoni-*

zantes. Pero hay en la *Danza* un personaje que redime la poca galantería de sus compañeros. El es el morisco que en la *Danza* interviene; todo lo sacrifica por continuar el goce que su amada le otorga. Oigámosle:

*Yo tengo mujer discreta, graciosa,
De que he gasajo e asaz placer.
Todo cuanto tengo quero perder,
Déja-me con ella solamente estar,
De que fuere viejo mánda-me levar,
E a ella con-migo si a ti pluguier.*

ñ) Personajes accidentales

No figurando dentro de los llamados a morir, sino dentro de los mundos particulares de tales personajes, aparecen estos otros que contribuyen a realizar el ambiente de la *Danza*. Caballeros... ballesteros... criados... vasallos... súbditos... clerecía... dueñas hermosas... tañedor... camarero... paje... parientes... amigos... mercaderes, circulan y animan en este mundo. Son los recuerdos de los que han llegado al último trance; aquéllos a quien imploran ayuda.

o) Reino animal

Para que nada falte en esta visión del mundo de la *Danza*, consignamos en seguida, a las animalías —como diría el Arcipreste—, que pueblan esta Arca de Noe: gusanos royentes... halcones... caballo... gallo.

p) Comestibles

¿Qué comían los hombres que concurren a la danza? *Manjares... fruta... trigo... pollos... lechones... obladas... yo como tocino e aveces oveja* (dice modestamente el Labrador)... *yervas* (come el piadoso Ermitaño)... *perdices... codornices... repollos.*

q) Objetos, utensilios, etc.

He aquí algunos de los bienes —o males—, muebles e inmuebles, que se mencionan en la *Danza*: *tesoros... doblas... palacios... Sepulcros oscuros de dentro fedientes... Oro... plata... arca... lanza... balanza... panera* (para guardar trigo)... *bosina* (la usa la Muerte en sus llamados)... *alcusa... bota de cuero... zurrón... talega.*

Como antes lo habíamos anunciado, nos ocuparemos ahora de las entidades morales que en la *Danza* se expresan. Inútil decir que ellas son las que más nos interesan, ya que nuestro intento manifiesto es estudiar, desde tal perspectiva, a la *Danza de la Muerte*. Dividimos estos temas en dos porciones muy poco simétricas. Es decir, la primera comprende temas que se podían considerar como negativos y a los que llamamos genéricamente Vicios; la segunda, la exigua parte de cualidades positivas o Virtudes que encontramos referidas a los hombres de la danza, o bien, expresadas por ellos.

VICIOS

a) *La fortuna*

Ya expresamos la capital importancia que este tema tiene para los hombres del siglo xv. Huizinga considera a la *cupidicia* como su pecado más grave. Y es en verdad en el reproche de la fortuna en el que la Muerte usa sus más acres recriminaciones; por su parte, los hombres de nada expresan más dolor que de su separación de las riquezas. Toda la *Danza* —como tantas obras del siglo xv— es una larga queja contra la fugacidad de la fortuna y una larga predicación a los hombres que a ella se abandonan. Riqueza y pobreza tienen para los hombres del siglo xv una consistencia agudizada, dolorosa, mucho más que en otras épocas. Las riquezas de los poderosos tienen, para los pobres, un sentido insultante y en la danza toman los humildes su venganza. Ya desde la peroración inicial, el Predicador les recuerda a los hombres que *Non les valdrán tesoros nin doblas* para librarse del poderío de la Muerte, y en nada se esmera tanto el reproche a los poderosos como en el tema a que nos referimos. El Padre Santo confiesa, entre las mayores culpas que han de condenarlo, a los *Beneficios e honras e gran señoría* que tuvo en el mundo; el Emperador oye de la Muerte esta recriminación *vuestro cabdal*, —*Que atesorastes con grand tiranía*, —*Faciendo batallas de noche e de día*; el Patriarca barrunta

que la Muerte lo privará *De beneficios e dignidad*; El Obispo siente abandonar a *nobles palacios e mucha folgura*; el Caballero, *dejar —Mercedes e tierras que gané del rey*; El Deán no siente más que dejar *Gran renta... e buen deanazgo*—*E mucho trigo en la mi panera*; y el Contador se duele de que con su muerte perderá *toda mi valía*, —*Haberes y joyas y mi gran poder*.

b) *La ambición*

A la ambición se la podía comprender dentro del tema de la fortuna. Pero una significa más la apetencia de la otra que su posesión misma. Pero, tanto es pecaminoso para el criterio de la *Danza* el poseer fortuna, como el deseársela desordenadamente. *Pensastes el mundo por vos trastornar* —*Por llegar a papa e ser soberano*, eran las intenciones que le saca a la luz al Cardenal la indiscreta Muerte. Mucho más modesto el Deán no confiesa sino que estaba en *espera* —*De ser proveído de algund obispado*; el Físico, tan desilusionado de la medicina, no aspiraba más que a *conquerir* —*Dineros e plata enfermos curando*, lo que casi no es ambición, pero sí, dirán los médicos, falta de desinteresada vocación...; mesuradamente el Usurero no pretende más que *prestando doblar mis monedas*; y hasta los escarceos que hace el Portero para conseguir una propina oyen esta admonición de la Muerte: *Las vuestras baratas yo bien las entiendo*, —*E vues-*

tra cobdicia por qué modo suena. Nadie en la *Danza* está contento con su muerte; todos aspiran a poseer lo que no tienen y su aspiración no es un justo deseo sino *envidia del bien ajeno* como dice el catecismo, de aquí que, para conquistarlo, se valgan de todos los medios lícitos o ilícitos y se establezca por ello la violencia en el mundo que habitan.

c) *Los placeres terrenales (sensualidad)*

He aquí un hecho preñado de revelaciones. De entre los cinco personajes a quienes se atribuye inclinación desordenada por los placeres sensuales, cuatro son eclesiásticos. El civil vicioso —el Duque— dice apenas un superficial *habré de dejar—Todos mis deleites*, en tanto que el Arzobispo confiesa que ha perdido la vida *viviendo en deleites* y corrobora, además, que *siempre del mundo fué amador* por lo que espera un seguro Infierno; el Canónigo confiesa paladinamente *En folgura vivo*; al Abad holgado y vicioso le recuerda la Muerte que *deseastes placeres e vicio*, y el Fraile supera a todos, pues confiesa que *magüer mendigando vivo vicioso*. Situación de la que podemos obtener dos conclusiones: que en realidad tal era el estado de corrupción moral del clero —lo que de sobra sabemos corroborado por la historia—, o que el intento de la *Danza* era hacer —junto a otras intenciones: moralizadora, crítica social, etc.— una

sátira contra los clérigos, respecto a los cuales se muestra el autor de la *Danza* particularmente ensañado. Desde luego es posible afirmar que tal preferencia se deba a razones tan obvias como suponer a tales hombres dotados de una más estricta obligación de guardar rigurosa pureza moral en sus vidas. A los demás hombres se les disculpa más fácilmente que a los clérigos su extravío pecaminoso y, de sobra sabemos, que, cuando una lacra social ha alcanzado a la Iglesia, es porque ya ha recorrido triunfalmente a todas las esferas mundanas. De modo que, el hecho de que en la *Danza* aparezcan recriminaciones tan violentas para los eclesiásticos, más nos indica la terrible infiltración que la sensualidad había hecho en la sociedad del siglo xv y el especial encono con que tal vicio se ve entre los clérigos, que una particular corrupción de la Iglesia.

d) *La vanidad*

La vanidad, tanto en el viejo sentido del *Eclesiastés* —la vanidad de las cosas de este mundo—, como en el otro sentido más reciente: la inclinación a los arreos corporales o a las cualidades físicas, aparece en la *Danza*, tanto referida a las mujeres como a los hombres. Claro que de nuevo la Muerte se ocupa más de los unos que de las desairadas otras.

Si de los hombres podemos obtener, por la *Danza*, una visión casi completa de sus vicios —los que en el

siglo xv se toman por tales—, no sucede lo mismo con las mujeres. En el supuesto caso de que no contáramos más que con la *Danza de la Muerte* para conocer a su época, concluiríamos que la única inclinación mundana, el único pecado femenino era la vanidad, y aun de ello podríamos dudar. La Muerte les dice que *non les valdrán flores e rosas—Nin las composturas que poner solían*, para escaparse de su cautiverio; pero pronto deja de referirse sólo a ellas para hacerlo a *estas e a todos*, es decir, abandona el particular sujeto de las dos doncellas y continúa dirigiendo sus amenazas a cuantos la escuchan. El Padre Santo, que abunda de vicios en la *Danza*, participa también de la vanidad. Gusta de *celebrar en grande aparato*, se ha dejado atraer por la vanidad de las pompas y ha olvidado su alta misión. Por su parte, el Condestable —gran amador de danzas— se inclina más que a las pompas, a pagarse de su hermosura corporal; pero allí está la Muerte que le promete que, entrando en su danza

*Seredes tornado en otra figura,
Allí perderedes vuestra fermosura.*

Y a los *hombres e grado*, son a quienes siente dejar el sutil y capaz Fraile. Pero, quien con más altura de conceptos se expresa a este respecto, es, sin duda, el Escudero. Si cuantos anteriormente hemos citado, sienten tener que abandonar sus aficiones mundanas, el Escudero, por lo contrario,

siente haber estado sujeto a ellas. Su consideración llega hasta recordarnos al famoso dicho de San Ignacio; oigámosle:

*Ay de mí cuitado, que en grand vanidad
Andove en el mundo sirviendo señores.*

e) El hurto

Al hurto, otro de los caminos de la codicia, vense muy inclinados los hombres de la *Danza*.

*Rey fuerte, tirano, que siempre roba
[bastes*

*Todo vuestro reino e fenchiste el arca
escucha el soberano, de los ausentes
labios de la Muerte. Al Caballero se
le anuncia su castigo, ya que perteneció,*

*A los de la banda que roba lo ajeno
y el Mercadero, anticipándose al reproche,
no tiene empacho en confesar,
él mismo, que*

*Con muchos trasposos e más sotilezas
Gané lo que tengo en cada lugar.*

El Recaudador, menos listo que el Mercadero, se había pasado la vida pensando en cómo robar al hombre cuitado.

f) La soberbia

No la soberbia, en el sentido intelectual que hoy se propende a darle, sino una soberbia cercana a la alta-

nería aparece en la *Danza* en boca del Rey, quien dice:

Yo non quería ir a tan baja danza

y del Fraile que se pronuncia así:

*Danzar non conviene a maestro fa-
[moso.*

g) *La ciencia o sabiduría como vicio*

En las escasas referencias que a la ciencia o sabiduría se encuentran en la *Danza*, se la toma como vanidad, como lo que nada servirá cuando llegue la Muerte. El Abogado se expresa en tal sentido:

*Que fué ora mezquino de cuanto
[aprendí,
De mi saber todo e mi liberal?*

Pero, más grave que perder la vida en la vanidad de la ciencia, es perderla en la ciencia falsa. El Rabí tendrá que sufrir penas y dolores porque estudió en el Talmud y en sus doctores y jamás se preocupó de la verdad.

h) *El amor*

En realidad no se reprocha en la *Danza* el amor, ni se hace referencia a sus formas bajas —lujuria, etc.—. Al Escudero pulido *de amor sirviente*, lo requiere la Muerte a que deje sus amores de toda persona porque se tornará tal, que no lo querrán ver más sus amadas. Por su parte, el Sacristán, el parrandero de la *Danza*, salta paredes y anda de noche *con los de la caña*, en rondas, probablemente con no muy santas intenciones; cuando

aún no siente cerca de sí el frío de la Muerte, es muy cortés con su dama, ya que gusta de presentarle joyas; pero cuando recibe el llamado de la Muerte, olvida toda galantería y le propone —a la Muerte— que se lleve a su amiga para que ella la satisfaga del mal que él ha hecho. Y el Alfaquí, que todo lo sacrificaba por el placer de quedarse cerca de su mujer discreta y graciosa, no oye, a este respecto, ninguna alusión ni recriminación de la Muerte.

i) *La gula*

He aquí otro de los pecados capitales, realmente concurrido en la *Danza*. Ya desde la peroración inicial la Muerte hacía referencia a él, cuando anunciaba que daría *por los manjares gusanos royentes*. Y más adelante le anuncia al Arzobispo:

*Gostad amargura por lo que comiste
Manjares diversos con gran golosía.*

El Abad, en su discurso, recuerda tiernamente que en su celda había manjares sabrosos; el Cura, asustado por la Muerte, dice:

*Con mis perrochianos quiero ir folgar,
Ellos me dan pollos e lechones.*

El Alfaquí, mucho más templado, gusta de comer *buñuelos en alegría*. Pero el Santero es todo un *gourmet*; escuchémosle:

*... como a las veces pollos e perdices
Se toma al tiempo bien las codornices,
E tengo en mi huerto asaz de repollos*

además de que gusta de frecuentar muy a menudo la *bota de cuero*...

j) *Incumplimiento de las obligaciones de su cargo*

Inherente a todos estos desvíos es la falta de cumplimiento al propio deber. El Rey nunca se preocupó de hacer justicia; el Arzobispo confiesa no haber regido bien su arzobispado; el Obispo anda *en corte de rey e fuera de igreha*; el Santero no se ha ocupado nunca en *adobar* su ermita; y los monjes andan muchos fuera de su regla.

k). *Falsía*

Colindante con el hurto es la falsía. Sin embargo, en la *Danza* se presentan algunos casos con matices que más se inclinan a ésta que a aquélla.

Don falso abogado prevaricador
Que de amas las partes levaste salario,

se le incrimina al Abogado. Y al Contador que,

...por favor e a veces por dón
Librastes las cuentas...

l). *Pereza, molicie*

He aquí de nuevo a dos personajes religiosos, al Abad, *gordo, folgado, vicioso* y al Cura que gusta de *yacer al sol* bebiendo vino con sus parroquianos

ll). *Abuso de potestad*

El Padre Santo reparte perdones.

m). *Mala fe*

Traidor usurario de mala conciencia
escucha el Usurero.

n.) *Impiedad*

Al Abad le reprocha con estas palabras la Muerte

...poco curaste de vestir celicio.

ñ). *Avaricia*

Don rico avariento, deán muy ufano,
Que vuestros dineros trocastes en oro,
A pobre e viudas cerraste la mano,
E mal despendistes el vuestro tesoro.

le dice la Muerte al Deán.

VIRTUDES

Respecto a la virtud, hemos de diferenciar dos diversas manifestaciones: la del concepto que del hombre virtuoso se tenga en la *Danza* y las manifestaciones concretas de hechos virtuosos por hombres de la *Danza*.

Respecto a la primera —concepto del hombre virtuoso—, nos es posible desprenderla del repertorio de consejos morales que en la *Danza* se leen. Además de ellos —ya antes expresos—, podemos desprender otros que llamaremos cualidades humanas, simplemente, ya que no se refieren a cualidades morales. Hélos aquí desglosados: *poderoso, ardit, valente* (el Duque); *noble ardit e ligero*, (El Caballero); *Maestro famoso, sutil e capaz* (el Fraile). Y respecto a la segunda

manifestación —hechos virtuosos de los concurrentes a la *Danza*—, encontramos sólo a dos personajes virtuosos: al Monje y el Ermitaño. El primero recibe con gusto a la Muerte:

*De cárcel oscura vengo a claridad
Donde habré alegría sin otra tristura,*

dice cuando lo llama la Muerte; guardó, además, convenientemente las reglas de su orden y no tuvo otro deseo fuera de ella. El Ermitaño espera confiadamente la gloria, porque sirvió a Jesucristo, sufrió *laceria viviendo* en el desierto en contemplación y entregado a sus oraciones día y noche, no sustentándose más que con yerbas. ¿Es posible considerar, además de estos dos personajes, al Labrador como hombre virtuoso? En realidad él no ha hecho sino trabajar sin malas artes y no robar las tierras ajenas; así, pues, su virtud reside más en no haber cometido hechos perversos que en haberlos cometido buenos. Es la razón por la que no lo incluimos entre los virtuosos.

Tal es, en un primitivo esquema, la visión que del mundo del siglo xv podemos obtener de la *Danza de la Muerte*.

LOS TEMAS USADOS EN LA ARGUMENTACION

Para conseguir la realización del intento de la *Danza de la Muerte* —doctrinal y moralizador—, se vale su autor de una serie de temas de argumentación que tienden a llevar al

hombre a la penitencia y a alejarlo de sus pecados. Pero, a pesar de que la pretensión manifiesta de la *Danza* sea estrictamente cristiana, no sucede lo mismo con su realización, que resbala hacia una violenta sátira social, ni con los temas que para tal argumentación se emplean.

El primero y más importante es la presentación de la fortuna en su condición mudable y efímera. La fortuna es un pecado y un aguijón para nuestra condenación. Su posesión nos trae desazones continuas, turbaciones y seducciones pecaminosas. Por ella abandonamos nuestros deberes y su ambición nos impele a cometer las más bajas acciones. De nada le sirve al hombre, por fin, poseer inmensos caudales para librarse de la muerte y del castigo que tras ella lo espera. Dentro de la acepción de la fortuna mudable, caben todas las inclinaciones a los bienes temporales: belleza, placeres sensuales, gloria, fama, poder, etc. El tema de la belleza efímera, que pronto se torna en corrupción pasto de la muerte, podía figurar fuera de la acepción de la fortuna. Pero ya hemos visto su ausencia en la poesía española de la muerte. (¿Por qué éste, que es tema casi primordial en la literatura francesa, se relega en la española a un plano de olvido? Podíamos aducir como razón de ello la circunstancia de la tradición cristiana de profundo arraigo en el pueblo español; pero, en contra de ello, tendríamos el cristianismo medieval francés

y el hecho de que un siglo antes hubiera aparecido un *Libro de Buen Amor* en donde el cristianismo brilla por su ausencia. ¿Radicará tal falta en una íntima condición de la psicología española? Probándonos lo contrario interviene de nuevo el impertinente Arcipreste para quien, como sabemos, el hombre tenía por razones más importantes de su vida el *haber mantención y ayuntamiento con fembra placentera*. ¿Nos estaremos, por fin, creando un problema inexistente, es decir, que la ausencia del tema de la belleza femenina sólo concierna a la *Danza*, a las *Coplas* y a los restantes poetas de la muerte en el siglo xv?)

La brevedad de la vida es otro de los temas de argumentación en la *Danza*. Los hombres se abandonan en su vida placentera y olvidan que es sólo un momento en la eternidad. No piensan que la vida presente es un paso de prueba del que habrán de dar estrecha cuenta y que la verdadera vida está más allá de la muerte. No por ser jóvenes o viejos se pueden desentender los hombres de su fin; la cuenta de su vida la lleva la eternidad y nadie conoce su minuto final. Llevar una vida virtuosa y de penitencia por los pecados cometidos, es la más sabia resolución que pueden tener los hombres para su vida.

La muerte que llega a deshora es el tercer tema que presenta la *Danza*. La muerte es el hecho que decidirá—según sea su condición: muerte de justo o muerte de pecador— nuestro

final y eterno destino. Pero la muerte llega a deshora. No espera encontrar al hombre preparado, sino que lo asalta tal como lo encuentra, en pecado o en gracia. Hay que vivir en perpetua consideración y espera de la muerte, para que nos nos sorprenda impreparados. El vivir para la muerte, el ser para la muerte lo aconseja el cristianismo, es decir, vivir siempre en la gracia de Dios, fuera de todo pecado, para que cuando llegue la muerte sepamos dejar la vida con entera confianza en nuestra salvación eterna. Toda la *Danza de la Muerte* es símbolo vivo de esta impertinencia de la muerte que llama a los hombres de toda condición y los sorprende en las más diversas acciones. Nótese cómo esta representación de la muerte como tema de argumentación para conducir a los hombres a una vida virtuosa, usa más del terror que de la esperanza en la otra vida. Es una representación de la muerte como el más espantoso de los males, porque nos priva de nuestros placeres terrenales y nos encara con una inexcrutable eternidad. Para su efectividad entre unos hombres penetrados por la violencia y la sensualidad, ningún argumento conviene más que éste.

ESENCIA Y DESTINO DEL CONCEPTO DE LA MUERTE EN LA "DANZA"

La muerte es el fin de una existencia placentera y la puerta abierta ante el misterio de la eternidad. Es el final de esta vida que tocamos, de esta vida

nuestra que *vivimos* y el principio de otra insegura cuya realidad no sabemos. Pero es un consuelo el que la Muerte no nos ataca sólo a nosotros sino a todo el mundo. Mueren también los poderosos en medio de sus riquezas, y aquellos en cuya sujeción vivimos pronto serán requeridos por la Muerte. La muerte, que es el mayor

de los males, nos vengará de los poderosos. *El destino de la vida de los hombres del siglo xv, es vivir para el espanto de la muerte.* Sentir su terror flotando continuamente sobre sus aturdidadas cabezas; aferrarse desesperadamente al goce fugaz de una vida en la que se adivina su semilla de muerte.

LAS COPLAS DE JORGE MANRIQUE

Si sobre la *Danza de la Muerte* nos hemos detenido ampliamente en la consideración de sus problemas —los que fueron patentes para nosotros—, no haremos lo mismo con las *Coplas*. La razón de ello es que las *Coplas* no presentan ni la representación del mundo de su época que aparece en la *Danza*, que es toda una “*Commedia*”, ni tienen, por su sentido mismo, una extensión suficiente para presentar la riqueza de temas que posee la *Danza*. Por otra parte, es una producción que creemos suficientemente estudiada en todos los sentidos posibles. Claro que sería posible, aguzando al máximo más la adivinación y la intuición que la pura y simple exposición, desprender de las *Coplas* una “visión del mundo”, pero ello sería inútil e innecesario. Las *Coplas* se reducen a consideraciones que se despiertan en el ánimo del autor por la muerte de su padre. Tienen, pues, un primer intento circunstancial, superado a consideraciones generales.

Nuestro intento, al usar las *Coplas* de Manrique para nuestro estudio, es presentar su concepción y su posición ante la muerte como un contraste y una culminación del concepto que de la muerte tiene la *Danza*. Con todo, procederemos con ellas usando el mismo sistema que usamos con la *Danza*, pero sin la misma amplitud.

Como sabemos, la causa original de las *Coplas* es la muerte del Maestre de Santiago, padre de Jorge Manrique. Luego, ya dentro de la construcción del poema, intervienen en el ánimo del autor distintos recuerdos y sentimientos, ya de historias pasadas, ya de hechos recientes en los que él mismo había participado. Pronto son superados unos y otros, y el poema se eleva a consideraciones generales sobre la condición efímera de las cosas de este mundo, el dolor que dejan en el corazón y la necesidad de poner los ojos en otros bienes, menos mudables.

Es característica diferencial de la concepción de la muerte en las *Coplas*

de Manrique su auténtico cristianismo; el real despego que de las cosas temporales tiene; sus recuerdos de la antigüedad clásica que aparecen en el poema aducidos como ejemplos. El tipo de Muerte que representa, no es, como en la *Danza*, un personaje grotesco y espantoso que alcanza al hombre hundido en sus pasiones y que lo arrebatara con violencia, sino una Muerte comedida y cortés, que requiere respetuosamente al Maestro de Santiago y a quien éste recibe con el ánimo confiado y presto para el duro trance. Los condicionantes de la aparición del poema tienen origen en un sentimiento elegíaco que luego se vierte en la meditación filosófica; pero no pretenden exclusivamente, ni tener un sentido doctrinal ni moralista, y, si lo alcanzan, es más en un suave tono de consejo que en tono de amonestación amenazadora, como sucede en la *Danza*. El concepto, por fin, de la superación que de esta vida puede alcanzar el hombre por la Fama, por el recuerdo de sus acciones memorables, es también característica diferencial de la concepción de la muerte en las *Coplas*.

La razón externa del poema es el tema de la Muerte que, como ya hemos visto, flota persistente en el ambiente contemporáneo de Manrique; quizá haya conocido la *Danza de la Muerte*, y con seguridad a los poetas que a este tema convergen en el *Cancionero de Baena* y a las poesías de su tío, Gómez Manrique. La razón inter-

na es la muerte de su padre, los sentimientos que le sobrevienen y los que ya preexistían en su pensamiento, su cristianismo íntimo, su desilusión del fastuoso reino de don Juan II, cuya gloria había gozado y había visto derrumbarse.

El sentido que rige a las *Coplas* es, originalmente, la exaltación de la memoria del Maestro, la manifestación del dolor que lo embarga. Pero su más íntima dirección es la expresión del despego que siente por las cosas mundanas, la expresión de un contenido cristiano que la muerte tenía para él, el recuerdo de las glorias que había visto pasar fugazmente.

El hombre que aparece en las *Coplas* no es, como en la *Danza*, uno típico cuya única preocupación es huir de la Muerte y continuar hundido en sus placeres terrenales. En las *Coplas* aparecen dos tipos diferentes de hombres: aquéllos cuyas vidas se rememoran como ejemplo de poderosos caídos en desgracia, hombres de la historia antigua y de la contemporánea a Manrique, y otros hombres cuya sabiduría les ha inclinado a vivir virtuosamente y en total despego de las glorias de este mundo; saben esperar, estos últimos, a la Muerte con cabal aceptación, concededores de que han vivido laudablemente y de que pueden esperar confiadamente el galardón que merecen por sus obras. Un largo cortejo de poderosos desfila por las *Coplas*, arrastrando la memoria de su poder trastornado; Papas,

Emperadores, Prelados, son tratados por la Muerte igual que los humildes labriegos. Las cortes fastuosas, las riquezas, las damas con sus preciosos atavíos, el fuego de los amantes, la poesía, la música y la danza, todo pasa como una sombra.

Hagamos, ahora, una rápida revisión de aquellos motivos más significativos de las *Coplas*.

1) *La vida*

La vida corre —como los ríos al mar—, inexorablemente a la muerte. En ella paran, iguales, tanto los poderosos como los humildes. Nuestra estancia en este mundo, nuestra vida, no es sino un camino de penas que nos conduce a otro definitivo *que es morada sin pesar*. Procuremos, pues, tener buen tino para recorrerlo. Al nacer lo principiamos, al vivir, lo andamos, y, al morir, hemos alcanzado su fin, entonces descansamos. La única razón de nuestra vida en este mundo es ganar a Cristo, a El, que descendió a la tierra para enseñarnos cómo ganar el cielo.

Ahora bien ¿qué son las cosas que en esta vida nos preocupan?, son nada, polvo, sombra, mueren aun antes que nosotros. La hermosura, la juventud, las mañías, ligereza, la fuerza, todo se acaba con la senectud y no espera si quiera el golpe de la Muerte.

2) *La Fortuna*

El linaje y la más rancia nobleza, todo se pierde. Los estados y las rique-

zas, pasan: son bienes de Fortuna, que es caprichosa y mudable. Y aunque nos acompañen hasta la muerte, no nos engañemos por ello. La vida se va aprisa, como sueño, y los deleites terrenales son temporales, déjannos dolor en el corazón y los tormentos que por ellos ganamos, son eternos. Los placeres son, para los hombres, un engaño; son trampas —corredores— que nos conducen a la muerte. Los corre-mos sin mirar nuestro daño y, cuando queremos volvernos, no es tiempo ya. Podemos obrar a nuestra voluntad sobre el alma cuya belleza ha de darnos eterna felicidad, pero no lo hacemos. En cambio, si pudiéramos igualmente embellecer nuestro cuerpo con qué diligencia lo haríamos. Todas las riquezas, huestes, pendones, estandartes, castillos, ropas... ¿de qué aprovechan cuando viene la Muerte?

3) *La fama*

Los hechos grandes y claros, luchas contra los moros, la vida heroica y virtuosa, hacen continuar la vida del hombre en el mundo con una vida especial, la vida de la fama. Aunque no es una vida eterna ni verdadera, es, con todo, mejor que la escueta vida temporal. Así pues, existen para el hombre tres vidas; la vida del mundo, la vida de la fama y la de la gloria eterna.

Notemos, desde luego, a este propósito, la importante significación que la perduración por la fama tiene para

Jorge Manrique. Ha encontrado un nuevo estímulo para la vida heroica y virtuosa, la fama. No es ya sólo la esperanza en la felicidad más allá de la muerte, sino el deseo de la perduración en la memoria de los hombres. El hombre ha encontrado la plenitud de su individualidad y ésta lo impele a sentir la necesidad de prolongarla, no sólo en el otro mundo, sino dentro del ámbito del mundo presente, que se vé precisado a abandonar cuando le sobreviene la muerte. Es ya el tema de la fama, un auténtico tema renacentista. Por lo mismo, Jorge Manrique no es un poeta medieval con una concepción medieval de la vida, sino un poeta renacentista, por su contenido y por su impulso vital. Si él ha logrado superar el terror medieval de la Muerte, su representación macabro-burlesca, la violencia de la vida requerida a la vez por la sensualidad y el misticismo, el odio contra la riqueza de los poderosos, es porque ya no es un poeta medieval. Ha encontrado espontáneamente una concepción de la Muerte como consoladora, como término del viaje que es la vida; sabe mirar, con melancólicos y desilusionados ojos, a las glorias caí-

das ya sin ningún apego a ellas; sabe, por fín, de la esperanza que su recuerdo —o el de su padre—, pervivan en la memoria de sus contemporáneos. ¿No es el Renacimiento un tempero, un remanso del hervidero del siglo xv? En las *Coplas* persiste el recuerdo de la Muerte y llega a alentar con todos los atributos y los temas anejos con que aparece en sus primitivas manifestaciones, pero se ha operado en ella un cambio radical; el tema de la Muerte, como lo concibe la Edad Media, se liquida con Manrique; con Manrique que vive ya en otro mundo ajeno. (Las repercusiones que tiene el tema de la *Danza* en los siglos xvi y xvii en la literatura española, pueden interpretarse, o bien como secretas prolongaciones de la Edad Media, o bien como imitaciones retóricas de un tema seductor para el genio español; en ambos casos, no se invalida la tesis de que el tópico medieval de la poesía de la Muerte se liquida con Manrique) El mundo del poeta de las *Coplas* se encaja dentro de las postrimerías del siglo xv, tiene aún su ambiente y el recuerdo de sus glorias, pero su ámbito ideal es el Renacimiento.

GUSTAVO PIZARRO

*LA HISTORIOGRAFIA FRANCESA EN LOS
SIGLOS XIII Y XIV*

INTRODUCCION

Se intenta en este trabajo averiguar el sentido que tenía la historia para el hombre medieval de los siglos XIII y XIV.

Con la caída del Imperio Romano de Occidente, en 476, se pierde la tradición historiográfica antigua. El Cristianismo ignoró, en gran parte, esta forma de la cultura y, al igual que otras, tuvo que "redescubrirla". Cuando entre los pueblos de habla francesa renace la civilización, florece de nuevo con ésta la curiosidad por el pasado¹

De los grandes géneros literarios del principio de la Edad Media, la canción de gesta podría tomarse por historia, puesto que muchos de los temas que trata son acontecimientos acaecidos; así las victorias de Carlomagno en la gesta heroica de Rolando. Pero la verdad es que la canción medieval es épica, la cual como epopeya es opuesta a la historia, porque los héroes que celebra, al pasar a la canción, pierden su lugar preciso en el tiempo, volviéndose figuras de un

pasado remoto, figuras intemporales. Esta característica de toda obra épica es radicalmente contraria al sentido histórico, el cual siempre sitúa los hechos en un pretérito definido.

Dos son las manifestaciones literarias que pueden considerarse como antecedentes directos de la historia en Francia; las crónicas en latín y los historiadores poetas anglo-normandos. Estos últimos, escritores de oficio como Benoit de Saint Maur, Wace, Gaimar, relataron en francés y en verso diversos episodios de los reinados de Enrique II y de Ricardo Corazón de León. La costumbre por ellos iniciada se conservó en la corte de Inglaterra hasta que predominó el idioma inglés sobre el viejo francés de los conquistadores. Es curioso notar aquí el interés de los reyes anglo-normandos por la historia, un siglo antes que sus primos los soberanos de Francia. Esto se explicaría, probablemente, por ser Inglaterra entre las naciones medievales "el país que disfruta de una unidad de gobierno más fuerte que la de cualquier otro".² Sin embargo, para el estudio de la historia en Francia, podemos considerar estas manifestacio-

¹ J. BÉDIER y P. HAZARD, *Histoire de la Littérature Française*, t. 1, p. 75. "Ce n'est pourtant qu'au XIII siècle qu'on vit poindre dans le monde seigneurial et se propager peu à peu, avec quelle lenteur, la curiosité de l'histoire."

² Henri PIRENNE, *Historia económica de la Edad Media*. Fondo de Cultura Económica.

nes, si bien en lengua francesa, como pertenecientes a la cultura inglesa.

En cuanto a las crónicas en latín, formaban una vasta obra que redactaban los "cléracs" y los monjes en anales, que no son sino un relato cronológico de los hechos día a día. El monasterio de Saint Denis conservaba los más famosos: "Les grandes croniques de France" mencionados por los juglares de la época como algo fantástico y maravilloso. Para comprender la evolución que sufrió la historia en la Edad Media, conviene tomar en cuenta la fecha de la primera traducción de estos documentos: 1274, la cual es muy posterior a la de los cronistas de las cruzadas que vamos a estudiar.

Durante todo el siglo XII y gran parte del XIII, no existió en Francia un solo relato en idioma vulgar que pudiera permitir a los hombres de entonces conocer lo anterior al momento vivido.³ Se desprende de esto un desinterés patente por lo pasado, que es de primera importancia para poder comprender las formas del vivir de aquellos hombres. Y resulta más revelador aún, cuando se piensa en el enorme material que dormía en los monasterios, y que una sola orden hubiera bastado para hacerlo traducir al francés por los monjes. Reducidos a la tradición oral ¿qué imagen del pasado, aun del más reciente, se habrán formado los grandes señores y los mismos reyes de entonces?⁴ Una de las

consecuencias de esa falta de curiosidad por lo ocurrido, parece haber sido lo superfluo que resultaban los precedentes históricos para la resolución de problemas vitales de actualidad, en las grandes centurias de la Edad Media. En cambio, los siglos XIV y XV adoptan una actitud muy diferente, como veremos más tarde.

Tal es el estado en que se encuentra la historia cuando, a principios del siglo XIII, surge una amplia producción literaria, sin mayores antecedentes que los ya señalados. A estas obras se las conoce especialmente por el nombre de Crónicas. A primera vista las Crónicas se distinguen de las obras históricas anteriores por ser escritas en idioma romance; pero al analizar los textos veremos, además, cuán distintas son en todos los otros aspectos.

Estas Crónicas iniciales fueron escritas durante la primera mitad del siglo XIII; sus autores fueron todos ellos cruzados o peregrinos. Podríamos agruparlos así: primero, los que pertenecen al ejército que conquistó Constantinopla durante la cuarta cruzada, a saber, Clary, Villehardouin y Henri de Valenciennes. Este último relató las campañas militares de Enrique, segundo emperador de Bizancio. Los del segundo grupo pertenecen a los peregrinos que se quedaron en Asia Menor, después de las cruzadas anteriores: la *Crónica de Ernoul*, que abarca la historia de Jerusalén desde 1099 a 1229; Bernardo el tesorero, autor de un relato de los sucesos de

³ y ⁴ J. BÉDIER y P. HAZARD, t. I, p. 75.

Oriente comprendidos entre 1184 y 1231; y otros todavía: Guillaume, Arzobispo de Tiro, y Felipe de Novara. Basta con estos nombres para darnos cuenta de que las Crónicas, lejos de ser productos aislados, pertenecen a un gran movimiento general.

El hecho de que nos encontremos frente a un grupo de hombres coetáneos, parece indicarnos que se trata de un problema de generaciones. Desgraciadamente, para ser más precisos en la aplicación de esta teoría, preconizada por Ortega y Gasset, los datos faltan; las fechas de nacimiento que sirven para saber si hemos de agruparlos en una sola generación, no existen. Sin embargo, es probable que estos cronistas pertenecieran, en efecto, a una misma o, a lo más, a dos generaciones sucesivas.

Los problemas más importantes con que nos encontraremos, y que trataremos de dilucidar en este brevísimo ensayo, son en pocas palabras los siguientes. En primer lugar, deberemos preguntarnos cómo, en un mundo que muestra ese desinterés tan marcado por su pasado y en general por todo lo ocurrido, haya podido brotar un tipo de expresión escrita, la Crónica, cuyo objeto se reduce al relato de lo verdaderamente sucedido y que nos deja ver en sus autores ese interés insólito en el medio en que viven. Después notaremos, como fenómeno posterior, que el interés por la historia se va generalizando y popularizándose durante el siglo XIV. Nos veremos obli-

gados, por lo tanto, a analizar las causas a que se debe un cambio que permite tal alteración en la mente del hombre de esa época y que convierte el desinterés que notamos en los siglos XII y XIII en una auténtica estimación por el pasado, en los tiempos subsiguientes.

Para ello, es menester estudiar, en una primera parte, los textos de Clary y Villehardouin, principales iniciadores de la crónica en francés. Además veremos la *Historia de San Luis* de Joinville, que, aunque de una época posterior, resulta indudablemente hermano de pensamiento de los primeros cronistas.

Nos ocupará en la segunda parte, exclusivamente, la famosa historia de Jean Froissart, que es, en grado sumo, representativa de su tiempo, como veremos.

Los pasos necesarios que han de conducir a la solución de estos dos problemas distintos, el nacimiento y el desarrollo de la historiografía medieval, comenzarán por ser paralelos, refiriéndose a los motivos e intenciones de sus autores y al método de la historia según ellos mismos la entendían. Más tarde se separan, al tratar de contestar a las dos preguntas que nos hemos formulado al principio, esto es, la explicación del origen de la crónica, por una parte, y su posterior desenvolvimiento, por otra.

Aparecerá, consiguientemente, una tercera pregunta que intentaremos resolver: si este cambio de actitud fren-

te a la historia se debió a su vez a un cambio general de la mentalidad del hombre medieval o bien puede explicarse sencillamente como una evolución natural del descubrimiento de un género novedoso.

Una investigación de esta especie tiene, en su primer ensayo, sus forzosas limitaciones. Conforme se avanza en la lectura cuidadosa del viejo francés de la época, se comienza a perfilar una vastísima serie de datos que sugieren la formulación de estados psicológicos, morales, culturales y de relaciones íntimas entre los hombres

de ese tiempo. Tratar de esclarecer y reconstruir tan extenso programa, rebasa la intención del presente estudio. Al mismo tiempo, la visión que nos proponemos mostrar quedaría definitivamente empobrecida si no anotáramos la presencia de algunos de estos rasgos. Me veo, por lo tanto, forzado a desechar muchos de ellos, utilizando en la forma más somera los más indispensables. Cada uno de estos podría ser tema de un estudio independiente para quien, con esa óptica, se enfrentara con nuestros cronistas.

LAS CRONICAS DEL SIGLO XIII

LA IV CRUZADA. CLARY Y VILLEHARDOUIN

Durante la cuarta cruzada, Clary y Villehardouin probablemente nunca se conocieron, por ocupar los extremos opuestos de la jerarquía militar; sin embargo relatan con singular semejanza los sucesos de la expedición.

Entre los caballeros pobres que tomaron parte en ella, se encontraba Robert de Clary, pequeño propietario de Peronne, que escribió, en dialecto picardo, la reseña de los sucesos de la Cruzada desde el principio hasta la muerte de Enrique de Flandes, sucesor de su hermano Baudoin en el trono de Bizancio.

Según sus propias palabras, el objeto de su Crónica fué 'l'istoire de ceus qui conquissent Constantinople; si

vous dirons après qui il furent et per quel raison il y allerent"⁵. Pero la verdad es que se trata de los hechos de la conquista y no de las personas, como lo pretende su autor. De vez en cuando quiere dilucidar los motivos que llevaron a las grandes decisiones, pero lo único que logra es reunir unos cuantos argumentos novelescos para explicarlo todo.

Dos parecen ser los motivos íntimos que decidieron al autor a escribir su relato, móviles subjetivos que probablemente ni el mismo Clary conoció plenamente, pero que obsesionaban sus pensamientos a tal grado, que se vió precisado a exponerlos por escrito; son recuerdos imborrables de glo-

⁵ R. de CLARY, ed. *La Pléiade*, p. 14.

ria y de satisfacción. El primero aparece durante el momento culminante de toda la expedición, cuando Aleaume de Clary, hermano del escritor, se lanza antes que nadie al asalto de la asediada ciudad; el cronista también combate valerosamente al lado de su hermano menor. Gloriosa debe de haber sido la actuación de los Clary, ya que en la repartición del botín Aleaume recibe parte de Caballero, no habiendo sido más que simple "clerc."⁶ Es muy posible que este solo momento sobresaliente de la vida de Robert de Clary lo haya decidido a escribir.

Sin embargo, existe otra causa que posiblemente influyera en su ánimo tanto como la anterior, y es la admiración sin límites que siente este modesto y sencillo caballero por la ciudad de las cien torres. Dice así: que "nulz hom terrien" podría describir lo espléndido y extenso de Constantinopla, sin que la gente "sambleroit il que se fust mençonge".⁷

Estas reminiscencias no lo abandonaron, y recibió de ellas el impulso para relatarlas, las mezcló con otros recuerdos muy amargos, donde el pobre cruzado se ve defraudado por los grandes jefes, como le sucedió durante la repartición del botín: "et très-dont commencièrent à traïr la menue gent, et à leur porter male foi et male compaignie; que il comparèrent puis mult chier".⁸ Esta últi-

ma indicación se refiere al castigo de la Providencia, que vengó a los humildes y pequeños peregrinos.

Entre esos "riche homme",⁹ de quien se queja amargamente Clary, se encontraba Geoffroy de Villehardouin, uno de los dirigentes de la expedición, "qui à toz les conseis fu",¹⁰ como lo cuenta el mismo. Caballero noble, con el título de mariscal de Champaña, debió de tener unos 45 años al emprender la cruzada. Debido a sus talentos militares y diplomáticos, desempeña hasta el final una parte principalísima en la dirección de la conquista. Hombre altamente apreciado por sus contemporáneos, nosotros también reconocemos en él una personalidad perspicaz y enérgica; plenamente capacitado para resolver los problemas que se le presentaban, tanto en el campo de batalla como con la pluma en la mano.

Porque el verdadero motivo de esta relación, que aun cuando no lo formuló, sí lo sugiere Villehardouin a través de las páginas de su obra, es responder a los ataques que ya desde entonces se lanzaban contra los invasores del Imperio Cristiano (aunque cismático) de Oriente; no los tachaban de profanadores y destructores de las bellezas helénicas, como hoy los consideran sin fundamento alguno, ya que malamente se puede profanar lo que no se ha aprendido a apreciar. No, los acusaban de cruza-

⁶ CLARY, ed. La Pléiade, pp. 53, 54 y 66.

⁷ CLARY, ed. La Pléiade, p. 63.

⁸ CLARY, ed. La Pléiade, p. 56.

⁹ CLARY, ed. La Pléiade, p. 56.

¹⁰ VILLEHARDOUIN, ed. La Pléiade, p. 98.

dos desleales, y de haber desviado la expedición para fines personales de lucro, poder y codicia.

Desde el fondo de sus tierras conquistadas de Mesinople, participación suya en el reparto, estas acusaciones hieren a Villehardouin en lo más profundo de su alma. Ya no le es posible cumplir su misión de rescatar el Santo Sepulcro y comprende que en ese sentido es altamente culpable; pero se niega terminantemente a ser un engañador y un "traître". Confiesa sus faltas y se arrepiente de ellas, pero las quiere limitar; su corazón desgarrado necesita explicar los motivos del fracaso de la Cruzada. Este hombre quiere mostrar que si pecó, no fué con premeditación: es cristiano ante todo, y al tomar la cruz y hacer sus votos de lealtad, los juró con la sinceridad mayor. Este profundo cristianismo parte del fondo mismo de la mentalidad medieval, y es indispensable tenerla siempre en cuenta para comprender cualquiera de las manifestaciones de la época. Por esto mismo, son absurdas las críticas que pretenden ver en el mariscal de Champagne un aventurero ambicioso, que falsea los hechos y se sirve de la Providencia a su antojo, con el fin de justificar sus deseos de poderío y de fortuna. ¿Cómo puede serlo quien, en el momento de escribir, confiesa su culpa y nunca más invocará la protección de Dios después del saqueo de la gran ciudad? Textualmente lo afirma así: "Nostre Sires les

commença moins à amer"¹¹ después del acontecimiento desastroso.

Su tesis, según las propias palabras de la Crónica, es la siguiente: "la Cristiandad enaltecida y los turcos abatidos"¹² era el fin de la Cruzada, pero para lograrlo se tuvo que buscar los medios más adecuados. Los ejércitos de peregrinos "en Siria nada consiguieron, como se puede comprobar por los que partieron de otros puertos"¹³ (los cruzados inconformes con la expedición de Constantinopla). En cambio, "por Grecia será recobrada la tierra de allende los mares, si es que jamás ha de poderse tomar".¹⁴ Si no se logró la conquista de Jerusalén, fueron culpables los desertores del ejército de Venecia, quienes "gran daño hicieron a las fuerzas armadas y gran vergüenza recayó sobre ellos mismos";¹⁵ esos fueron los verdaderos "traîtres", y a ellos se debe el fracaso de la empresa; por miedo abandonaron una expedición "tan larga y tan peligrosa",¹⁶ y por eso mismo resultan despreciables estos hombres "que pequeña proeza lograrán allá donde hayan ido".¹⁷ El fallo divino favorable a él y a sus compañeros, lo comprueba el resultado que obtuvieron los que tomaron la ruta directa de Siria, a quienes "Dios no quiso ayudar por sus pecados, mu-

¹¹ VILLEHARDOUIN, ed. La Pléiade, p. 128.

¹² *Ob. cit.*, p. 85.

¹³ *Ob. cit.*, p. 93.

¹⁴ *Ob. cit.*, p. 93.

¹⁵ *Ob. cit.*, p. 95.

¹⁶ *Ob. cit.*, p. 96.

¹⁷ *Ob. cit.*, p. 122.

riendo los unos de enfermedades del país y los otros volviendo a sus tierras sin lograr bien alguno".¹⁸

Toda la intención de la Crónica es comprobar esta tesis, pero cristianamente, esto es, reconociendo sus pecados y sus fallas y sin alterar los hechos de manera consciente.¹⁹ La desarrolla de un modo breve, preciso y coordinado, despreciando todo lo no relacionado con la Cruzada. Sin embargo, también en Villehardouin encontramos algo de las admiraciones de Clary por Constantinopla, "chief du monde", y la expedición entera se le aparece como un prodigio; "que onques si granz affaires ne fu empris de nulle gent, puis que li monde fu estorez".²⁰

LA HISTORIA DE SAN LUIS DE JOINVILLE

Antes de buscar los motivos que impulsaron a Joinville a escribir su Crónica, es indispensable tratar de contestar esta pregunta: ¿cuáles son las circunstancias en que fué vivido y después escrito el *Libro de las santas palabras y de los buenos hechos de San Luis*? Lo esencial, creo yo, para lograr una lectura comprensiva, es tener siempre presente la relación temporal que existe entre el hecho y lo escrito. El transcurso entre uno y otro es de sesenta años aproximadamente.

¹⁸ *Ob. cit.*, p. 122.

¹⁹ J. BÉDIER y P. HAZARD, *Histoire de la Littérature Française*, t. I, p. 79.

²⁰ VILLEHARDOUIN, ed. *La Pléiade*, p. 99.

¿Cuál fué la posición de Joinville durante estos dos momentos culminantes de su vida? A los veinticuatro años de edad, Jean sieur de Joinville, senescal de Champaña, tomó la Cruz. Jefe de familia, en posesión de todos sus bienes, era de gran linaje, como nos lo deja ver en su Crónica. También nos habla de sus riquezas: "je etoie li plus riches qui fust en l'ost".²¹ Su popularidad en el Ejército y la simpatía que le demuestra el Rey, son patentes a través de las páginas de su libro.

Mucho más tarde, cuando se lanza a escribir su historia, es ya un venerable anciano de ochenta y cinco años; han pasado cuarenta desde la muerte de San Luis y otros veinte más desde la séptima Cruzada, y ocupa un lugar prominente en la corte de Felipe IV el Hermoso. Tiene detrás de sí una larga vida que transcurre paralela al gran siglo XIII, época de marcadas satisfacciones. Todo el optimismo del momento se traduce y refleja en la "bonhomía" de Joinville.

"Ingenium candidum, afabile et amabile" son las palabras que componían el epitafio de su tumba; son también las características que todos los críticos literarios le reconocen. Las dos últimas cualidades lo acompañaron toda su vida, transformándose de alegres y espontáneas en la juventud, en dulces y comprensivas en su vejez. Pero en cuanto a lo ingenuo de su carácter, cabe pregun-

²¹ JOINVILLE, ed. *La Pléiade*, p. 296.

tarse si es posible que un viejo sea cándido al relatar las ingenuidades de sus veinticinco años. Yo no lo creo, porque con la experiencia se descubren forzosamente las ingenuidades pasadas. Esto no es candidez, sino malicia, lo cual es muy distinto. Lo probable es que Joinville logró divertir a sus amigos innumerables veces, contándoles las inocentadas de su juventud. ¿Cosa más natural, que luego, al ponerse a escribir su historia, haya forzado la nota para agradar a sus lectores? De esto se deduce que el cronista no es tan inocente, cándido e ingenuo como lo hacen aparecer los críticos, y que en sus escritos se sirve de su supuesta ingenuidad como de un medio para amenizarlos.

Pasemos al designio formal que Joinville se trazó para su libro. Según sus propias palabras, pretendía dividir su Crónica en dos partes, la primera, de cómo San Luis dedicó su vida a Dios, luego a la Iglesia, y por último al bien de su reino. La segunda parte se reservaba a los grandes hechos de armas y de "caballería" de la séptima Cruzada. La desproporción entre estas dos divisiones es enorme, ya que la primera consta de 67 párrafos, y la última de 769.

Según el mismo Joinville, por medio de este tema se proponía demostrar la santidad laica de Luis IX rey de Francia, como lo refiere en el primer párrafo: "que onques hom lays de nostre temps ne vesqui si sainte-

ment".²² Busca, con este ejemplo, facilitar la buena conducta de los que lo lean, "par quoui il puissent mieus faire leur profit, que ce que elles furent escrit entre ces faiz".²³ Este mensaje edificante va especialmente dirigido a los hijos de la reina Juana de Navarra, mujer de Felipe el Hermoso, quien le pidió que escribiera esta vida de San Luis para ellos; pero también es una advertencia al mismo Rey, pues con gran valor dice así: "si y preigne garde li roys qui lors est; si s'amende de ses mefaits en tel manière que Dieus ne fieure en li, ni en ses choses cruelement".²⁴ Muestra así su inconformidad con la política de Felipe IV, y le pide rectificarla.

Estos son los fines que se propone Joinville textualmente, pero existen otros no confesados por él. Al querer describir la santidad de Luis IX, poniéndolo como ejemplo o modelo para sus sucesores, intenta destruir una imagen del Rey que se formaba entonces: la de Luis IX rey beato.²⁵ Haciendo esto, nos instruye sobre el concepto que tiene de la perfección cristiana, lo cual es muy revelador. La primera cualidad del cristiano es su correspondencia con Dios, en cuanto el alma lo venera e imita, nos dice el autor al principio de su libro y no cesa de repetirlo. Solamente después deben venir las prácticas rituales. San

²² JOINVILLE, ed. La Pléiade, p. 190.

²³ *Ob. cit.*, p. 204.

²⁴ *Ob. cit.*, p. 197.

²⁵ J. BÉDIER y P. HAZARD, *Histoire de la Littérature Française*, t. I, p. 85.

Luis, como ejemplo máximo de un ideal, es el rey caballero con todas las virtudes excelsas del cristiano, las cuales descienden y proceden de Dios directamente a nuestra alma. Esto no es todo; lo más interesante es que el mismo San Luis, según Joinville, considere el "preudhom" como mejor cristiano que el beato y el santurrón. Dos veces en la crónica se repite la discusión entre Joinville y "maistre Robert", el famoso Robert de Sorbon, en la que el cronista sostiene la superioridad del caballero probo sobre el beato santurrón, con toda la aprobación del Rey, a quien esto divertía: "quant li roys etoit en joie si me disoit, senechal or me dites les raisons por quoy preudhom vaut mieus que beguins".²⁶ Seguramente el joven "senechal" se apasionaba discutiendo sobre este tema.

La historia de San Luis de Joinville es una obra extremadamente intrincada. Lo es en el sentido de que el plan y las divisiones trazadas por el autor, al principio de su libro, no constituyen más que una parte de la obra; la otra está compuesta por temas que no entran en la clasificación delineada por Joinville. Conforme al título y a la primera parte de las divisiones propuestas por el autor, este libro parece obra de un hagiógrafo. Más adelante, durante el curso de la lectura, vemos que el cronista no está únicamente interesado en la santidad de Luis IX, sino tam-

bién en sus defectos, sus irritabilidades, sus obstinaciones, y que los critica. Por ejemplo, cuando desapruueba la repartición del botín de Damietta.²⁷ Esto sería más bien indicativo de una biografía del rey de Francia, pero ¿es posible una biografía en la que el biografiado no ocupe la parte principal de la obra? Evidentemente no. Pues entonces ¿qué es lo que ocupa el centro de la crónica? Por un lado tenemos los asuntos militares y diplomáticos de la Cruzada: batallas, treguas, embajadas, etc... Por otro, el libro parece obra de un viajero curioso de todo lo nuevo: paisajes, como el Nilo; costumbres de los diversos pueblos, Turcos, Beduinos, Sarracenos, Turkestanos, Comnenos;²⁸ religiones como el Mahometismo, la ley de Hali, el fatalismo.²⁹ Queda un último ángulo, probablemente el más importante de todos, el autobiográfico.

La verdad es que la lectura del libro nos deja la impresión de que conocemos por él mejor a Joinville que a San Luis. Y esto sucede por dos motivos. Primero, es siempre Joinville quien aprecia las virtudes del Rey y quien ha presenciado sus hechos gloriosos, y cuando no, el mismo Rey se los ha relatado. Y además, durante las batallas, viajes por mar y demás episodios de la Crónica, siempre tenemos a Joinville en la posición central, es decir, contándonos lo visto

²⁷ *Ob. cit.*, p. 222.

²⁸ *Ob. cit.*, §§ XL, XLII, L, LI.

²⁹ *Ob. cit.*, §§ XXCVII, XC, XCV, XCVII.

²⁶ JOINVILLE, ed. La Pléiade, p. 194.

por él desde su propio ángulo. Esto nos hace sospechar que la razón que decidió a Joinville a escribir su libro es en gran parte más personal de lo que pretende al principio de su libro. En rigor, se trata también de una necesidad de expresar por escrito sus gratos recuerdos de juventud; siente el octogenario que no basta haberlos vivido, sino que gusta rememorarlos. Todos estos son los motivos que ocasionaron el libro del noble "senechal".

Sin embargo, obra de memorias a pesar suyo; Joinville quiso escribir el libro de San Luis y su memorable reinado, pudiéndose comprobar esto plenamente por la frase repetida tantas veces a través de su Crónica: "revenons a notre matière",³⁰ y esta materia es efectivamente lo relacionado con la vida y la Cruzada de Luis IX de Francia; no obstante, sus recuerdos no lo dejan y lo conducen por los senderos más opuestos.

LAS NORMAS Y PRECEPTOS DE LA HISTORIOGRAFÍA EN EL SIGLO XIII

Hemos descubierto en los textos de Clary, Villehardouin y Joinville ciertos motivos personales, distintos en cada uno de ellos, que los impulsaron a escribir, lo cual de por sí resulta ya una empresa novedosa para el espíritu medieval. Pero transcribir estos motivos íntimos es lo propio de un libro de memorias, y es notorio en cambio que en las obras analizadas

³⁰ JOINVILLE, ed. *La Pléiade*, §§ XXI, XL, LVII, XCV, CXXII.

existe algo más que simples reminiscencias. Este algo es precisamente lo que pertenece a la crónica propiamente dicha y lo característico de ella. Lo que nos proponemos, pues, averiguar, es lo siguiente: ¿cuáles son los elementos esenciales de la crónica de aquel tiempo?

A pesar de que pudieran parecer dispares los escritos de los diferentes cronistas, éstos guardan una idea análoga de las formas de composición que debían regir sus obras. En efecto, a través de las páginas de sus libros encontramos ciertos preceptos que resultan comunes a todos ellos, y que forman una opinión o juicio bastante preciso de lo que constituía, para esos hombres, la buena crónica. Aun cuando esas normas se pueden reducir a tres o cuatro, la verdad es que todas están ligadas entre sí, y parten de un concepto general de la historia.

La primera y principal se refiere a la exigencia de veracidad en el relato. Todos los cronistas, sin excepción, proclaman enfáticamente haber dicho siempre la verdad. Con estas sencillas palabras lo expresa Clary: "et a fait metre en escrit la verité".³¹ Ahora bien, en esa autenticidad de lo relatado reside para ellos el valor y la justificación de sus Crónicas, y nunca en los primores o artificios de estilo que pudieran lograr, como lo explica el mismo autor: "et ja soit ce il ne l'ait si belement contée, si en a il toutes heures la droite verité con-

³¹ CLARY, ed. *La Pléiade*, p. 72.

tée".³² No pensemos, empero, que esta insistencia en afirmar la veracidad de lo dicho, provenía de la posible desconfianza entre los lectores; en ese caso lo que sucedería sería más bien lo contrario, pues el público estaba inclinado a confundir lo veraz con los géneros de ficción tan populares en aquel tiempo.

La segunda norma consiste en esto: los acontecimientos que pretenden revelar a sus contemporáneos, y que aseguran conocer tan bien, no son los que andan de boca en boca, sino, muy estrictamente, aquellos a que habían asistido o que ellos mismos oyeron referir a los asistentes. Para los cronistas, su participación en los acontecimientos se convierte en criterio de autenticidad, y nunca organizan su relato ateniéndose a un orden objetivo, sino partiendo de su personal intervención en los hechos mismos; dice así Joinville al referir la última Cruzada de San Luis: "de la voie que il fist a Thunes, ne veuil je rien conter ne dire, pour ce que je n'i fu pas, ni je ne veuil chose dire ni mettre en mon livre de quoy je ne sois certains".³³ No se tolera la duda de lo presente y visible, lo cual es perfectamente natural, pero además les parece ser éste el único medio de captar lo verídico.

Borrarse de sus obras, sin ocultar por ello su paternidad, es la tercera

condición fundamental para la buena crónica. Clary y Villehardouin escriben siempre en estilo impersonal. Esto obliga al primero de los mencionados a referirse a su propio hermano como a un desconocido: "si avoit un clerc Aleaume de Clary";³⁴ y luego, al aparecer él mismo en su libro, escribe de la siguiente manera: "si avoit illuec un chevalier Robert de Clary avoit à non".³⁵ Sin embargo, este afán de desaparecer personalmente en sus Crónicas, no debe confundirse con el deseo de eludir responsabilidades. Bastaría el caso de Villehardouin, que hemos analizado, para comprobarlo. La razón profunda, característica de la Edad Media, por la cual se trata impersonalmente todas las cosas, consiste, en parte, en la consideración de lo personal como vano y mezquino. Es sobre todo la humildad cristiana la que los obliga a no aparecer, y a no vanagloriarse nunca de lo propio. Pero en el caso de la Crónica, no es este el motivo único: la historia misma ya consiste en considerar al hecho histórico como una realidad objetiva, de donde la intervención humana puede eliminarse, por lo menos en lo que influya en la presentación de esa realidad. Los cronistas pretenden desprenderse de los sucesos que relatan, a fin de que los hechos solos determinen el íntegro contenido de la verdad, y la significación última de ésta. Justamente

³² *Ob. cit.*, p. 72.

³³ JOINVILLE, citado por J. BEDIER y P. HAZARD en la *Histoire de la Littérature Française*, t. I, p. 193.

³⁴ CLARY, ed. La Pléiade, p. 53.

³⁵ *Ob. cit.*, p. 53.

por eso, consideran como buen historiador al que no interviene en su relato para emitir juicios y apreciaciones generales. Su deber se limita a contar lo evidente y notorio, al mismo tiempo que a conseguir una verdad operante para todos. Para los cronistas, sin embargo, este propósito resulta fallido, en el sentido que ellos pretendían. En realidad, es una faena irrealizable, aun para nosotros, pues hemos llegado a comprender que el hecho y el que lo piensa están íntimamente ligados entre sí, y permanecen inseparables mientras se intenta apresar el verdadero sentido histórico.

El cuarto rasgo que se desprende de las crónicas del siglo XIII se refiere al tema, esto es, la materia que se proponían desarrollar los cronistas por considerarla central y decisiva para sus obras. En términos generales, este tema lo constituye lo que se relaciona con el Estado. Estos asuntos de Estado, que debían constituir la médula de la Crónica, eran los acontecimientos, tanto internos como exteriores, de la política, entendiendo por tales los convenios, tratados, consejos y sucesos guerreros. Indudablemente éste es el objeto que persiguen los cronistas, y no se puede decir que fuera únicamente un propósito formal, sino un interés vivo, como lo demuestran los laberintos de intrigas en cuya descripción se pierde el buen Clary, para demostrar los derechos políticos de Alexis al trono de Cons-

tantinopla. También comprueba lo dicho la manera seca con que Villehardouin relata cualquier hecho que no trate de lo relacionado con el Ejército de los cruzados. En el mismo Joinville el constante "revenons a notre matière", indica claramente, cuando lo emplea, su propósito original.

¿Cómo debemos representarnos los asuntos de Estado en esa sociedad medieval? ¿Qué idea del Estado pudieron tener los hombres de esos ejércitos de franceses, alemanes, flamencos e italianos? La misma dirección de la Cruzada nos parece confusa hoy en día. Las órdenes no partían de un solo jefe, sino de consejos variables y complejos. En realidad lo que sucede es que el sentimiento del Estado como Nación no existía aún; los hombres de aquel tiempo no se sienten pertenecientes a un país en particular, sino parte de la Cristianidad entera. El ejército de los peregrinos, que hoy llamaríamos internacional, para ellos nunca tuvo ese aspecto. Eran, de hecho, únicamente los soldados de la "Crestienté". Por eso durante la IV Cruzada el jefe es un piemontés que capitanea franceses y venecianos, que a su vez eligen un emperador flamenco. Al relatar Clary la única reyerta que ocurrió entre venecianos y franceses, en Zara, dice que después "misent si bele paix que onques puis ne furent mal ensamble".³⁶ En rigor, esto resulta semejante a lo

³⁶ CLARY, ed. La Pléiade, p. 23.

que pudiera suceder, en nuestros días, entre soldados de una misma Nación con fuertes regionalismos.

En términos más precisos, se puede afirmar, pues, que la materia o tema que los cronistas consideran principal son, ante todo, las circunstancias y relaciones políticas de la Cristianidad. Es de suma importancia comprender el sentido unitario que guarda el argumento central de la Crónica, por llevar la misma significación que todo el pensamiento vital lleva en el siglo XIII. Los dos componentes de esta característica de la Historia, es decir, por un lado lo cristiano y por el otro lo político, tienen una decisiva importancia para comprender las causas del nacimiento del sentido histórico y de la historiografía, como confirmaremos más tarde. Sin embargo, es útil destacar aquí cómo resulta primordial el hecho de que los cronistas considerasen lo político su objeto central, pues siendo éste el elemento principal de toda vida colectiva, determina el firme sentido histórico que tienen las primeras crónicas medievales. Como lo afirma Schwartz, "la verdadera descripción histórica nace siempre y en todas partes de la vida política, de la cual es forma".³⁷

LAS CAUSAS DEL NACIMIENTO DE LA CRONICA

Para averiguar las posibles causas que pudieron originar el brote espon-

³⁷ Eduardo SCHWARTZ, "El sentido histórico de los griegos", *Rev. de Occ.*, t. v, p. 55.

táneo de las Crónicas, debemos tratar de representarnos la idea que del mundo tenían los hombres del siglo XIII. Lo interesante desde esta perspectiva, no son tanto los acontecimientos cuanto los principios vitales sobre los que organizan su vida aquellos hombres. Esos principios son los que fundaron la vida superior en la que surgieron San Francisco, San Luis, Santo Tomás y muchos otros que sería prolijo citar. Desde luego, sólo procuraremos hacer resaltar, de los textos de Clary, Villehardouin y Joinville, unos cuantos rasgos, los más descollantes, que iluminen un poco el sentido histórico de la época. Es indispensable, para lograr esto, mostrar el aprecio, o mejor dicho, el desprecio de los cronistas por lo temporal, y por ende por lo histórico, aun cuando paradójicamente hayan sido los iniciadores de la historia. Se trata, pues, no de considerar al Cronista como un genio aislado, que por sus ideas resultara excepcional y extraño al medio en que vive, sino muy precisamente lo contrario; es decir, de ver en él al hombre común de la época que, por peculiares circunstancias o situaciones, se siente fuertemente impulsado a escribir con las características que hemos señalado. En pocas palabras, lo que se quiere hacer apreciar es lo que podría llamarse la "constante" que une a todas las existencias, inclusive a la de los cronistas, en el siglo XIII.

Determinaremos, primero, el mundo que se despliega frente a esos escritores, en sus límites espaciales: la tierra y sus habitantes. La humanidad entera guarda la concepción agustiniana del mundo, al encontrarse dividido en dos: por un lado la "paienne", sin mayores distinciones de raza o de pueblos; por el otro la Cristiandad, a la cual pertenece el hombre medieval con un fervor ejemplar. Las fronteras de la ecumene son remotas, indefinidas y misteriosas. Según la crónica de Joinville tenemos por el Norte (que el autor llama occidente) el "reaume de Noroe (Noruega) qui est en la fin du monde devers Occident".³⁸ Al Este, más allá de los países habitados por los "tartarins", se halla "unes très grans roches merveilleuses qui sont en la fin du monde devers Orient".³⁹ Desde estas tierras vendrán los pueblos del Gog y del Magog, con el Anticristo, para destruirlo todo al fin de los tiempos. Por el Sur, marca la región limítrofe de la tierra con el paraíso terrenal "un très grand tertre ou nulz n'avait pouvoir de monter":⁴⁰ se trata de los montes de donde desciende el Nilo, "qui vient de par Egypte et de Paradis terrestre".⁴¹ Los demás confines son los Océanos, como lo seguirán siendo hasta los grandes descubrimientos de Colón.

Esta representación de las dimensiones espaciales de la Tierra ofrece mucho interés, porque constituye una concepción similar, por lo borroso e indeterminado, a las ideas más bien escasas que guardaban de su pasado esos mismos hombres del siglo XIII. Así, Clary afirma, sin precisar en modo alguno, que "ne au temps de Alexandre, ne au temps de Charlemagne"⁴² hubo conquista tan provechosa como la de Constantinopla. De manera aún más incierta pretenden sus compañeros ser descendientes de los héroes troyanos: "Troie fu à nos ancisseurs et cil qui en echa-pèrent s'en vinrent mourir la dont nous sommes venu".⁴³ Se reconoce aquí la leyenda de la canción de Rolando que hace descender de Francus a los franceses. Tanto para la historia como para la geografía, se sirve el hombre medieval de nociones remotas, mezcla de mitos, tradiciones orales y epopeyas heroicas.

Lo que en realidad sucede es que el interés por lo terrenal es insignificante, al lado de lo perpetuo y de lo imperecedero. La mirada de esos hombres, aun de los más pecadores, se encuentra dirigida a la realidad eterna, como lo explica Landsberg: la gracia del ser humano "tenía en su creación, su principio, y en el juicio final, su término".⁴⁴ Es ésta una visión mucho más vasta que el

³⁸ JOINVILLE, ed. La Pléiade, p. 295.

³⁹ *Ob. cit.*, p. 290.

⁴⁰ *Ob. cit.*, p. 226.

⁴¹ *Ob. cit.*, p. 226.

⁴² CLARY, ed. La Pléiade p. 57.

⁴³ *Ob. cit.*, p. 68.

⁴⁴ Pablo Luis LANDSBERG, "La Edad Media y nosotros", *Rev. de Occ.*, t. IX, p. 221.

punto de vista que pueda dar la historia temporal, y por ello mismo se siente el hombre más pequeño frente a la enorme verdad de su vida inmortal y eterna. Se deduce de esto que la idea del mundo, para el hombre medieval, es "metafísica". O sea, que es trascendente de los límites inmediatos, y nunca física, como la quiere entender el hombre moderno. Actualmente se pretende ver en lo material y palpable la única verdad, y por lo tanto en ello reside el principal interés que pueda presentar la vida; sin embargo, a consecuencia del fracaso de este modo de pensar, y del límite que lleva consigo esta vida, la cual reconoce como solo principio las ciencias exactas, se comienza a comprender la ineficacia e inutilidad de esta visión positivista del mundo.

Pero no siempre se ha considerado como supremo lo material; por eso no debemos juzgar a los hombres del siglo XIII como ignorantes o primitivos, por el desinterés y desprecio que mostraban frente a ciertos aspectos de la vida, sino demostrar mejor comprensión, y ver que la falta de importancia que le daban a nuestro ángulo de la existencia estaba reemplazado por otros ideales, en todos sentidos más amplios y satisfactorios.

En las páginas de las Crónicas sentimos constantemente que el mundo aparecía como una realidad ordenada, pero pasajera, cuyo objeto verdadero estaba en el más allá. La incommovible certidumbre de su fe

religiosa logra dar a sus vidas una atmósfera de serenidad y calma. Pero no se malentenda esto; no se trata de tranquilidad material. Nunca existencias fueron más inciertas y expuestas que las de los cruzados. El bienestar es puramente espiritual, y consiste en la seguridad que ofrece el conocimiento de lo que "es" y de lo que vale. En efecto, el problema de la vida inmediata sólo presentaba dos soluciones, la Ley de Cristo o el abandono a las pasiones humanas. Por un lado el hombre recibía "plus de biens en cest siecle et en l'autre que nous ne saurions devisier"⁴⁵ y, por el otro, Dios "fiert de mort ou de autres greingnours mescheances qui piz valent que mort".⁴⁶ Con esto comenzamos a entrever la capital cuestión medieval de la interpretación de la Providencia. Esta es de importancia decisiva para comprender cualquier manifestación cultural del siglo XIII, pero muy especialmente para lo que se refiere a la historia, según vamos a ver.

La voluntad Divina se hace sentir directamente en este mundo para recordar a los hombres su deber. En las Crónicas percibimos en qué grado constituye esto una teoría precisa de causas providenciales, y nunca de meras fórmulas aplicadas a lo inexplicable. El cronista medieval, siempre que no se trata de causas obvias, lanza su mirada hacia la Razón su-

⁴⁵ JOINVILLE, ed. La Pléiade, p. 197.

⁴⁶ *Ob. cit.*, p. 197.

prema, hacia Dios, para explicar lo sucedido. Clary nos cuenta cómo después de que fracasó el primer asalto a Bizancio, lo primero que pensaron los cruzados fué “que c'estoit par pechié qu'il rien ne pouvoient faire à la cité”;⁴⁷ y en efecto, luego nos explica cómo, al ponerse en paz con Dios y al comprender que la batalla era “droiturière”, se lanzan al ataque y toman la plaza.

Lo inexplicable no se considera como accidente de la naturaleza, sino como manifestación de la voluntad divina; en las páginas de los cronistas nunca se encuentran las palabras “azar” o “casualidad”. A lo incomprendible para la razón humana le buscan su significado en la Providencia. Joinville nos refiere cómo San Luis explica el motivo por que Dios muestra su poder en este mundo: “pour nostre profit, se nous le savons mettre à oeuvre”.⁴⁸ Con ese sentido aclaran los cronistas los acontecimientos de sus vidas: “Or oyez les mirâcles de Notre Seigneur com eles sont beles tot partot là où il li plaist”.⁴⁹ Es el Salvador quien conduce a sus criaturas al fin asignado por su bondad y su sabiduría.

No pensemos, empero, que para ellos la Providencia aniquile la voluntad del hombre. El mismo Joinville nos muestra su conocimiento del libre albedrío, y el modo de sentir del cruzado frente al destino. Su

ejemplo es aún más ilustrativo, porque nos lo muestra en oposición con la visión pagana. El autor se extraña de que los beduínos peleen tan a descubierto, sin más armas que sus cimitarras, a lo cual le contestan “que nulz ne peut morir qu'à son jour”.⁵⁰ Pero bien sabía el cristiano Joinville que esto era absurdo, pues sería tanto como decir “que Dieu n'ait pouvoir de nous aider”.⁵¹

En este abreviado análisis del aspecto que toma el mundo para el cronista y sus contemporáneos, advertimos cómo la historia no podía presentar mayor atractivo que éste ni alojarse más en la mente del hombre medieval, por superflua. Su principal atención estaba enfocada y unificada por un sentido altamente religioso. Se habrá podido notar cómo ciertos aspectos terrenales, así los confines de la tierra misma, cobran relieve e interés gracias al acomodo en ellos de nociones bíblicas. Todo lo que antecede nos deja ver a qué punto la visión del mundo estaba embebida de Cristianismo, y por lo tanto cómo esta fué causa principalísima de la plenitud que logró esa centuria excepcional.

Ahora bien, los cronistas son hombres del siglo XIII y por definición no prestan mayor importancia a lo pasado en cuanto éste no tenga relación con Dios. ¿Cuál es, pues, el fenómeno que nos permite explicar que en esa

47 CLARY, ed. La Pléiade, p. 50.

48 JOINVILLE, ed. La Pléiade, p. 197.

49 VILLEHARDOUIN, ed. La Pléiade, p. 111.

50 JOINVILLE, ed. La Pléiade, p. 242.

51 *Ob. cit.*, p. 242.

circunstancia poco propicia nazca la Crónica?

Antes de ensayar una respuesta a esta pregunta es menester resumir lo visto hasta ahora. Hemos analizado en los textos de los cronistas, primero, los motivos particulares de cada uno, que se traslucen en sus obras; segundo, los intentos que hicieron para conservar ciertas formas de composición y de tema. Comunes a todos ellos son las reglas y preceptos formales de sus Crónicas. Individuales, los motivos de cada uno. Estas dos características de los escritos de los cronistas parecen estar en oposición completa, porque, por un lado, tenemos los propósitos íntimos de los autores, que responden a un deseo de referir su parte en lo ocurrido, ya sea en las hazañas y admiraciones de Clary, ya sea en los remordimientos de Villehardouin, o aun en el afán de recordar su juventud de Joinville. Y por otro lado, tenemos la conformación objetiva historiográfica que pretenden dar a sus Crónicas. Es evidente que, entre lo personal, privado y subjetivo de sus motivos recónditos y lo colectivo, general e impersonal de la forma con que procuran montar sus Crónicas, existe un antagonismo. Pero esto no es más que una apariencia; en realidad, estas dos tendencias no rivalizan. El principio según el cual es indispensable partir de la experiencia personal para lograr cualquier tipo de conocimiento general, se aplica perfectamente aquí.

No se debe creer que se trata de una lucha entre el deseo de los cronistas de exponer sus vidas privadas y la necesidad que sienten de conservar una forma impersonal. Se puede decir que lo que sucede es una integración de estos contrarios y no una exclusión mutua. La Crónica sería un simple libro de memorias si sus autores hubieran pretendido únicamente revivir y repasar su pasado personal. Pero es evidente que éste no es el caso. Lo narrado por los cronistas se centra en la parte de acción de cada uno ellos, en cuanto que consideran que ésta haya tenido influencia o conexión con los grandes acontecimientos de la Cristiandad. Estas obras nacen de reminiscencias y recuerdos, pero quieren, por medio de ellos, iluminar lo colectivo; y viceversa, buscan explicar lo que a ellos sucediera como formando parte de la colectividad.

Con esto se entrevé en las crónicas una conciencia social, nacida, como es lógico, de la vida y de la experiencia personal de sus autores. Así se explica la obligación que sienten de relatar realidades universales, lo cual los lleva sobre todo a considerar como tema supremo los asuntos del Estado como representativo de la cultura. Esta cultura cristiana es la clave de la Crónica, y ella nos dará la explicación de la verdadera necesidad de escribir historia.

Para que los cronistas tuvieran esa impresión de formar parte de una

cultura, era menester: que logran apreciar y valorar su propia civilización, y que poseyeran la madurez intelectual particular a esa valoración. Era indispensable, para que esa sociedad se comprendiese a sí misma y se viese vivir, un marco, una situación distinta y opuesta a la habitual, porque "cada cultura se valora oponiéndose a otra cultura o nación".⁵² Este segundo elemento imprescindible lo proporcionaron las civilizaciones turca, musulmana o griega, que hicieron resaltar ante los cronistas la gran cultura cristiana de Occidente. Ahora bien, ya anteriormente otros pueblos habían entrado en contacto con Constantinopla, sin que por esto se vieran impulsados a transcribir sus experiencias y valorar su situación; en ese caso se encuentran todas las invasiones llamadas bárbaras. Pero sucede que las civilizaciones pasan por diversas etapas, y sólo después de lograr cierta plenitud y seguridad de pensamiento pueden abstraerse de la vida inmediata para describir la forma de su vida, la cual sienten ya, no como obligatoria, sino sujeta a sus voluntades. Es posible, en grado mucho menor, que esto fuera en parte causa de que los hombres de las cruzadas anteriores no hubieran sentido la necesidad de fijar por escrito sus experiencias al entrar en contacto con los diversos pueblos con quienes pelearon. Sin embargo, yo creo que esto se debe

más bien a que las Cruzadas de 1096, 1147 y 1189 tuvieron una visión demasiado fugaz del Oriente, para que ésta fuera una experiencia de suficiente hondura. Es menester cierta familiarización con la cultura opuesta, en otras palabras, es necesario apreciarla para valorar a su vez la propia. Esto puede comprobarse por el hecho de que varios de los peregrinos de las Cruzadas ya mencionadas, que por diversos motivos se quedaron en Oriente, escribieron crónicas del tipo de las que estamos estudiando; por ejemplo, la del Arzobispo de Tiro, el cual predicó la tercera Cruzada.

La valoración que hacen los cronistas de las civilizaciones de Oriente les permite ver y sentir su superioridad moral, y en ella Villehardouin funda su derecho a la conquista. Así, cuando, después de contar las atrocidades cometidas por dos emperadores de Constantinopla, dice para que el lector juzgue: "or oyez se ceste genz devoient terre tenir ou perdre qui si grant cruaultez faisoient li uns aux autres".⁵³ Este no es el sentido judaico del pueblo escogido; por el contrario, es un razonamiento apreciativo, del cual se desprenden las excelencias de la manera cristiana de comprender la vida.

En resumen, el sentirse formando parte de una cultura por la cual se lucha en un mundo distinto, es la situación de la que surge el impulso que sintieron los cronistas y que los llevó a exteriorizar sus experiencias

⁵² R. ARON, *Introduction a la Philosophie de l'histoire*, N. R. F.

⁵³ VILLEHARDOUIN, ed. La Pléiade, p. 133.

en forma de Crónica. No es de otra manera cómo nace la historia en Grecia, con Herodoto. El padre de la historia, durante sus largos viajes, logró estimar la cultura helénica a través de los pueblos distintos que iba visitando, y por ello mismo se sintió impulsado a escribir la relación de sus experiencias. Por esas mismas razones no pudo nacer la historia del estudio del erudito, ni de la celda del monje. Era menester la misma experiencia vital de lo que se pretende narrar. "Las más de las ciencias modernas han ido formándose por un proceso de especificación y división, sea de los tres grandes estudios de la Teología, Derecho y Medicina, que coronaban el edificio de las artes, sea de esas mismas artes,

como se concibieron en el trivio y cuadrivio".⁵⁴ No así la historia: ésta brota de la vida misma, cuando el que la vive consigue volver sobre ella con la reflexión.

Las admiraciones y las curiosidades de Clary, Villehardouin y Joinville provienen del sentimiento de su extraordinario destino, que ellos consideran excepcional. Esto explica perfectamente la imperiosa necesidad de transcribir sus experiencias personales. Son los mismos actores, en su decoración levantina, los que cuentan su drama, después de terminado éste. El contacto con Oriente de los hombres de la gran cultura cristiana de Occidente explica el paradójico hecho de que la historia francesa naciera en la lejana Asia.

LA CRONICA DE FROISSART

JEAN FROISSART, EL HISTORIADOR PROFESIONAL

Que el nacimiento de la historia francesa en las lejanas riberas de Levante resultaba en definitiva ser algo claramente comprensible, es la sorprendente conclusión a que llegamos en la primera parte de este estudio sobre la Crónica medieval. También advertimos que los verdaderamente interesados en conocer y comprender lo referido en esos libros eran sus propios autores y sus compañeros de cruzada; porque los demás contemporáneos de Clary, Villehardouin y Join-

ville no sienten la misma curiosidad por conocer el relato histórico de los hechos.

Este estado de espíritu se extiende a casi todo el siglo XIII. La primera relación histórica de alcance que se ha conservado de esa época en Francia, es la traducción de las *Grandes Croniques* del monasterio de Saint Denis. Esta obra del monje Primat fué presentada a Felipe el Atrevido en 1274, fecha que hemos destacado en la Introducción. A partir de en-

⁵⁴ J. HUIZINGA, *Sobre el estado actual de la Ciencia Histórica*, Madrid, Rev. de Occid., p. 13.

tonces, los escritos históricos de diversos estilos aumentan, indicando claramente con esto la creciente curiosidad por conocer fidedignamente los acontecimientos y sucesos acaecidos.

Ya más entrado el siglo XIV, se generaliza este interés por los grandes hechos, y la obra histórica entra francamente a ocupar un sitio importante en el pensamiento de aquellos hombres. Subrayemos la enorme diferencia que indica esta actitud, respecto de la anterior, la que vimos y analizamos en los cronistas del siglo XIII.

Entre los "croniqueurs" de la segunda mitad del siglo XIV se destaca Froissart, quien alcanzó gran renombre. Tratemos de averiguar a través de su obra cuál es el sentido nuevo que toma la historia, y la razón de su creciente popularidad. Pero antes resulta indispensable esbozar ciertos rasgos de la vida de este cronista, y comprender la posición que ocupa en la sociedad de entonces.

Era Jean Froissart un pequeño burgués de la ciudad de Valenciennes, nacido en 1333. Su juventud la dedicó a los pasatiempos preferidos entonces: la galantería y los versos. En 1361 lo encontramos en la corte de Inglaterra al lado de su reina, Felipa de Hainaut. Más o menos por esa época escribe su primer ensayo historiográfico; una relación versificada de los notables acontecimientos ocurridos a partir del año de 1356. El autor fué muy elogiado por los cortesanos allí presentes, quienes le insta-

ron vivamente a seguir por ese camino. Es de advertir aquí cómo las Crónicas de Froissart arrancan de un modo enteramente distinto que las obras de los primeros cronistas. Estos, según vimos, escribieron obedeciendo a impulsos personales muy vivos, mientras que la historia que ahora nos proponemos analizar nace por motivos ajenos en gran parte a los estímulos íntimos del autor. Pero a partir de esta época nos cuenta Froissart cómo dedicó su vida a la composición de sus trabajos de historia; "je commencai jeune, dés l'âge de vingt ans"⁵⁵

Sus escritos componen cuatro libros, que vieron la luz sucesivamente. Los dos primeros cuentan lo acontecido entre 1356 y 1387, pero el autor se vió precisado a completarlos con una relación de lo sucedido desde 1325, época anterior a él mismo, que copió en gran parte a la Crónica de Jean le Bel. Su tercer libro aparece en 1390, y el último en 1395.

Para poder dedicarse a la composición de esta obra voluminosísima, necesitó del apoyo de diversos mecenas: "ainsi, au titre de la bonne dame et à ses coûtages et aux coûtages des hauts seigneurs en mon temps".⁵⁶ Así nos explica el autor cómo logró escribir su historia. A Froissart nunca le faltaron protectores; después de la muerte de la reina de Hainaut, lo patrocinó Wenceslao de Luxemburgo, y después de éste, el conde Guy de Blois. Esta cooperación que recibe de los

⁵⁵ FROISSART, ed. La Pléiade, p. 550.

hombres de su tiempo es excepcional, porque se extendió a todos los aspectos de su vida y duró a lo largo de toda ella; brotaba espontáneamente ante su sola presencia.

La popularidad de sus escritos es también singular, en todos los sentidos. Cuando se encuentra Froissart visitando la corte de Foix, en el extremo sur de Francia, los caballeros allí presentes le recuerdan, al mismo autor, un pasaje de su libro anterior con estas palabras: "je crois bien que tout ce vous avez en votre histoire".⁵⁷

En resumen, podemos definir a Froissart como el historiador profesional por excelencia, con todo el significado que contiene la palabra "profesión". Porque no sólo es el hombre de oficio que es pagado por su trabajo, y con ello logra su sustento, sino que también vive dichoso gracias a sus faenas de historiografía. En otras palabras, los objetos de su profesión fueron las metas de su pensamiento, y su mente se encontró siempre dirigida hacia ellos. Este doble sentido de la vida lo expresa de modo manifiesto, al comparar su profesión a la de armas de su bienhechor el conde de Blois: "car ainsi comme le gentil chevalier et ecuyer qui aime les armes, et en perseverant et continuant s'y nourit parfait, ainsi, en labourant et ouvrant sur cette matière (historia) je m'habilite et délite".⁵⁸ Esto no sería posible si las ligas tan estrechas que

tiene con sus lectores y sus protectores lo hubieran obligado a escribir contra sus gustos y simpatías. Mas no hay tal: sus deseos, sus caprichos, sus admiraciones, los sentimientos idénticos a los de los hombres de quienes depende, y en todo se confunde con ellos. Esa es la razón que hizo posible el enlace tan perfecto que existió entre toda una clase social y "su historiador", unión que probablemente no se ha vuelto a repetir en otras edades de la historia. Este sector de la sociedad que da vida a la Crónica es la "chevalerie", que llenó con su brillo y su ventolera el mundo de aquella época. Nos abstendremos de determinar aquí cuáles fueron esos hombres, porque al ser la Crónica de Froissart, desde todos los puntos de vista, la historia de los caballeros, encontraremos sus afanes y sus ideales fielmente reflejados en las páginas de sus libros.

LA HISTORIOGRAFIA EN LA CRONICA DE FROISSART

Veamos, según Froissart, cuáles son los objetos de su profesión de historiador. Esto, a su vez, nos iluminará el concepto preciso que tiene de la historiografía en general. Nuestra tarea se facilita grandemente gracias al prólogo de su cuarto libro, donde desarrolla sus consideraciones sobre su oficio y lo que es "el historiar". Para lograr esto, se sirve de una metáfora. La figura es la siguiente: así como el artesano penetra en su fragua para

⁵⁶ FROISSART, ed. La Pléiade, p. 560.

⁵⁷ *Ob. cit.*, p. 478.

⁵⁸ FROISSART, ed. La Pléiade, p. 560.

forjar el mineral bruto y darle por lo tanto forma y utilidad, del mismo modo el historiador usa los datos de los hechos pasados a fin de componerlos y modelarlos para que sean provechosos para el público. "Me suis réveillé et entré dedans ma forge, pour ouvrir et forger en la haute et noble matière".⁵⁹

La diferencia con la antigua Crónica, que en otro lugar de su libro desprecia Froissart afirmando enfáticamente que no pretende "croniquer", consiste en esa faena de composición selectiva de los acontecimientos. Por lo tanto, según Froissart, la Crónica sería sólo una reseña cronológica de los hechos, lisa y llanamente, mientras que la historia se compondría de la selección y exposición de los notables sucesos. En esto se equivoca en parte, como es evidente, pues cualquier relato de los hechos pasados implica ya una selección, aun cuando no fuera más que aquella a que obligan las deficiencias de la memoria.

La consecuencia de esta idea es que el autor considera su profesión como una función absolutamente necesaria dentro de la sociedad en que vive. Esta es también la razón por la que Froissart nos presenta la aparición de su cuarto libro como un despertar suyo que permite la revelación de los acontecimientos notables a sus contemporáneos: "si comme il appert clairement et pleinement par les traités qui sont clos jusques au jour

de la présente date de mon réveil".⁶⁰ La importancia, pues, que atribuye Froissart a su misión social, proviene de que sin el historiador quedaría lo auténticamente sucedido en la más completa oscuridad.

En todo lo que precede notamos la diferencia que comienza a perfilarse entre las crónicas de Oriente y esta occidental del siglo XIV. Sin embargo, un precepto no ha variado y es la obligación de referir siempre lo verídico. El objeto del historiador sigue siendo lo realmente ocurrido: "et pour vous informer de la verité" dice Froissart al igual que sus predecesores. Es inútil repetir el sentido de esta autenticidad de lo histórico, por tener, en todos sus puntos, el mismo significado que le atribuían los primeros "croniqueurs".

En el mismo prólogo de su cuarto libro, el autor nos aclara el sentido que da a la "haute et noble matière" que menciona en su metáfora, esto es, el tema de la historia en general, y de la suya en particular: "laquel traite et propose les faits et avenues des guerres de France et d'Angleterre et de tous leurs conjoints et adherantes".⁶¹ De este componente de la historia política no se quiere apartar Froissart, y sería prolijo enumerar las numerosas veces en que se detiene para evitar asuntos o temas que no están relacionados con lo bélico.

⁵⁹ FROISSART, ed. La Pléiade, p. 560.

⁶⁰ FROISSART, ed. La Pléiade, libro IV, p. 560.

⁶¹ *Ob. cit.*, libro IV, p. 560.

Esto puede parecer por lo pronto natural, por ser el libro de Froissart obra escrita durante el período que corresponde a la guerra de cien años. Pero vamos a ver cómo esto no es tan sencillo como aparenta, y que es muy posible que el siglo XIV haya sido una centuria de continuo guerrear, no porque esto fuera inevitable debido a las circunstancias del momento, sino porque estaba en la mentalidad y el estilo de la época.

Esto lo sospechamos cuando leemos frases como la siguiente, que resultan a primera vista perfectamente ininteligibles para nosotros: tratando de un arcipreste, gran capitán que abandona sin motivo el campo de batalla, dice Froissart al relatar el suceso: "et pour ce que en armes on ne doit point mentir en son pouvoir".⁶² ¿Por qué, en materia de guerra, nuestro autor se encuentra más que nunca obligado a decir la verdad? ¿Cuál es esa principalidad sobre todos los demás asuntos que tiene lo bélico?

Veamos en la página de la Crónica cómo el tema de la guerra resulta también el tema central en la vida de los caballeros, y cómo su importancia vital en aquella época se encuentra íntimamente ligada con la misma forma que adopta.

Froissart distingue claramente dos tipos de lucha: las guerras bellas, ennobecedoras, los combates entre caballeros, y las malas hostilidades, las

cuales según el mismo autor fueron más sanguinarias y más crueles que las Cruzadas. Ante las primeras, los nobles combates, nuestro cronista se encanta, habla de "une belle journée de bataille",⁶³ o de los "beles appertises d'armes".⁶⁴ También, refiriéndose a una batalla, dice que era "mult plaisant à voire".⁶⁵ Estas luchas entre caballeros de todas nacionalidades, o mejor dicho sin nacionalidad precisa, porque éstas se encontraban en vía de formación, se hacen por dos motivos: "pour honneur et profit", esto es, en palabras de nuestros días, por deporte y por negocio. El aspecto deportivo es herencia del duelo que venía de los tiempos más remotos y ya entonces constituía el elemento básico de las batallas. Para demostrar esto, las anécdotas abundan en las que vemos a los caballeros batirse por placer y rendirse apaciblemente en el momento que se encuentran superados por sus adversarios. La impresión que deja la descripción de la buena guerra es que los caballeros no se baten en serio, que no pelean a muerte. Por ejemplo, en la famosa batalla de Cocherelle, Froissart nombra sólo siete bajas entre los franceses; la muerte en el campo de batalla parece casi un accidente. Esto lo comprobamos mejor aún cuando Froissart se horroriza ante las matanzas de las "mauvaises guerres" de Flandes, du-

⁶³ FROISSART, ed. La Pléiade libro I, cap. CLIX, p. 360.

⁶⁴ *Ob. cit.* libro I, cap. CLXXV, p. 371.

⁶⁵ *Ob. cit.* libro I, cap. CCCXXVIII, p. 341.

⁶² FROISSART, ed. La Pléiade, libro I, cap. CLXXV, p. 371.

rante las cuales, según el cronista, los ganteses exponían demasiado, “car ils s’abandonnoient trop follement”.⁶⁶ El desprecio por la muerte es considerado por Froissart como demasiado grande, “et si ressoignent si petit a la mort, qu’ils s’abandonnoient trop hardiment”.⁶⁷ No, ése no es el aspecto que debe tomar la guerra, según Froissart y sus contemporáneos. Ante esa furia que despliegan los burgueses y villanos flamencos, los nobles batalladores no encuentran cosa mejor que encerrarse en sus plazas fuertes y esperar la paz. Cobardes no lo son, aceptan el peligro, pero consideran la muerte como un riesgo y nunca como una probabilidad.

Las atrocidades que se cometen en las malas guerras deben evitarse a toda costa. Esa es probablemente la razón profunda de todos esos códigos y reglas de honor. Su fin, más que ningún otro, es volver los combates saludables para los caballeros briosos que viven guerreando.

Otro ejemplo de esas reacciones insospechadas de los ejércitos profesionales de la época, lo encontramos durante el sitio de Derval. El comandante inglés rehusa rendirse como estaba estipulado. Entonces el duque de Anjou, indignado por la falta de palabra, manda matar a los rehenes; esto a su vez ocasiona la muerte de tres prisioneros franceses de los asediados. Estas crueldades horrorizan al buen Frois-

sart, pero lo curioso es que también asustaron a los caballeros que sitiaban la plaza, y en vez de lanzarse al ataque para vengar a sus compañeros muertos, prefieren levantar el sitio, y dice ingenuamente el cronista: “huit gentils homes furent ainsi morts et depuis furent mult courroucés de part et d’autre... après ce cruel accompli, de quoi le siege se defit”.⁶⁸

La guerra durante el siglo xiv no consiste en matar para vencer, sino en vencer para lograr prisioneros, a fin de libertarlos después a cambio de dinero, “ranconer bien et cher...”.⁶⁹ La única obligación del buen guerrero es pelear “vassalment” o sea lealmente, lo cual consiste muy estrictamente en serle fiel a su señor.

Alrededor de ese concepto de la lealtad como máximo valor moral del soldado, están constituidas las reglas de honor de la guerra medieval. Pero en el siglo xiv la idea de lealtad no tenía tampoco el mismo sentido que hoy le damos. Reemplazaba los sentimientos actuales de “patria” y hasta de “nación”. En las guerras que narra Froissart, ciertos engaños, los más sucios, quedan sin crítica alguna de su parte. En cambio el prisionero de guerra logra una amplia libertad, provisional, bajo su sola palabra, “sur son honeur”, de quedar nuevamente a merced o disposición de su captor en el momento que éste se lo pida.

⁶⁶ FROISSART, libro I, cap. CCCXVII, p. 341.

⁶⁷ *Ob. cit.* libro II, cap. LVIII.

⁶⁸ FROISSART, ed. La Pléiade, libro I, cap. CCCLIII y CCCLIV, p. 383.

⁶⁹ *Ob. cit.*, libro I, cap. CCCLXI.

La verdad es que la lealtad medieval se funda íntegramente sobre el acto del juramento, el cual es sagrado. Fuera de éste, no tiene ningún valor intrínseco, es de hecho puramente un valor formal, y más tarde veremos la enorme importancia de esto.

En resumen: podemos decir que la explicación de la primacía de lo bélico sobre los demás componentes de la vida, proviene de que la "chevalerie" no muere en la guerra, sino que vive en ella y de ella; lo belicoso y marcial resulta el estado normal de la vida del siglo XIV, y es la verdadera razón de ser del caballero.

Queda un último punto de consideración, y es éste: cómo siente Froissart la guerra cotidiana en la que no participa. Daremos unos ejemplos que servirán para comprobar lo que anteriormente habíamos adelantado, esto es, la perfecta unión espiritual que existe entre el cronista y el medio en que vive. Así se nota en la primera pregunta que espontáneamente se le ocurre a Froissart, cuando se entera de que el conde de Chastelbon, primo de Gastón de Foix, es el heredero directo a la corona; "et aux armes, dis je, est-il vaillant home?"⁷⁰ También encontramos este mismo estado de espíritu en la curiosidad especial que siente el cronista por los alrededores durante sus viajes. Al encontrar un paso angosto entre dos montañas, sugiere inmediatamente, a su compañero

de viaje las posibilidades defensivas del lugar: "sire veez ci un fort passage et une forte entrée au pays".⁷¹ Bien claro aparece en estos dos pasajes de la Crónica que la mente de Froissart se encontraba, al igual que la de los caballeros de su tiempo, orientada hacia lo bélico.

Un estudio más profundo de la decisiva importancia de esta cuestión, mostraría probablemente que las numerosas luchas de aquella época no se deben sólo a accidentes, o a efectos naturales de la evolución de los sistemas políticos, como comúnmente se cree, sino también en gran parte a que son consecuencias naturales de la manera de ver la vida de esos hombres.

Veamos cómo se informa Froissart de estos hechos, considerados por él y sus contemporáneos como prominentes, y a los cuales el cronista nunca asiste personalmente. Todo su sistema de averiguación lo resume en la siguiente frase: "je faisais enquête aux anciens chevaliers et écuyers qui avoient été en fait d'armes... et aussi à aucuns hérauts de crédence pour verifíer et justifier toutes matières".⁷² Para recoger, comprobar y verificar los datos para la Crónica, Froissart se vió obligado a pasar una gran parte de su vida viajando. Inglaterra, Francia, Flandes, Escocia y hasta Italia fueron visitadas por nuestro historiador con un ansia insaciable de noticias

⁷⁰ FROISSART, ed. La Pléiade, libro III, cap. XXII, p. 484.

⁷¹ FROISSART, libro III, cap. VII, p. 455.

⁷² *Prólogo*, IV libro, p. 560.

nuevas, y a tal grado se empeña en averiguarlo todo, que él mismo confiesa en su tercer libro su miedo de abusar de sus informadores: "je tendais trop fort à demander et à savoir".⁷³

¿A quién dirige Froissart sus numerosas preguntas? ¿Cuáles son sus fuentes de información? Se trata siempre de los mismos: los caballeros. Nunca se le ocurre interrogar a los campesinos o a los burgueses o a las mujeres. Podemos afirmar que para él el hombre tiene interés en la medida en que participa de la guerra. Capitanes, escuderos, caballeros, éstos son los que proporcionan las noticias para la Crónica. Busca Froissart a los más afamados en la profesión de las armas, para que le informen de lo sucedido, aunque no sean más que vulgares aventureros, como en el caso de Bascot de Mauleon. Apenas oye que éste se encuentra en la corte de Foix, se hace presentar. Nos podemos dar cuenta de este tipo de hombre por lo que refiere a nuestro autor al explicarle la forma en que se hizo rico y famoso: "que par pillage que par pactis que par bonnes fortunes, que j'ai eu cent mil francs".⁷⁴ Esto no es suficiente motivo para que Froissart lo repruebe; al contrario, todas las aventuras del bandido lo dejan maravillado y complacido.

Debemos desistir de seguir a Froissart en su sistema de información, que

describe tan detalladamente en su tercer libro. Sin embargo, podemos asegurar que muchas veces responde a una idea muy exacta de lo que hoy se llama "crítica de las fuentes", y que nunca le abandonó el entusiasmo y el gusto por su trabajo.

Queda por examinar un último punto de la historiografía de Froissart, a saber: el principio de causalidad en su historia. Ya hemos advertido antes, que nuestro cronista antepuso a su primer libro, luego de haberlo escrito, un relato de los sucesos que antecedieron a su tiempo. Ahora bien, esto resulta muy significativo, porque puede indicar la necesidad que tuviera el escritor de buscar causas anteriores para explicar el desarrollo de los acontecimientos de su misma época. Pero, por otro lado, es también plausible suponer que esto se debiera sencillamente a la creciente curiosidad que los hombres del siglo XIV van sintiendo por su pasado. Tratar de resolver el problema que aquí se presenta, rebasa las posibilidades de este estudio, pues sería preciso un examen extenso y detallado del texto íntegro de dicho libro. Por lo tanto, es preferible, para el caso que aquí nos interesa, analizar este principio de la causalidad en diversos párrafos en que se manifiesta. Por ejemplo, al relatar las luchas de Flandes, Froissart se esfuerza en dilucidar los motivos que ocasionaron estas "malas guerras".

Comienza anticipando de un modo muy prometedor, "et remontrons

⁷³ Libro III, cap. XIII, p. 490.

⁷⁴ Libro III, cap. XV, p. 504

er recorderons par quel incidence les mauvaises guerres commencèrent";⁷⁵ después, con mayor precisión todavía, afirma que su objeto es explicar los orígenes mismos de estas contiendas: "et la cause pourquoy ils s'entreheoient je vous le dirai pour mieux venir à la fondation de la matière".⁷⁶ La sola indicación del propósito nos exhibe una ambición enteramente nueva y distinta de todo lo que hemos encontrado en los primeros cronistas. En efecto, estos últimos, en ocasiones similares en que pretendían conocer el "por qué" de los hechos, siempre se remontaban a la primera causa de todas, a Dios. El problema se presentaba entonces de una manera muy distinta; no se trataba de descubrir las causas, sino de interpretar la única, o sea penetrar la voluntad divina.

Conviene subrayar desde ahora la enorme diferencia de las dos épocas que en esto se señala. En los escritos del siglo XIII, la Providencia aparece en cada página con un significado intenso, que sirve a los hombres de entonces para normar y regir sus vidas. En cambio, en la crónica de Froissart no encontramos nunca este sentido penetrante. El autor nombra a Dios, siempre con acatamiento, pero sin tratar de interpretar su voluntad. Esto se entiende mejor al examinar el párrafo donde narra la repentina locura del joven rey de Francia, Carlos VI. Para explicar este caso "merveilleux",

porque para Froissart todo es fascinante y maravilloso, lo compara a la enajenación de Nabucodonosor en el Antiguo Testamento; pero en vez de indagar cuáles son las razones paralelas en los dos casos, que motivan la advertencia de Dios, termina diciendo que la verdadera culpa la tuvo el mismo soberano, debido a su propia imprudencia, "et se fut sa coulpe",⁷⁷ por salir a caballo, bajo un sol tan radiante, sintiéndose enfermo y débil. Se advierte en lo que precede que la comparación con las Sagradas Escrituras no contiene el significado agudo de las primeras Crónicas. Froissart no profundiza en el escarmiento que sugiere, sino que explica los sucesos terrestres por razones materiales e inmediatas.

Pero volvamos al capítulo donde cuenta las malas guerras de Flandes, y sigamos al cronista en su sistema para dilucidar las causas de estas hostilidades. Las razones que da para explicar aquellas terribles contiendas son: las querellas entre dos familias de navieros, y la soberbia ambición de un burgués de Gante. El autor mismo se dió cuenta de que esos enredos locales no bastaban para explicar lo ocurrido, y entonces recurre a causas externas y sobrenaturales. Pero en vez de reaccionar y razonar como lo hubiese hecho un Clary o un Villehardouin, viendo en las malas guerras un castigo de Dios y, por consecuencia, haciendo que la culpa recayera sobre

⁷⁵ Libro II, cap. LI, p. 399.

⁷⁶ Libro II, cap. LII, p. 400.

⁷⁷ Libro IV, cap. xxxiv, p. 675.

los mortales, por pecadores y malos observantes de la ley de Cristo, dice así: "ce fut oeuvre du deable, car vous savez et avez ouï dire aux sages que le deable subtile, et attire nuit et jour a bouter guerre et haine là où il voit paix, et court au long petit à petit, pour voir comment il peut venir à ses ententes".⁷⁸ Esto, como explicación última de lo sucedido, resulta extraordinariamente significativo y marca un nuevo contraste entre la Crónica de Froissart y los escritos del siglo XIII. Los grandes cristianos de aquella época no vieron en el demonio a un poder que pudiera restar felicidad a los hombres, a no ser como prueba permitida por Dios. En otras palabras, el diablo era sólo el instrumento de que se servía Dios para ayudar a sus criaturas a comprender su deber. Este es el sentido que encontramos en Joinville, cuando nos expone cómo el cristiano que persiste en su fe "vence al enemigo (diablo) con la misma arma con que éste pretendía matarlo".⁷⁸ En cambio, el mortal que no se encuentra en estado de gracia, como "les grands robeurs et grands usurers" el demonio lo engaña y excita, porque Dios así lo permite.

En el párrafo arriba mencionado, Froissart nos muestra al diablo dañando a los hombres y obstruyendo las buenas relaciones entre ellos, por lo tanto entrometiéndose en la misma obra divina. En este sentido, viene

a constituir un poder maléfico y tenebroso que produce angustia e inquietud entre los mortales, por lo cierto que resulta el destino. Esta inseguridad es aumentada por la frecuente aparición del *azar*, esto es, la interpretación de lo inexplicable como consecuencia de la fortuna, nunca mencionada por los cronistas del siglo XIII. En cambio, en la obra de Froissart repetidamente advertimos el sentido que tenía la vida como sujeta a los vaivenes del azar; frases como la siguiente, se encuentran a través de toda la crónica: "la fortune lui joua son tour".

Todas estas características de la obra de Jean Froissart, la contrastan fuertemente con los escritos de sus precursores, y revelan un cambio en el sentido de la vida, el cual a su vez influye en el modo de hacer la historia.

LOS MOTIVOS DE LA POPULARIDAD DE LA HISTORIA DE FROISSART

Hemos ensayado mostrar en el breve inventario que antecede los quehaceres del historiador profesional, según Froissart; esto no es otra cosa que el concepto que se había formado de la historiografía. Gracias a lo expresivo que resulta el prólogo del IV libro, hemos podido determinar cuál es este concepto. Por otro lado comprobamos que este género literario resulta atractivo para los caballeros del siglo XIV.

Ahora conviene preguntarnos qué cambios ha sufrido el hombre medie-

⁷⁸ Libro II, cap., LI, p. 400.

⁷⁹ JOINVILLE, § X, p. 198.

val para que, de un desinterés patente por su pasado, que advertimos en los siglos XII y XIII, llegue de repente a un interés que explique y justifique la popularidad de la obra y la profesión de Froissart. Sería una interpretación simplista ver en ello la natural vulgarización de una ciencia nueva. Esto no resolvería en lo absoluto el problema. Por lo tanto debemos analizar cuáles son los verdaderos motivos del entusiasmo que sienten los caballeros por la Crónica, según muestre el texto mismo de ésta.

Aquí se hace indispensable recalcar de nuevo que nos referimos sólo a la caballería, pues de los demás componentes de la sociedad no podemos saber nada a través de las páginas de esta historia.

El gusto que los lectores del siglo XIV sienten por los libros de Froissart ofrece distintos aspectos. Primero, hemos podido comprobar el sentido de actualidad que tienen los escritos de nuestro cronista. Este carácter de divulgación de los sucesos recientes lo podemos considerar como una forma periodística de la Edad Media. En rigor, lo que sucede es que los nobles guerreros le cuentan al historiador sus hazañas, al mismo tiempo que conocen por él las proezas de sus compañeros de armas. Es muy notable este aspecto vigente que toma la Crónica para aquellos hombres: al igual que leen con admiración el último libro de Froissart, colaboran afanosamente en la elaboración del siguiente tomo.

Segundo: como consecuencia de lo anterior, es evidente que la vanidad de los caballeros es altamente halagada al ver sus nombres entre todos los grandes personajes de la época. Froissart cuida escrupulosamente este aspecto de su obra, llenándola continuamente con títulos y apellidos de los combatientes.

Tercero: "la chevalerie", al mismo tiempo que busca la fama entre sus contemporáneos, quiere ser apreciada por las generaciones futuras. En otras palabras, desean para sus proezas la inmortalidad. Y si algún caballero no se hubiera dado cuenta de ello, Froissart se encarga de recordárselo con frases como la siguiente, que emplea cada vez que es informado de alguna noticia que considera importante: "je le metrais en memoire perpetuel".⁸⁰ Pretender la vida perpetua, en la memoria de los hombres, para sus hazañas, es algo enteramente nuevo, que indica una tendencia concordante con los demás rasgos característicos de la Crónica, como veremos más tarde. El caballero necesita la celebridad de este mundo, a diferencia de los cruzados del siglo XIII, que la desprecian para sólo anhelar la inmortalidad en la gloria de la otra vida.⁸¹

El cuarto y último punto es el que resulta más universal entre los caballeros: es el enorme interés que sienten por conocer las formas bellas y deseables. Esto lo comprendemos mejor

⁸⁰ FROISSART, ed. La Pléiade, p. 484.

⁸¹ J. HUIZINGA, *Otoño de la Edad Media*, cap. IV, p. 100. Madrid. Rev. de Occ.

recordando de nuevo el tema central de la crónica: la guerra. Como dijimos anteriormente, ésta se presenta de dos maneras: una bella, la guerra leal, con su pompa de estandartes, votos y torneos, que es el ideal de los caballeros briosos; la otra, es consecuencia de la triste realidad: las mantanzas, las hambres y la crueldad de todo aquello. En realidad, lo que sucede es que Froissart y sus contemporáneos estaban hastiados de la vida de perturbaciones e intranquilidad en medio de la cual vivían, y querían revestirla con sus ideales de belleza. Por lo tanto, la principal preocupación de los nobles guerreros es aplicar su concepto caballeresco a la ruinosa realidad del momento, aun cuando no resulte más que una mera configuración externa.⁸²

El ideal sublime que consideran como una manera más perfecta de vivir, tenía sus orígenes, en gran parte, en las costumbres de sus padres. Las Ordenes de caballería, los blasones, los votos de lealtad, que en los tiempos de las Cruzadas tuvieron su utilidad precisa y su razón de ser, ya no llenan, durante la guerra de Cien Años, ninguna función esencial, y por esto mismo resultan puramente decorativas.⁸³

En otras palabras, "la chevalerie" se nos presenta a nosotros como llevando una vida doble, una real que

le disgusta, y la otra quimérica, incierta y sobrepuesta, que le agrada. En este sentido, la historia viene a llenar una misión, la de descubrir a esos hombres las maneras bellas y deseables del pasado. La Crónica contemporánea resulta aún más interesante para los caballeros, porque las "proezas" son la forma pretérita aplicada a las costumbres vigentes. En resumen, la Crónica histórica viene a ser para los guerreros lo que los géneros líricos para los enamorados del siglo XIV, manuales de enseñanza de las maneras bellas y deseables.

LA TRANSFORMACION DEL SENTIDO HISTORICO EN EL SIGLO XIV

Acabamos de ver cuáles son los principales atractivos que presenta la obra de Froissart para sus contemporáneos, los caballeros. Ahora bien, el factor común que condensa y resume estos motivos de entusiasmo por la historia es, en términos muy generales, un interés por sus vidas propias. Claramente se destaca que lo interesante de la Crónica, para los caballeros, es lo relacionado con ellos mismos, en cuanto que actores de los acontecimientos de este mundo. Cuando no es por una conexión directa, como el placer que sienten al verse nombrados en el texto para mayor realce de su nombre entre sus compañeros o ante las generaciones futuras, entonces es por comparación o analogía, por lo que desean conocer la noble manera de emplear sus exis-

⁸² J. HUIZINGA, *Otoño de la Edad Media*, cap. VII. Madrid, Rev. de Occ.

⁸³ *Ob. cit.*, cap. VII.

tencias. En pocas palabras, podemos decir que la caballería se complace, como en un espejo, con la apariencia heroica de su vida. Subrayemos este primer punto, para después poder dilucidar lo que consideran como deleitable en todo esto.

Este atractivo que ofrece la vida en el siglo XIV lo comprendemos mejor al contraponerlo al modo de apreciar la suya los primeros cronistas. Los hombres de los siglos XII y XIII, como hemos podido comprobar al analizar las Crónicas de aquella época, concentran principalmente su atención reflexiva en lo extraterrenal, en la visión metafísica que hemos apuntado, o sea la trascendencia de los límites de lo inmediato. Ahora el aliciente que presenta la Crónica de Froissart reside justamente en ciertos aspectos de la vida actual de este mundo. Desde luego, notamos lo distintos que resultan estos dos modos de valorar la vida. Pues bien, es aún más opuesta de lo que aparenta, como advertimos al comparar el sentido de la inmortalidad en las dos edades. Los caballeros del siglo XIV buscan la inmortalidad terrenal para sus grandes acciones, mientras que los del siglo XIII no sólo se desinteresan por este tipo de celebridad, sino que tienen su mirada enfocada en otra dirección, en otro plano enteramente diferente, pues anhelaban la gloria perpetua en la bienaventuranza del cielo. Igual distinción presentan los otros rasgos originales de la obra de

Froissart, la causalidad, la fortuna, lo bélico: son todas ellas maneras diversas de interpretar la vida, por lo tanto, de complacerse e interesarse en ella, mientras que la centuria anterior las ignora, para así dedicarse mejor a lo eterno.

Resulta de eso que por apreciar y valorar de una manera excesiva sus propias vidas, los hombres del siglo XIV se han alejado de Dios, como se comprueba por la necesidad que sienten de indagar las causas terrestres, de explicar el curso de los acontecimientos. Igualmente, la creencia en poderes maléficos y en lo azaroso de la fortuna, para explicar lo enigmático e incomprensible, indica las mismas tendencias ya apuntadas.

El apartamiento de Dios se puede deber a dos causas: primero, es posible que los caballeros mismos se dieran cuenta de que sus vidas ya no eran tan cristianas, como no lo fueron en efecto, y por lo tanto malamente podían recurrir a Dios quienes vivían en estado de pecado perenne; probablemente éste es el caso de muchos de los guerreros. Además, es también verosímil que su estado de espíritu proviniera de la falta de profundidad de su fe. Esto explicaría mejor aún por qué todos estos aventureros, en medio de actividades tan poco cristianas, nombraban a Dios continuamente y creían cumplir con sus mandamientos. Parece más bien que los caballeros no han olvidado sus creencias, sino que no las entien-

den ya de la misma manera que sus antepasados. Aún cumplen muchas veces con las normas de la Iglesia, pero no les dan el mismo sentido que tenían para los varones cristianos de las Cruzadas.⁸⁴

Lo que sucede, pues, es que no sienten su religión con la suficiente profundidad, como se comprueba por la falta de discernimiento, en los juicios de Froissart, entre lo bueno y lo reprobable. Finalmente, sus citas y comparaciones de las Sagradas Escrituras resultan superfluas, por no ser sinceras. Es la misma razón por la cual encontramos continuamente, en los párrafos de la Crónica, el nombre del Salvador, siempre mencionado con respeto, pero la mayoría de las veces como fórmula convencional. En rigor, la religión, como la practicaban los caballeros, es ya grandemente formalista, y así el contenido profundo se les escapa en lo absoluto. Esto nos da la clave para comprender toda la visión del mundo en ese período de la historia.

El conocimiento y apreciación que tienen de la realidad, no consiste en la valoración de la vida desde un ángulo intelectual. Al pensamiento no lo consideran como supremo, casi ni reparan en él, ni lo analizan. Tampoco consideran la vida como naturaleza, lo que implicaría localizar los intereses principales en lo físico y en lo material; ni aun como actividad

pragmática, en cuyo caso los quehaceres de la existencia constituirían la medula de la vida. Sería un error tratar de excluir totalmente estos aspectos que acabamos de apuntar, ya que, si bien de una manera secundaria, en algo contribuyen a la valoración y estima que siente el caballero por su vida.

La verdad es que al igual que su sentido religioso, así aprecia lo vital. Se trata de estimarlo todo por medio de su contorno o aspecto aparente.⁸⁴

La conciencia que los hombres del siglo xiv tienen de la realidad, la adquieren a través de sus sentidos y percepciones, es un conocimiento de lo exterior de ella. Lo grave de esta manera de pensar de aquellos hombres, es que confunden la forma con su contenido; mejor dicho, no se trata en ellos del predominio de la una sobre el otro, sino que creen comprender lo real cuando conocen su forma. La consecuencia es que la figura exterior de los objetos viene a resultar lo esencial y lo básico para la vida de aquel tiempo.

Esta tendencia parece haberla combatido Joinville, quien, aunque contemporáneo y hermano de pensamiento de los grandes cristianos, llegó a tan avanzada edad que alcanzó a conocer este modo de pensar. Por esto mismo, quiso rectificar la naciente idea de la beatería de San Luis (por ser el beato aquél que aplica de un

⁸⁴ J. HUIZINGA, *Otoño de la Edad Media*, caps. xvi y xvii.

⁸⁵ J. HUIZINGA, *Otoño de la Edad Media*, cap. xvi y xvii.

modo perfecto las formas externas y rituales de la religión), e insiste durante todo su libro en mostrar que el santo es el varón cristiano por excelencia, en todos los momentos de su vida cotidiana.

La reducción de la realidad a su configuración externa, que ha invadido la visión de la vida en el siglo de la guerra de los Cien Años, la encontramos en todos los rasgos salientes de la Crónica de Froissart. Por ejemplo, ya vimos que la lealtad guerrera no contiene un valor moral intrínseco, sino que es el resultado del juramento, y únicamente recibe su valor de la fórmula consagrada. No se hace necesario hacer resaltar el sentido puramente externo de lo heroico en la guerra caballeresca.

En cambio, es del mayor interés mostrar uno de los extremos a que llega este modo de ver las cosas en Froissart: el simbolismo. Porque en la Crónica la figura simbólica sirve para actualizar el pasado. No le basta al hombre medieval imaginarse los tiempos remotos como uniformes y homogéneos a los suyos, sino que necesita de un símbolo para representarse mejor a los hombres de otras edades. Así el cronista se refiere a los escudos de armas de los héroes troyanos, y hasta llega a hablar del blasón del mismo Salvador: "les armes de Notre Seigneur". Huizinga explica cómo, durante la última Edad Media "el mundo entero había acabado por quedar preso en aquel sistema univer-

sal de símbolos, convertidos en flores petrificadas... Una vez erigido en principio, se adhiere como una planta parásita al pensamiento, y degenera en un puro hábito y en una enfermedad de éste".⁸⁶

Lo que resulta de suma importancia es que la historia misma se ve afectada por este imperio de la forma. Froissart no sigue en sus narraciones de hechos bélicos un curso continuo y lógico; el contenido de lo que escribe, en cuanto continuación narrativa de algo, le pasa desapercibido. En cambio, aun cuando lo que describe no tenga importancia temática, sabe, con un maravilloso sentido de la época, detenerse ante las hazañas brillantes y en las proezas de los caballeros que contienen la forma deseada. Ilustra esto perfectamente el párrafo donde relata las guerras anglo-escocesas; al explicar la campaña de los ejércitos escoceses, descuida completamente los movimientos del cuerpo principal del ejército, por no ofrecer suficiente ejemplo de lustre y de hechos caballerescos. En cambio, dedica una docena de páginas a la noble manera con que se batieron, bajo la luz de la luna, dos gallardos jinetes. Lo que se dijeron, cómo se combatieron, y cómo se rindieron, está expresado con un relieve singular.⁸⁷

⁸⁶ J. HUIZINGA, *Otoño de la Edad Media*, cap. xv.

⁸⁷ FROISSART, ed. *La Pléiade*, libro III, cap. CXXIV.

Si, al terminar, lanzamos una mirada retrospectiva, hallamos en todos los rasgos de la Crónica de Froissart la característica que hemos señalado como fundamental del estilo del siglo XIV, es decir, el creciente y novenario interés por la vida mundanal; una vida fantasmagórica donde no se aprecia de lo real más que el gesto y la actitud, lo externo y lo periférico.

Jean Froissart, como ningún otro cronista de su tiempo, supo captar lo agradable y podemos afirmar que todo lo necesario para la mente de los caballeros. Tal es el verdadero motivo de la popularidad de la *Historia de las grandes guerras de Francia e Inglaterra*. Se puede decir que lleva la misión de explicar las bellezas, altamente idealizadas, de la vida, aun cuando hoy en día no podamos sentir que en aquellas correrías inútiles y vanas sea posible encontrar lo saludable y anhelado.

La selección de los hechos de que habla nuestro historiador en su prólogo del cuarto libro, consiste justamente en destacar los sucesos de mayor brillo, los que describen mejor las maneras preferidas de la época. Probablemente un examen detenido de las Crónicas menos famosas de entonces, demostraría que la razón por la cual tuvieron menor fama es precisamente el no haber encontrado lo reluciente de los acontecimientos de

su tiempo, al modo como lo supo siempre captar Froissart.

En un lapso de ciento cincuenta años la mentalidad y los ideales de los hombres han cambiado radicalmente. En el siglo XIV, centuria de perturbaciones, revoluciones y caballería, se pierde la preciosa serenidad de los grandes cristianos de la edad anterior. Del optimismo de Joinville y de la sencilla alegría de Clary, ya no queda nada en el tono asombrado y admirativo que emplea nuestro autor al narrar las hazañas caballerescas. Sin embargo, debajo de esta ostentación ruidosa sospechamos cierta angustia que sienten aquellos hombres por lo inútil y vano de toda esa pompa y boato mundanal. Froissart y sus contemporáneos no saben acudir a Dios con la confianza y el amor de sus abuelos, y por no conocer este recurso inestimable, que valió al gran siglo XIII su sentido optimista de un mundo ordenado, buscan el significado de sus existencias en las expresiones y circunstancias terrestres.

Después de leer las páginas de Clary, Villehardouin y Joinville y encontrarnos súbitamente con la Crónica de Froissart, quedamos sorprendidos ante tal desemejanza; pero al reflexionar, comprendemos que esta perplejidad se basaría en la siguiente confusión: ver a toda la gran Edad Media con el mismo punto de vista. Esos tiempos remotos, al igual que

cualquiera otra edad histórica, pasan por una serie de fases distintas, con sus atributos y matices propios. Ese sentido anti-histórico que consiste en ver las épocas del pasado como unidades, es la razón por la cual, en las

historias anglo-sajonas, todo lo anterior al Renacimiento queda clasificado con el extraño calificativo de "Dark Ages", cuando la única oscuridad proviene de la falta de perspectiva con que se miran.

TOMAS GURZA

LA CATEDRAL Y LA "SUMA"

I. INTRODUCCION

POR QUÉ ESTE TEMA

Desde lo que pudiera llamarse el "descubrimiento" de lo gótico, y en general de todo lo medieval, a principios del siglo pasado, desde que, en 1802, Chateaubriand en *El Genio del Cristianismo*, inicia su capítulo sobre las iglesias góticas con estas palabras: "Chaque chose doit être mise en son lieu",¹ se dejó entrever la similitud existente entre las grandes obras productos de esa época, particularmente entre las catedrales y las "sumas" que, como géneros de expresión, sobresalieron entre todas las demás.

Efectivamente, el espíritu de la época, tan característico por otra parte,

¹ Camille JULIAN, profesor del Colegio de Francia y miembro de la Academia, en sus *Extraits des Historiens Français du xixe. siècle*, edit. Hachette, p. 3s., comenta esa frase: "...estas páginas de Chateaubriand son el punto de partida de la resurrección del gótico, que es una de las características de la historia del arte del siglo XIX: celebrado por los literatos y los poetas, rehabilitado por la Iglesia, que abandona en su favor el estilo clásico y las tradiciones romanas, es por fin estudiado minuciosamente por los arqueólogos y por los arquitectos, con el mismo cuidado y amor con que, hasta entonces, se habían consagrado al arte clásico: trabajos de CAUMONT (1802-1875), *Abécédaire d'archéologie*, etc., de Jules QUICHERAT (1914-1882) y de Viollet-le-Duc, *Dictionnaire de l'Architecture française du xie. au xvie. siècle*, 1854-1868, en 10 volúmenes..."

estampó su sello inconfundible en su legado artístico-literario, como cualquier tiempo productor de obras maestras. Ello dió lugar a la aplicación indistinta de los mismos adjetivos a ambos géneros: armonioso, grandioso, monumental, etc., estableciendo con ese solo adjetivar un cierto paralelo superficial apuntado por literatos, escultores y pintores, tales como Víctor Hugo,² J. K. Huysmans,³ Auguste Rodin,⁴ Maurice Denis,⁵ por no mencionar sino éstos.

Sin embargo, voces más autorizadas, y por supuesto con mucho más fundamento, persisten en la sugestión del tema por estudiar. Me limito a transcribir algunos de estos pasajes: "La *Suma* del inmortal Tomás de Aquino es el producto más grandioso de la ciencia medieval... Constituye, en su arquitectura sublime y razonada, un templo de la ciencia sagrada, bajo cuyos pórticos majestuosos vemos le-

² Víctor HUGO, *Notre-Dame de Paris*.

³ HUYSMANS, *La Cathédrale*.

⁴ RODIN, *Les Cathédrales de France*.

⁵ Maurice DENIS, Frescos en la cúpula del Petit Palais, aquí reproducidos con su leyenda correspondiente. En contraposición a dicha leyenda que llama a la Catedral "somme de pierre", A. D. Sertillanges, en *La Cathédrale*, ed. 1922, p. 34, dice: "Prenez la *Somme théologique*, cette cathédrale écrite..."

vantarse las estatuas de todos los grandes testigos de Dios que, desde el Apóstol de las naciones, han predicado los misterios del Eterno a través de los siglos. Y lo mismo que el espíritu de Dante no desdeñaba dejarse guiar en los espacios eternos por el sabio Virgilio, el poeta del alma llena de pura belleza y de juventud eterna, lo mismo, en este santo templo, verdadera imagen espiritual del mundo querido por Dios, la sabiduría humana de un Platón y de un Sócrates es invitada a rendir homenaje a la gloria del Señor... Así esta obra, parecida a las majestuosas catedrales góticas, y rica de un arte fundamentalmente religioso, resulta un monumento duradero de perfecta armonía, que provocará el amoroso estudio y el estudio de todos los siglos por venir.⁶

El eminente tomista Monseñor Grabmann, profesor de la Universidad de Munich, en diversas partes de su obra, apunta este mismo tema: “Ladrière ha comparado la *Suma teológica*, por su majestuosa simplicidad, con las pirámides. La comparación con frecuencia usada de la *Suma* con las catedrales góticas de la Edad Media es muy ajustada. Cuanto más se estudie en el estudio de esta obra, tanto más se consideren sus detalles, más se admirará la arquitectura del conjunto, más se conocerán las leyes

K. WERNE, *System der christlichen Ethik*, Ratisbona, 1850, p. 47s. Citado por Monseñor GRABMANN, *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, p. 120s.

que rigen todo el edificio”.⁷ Y más adelante añade: “razón se ha tenido en comparar la *Suma teológica*, a causa de su aspecto sintético y arquitectónico, con las catedrales góticas del siglo XIII”.⁸

Más concretamente, A. Dempf⁹ y C. Baeumker,¹⁰ sugieren respectivamente: “La admiración por los grandiosos sistemas de la alta Escolástica puede perfectamente considerarse como un bien común de las gentes cultas, aun allí donde, consciente o inconscientemente, no se hace mucho caso de la Escolástica. La imagen que ilustraría el efecto causado por estos sistemas es la de la catedral gótica. Los puntos de comparación son: la integral universalidad de la forma dada a la idea medieval del mundo, ya en la piedra, ya en la mente, y la audaz y rigurosamente cerrada estructura, ya lógica, ya arquitectónica”. Y: “como esas catedrales de la Edad Media que, parecidas a la de Estrasburgo, han sido comenzadas en la época románica y acabadas en la época gótica,¹¹ este admirable edificio, tal como aparece sobre todo en las cuarenta y tres primeras cuestiones de

⁷ GRABMANN, *ob. cit.*, p. 36s.

⁸ GRABMANN, *ob. cit.*, p. 120s.

⁹ A. DEMPFF, *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung*, p. 1.

¹⁰ C. BAEUMKER, “Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister” en *Festschrift zum 70 Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet*, Friburgo, 1913, p. 19, citado por Grabmann, *ob. cit.*, p. 114s.

¹¹ La Catedral de Estrasburgo, aunque efectivamente fué principiada en el siglo XII, en su mayor parte pertenece al siglo XIV, y es en general considerada de este último

la *Suma teológica*, une las ideas agustinianas, majestuosamente serenas y no obstante tan ardientes de vida, a la dialéctica audazmente progresiva de las ideas aristotélicas”.

Creo, con lo anterior, justificada la elección del tema para un ensayo al margen de un curso de historia de la filosofía medieval.

EL TEMA NO CARECE DE ACTUALIDAD

Pudiera parecer, en vista de lo anterior, que un tema que ha sido vislumbrado con tanta persistencia durante casi cien años, ya debiera haber sido abordado por alguien más autorizado. Pues, que yo sepa, no lo ha sido. Desde luego no con la aplicación de métodos de investigación recientes, rigurosos en cuanto a su historicismo. No resulta tan sorprendente, como pudiera parecer de buenas a primeras, que todavía queden muchos temas medievales no agotados.

Desde el advenimiento del clasicismo renacentista, algunos de cuyos valores son todavía operantes en nuestros días, lo gótico, considerado como expresión de barbarie, no sólo dejó de tener interés, sino que se convirtió en un valor de tipo negativo,¹² mere-

siglo Más propia de los albores del gótico, como más adelante quedará comprobado, es la de Chartres, utilizada básicamente en este estudio.

¹² W. WORRINGER aún añade: “Es más, ni siquiera se ha intentado seriamente todavía llegar a una apreciación *positiva* de esos valores (góticos)” (subraya él la palabra “positiva”). *La esencia del estilo gótico*, ed. 1925, p. 10.

cedor del desprecio más olímpico, aun entre los más selectos intelectuales. Básteme transcribir dos juicios de este tipo, que ahora pueden parecernos increíbles. El primero es de Molière:

... *Le fade gout des monuments go-*
[thiques,
Ces monstres odieux des siècles igno-
[rants
Que de la barbarie ont vomis les
[torrents,...

y el otro, de J.-J. Rousseau: “... les portails de nos églises gothiques, qui ne subsistent que pour la honte de ceux qui ont eu la patience de les faire...”¹³

La necesidad de rectificación de estas absurdas opiniones la han sentido aun los más recientes y autorizados historiadores del arte gótico, como Emile Mâle y André Michel. Por eso este último, en una de sus obras más recientes, no puede menos que indignarse al insertar citas como la siguiente: “‘Gótico’ significa, en sentido figurado, grosero —dice el diccionario de Trévoux bajo la palabra ‘Arquitectura’; la arquitectura gótica es la más alejada de las proporciones antiguas, sin corrección de perfil ni de buen gusto en la ornamentación quimérica. Esta definición es completada por dos ejemplos, uno de los cuales tomado de la *Grammaire de Port-Royal*: ‘Para aquellos que no tienen la memoria sino llena de malas

¹³ Citas tomadas de la introducción al t. II de la *Historia del Arte*, de André MICHEL.

palabras, cuando sus pensamientos se revisten de expresiones, toman naturalmente un aire gótico'. Es, en pocas palabras, el resumen del pensamiento de la edad clásica sobre los monumentos de la edad media: son el producto de las invasiones bárbaras, de lo que los italianos, nuestros maestros de estética desde el siglo xvi, han llamado ignominiosamente 'manera tedesca' o 'gótica'".¹⁴

Estamos, pues, en buen tiempo para puntualizar y aclarar cualquier asunto o tema gótico.

LA "SUMA" CATEDRAL DE CHARTRES

En la necesidad de seleccionar una catedral precisa, para evitar en lo más posible las generalidades que en esta clase de comparaciones o paralelos constituyen el mayor peligro de divagación, he preferido la de Chartres sobre todas las demás, no sólo por los años precisos en que fué construída, de 1195 a 1240, sino por muchas más razones que en el curso de este ensayo irán haciéndose notorias. Dejo a Emile Mâle que me justifique: ¹⁵

"Víctor Hugo, en uno de los capítulos de su libro *Notre-Dame de Paris*, en donde la luz se mezcla a tanta obscuridad, decía: 'En la edad media, el género humano no pensó nada de importante, que no lo haya escrito en la piedra...'"

¹⁴ A. MICHEL, *Formation, expansion et évolution de l'Art Gothique*, ed. 1938, en 4 volúmenes, Introducción.

¹⁵ E. MALE, *L'Art Religieux du xiii. siècle en France*, Conclusión, p. 395s.

"Ha dicho la verdad: la catedral es un libro. Es en Chartres en donde ese carácter enciclopédico del arte de la edad media se presenta más marcado; cada uno de los 'Espejos' ¹⁶ ha encontrado su lugar. La catedral de Chartres es el pensamiento mismo de la edad media hecho visible; no ha faltado nada de esencial. Sus diez mil personajes pintados o esculpidos constituyen un conjunto único en Europa."

Y más adelante añade: "las otras catedrales del mundo cristiano no supieron decir tantas cosas, ni las dejaron en un orden tan hermoso. No hay nada en Italia, en España, en Alemania, en Inglaterra, que pueda compararse con Chartres. En ninguna parte se encuentra tal riqueza de pensamiento".¹⁷

SITUACION HISTORICA

Si se quiere intentar una comprensión de las expresiones góticas, basada en lo que ellas mismas suponen,¹⁸ la investigación debe orientarse hacia un plano de las relaciones históricas más íntimas de la humanidad. En ese plano más profundo es donde se

¹⁶ Se refiere a los *Speculum naturale, historiale, morale...* de Vincent de BEAUVAIS. A este respecto, el *Dictionnaire pratique des Connaissances religieuses*, publicado bajo la dirección de Bricourt en París, 1928 (Librairie Letourey et Ané), t. vi, en su artículo "Vincent de Beauvais", dice: "L'art des cathédrales s'est beaucoup inspiré du *Speculum*, sans lequel on ne peut comprendre les images et leurs 'images'."

¹⁷ E. MALE, *ob. cit.*, p. 403.

¹⁸ No puede llegarse a estos supuestos "si no es por medio de construcciones más o menos hipotéticas" (WORRINGER).

podrán comprender las energías morfogénicas del gótico, en la necesidad de su expresión. Efectivamente, todo fenómeno histórico, artístico o de cualquier otra índole, permanecerá para nosotros incomprensible, hasta que no hayamos logrado penetrar en la necesidad y regularidad de su formación.

Siguiendo la expresión formal del gótico, en la evolución del estilo, pueden notarse los cambios cuya regularidad es determinada por el proceso primario de toda evolución histórica humana, es decir, por la relación entre el hombre y el mundo exterior, llena de variantes e incidentes. Son las variaciones continuas de esa relación entre el hombre y las impresiones del mundo que le rodea, las que constituyen el punto de partida para toda investigación de las experiencias humanas. Dice Worringer a este propósito, que "no puede un fenómeno histórico, cultural o artístico entrar en el campo de nuestra comprensión, si previamente no lo hemos situado en las líneas de (esta) perspectiva fundamental".¹⁹

Debo localizar entonces, por razón de método, y con cierta precisión, la situación histórica y el espíritu de la época que hicieron posibles la producción de las dos obras cumbres que motivan mi estudio, a saber, la catedral de Chartres y la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino.

Porque es el caso que el término "edad media" resulta un poco general, y por lo tanto algo vago e impreciso. En efecto —y esto es operante cuando menos por lo que a mí y a mis compañeros de bachillerato, en México, se refiere— al salir de las aulas de historia elemental, el término lleva aparejadas (residuos todavía del clasicismo renacentista, y de su manera de juzgar esta época) ciertas nociones y sensaciones de "lo obscuro", de "lo tenebroso", de cabalgatas de bárbaros, de quemazones de Santas Juanas, de torneos, de fechorías feudales, y de algún duque de Borgoña haciendo de las suyas. Y todo esto mezclado como en "cocktail".

No se trata, pues, de consideraciones acerca de la Edad Media tomada "en bloque" o conjunto, sino del siglo que, insertado en ella, ofrece el espectáculo de culminación y perfección. Los siglos que anteceden al XIII no constituyen sino las distintas etapas, con sus correspondientes tropiezos, de la evolución de un complejo de ideas que culminan en éste, y que encuentran entonces sus verdaderas formas de expresión en todos los campos, así "en realidad, el capítulo más brillante de la evolución artística de la Edad Media nos enseña cómo el sentimiento de la forma que corresponde a la estructura psíquica del hombre medieval, habiéndose manifestado al principio en la ornamentación, sin preocuparse ni de fines ni de materiales, fué luego poco a poco

¹⁹ WORRINGER, *ob. cit.*, p. 25.

adueñándose de la materia pesada y rígida, y la transformó, a pesar de la resistencia material, en instrumento expresivo dócil y sumiso",²⁰ del mismo modo que en materia filosófica, cuya forma era entonces la teología, logró acumular el repertorio de ideas y conceptos necesarios para que, una vez comprendido y ordenado, pudiera convertirlo "en instrumento expresivo dócil y sumiso" de su pensamiento.

Los siglos de la Edad Media posteriores a esta cúspide, ofrecen el espectáculo opuesto a los primeros. Una vez encontrada la forma de expresión vital del cristianismo, el hombre de los siglos XIV y XV parece desentenderse y olvidarse paulatinamente, por decirlo así, del fondo de las ideas que preocuparon a sus abuelos, quedándose "jugueteadando" con las formas conseguidas por aquéllos.²¹

Es el hombre cristiano que, en su nueva calidad de "criatura", busca en una ascensión montañesa una perspectiva de altura para situarse ante su mundo y su Creador, y al alcanzarla totalmente, impregna todas sus acciones y expresiones con formas

plenas y claras, unguadas de la idea inicial que le alentó a subir, pero que, al tenerlas a su alcance, se sorprende tanto con ellas, en cuanto formas, y de su docilidad, que empieza a modificarlas a su antojo, y en ese entretenimiento, olvida el afán que le permitió subir a la cumbre, se desliza cabalgando inconscientemente por la vertiente opuesta a la subida que, por ser descendente, casi no le ofrece resistencia, sino que más bien le precipita desenfrenadamente hacia el desorden, la violencia, el frenesí...

A esa cumbre de la Edad Media, a esa plenitud,²² pertenecen la catedral de Chartres y la *Suma* del Santo Anselmo. A las dos mitades del siglo XIII respectivamente, como en seguida precisaré. Ambas son expresiones, de carácter principal, de ese siglo fundamentalmente cristiano.

Es el siglo de Santo Domingo, de San Francisco de Asís, de San Luis Rey, de San Buenaventura y del propio Santo Tomás...

FECHAS

Resultará revelador precisar algo más las fechas referentes a ambas obras. Teniéndolas presentes al terminar la comparación que más adelante me propongo puntualizar, se

²⁰ WORRINGER, *ob. cit.*

²¹ Esta apreciación de la historia es, por lo demás, ortodoxa. El padre Fernand MOURRET, profesor de Historia en el Seminario de San Sulpicio, en su voluminosa obra *Histoire Générale de L'Eglise*, editada en 1921, emplea los títulos siguientes para cada tomo de la obra: I. "Los Orígenes cristianos", II. "Los Padres de la Iglesia", III. "La Iglesia y el mundo bárbaro", IV. (correspondiente a este siglo XIII) "La Cristiandad", V. "El Renacimiento y la Reforma", VI. "La Iglesia y la Revolución", VII y siguientes. "La Iglesia contemporánea".

²² Dice MOURRET, en su obra ya citada t. IV, p. 521: "C'est surtout par rapport à ce siècle qu'on peut dire, avec M. Ernest Lavisse (*Vue générale de l'histoire politique de l'Europe*, p. VII), que le Moyen Age est une des plus grandes époques de l'histoire".

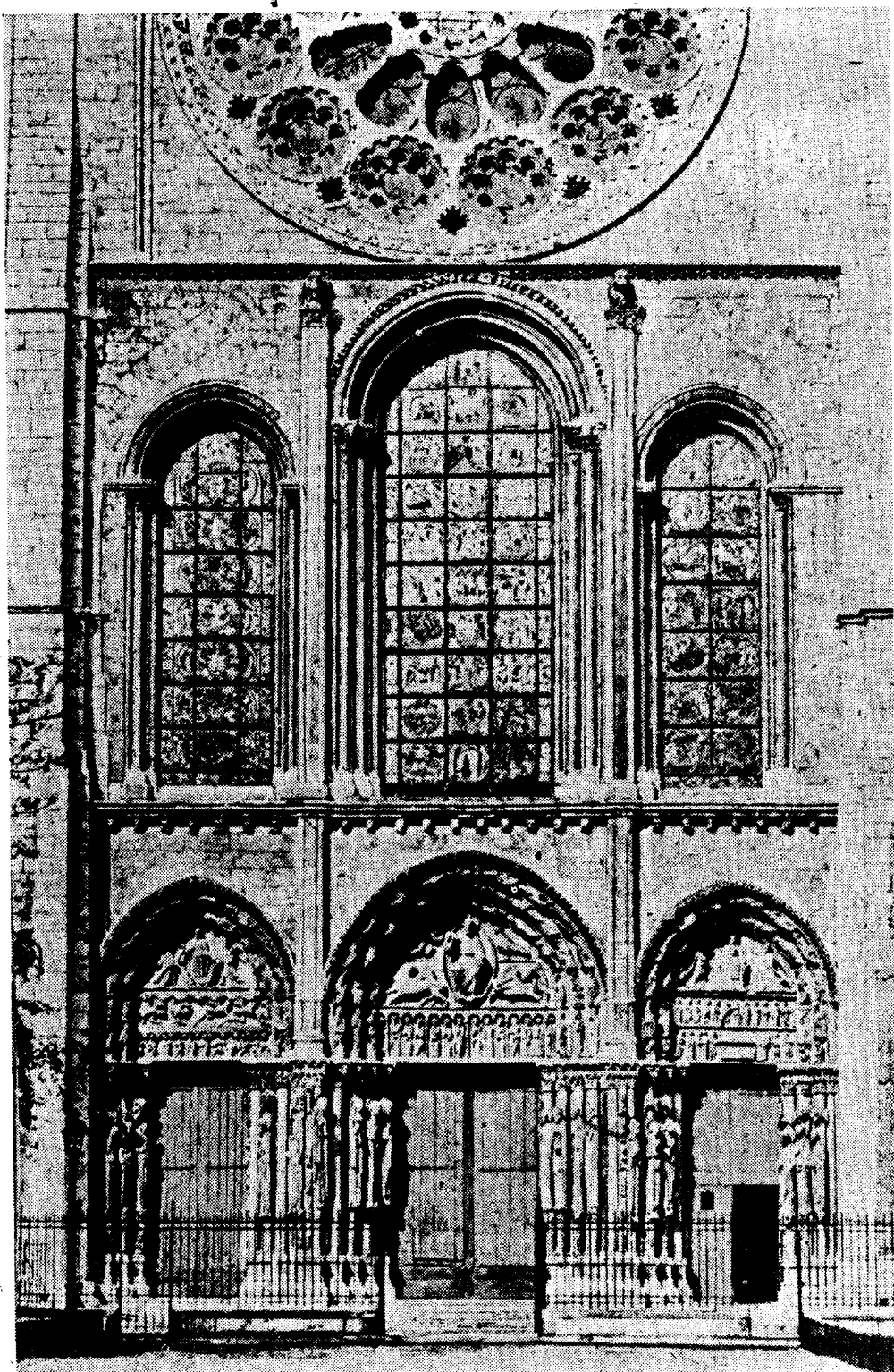
ZONA E.
Rosas
Monumén-
tales.

ZONA D.
Vitrales.

ZONA C.
Arcos, tím-
panos y
dinteles.

ZONA B.
Capiteles.

ZONA A.
Bases.



Catedral de Chartres.—Fachada occidental, llamada también del "Portal Real".



Catedral de Chartres.—Tímpano central del Portal Real. Cristo rodeado de los cuatro animales simbólicos del Apocalipsis. (Siglo XII.)

verá hasta qué punto el espíritu de una gran época llega a impregnarse, hasta ser su determinante, en dos manifestaciones de distinta índole, como lo son la arquitectura y la filosofía.

La fecha de la construcción del edificio no ofrece mayores discrepancias entre los especialistas. Se debe esto, principalmente, a hechos históricos precisos cuyos testimonios abundan. Así, el gran incendio de la catedral primitiva construída por Fulbert de Chartres, de la que sólo quedó en pie la fachada occidental con sus vitrales y torres, fué un hecho de tal magnitud en su desastre, que hay gran acopio de manuscritos que lo refieren. Esto ocurrió en el año de 1194, mismo en que se inició la reconstrucción total que es la catedral actual.

También existen relatos contemporáneos del entusiasmo que suscitó esta reconstrucción, tales como la crónica de Robert de Thorigny, las cartas de Hugues, arzobispo de Rouen, de Haimon, abad de Saint-Pierre-sur-Dives, y otras entre las que se encuentra una que da la fecha de su terminación; Guillaume le Breton escribe en su crónica de 1226, lo siguiente: "Enteramente reconstruída con piedra tallada, y terminada por una bóveda que se puede comparar con una concha de tortuga, la catedral de Chartres no tiene ya nada que temer del fuego temporal; desde ahora hasta el día del juicio, salvará del fuego eterno a los numerosos cristianos que,

por sus limosnas, contribuyeron a su reconstrucción".²³

Por si eso no bastara, las fechas podrían determinarse con ayuda de los datos sobre las vidas de los personajes que intervinieron directamente con sus donaciones. Demasiados grandes nombres se hallan todavía retratados o sugeridos en sus vitrales: Felipe-Augusto, Luis VIII, San Luis, todos reyes de Francia; San Fernando, rey de Castilla; Ricardo Corazón de León, de Inglaterra; las reinas Blanca de Castilla y Margarita de Provenza; la bienaventurada Isabel de Francia, hermana del rey santo; Felipe de Francia, conde de Boulogne, y su esposa la condesa Mahaut; Pierre Mauclerc, conde de Dreux, y su esposa Alix, duquesa de Bretaña; Pierre de Courtenay, coronado emperador de Constantinopla; Simón de Monfort, etcétera.²⁴

Sus portales meridional y septentrional fueron terminados quince o veinte años más tarde, y por fin su consagración, hecho también memorado, la llevó a cabo en 1260 el obispo de Chartres, Pierre de Mincy, en presencia, se cree, de San Luis Rey.

No sucede así con la *Suma* de Santo Tomás. Las fechas no son tan precisas, y todavía hay discrepancias entre los tomistas modernos más autorizados, tales como Jourdain, Mausbach,

²³ M. COULOMBEAU, citada en *La Cathédrale de Chartres*, p. 10.

²⁴ Ver donadores en el inventario de vitrales de esa época, en el Apéndice correspondiente.

de Wulf, Baumgartner, Mandonnet, etc. Todos ellos se apoyan para su cronología en sus propias interpretaciones de Tolomeo de Lucca y de Guillermo de Tocco, discípulos del Santo.

Monseñor Grabmann opina que la

primera parte de la *Suma* fué escrita ya sea en el convento de Santa Sabina, en el Monte Aventino de Roma, o en la corte del papa Clemente IV, en Viterbo, el año de 1266; la segunda, en París entre los años de 1268-72; y la tercera, en Nápoles en 1272 ó 1273.

II. DEL PUNTO DE VISTA

Debo colocarme, antes que nada, en la perspectiva que me permita reducir a conceptos esta comparación. Trataré de precisar el punto de vista que permita, con los mismos términos, hablar indistintamente de la plástica y de la filosofía.

Como punto de partida, un análisis lógico de los conceptos y palabras utilizados por Werne, Grabmann, Dempf y Baeumker, en las citas de sus comparaciones con que se inició este trabajo, debiera conducirnos a nuestro objeto, ya que, apretando un poco su significado, se podrá ahondar algo más en lo que hasta ahora no se nos presenta sino con carácter de intuitivo.

Resulta, pues, que los términos utilizados por todos ellos se reducen a los siguientes:

La *Suma* es: "edificio", "monumento", "templo", "arquitectura", "sublime", de "admirable conjunto", de "aspecto sintético", "regida" por "leyes" de "majestuosa simplicidad".

La Catedral: "edificio admirable"; "riqueza de pensamiento hecho visi-

ble": "libro", "majestuosa enciclopedia".

Y en lo que pudiera aplicarse a ambas: "admiración" por "grandiosos" "sistemas"; "estructuras" "lógicas" o "arquitectónicas".

Es evidente que se trata de conceptos de distinto tipo y nivel.

En un primer plano, de apreciación puramente adjetiva, pueden agruparse "monumental", "sublime", "admirable" y "majestuoso", que llevan consigo ideas de lo grandioso, magnífico; excelso, eminente, elevado; notable, asombroso, maravilloso, pasmoso, estupendo, sorprendente; imponente, solemne y augusto. Estos términos, en lo que tienen de aplicable a la simplicidad, en su pureza, unidad y soledad (en sentido de preeminencia).

Hay un segundo plano de organización formal, que se concreta en "edificio" y "templo", "libro" y "enciclopedia", aduciendo construcciones, fábricas, obras, basílicas, iglesias y santuarios, que presuponen "lo arquitectónico". Es decir, la intervención de

un arquitecto (del griego: *archós*, que quiere decir "jefe" y *tékton*, "obrero"), o sea, lo ejecutado bajo una dirección eminente.

Por último, confirmando esta dirección eminente, necesaria para su existencia misma, y que se refiere a la naturaleza íntima de ambas obras, se comprenden los conceptos de "ley", "regir", "conjunto", "síntesis" y "estructura", que llevan consigo nociones de ordenanza, gobernar, dirigir, mandar, guiar y conducir; un todo, totalidad, compendio o suma; con cierto orden, distribución, disposición, arreglo, agrupación y textura. Lo anterior manejado con "lógica", razonamiento, orden y método. Todo esto lo implica el término de "sistema", que no es sino un método, con su plan de procedimiento, aplicado a un conjunto.

Nos enfrentamos, por lo tanto, con dos grandes sistemas que, aplicados separadamente a ambos géneros, el plástico y el filosófico, han sido ejecutados bajo una dirección eminente, con resultados de admirable simplicidad, por su pureza y unidad.

En este último sentido, como estructuras de dos sistemas, es como voy a tratar el análisis preciso de la *Suma* y de la Catedral.

Ambos sistemas tienen en común la intención de expresar ideas o conceptos, ya sea abstractos o concretos, bien que al filosófico le es particularmente afín la especulación en abstracciones teóricas, para lo cual

cuenta con modalidades o formas peculiarmente adecuadas al externarlas. Por el contrario, la arquitectura o la plástica, no pueden, en rigor, sino manejar y exteriorizar concreciones, a su vez de forma material que es el extremo de la concreción.

La abstracción teórica no existe en las expresiones plásticas o arquitectónicas, si no es en la mente de quien ante ellas se coloca para especular por medio de interpretaciones propias con lo expresado sólo en formas materiales concretas. La filosofía, a su vez, al abstraerse en ese campo de la teoría que le es afín, supone una aplicación posterior de su especulación a lo concreto que le sirvió de punto de partida.

Dicho de otra manera: un sistema filosófico completo, lleva *explicito* en sí, tanto su conjunto de expresiones de lo abstracto o teórico, como la aplicación de ese conjunto a lo concreto; mientras que un sistema arquitectónico o plástico igualmente acabado, no lleva explícitas sino las formas materiales concretas que constituyen su expresión formal, bien que, por ser también completo, *implica* sus especulaciones teóricas. El arte plástico es enemigo de lo abstracto, se mueve en lo visible. Pero por medio de lo visible se puede expresar indirectamente lo que no se ve. Para ello dispone el arte, por lo que parece, de tres recursos diversos: la personificación, la alegoría, y los hechos elevados a la altura de símbolos,

medios que por otra parte se mezclan constantemente, sosteniéndose los unos a los otros.

Por eso al tratar de reducir a términos comunes la comparación de ambos sistemas, si al mismo tiempo se quiere evitar, en lo posible, la interpretación personal sujeta a error, es necesario tomarlos sólo en lo que tienen en común, que en este caso se reduce a lo concreto expresado actualmente por ambos, a través de los medios que acabo de enumerar.

De ese modo trataré de describir el contenido de la *Suma*, en su agrupación estructural precisa, procuran-

do ilustrar cada una de sus partes con lo que la Catedral nos ofrece en todo su conjunto plástico y arquitectónico. Logrado esto, la similitud o paralelismo de sus contenidos quedan definitivamente establecidos, tanto en aquel segundo plano de organización formal, como en el más profundo que se refiere a la naturaleza íntima de ambos sistemas.

Como conclusión, trataré de mostrar a qué causas puede atribuirse el hecho de la coexistencia de dos sistemas que, siendo diferentes en cuanto a su expresión, resultan paralelos y similares en su intención y realización.

III. LA "SUMA" Y LA CATEDRAL¹

ADVERTENCIA

Para hacer más patente el paralelismo de estas dos obras, prefiero hacer suceder a cada parte de la *Suma* todos los temas que en la Catedral la ilustran, a medida que avance en su exposición estructural. Procuro con esto dispensar mi estudio de las repeticiones, en las que necesariamente tendría que incurrir si tratara de exponer por separado ambas estructuras, para sólo después intentar compararlas.

Cada cuerpo de la obra Angélica irá acompañado de las imágenes y estatuas de Chartres que le corresponden. La comparación irá desarrollándose por sí sola en la exposición misma, contribuyendo en algo esta doble

redacción a romper la monotonía innata a casi toda descripción. Siguiendo el plan de la *Suma*, dispongo de los elementos de la Catedral conformándolos a aquélla, ya que por otro lado la composición de la Catedral está detallada, con exceso tal vez, en los Apéndices de este ensayo a los que constantemente he de recurrir.

Me aparto un poco de mi propósito al hacer una breve disertación acerca de lo que el tomismo pensó del arte en general, y de las bellas artes en particular, por reanimar con ello la acti-

¹ Las numeraciones que aparecen entre paréntesis a lo largo de este capítulo, corresponden respectivamente a los cuestionarios de la *Suma* marcadas con esos mismos números por Santo Tomás; y a la Catedral, refiriéndose a la clasificación propuesta en los Apéndices.

tud, consciente o subconsciente, del artista medieval del siglo cristiano que vió edificar el monumento de Chartres

Si los escolásticos no llegaron a escribir un tratado especial que se intitulase *Filosofía del Arte*, en cambio, sí dejaron suficientes observaciones preparadas para componer una teoría medieval del arte que han sido utilizadas para este fin. De este vasto material se ha servido Jacques Maritain para hacer su concienzudo estudio sobre *El Arte y la Escolástica*.²

Sólo he tomado de esa obra lo que se desprende exclusivamente de la *Suma* del Santo, y esto, comprimiéndolo hasta donde lo permitió su inteligencia y coherencia, insertando estas nociones sobre el arte al tratar de la parte llamada "Prima secundae" porque, en su mayoría, de ella han sido originalmente tomadas.

Con esa sola salvedad, que por lo demás intenta enriquecer con un nuevo sentido lo que iré diciendo respecto a la Catedral, me limitaré, como ya advertí antes, a exponer escuetamente el contenido de la *Suma*, después de indicar el propósito del Santo al escribirla, y el carácter general de ambas obras.

PROPOSITOS

Inicia Santo Tomás su prólogo con estas palabras: "Quia catholicae veritatis doctor non solum pro vectos debet instruere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire...", si-

² *Art et Scolastique*, por J. MARITAIN, ed. 1927, Louis Rouart et fils, París.

guiendo el consejo del Apóstol San Pablo.³ Se trata, por lo tanto, de una obra filosófico-teológica de carácter didáctico universal, ya que está destinada por igual a "ignorantes y doctos", es decir, a toda "criatura" humana que ha de depender, en esa calidad, de su Creador. Consecuentemente, presentará conceptos accesibles y comprensibles para todos, si bien sus significados resultarán aprehendidos por cada uno en sus distintos planos de profundidad. Proporcionará, pues, ideas inteligibles "a nivel" de todos sus lectores. De este propósito no se apartará a lo largo de su redacción.

El plan general de toda la obra es señalado por el mismo Santo Tomás, en estos términos: "En vista de que el papel principal de la ciencia sagrada (sacra doctrina) consiste en dar a conocer a Dios, no sólo tal como es en sí mismo, sino como principio y fin de las criaturas y sobre todo de la criatura razonable, trataremos: 1º de Dios (*Prima pars*), 2º del movimiento de la criatura razonable hacia Dios (*Secunda pars*), 3º del Cristo, que, en cuanto hombre, es para nosotros la vía por la cual debemos tender hacia Dios (*Tertia pars*).

El estudio de la composición de la fachada occidental de la Catedral, nos permite afirmar que se trata de propósitos idénticos: las bases que representan personajes bíblicos (Zona A), señalan la importancia del Antiguo Testamento cuyo papel prin-

³ San Pablo, *Epístola a los Corintios*, v, 1.

cipal fué dar a conocer, por el simbolismo de los hechos patriarcales allí referidos y por medio de la palabra de los profetas, las nociones de Dios y el anuncio de la venida de su Hijo al mundo; sobre ellos descansan los Apóstoles (dintel único del tímpano central, Zona C), representando el Nuevo Testamento;⁴ preside Cristo (tímpano central, Zona C), cuya vida (capiteles, Zona B; y vitrales, Zona D) debemos conocer a través de los Evangelios, simbolizados por los cuatro animales apocalípticos que le rodean, para que, imitándola la "criatura" (arcos de los dos tímpanos laterales, Zona C), llegue preparada al Juicio Final (rosa monumental, Zona E), a encontrarse con su Creador.

Tan importante tema debió merecer su repetición, y así no es sólo destinado a la criatura transeúnte con la estatuaria, sino que, con los vitrales de esta fachada principal, visible, como todo vitral, sólo del interior del templo, lo es también a la "criatura razonable" que se encuentra en su recinto cumpliendo con sus deberes.

La intención didáctica también resulta aparente, puesto que lleva consigo todos los rasgos de ejemplaridad por aprender, característica constitutiva de toda enseñanza.

⁴ No se trata de dar arbitrariamente un valor simbólico a lo que a primera vista pudiera parecer coincidencia de colocación. Los cuatro vitrales (B al E) de la fachada Sur (Zona D), nos muestran a los profetas Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel llevando literalmente montados, como a caballo, sobre sus hombros, a los Evangelistas San Mateo, San Lucas, San Juan y San Marcos.

Apunto también su universalidad, a riesgo de mencionar lugares comunes, debido a que esta característica la identifica también con la *Suma*. Básteme comprobar esto con el hecho de encontrarse la Catedral situada y expuesta a la "plaza pública", abierta a todo "incipiente" o "docto", "invitando al desheredado al castillo místico".

Ni el templo pagano, ni aun el templo judaico admitieron tal promiscuidad; lo divino se aislaba, cortado de comunicación íntima con nosotros. Apenas el clero tenía lugar en el santuario. Entre los judíos, el soberano pontífice entraba solo en el "Sancta sanctorum", una vez por año, y llevaba consigo, atado al cuerpo, un cordel por el cual se prevenía su extracción, en el caso de que muriese en esa aventura.

No se trata de una muralla de lamentaciones, sino de una invitación a entrar en su intimidad hecha a todo el pueblo, propia de una religión integral, y por lo tanto, universal en toda su intención.

"SUMMA NATURALIS". O DE LA CREACION⁵

El estudio de Dios, que constituye el objeto principal de la "Prima pars", se divide en tres partes principales, a su vez subdivididas en "cuestiones" (quaestiones): 1) el tratado de Dios considerado en su esencia, compren-

⁵ Expongo el plan estructural de la *Suma*, según GRABMANN, *ob. cit.*, cap. IV, p. 182s.

diendo su existencia (q. 3), naturaleza (q. 3/13) y actividad (q. 14/26); 2) el tratado de la Trinidad o de la distinción de las personas en Dios, que incluye las procesiones intertrinitarias (q. 27), las relaciones divinas (q. 28) y las personas divinas (q. 29/43) y 3) el tratado de la Creación, o de la procesión de las criaturas, que analiza esta procesión (q. 44/46), la distinción de las cosas creadas (q. 47/102), y la conservación y gobierno del mundo (q. 103/119).

"El tratado de Dios, ya sea que se considere en su estructura lógica y metafísica, o que se estudie analíticamente en sus fuentes, aparece, en el conjunto del sistema elaborado por el Aquinatense como una obra maestra de rigor y de claridad. Las pruebas de la existencia de Dios proporcionan los elementos de la idea de Dios; desenvuelven, con una gran profundidad metafísica y sin embargo con mucha naturalidad, los atributos divinos. La cuestión relativa a las denominaciones lógicas o teológicas, por medio de las cuales expresamos lo que sabemos de Dios por la vía natural o sobrenatural, da ocasión a Santo Tomás para desarrollar su teoría fundamental del carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios. La idea de Dios que Santo Tomás elabora por medio de sus comentarios teológicos sobre los datos arrojados por la Revelación, relacionándola de un modo genial a su metafísica del ser, resulta de primera importancia para

su concepción de las relaciones de Dios y del mundo de la Creación, en la conservación de este último, y en el concurso divino con los actos de las criaturas."

"Desde el punto de vista histórico del análisis de las fuentes, esta doctrina se convierte en un tejido maravilloso, en donde los hilos de las ideas bíblicas y patrísticas⁶ de la filosofía aristotélica y judío-árabe⁷, así como la especulación de los escolásticos anteriores o contemporáneos, se enlazan para formar un diseño de admirable unidad. El genio organizador del gran escolástico ha conformado esos materiales y les ha dotado del alma de su propia vida intelectual."

"En su vasto tratado del hombre, síntesis de espíritu y de cuerpo, se manifiesta sobre todo la posición filosófica y aristotélica de Santo Tomás (q. 75/102). El fin teológico de la *Suma* exige que la naturaleza del hombre sea considerada sobre todo bajo su aspecto intelectual. El corporal sólo llama su atención en lo que tiene de relaciones con el alma." Esta antropología teológica se divide en dos secciones: una exposición filosófica de la naturaleza del hombre (q. 75/89) y una explicación teológica de la creación del primer hombre. A propósito de la primera, da a conocer concisamente su psicología; trata de la esencia (q. 75/76), de las potencias (q. 77/83) y de la actividad (q.

⁶ El pseudo-Areopagita y San Agustín.

⁷ Avicena y Maimónides.

84/89) del alma. "Su exposición de la actividad intelectual se presenta bajo el aspecto de una psicología completa del conocimiento, de inspiración aristotélica, sin excluir del todo los elementos agustinianos."

El tratado de la Creación termina con tres cuestiones relativas a la causalidad humana: la influencia intelectual del hombre sobre el prójimo (Psicología de la enseñanza, q. 117), su acción sobre los objetos materiales, y la propagación del género humano (q. 117/119).

Las representaciones de Dios en la Catedral, coinciden en presentarlo, siempre que se trata del Padre y del Hijo, como Personas distintas, ambas con la fisonomía de Cristo; en el caso del Espíritu Santo, incorpóreo, es presentado con figura de paloma, o como rayo de luz. El simbolismo de la Trinidad se reconoce por todos lados, las tres puertas de cada portal, etc.

La representación iconográfica del Padre y del Hijo, ambos con la figura tradicional del segundo, podría parecer una deficiencia en la concepción o realización del artista. Así, en los casos en que inconfundiblemente se trata del Padre, como lo son "Las pruebas de Job" (II-Zona C, tímpano derecho), o la Creación (II-Zona C, arcos: 7 a 11/C-e), que han podido identificarse con los textos que debieron servir de guías al artista o a su director, en el primer caso las *Alegorías* de San Isidoro de Sevilla (siglo

vii), y en el segundo, San Agustín (siglo v) y el *Hexamerón* de Honorio d'Autun, es Cristo quien se encuentra representado.

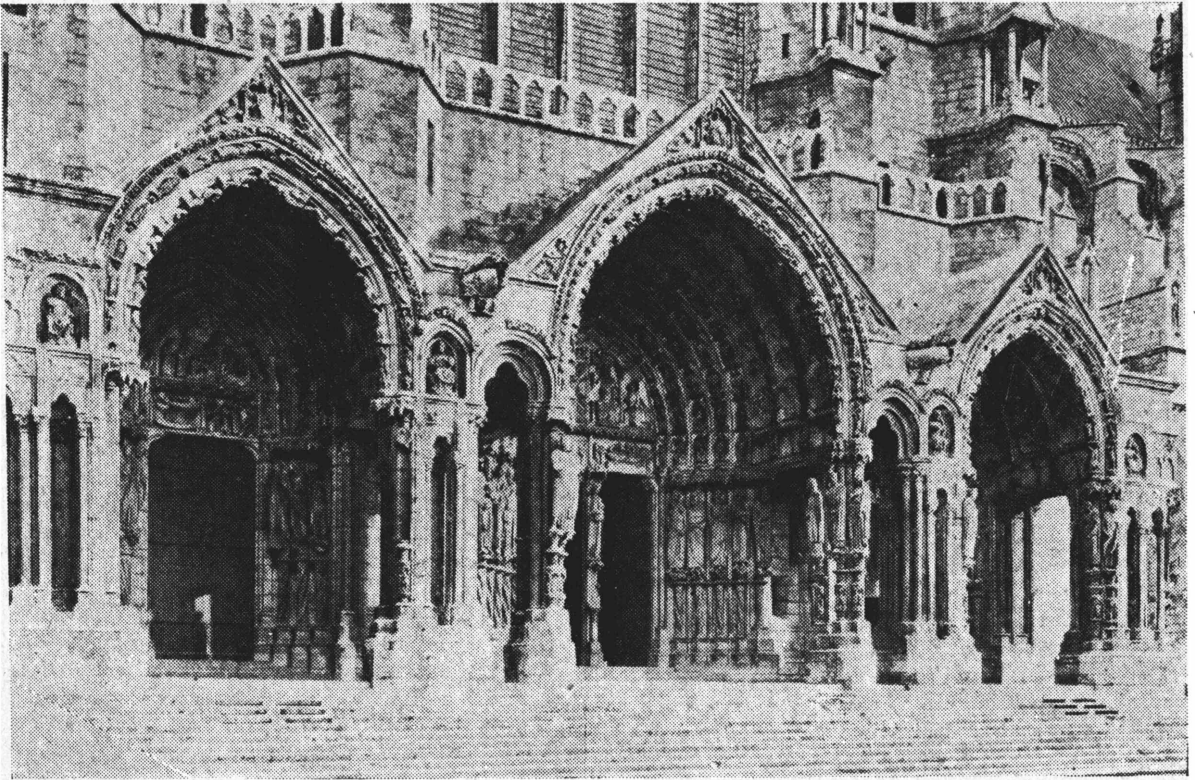
La meticulosidad con que son tratados todos los temas en la escultura o en los vitrales, desvirtúa toda hipótesis de equivocación o de deficiencia por parte del artista. Se trata más bien de una interpretación diferente a la que hoy damos comúnmente de las Personas divinas, y de sus relaciones entre sí.

La inclinación de esa Edad por encontrar símbolos de la Divinidad en todas las manifestaciones del mundo sensible, es unánime. En congruencia con la teoría medieval del arte, expuesta más adelante, la concepción que de Dios como Creador y del Universo como Creación tiene el hombre de la época, supone al Universo como un pensamiento que Dios llevaba en sí, desde un principio, a la manera en que el artista lleva en el alma la idea de su obra. Ahora bien, Dios ha creado por su Verbo, o por su Hijo, luego es el Hijo quien ha realizado el pensamiento del Padre, haciéndolo pasar de la potencia al acto. Así el Hijo resulta ser el verdadero Creador. Compenetrados en esa interpretación, los artistas representan al Creador con la figura de Jesucristo.

La representación plástica de la Creación, en los arcos ya citados, muestra la procesión de las criaturas; allí están todos los seres vivientes y los inanimados, los animales, el león, la



Catedral de Chartres.—Portal Real, de la fachada occidental. Detalle de los antepasados del Señor. (Siglo XII.)



Catedral de Chartres.—Fachada Norte, llamada también de la Virgen.

(Ver Zonas: fachada occidental.)

oveja, la cabra y su cría, la higuera y otra diversidad de vegetales, y en fin, la grandeza del Universo infinito, es mostrada en cinco o seis bajo-relieves. Esta procesión justifica la inclinación simbólica apuntada en el párrafo anterior, ya que la procedencia divina de todo lo creado, da lugar a que se reconozca en su existencia misma la participación de la divinidad.

El hombre ocupa el lugar más importante. Al mostrar la historia de su caída, desde la tentación hasta la expulsión del Paraíso terrestre, no se hace otra cosa que hacer patente su naturaleza imperfecta en el orden espiritual del mismo modo que en el corporal, ya que está también representada su condenación al trabajo, sufrimiento y muerte.

En otros lugares de la Catedral, como veremos con más detalle en su lugar más propio, se nos muestra la actividad intelectual del hombre, en las Artes liberales de clasificación agustiniana, y en las de índole práctica como la Agricultura, la Metalurgia, la Medicina, la Arquitectura, la Pintura y la Magia (alquimia).

La influencia intelectual del hombre sobre el prójimo (psicología de la enseñanza) esta sugerida en una forma bien curiosa: Chartres, ciudad, en esa época, de escuelas muy famosas, contaba anualmente con una numerosa afluencia de estudiantes procedentes de los lugares más diversos. Para invitarlos a aplicarse en sus es-

tudios, el viejo campanario,⁸ el de la derecha, lleva una estatua: ¡un asno tocando una lira!

"SUMMA MORALIS", O DE LA CONDUCTA HUMANA

La "Suma moral" está dividida, como ya anticipamos, en dos partes, la primera de las cuales se ocupa del fin último y de los medios en general.

Se trata del hombre, en cuanto ser libre y moral, que, como tal, puede inclinarse hacia Dios como su último fin, pero que también puede alejarse de esa meta suprema.

Esta "Prima secundae" comprende 114 cuestiones divididas en dos grupos. El primero, formado por seis de ellas, trata del fin último en general, explicando lo que la beatitud es, en cuanto estado más elevado del hombre: la intuición de Dios en la otra vida.

Por medio de sus actos alcanza el hombre esa beatitud, por lo tanto, compete a la teología estudiar las acciones humanas en sí mismas (q. 6/48), así como los principios interiores y exteriores que las rigen (q. 49/114).

Los "actus elicití", que emanan de la voluntad, son resultantes, en parte, de la posición de ésta ante el fin mismo: complacencia, esfuerzo, goce y

⁸ Las estatuas del viejo campanario no han sido incluídas en los apéndices, por ser sólo dos o tres, como ésta del asno y la del ángel del cuadrante solar, que no forman propiamente parte del conjunto que nos interesa. Las del campanario izquierdo no pertenecen a nuestra época; fué éste construído dos siglos más tarde.

posesión (q.8/12), en parte, de su actitud ante las vías que conducen al fin: deliberación, aprobación, selección (q. 13/18).

Los "actus imperati a voluntate" (q. 17), así como el fundamento de la Ética tomista, son expuestos en las cuestiones relativas a la bondad y a la maldad de las acciones humanas en su relación esencial con el mérito o la falta, la recompensa o el castigo (q. 18/21).

En su famoso tratado *De passionibus*, el Santo estudia los actos del hombre comunes a éste y al animal, haciendo con ello su teoría de los sentimientos y de las pasiones, en su aspecto psicológico y moral, con sus relaciones recíprocas (q. 22/25).

Al estudiar cada emoción en sus caracteres propios, en sus causas y sus efectos, y en su importancia desde el punto de vista moral "da un valor a este tratado de las Pasiones, que no tiene nada comparable ni semejante en la literatura escolástica".

En este punto, como podría esperarse, Santo Tomás deja entrever el concepto que en su época tenía del Arte. Aprovecho aquí lo estudiado por Maritain.

Considerando el trabajo artístico como problema social, Santo Tomás lo coloca en medio de la siguiente antinomia: por lo que respecta a aspiraciones morales, el uso de los bienes artísticos debe ser común a todos; por lo que se refiere a la producción concreta, se hace necesario que estos mis-

mos bienes sean poseídos en sí particularmente. Como el trabajo artístico es un trabajo propiamente humano, por oposición al trabajo de bestia o de máquina, requiere en su estado normal una producción de "artífice" o "artesano", y exige consecuentemente una estricta apropiación individual.

"El arte es, antes que todo, de orden intelectual. Su acción consiste en imprimir una idea en una materia: reside, por lo tanto, en la inteligencia del 'artífice', o bien se encuentra sujeto a ésta. Es una cierta 'cualidad' de esta inteligencia".⁹

"El arte es un 'habitus' del intelecto práctico".¹⁰

Este "habitus" es una "virtud", es decir, una "cualidad" que triunfante de la indeterminación original de la facultad intelectual, agudiza y temple a la vez el filo de su actividad, y la dirige hacia un objeto definido con un "cierto máximo de perfección", o sea, "de eficacia operativa". Esta virtud es esencialmente "habitus operativus boni" (q. 55, a. 3).

"La existencia de una tal virtud en un 'artesano' o 'artífice' es necesaria para el bien de la obra, ya que 'el modo de la acción sigue a la disposición del agente, y tal como uno sea, tales serán las cosas que uno opera', o en las palabras mismas de Santo Tomás: 'unumquodque enim quale est, talia operatur'" (q. 55, a. 2).

El arte opera para el bien de la obra hecha, "ad bonum operis", y todo lo

⁹ y ¹⁰ J. MARITAIN; *ob. cit.* pp. 13 y 16, respectivamente.

que le distrae de ese fin le adultera y le disminuye en sí mismo. Desde el momento en que el "artífice" obra bien, —como desde el instante en que el geómetra hace una demostración—, "poco importa que se encuentre de buen humor o colérico" (q. 57, a. 3). Si es colérico o celoso, peca como hombre, no peca como artista (q. 21, a. 2). Las tendencias del arte no conducen propiamente a que el artista sea bueno como hombre, sino más bien a que la obra producida, en lo posible, hiciese en sí misma, y dentro de su propia línea, un uso perfecto de su actividad;¹¹ "pero el arte humano no produce obras que se muevan por sí mismas a la acción, sólo Dios las hace de esta clase, y así los santos son verdaderamente y literalmente sus obras-maestras como jefe-artesano".¹²

El arte perfecciona la inteligencia sin presuponer la rectitud de la voluntad en sus apetitos humanos. Los fines que supone no se encuentran dentro de las líneas del bien humano.

El acto principal del arte es juzgar: "perfectio artis consistit in iudicando" (II-II, q. a. 8).

En fin, concluyendo con Maritain,¹³ para la filosofía escolástico-tomista, "en las bellas artes el fin general del

arte es la belleza. La obra por hacer no es aquí una simple materia por ordenar hacia ese fin, como el reloj que se fabrica con el fin de indicar la hora o un barco que se construye para navegar por el agua. Como se trata de una cierta realización individual y original de la belleza, la obra que el artista ha de realizar es para él un fin en sí misma; no el fin general de su arte, sino el fin particular que domina su operación presente, con cuya relación deberán ordenarse todos los medios. De donde que, para 'juzgar' convenientemente este fin individual, es decir, para concebir la obra por realizar, la razón sola no basta, se hace necesaria una 'buena disposición del apetito', ya que cada quien juzga o concibe sus fines particulares de acuerdo con lo que uno mismo es actualmente: 'tal como es cada quien, tal le parecerá su fin'.¹⁴ De donde puede concluirse que para el pintor, el poeta o el músico, la virtud del arte, que reside en el intelecto, no debe solamente desbordarse en las facultades sensibles y en la imaginación, sino que exige también que toda facultad apetitiva del artista, pasiones y voluntad, sea rectificadas en relación con el fin de su arte."

Si todas las potencias de deseo y de emoción del artista no son rectificadas y exaltadas radicalmente en la línea de la belleza, cuya trascendencia e

¹¹ "Et ideo artem non requeritur, quod artifex bene operatur, sed quod bonum opus faciat: requeritur autem magis, quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret, si proprie horum esset agere, et non magis agi quia non habent dominium sui actus". (q. 57, a. 5, ad. 1).

¹² J. MARITAIN, *ob. cit.* p. 22.

¹³ J. MARITAIN, *ob. cit.* p. 78s.

¹⁴ ARISTOTELES, *Etica a Nicomaco*, lib. III, c. 7, 1114 a 32. STO. TOMAS, *Comentarios*, lección 13; *Sum. theol. I.* (q. 83, a. 1, ad. 5). Citado por Maritain.

inmaterialidad son sobrehumanas, así como la rutina del arte mismo, envilecerán su concepción. Es necesario que el artista ame, pero que ame "lo que hace", de suerte que su virtud se encuentre, según la expresión de San Agustín¹⁵, "ordo amoris"; de este modo, "la belleza se le vuelve connatural, se le introduce en sus vísceras mismas por la vía afectiva, y su obra sale tanto de su corazón y de sus entrañas, como de su espíritu lúcido. Este amor recto es la regla suprema."

"Pero el amor presupone la inteligencia; sin ella no se puede hacer nada, y, al tender hacia lo bello, tiende a lo que puede deleitarla."

Creo con esto dejar apuntada esta manera de ver el Arte. Sigo, pues, con la estructura de la *Suma*.

Las virtudes intelectuales y morales, cardinales y teologales, encuentran, en sus causas y propiedades, como norma de la acción moral, al igual que la antinomia con que inicié las nociones sobre arte, que acabo de concluir: el justo medio, reconociéndose aquí las ideas aristotélicas, pero no como una simple copia de la *Ética a Nicomaco*, ya que Santo Tomás razona fundamentalmente como cristiano. Culmina este tratado, tan cercano a la alta mística, con las virtudes teologales, los dones del Espíritu Santo, las beatitudes y los frutos del mismo Espíritu (q. 68/70).

El tratado de las malas costumbres

o de los pecados, tiene una estructura parecida al precedente de las virtudes.

Viene luego el tratado de la ley, con sus fundamentos metafísicos, psicológicos y morales (q. 90/97), que, desbordando el campo de la teología, se extiende en consideraciones sobre la ley eterna, la ley moral natural y la ley positiva humana. Examinando entre las diversas leyes la "lex nova" del Nuevo Testamento (q. 106/108), expone en forma "tan apasionante como profunda" las energías divinas que son la base del cristianismo. Este desarrollo de los preceptos morales, rituales y jurídicos le lleva a formular una dogmática de la esencia del cristianismo.

Corona esta "Prima secundae" un tratado sobre la Gracia (q. 109/114). "Con trazos vigorosos, marca el Santo la necesidad y naturaleza íntima de la gracia divina, así como su inserción en la vida del alma, su división y sus efectos en la justificación y en el mérito sobrenatural."

En la segunda parte se ocupa de los "medios en particular".

Esta "Secunda secundae" lleva un prólogo bastante largo, en el que Santo Tomás expone y justifica "con un sentido delicado del método", esta complicada articulación. Cito las palabras de Santo Tomás, traducidas por Grabmann: "Después de haber considerado en general las virtudes y los vicios y las demás realidades concernientes a la moral, se hace nece-

¹⁵ SAN AGUSTIN, *De Moribus Ecclesiae*, cap. 15: "virtus est ordo amoris".

sario considerar cada cosa en particular. En moral, efectivamente, las consideraciones generales son menos útiles, porque las acciones humanas tienen un carácter individual y concreto. En este terreno, cada cosa puede considerarse de dos maneras; ya sea desde el punto de vista de la materia moral, por ejemplo cuando se estudia tal virtud o tal vicio, o bien desde el punto de vista de los diferentes estados de vida, por ejemplo cuando se piensa de los sujetos y de los preladados, en la vida activa y en la contemplativa, o en toda otra forma de la vida. Trataremos pues, por lo pronto, en nuestro estudio especial, de las virtudes que convienen a los hombres en todos los estados, y después de las convenientes a estados determinados.

Por lo que respecta a las primeras, hay que hacer notar que, si quisiéramos hablar separadamente de las virtudes, de los dones, de los vicios y de los preceptos, seríamos conducidos a muchas repeticiones. En efecto, el que quiera tratar con cierta suficiencia del precepto 'no cometerás adulterio' debe comenzar por preguntarse lo que es el adulterio, pecado cuyo conocimiento depende del de la virtud opuesta. Resultará pues más corto y más práctico estudiar en un mismo tratado una virtud y el don del Espíritu Santo que le corresponde, los vicios que le son opuestos y los preceptos afirmativos o negativos que se relacionan..."

Las estudia, por lo tanto, clasificadas de la manera siguiente:

<i>Virtudes</i>	<i>Teologales (q. 1/46)</i> <i>Dones del E. Santo.</i>	<i>Pecados opuestos</i>
Fe (q. 1/16).	Inteligencia y ciencia	Incredulidad, herejía, apostasía y blasfemia. Contra el E. Santo: ceguera espiritual, ignorancia religiosa.
Esperanza (q. 17/22).	Temor de Dios.	Desesperación y presunción.
Caridad (q. 23/46).	Sabiduría (Amor divino y contemplación mística), Amor, gozo, paz, piedad, beneficencia, limosna, corrección fraterna.	Odio, discordia, cisma, guerra, escándalo.

<i>Virtudes</i>	<i>Cardinales (q. 47/169)</i> <i>Dones del E. Santo.</i>	<i>Pecados opuestos</i>
Prudencia.	Consejo.	
Justicia. Distributiva y conmutativa.	Piedad.	Lesiones a: persona, bienes, reputación.
Deberes con Sociedad y Estado.	Meditación, plegaria, sacrificio, juramento. Amistad y generosidad.	Superstición, perjurio, sacrilegio, simonía.
Fortaleza.	Martirio, magnanimidad, paciencia y perseverancia.	Debilidad, pusilanimidad, impaciencia e inconstancia.
Templanza. Vergüenza y honestidad. Sobriedad y abstinencia. Castidad y virginidad. Aplicación estudiosa y curiosidad (estimación de la cultura pagana).	Continencia, mansedumbre, clemencia, humildad, moderación.	Desvergüenza, glotonería o gula, lujuria.

“En su división de las virtudes Santo Tomás emplea las nociones de ‘partes integrales’, ‘partes subjetivas’ y ‘partes potenciales’. Son partes integrales, por ejemplo, en una cosa: paredes, techo, cimientos; partes subjetivas, por ejemplo en la especie animal: el buey y el león; partes potenciales, por ejemplo, en el alma: la facultad nutritiva y la sensitiva. La relación entre las virtudes subordinadas con la virtud cardinal, se caracteriza desde luego en que son, frente a ella, ya sea partes integrales, es decir esenciales a la existencia misma de la virtud cardinal; o bien partes

subjetivas, es decir sub-especies de la virtud principal; o partes potenciales, es decir virtudes que le son aparentadas.”

La segunda parte de la “Secunda secundae” (q. 171/189) trata de los diversos estados y de las formas de vida.

Distingue una triple diversidad de de estados. La primera se refiere al dominio de las gracias divinas extraordinarias: profecía y éxtasis.

La segunda consiste en la distinción proporcionada por la vida activa y la vida contemplativa. “Lejos de sobreestimar la vida contemplativa, como

hicieron tantos de sus contemporáneos pertenecientes a las órdenes religiosas, ve él en la 'vita mixta', en la unión armoniosa y en la compenetración recíproca de la contemplación de la acción, la forma más alta de la vida cristiana."

La tercer diferencia de los estados de las formas de vida resulta de su relación con la perfección cristiana, especialmente del estado religioso.

A pesar del carácter tan marcadamente teórico de la "Prima secundaria", la Catedral no deja de mostrarlos también su contenido. Es cierto que la segunda parte de esta "Suma moral" no es otra cosa que la aplicación concreta de la teoría expuesta en la parte que le antecede, como el mismo Santo Tomás lo advierte. Por lo tanto la ilustración plástica proporcionada por la Catedral es aplicable también a ambas.

Un grupo de bajo-relieves y estatuillas en los arcos de un mismo portal (II.-Zona C, 1 a 6/I.i), nos muestra al fin último en la beatitud, los actos humanos, y los estados y formas de vida. Catorce beatitudes del alma son representadas en el primero de los arcos: la belleza, la libertad, el honor, el júbilo, la voluptuosidad, la voluntad, la fuerza, la concordia, la amistad, la longevidad, el poder, la salud, la seguridad y la ciencia...

El análisis de las diversas leyes concurrentes a la "lex nova" del Nuevo

Testamento, nos es sugerido por medio de personificaciones de las edades históricas: las estatuas adosadas a las columnas que sirven de base a una de las puertas de ese mismo portal (II.-Zona A, 11 a 20/C-i), ordenadas cronológicamente, de izquierda a derecha.

Melquisedec, Abraham e Isaac, representan la edad histórica en que, según los doctores de la Iglesia, los hombres vivían bajo la ley de la circuncisión.

Moisés, Samuel y David, representan la edad de la ley escrita, en la que los hombres adoraban a Dios en el Templo.

Isaías, Jeremías, Simeón y San Juan Bautista, representan la edad profética que se extiende hasta la venida del Señor.

En fin, San Pedro representa la edad evangélica, desde la cual los hombres han vivido bajo la "lex nova".

Estas edades que principian desde Adán, el primer hombre, hasta Jesucristo, el Hombre, forman una cadena cuyos eslabones están constituidos por los patriarcas, que simbolizan a Cristo con sus vidas, y por los profetas que lo anuncian con sus palabras. El ciclo es completo: se inicia con Melquisedec y se termina con San Pedro, ambos representados llevando un cáliz en la mano, símbolo de la Eucaristía, a su vez de la venida del Señor al mundo (Ver apéndice).

La división histórica que acabo de apuntar fué tomada por los artistas

de una obra de Honorio d'Autun,¹⁶ también utilizada con frecuencia por los escolásticos del siglo XIII, como Vincent de Beauvais, preceptor de los hijos de San Luis Rey, que la usa como capítulos de su *Speculum historiale*.

Las virtudes y los vicios son tratados en la Catedral, como en la *Suma*, conjuntamente, bien que necesariamente simplificados. La representación plástica de estos buenos y malos hábitos del hombre, se mostraba tradicionalmente por medio de escenas de lucha entre una virtud y su vicio opuesto personificados. Así, pueden encontrarse en muchas iglesias románicas. Cabe hacer notar que, en las iglesias góticas del siglo XIII, época de equilibrio moral armónico, ya anticipado en mi introducción, estas escenas ya no nos muestran la actividad de la lucha: la virtud, ya triunfante, parece desentenderse totalmente del vicio derrotado, o bien le mira con cierta curiosidad indiferente.

Las teologales, acompañadas de sus vicios opuestos: Fe e Idolatría, Esperanza y Desesperación, Caridad y Avaricia. Las cardinales: Prudencia y Locura, Justicia e Injusticia, Fuerza y Cobardía, Templanza e Intemperancia.

Se usó aquí para esta clasificación ya tradicional, lo mismo que en la *Suma* del Aquinatense, el libro de *Sentencias* de Pedro Lombardo es-

crita en el siglo XII,¹⁷ quien a su vez debió remontarse a los textos fundamentales de la patrística.¹⁸ Para la representación de estas estatuas simbólicas sirvió de guía a los escultores la obra *De fructibus carnis et spiritus*, de Hugo de San Víctor,¹⁹ modificada en el siglo XIII por el dominico Frère Lorenz en su famoso libro escrito en francés, *Somme le Roi*, dedicado a Felipe el Atrevido.

Los doce frutos del Espíritu Santo se encuentran en un arco, al lado del anterior. En otros lugares de la Catedral, tales como el vitral del "Árbol de Jessé" (I.-Zona D, izquierdo), podemos ver los siete dones del Espíritu Santo, reunidos alrededor de Jesucristo en forma de palomas, siguiendo el orden de la Vulgata:²⁰ Sabiduría, Inteligencia, Consejo, Fortaleza, Ciencia, Piedad y Temor.

Los diversos estados y formas de vida son temas que la Catedral trata con la importancia que se merecen. Al lado de las beatitudes del alma, están la vida activa y la contemplativa compartiendo por igual el arco siguiente. Son mujeres, serenas y dignas, dedicadas con seriedad a sus ocupaciones. En el primer grupo las vemos lavando la lana, peinándola, cardando, hilando y tejiendo. En el segundo, vemos a una misma mujer que abre

¹⁷ Pedro LOMBARDO, *ob. cit.*, lib. III, dist. XXVII.

¹⁸ Ver Apéndice: II.-Zona C, 4/I-i.

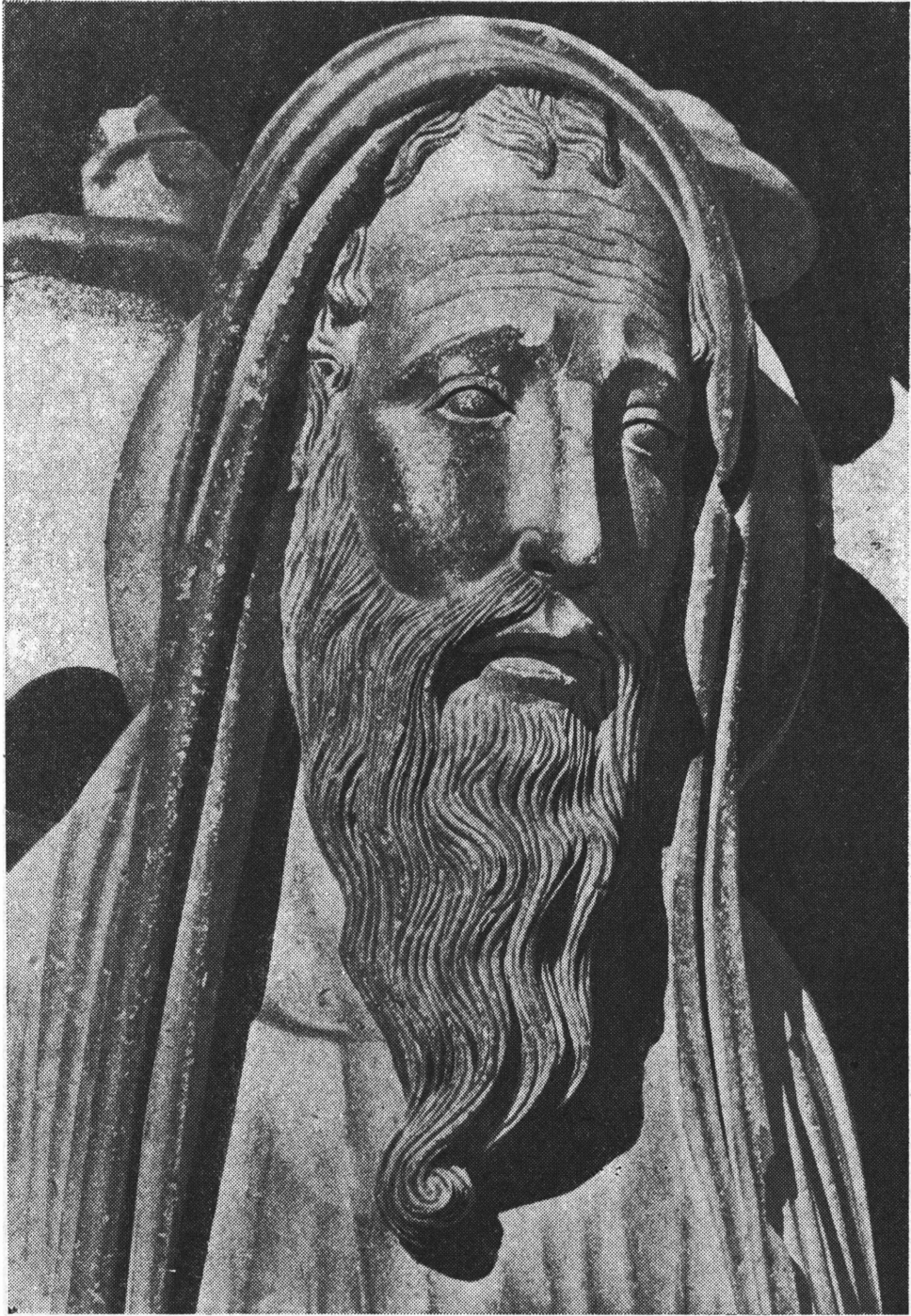
¹⁹ Hugo de SAN VÍCTOR, *ob. cit.*, t. CLXXVI, col. 997.

²⁰ Isaías, XI, 1-2

¹⁶ H. d'AUTUN, *In Cantic. Cantic.*, *Patrol.*, t. CLXXII, col. 460. (Ver Apéndice).



*Catedral de Chartres.—Portal septentrional, o Norte. Santa Modesta.
(Siglo XIII.)*



Catedral de Chartres.—Portal septentrional, o Norte. Samuel. (Siglo XIII.)

un libro, lee, lo cierra para meditar, lo explica, y entra en éxtasis, glosando de esta manera la famosa frase de San Agustín: "Lectio inquirat, meditatio invenit, oratio postulat, contemplatio degustat".

Merece la pena que ahondemos un poco más en estos temas; por algo los repite la Catedral en otros lugares tan importantes como el Portal Real, de la fachada principal (I.-Zona C, arcos), coronando los tímpanos de la Ascensión del Señor y de la venerada Nuestra Señora de Chartres, regalada al edificio por el archidiácono Richer a mediados del siglo XII, que mereció tantas peregrinaciones durante la Edad Media como Santiago de Compostela, emprendidas desde los más lejanos lugares.

Era menester que la Catedral tratara con la preeminencia debida la condición humana más continua, necesaria y característica de esta vida: el trabajo.

Si bien es cierto que el pensamiento religioso nos presenta en un principio al trabajo como una pena, lanzando en el Génesis (3, 17) la terrible frase: "En el sudor de tu rostro comerás el pan...", la Redención, dando una nueva orientación a la vida, extiende al trabajo una nueva significación. En lugar de ser fatal, duro e ingrato, se convierte en un acto de libertad y de amor, de sumisión filial al Padre, en fin, en un elemento de purificación.

El cristiano del siglo XIII no trabaja únicamente por necesidad, sino más bien con el sentimiento de un deber; es cierto que se trabaja con pena, pero amando su pena, como lo dice el admirable San Agustín. Trabaja con la seguridad de ganarse la vida en un pleno sentido de la expresión, es decir la vida total, la que no transcurre, la vida perdurable. De aquí que en los vitrales de Chartres se encuentren representados, no en actitud de resignación sino más bien con la seriedad de quien cumple con su deber, los 21 gremios de trabajadores ejerciendo sus oficios respectivos, que, en forma de corporaciones de artesanos, constituyeron todas las fuerzas activas de producción durante la alta Edad Media. Más significativo resulta el hecho de que esos 40 vitrales, fueran regalados para adorno del edificio, por las respectivas corporaciones, las cuales con toda libertad seleccionaron los temas que más les agradaron. (Ver apéndice de vitrales).

Pero la clase de trabajo que ocupó más la atención de nuestros artistas, por ser el más fundamental y del cual todos los demás dependen, fué el trabajo del campo.

"Todo se encuentra suspenso a las cosechas. Humanamente y, por lo tanto, también religiosamente, es el trabajo de la tierra el que procura al labrador cierta unción más amplia y profunda que lo consagra. Arranca al hombre de sí mismo para devolverlo a la naturaleza de donde viene, lo

obliga a seguir las estaciones, a depender del cielo y de sus grandes cambios, a entrar, si se me permite decir, en la providencia misma, bajo la cubierta de los fenómenos cósmicos, para utilizar su ritmo uniéndose a éstas con su esfuerzo humano.”²¹

La contemplación de estas estatuas campestres en el Portal Real de Chartres produce a Emile Mâle la impresión que transcribo: “Todas ellas impregnadas de simplicidad, de gravedad, muy cercanas a la humanidad. No hay nada aquí de las gracias un poco insípidas de los frescos antiguos: ningún amor de vendimia, ningún genio alado que cosecha. No son tampoco las graciosas diosas florentinas de Boticelli, que danzan en la fiesta de Primavera. Es el hombre solo, luchando con la naturaleza; y la obra está tan llena de vida que ha conservado, después de ocho siglos, todo su poder de conmover.”²²

Una de las concepciones más notables de la teología tomista, relacionada con el esfuerzo humano, como ya apunté en su lugar correspondiente, es la continuidad establecida entre la ocupación más sublime, la contemplación de la verdad eterna, y el más humilde de los trabajos humildes. Se trata de la compenetración recíproca de la vida activa y de la contemplativa, llamada por el Santo la “vita mixta”.

La vida contemplativa se extiende hasta la vida activa porque ésta también procede de la misma idea que la conforma, que penetra en la materia espiritualizándola y proporcionándole un ideal. La vida activa no tiene más fin, de acuerdo también con las altas miras de la ética de la Catedral, que permitirle, después del trabajo cotidiano, el gozo de la vida superior.

Por eso ambos estados ocupan una situación equivalente en la Catedral. Que si no fuera por el orden que rige a todo el edificio, podrían alterarse indistintamente los campesinos del Bauce, representados en los arcos del portal izquierdo, con Aristóteles, Cicerón, Donato, Pitágoras, Euclides, Ptolomeo y Boecio, que encarnan en los del portal derecho a las Artes liberales del Trivio y del Cuadrivio. En igual forma alternarían la dialéctica, la retórica y la gramática, con la siembra y la cosecha, y a su vez la música, la geometría, la astronomía y la aritmética, con la vendimia o con la engorda del ganado, que mansamente se alimenta “con los frutos arrancados a los árboles por los vientos del otoño”, en los linderos de algún bosque de encinas, de esos “bosques druidicos de Galia, tan profundos todavía en el siglo XII”.²³

No trato de hacer con esto una simple figura retórica, ni tampoco de establecer arbitrariamente equivalencias carentes de fundamento. Para

²¹ A. D. SERTILLANGES, *ob. cit.*, p. 40.

²² E. MALE, *L'Art Religieux en France*, p. 75.

²³ Citas tomadas de Emile Mâle. Ver apéndices.

ello me baso en un problema de composición con que debieron haberse encontrado los escultores de este Portal Real: Por razones numéricas, y con la preocupación de representar todas las figuras a la misma escala, el Trivio con relación al Cuadrivio, deja lugar en los arcos para dos figuras más. En cambio, en el otro portal izquierdo, con la misma preocupación de escala, por razón natural, falta espacio en el arco interior para dos figuras, con relación al exterior, que es mayor. Solución: dos signos del Zodíaco, Piscis y Géminis, se pasan del portal izquierdo en donde no hubo lugar para ellos, al espacio vacío que ofrecía el Trivio. (Ver apéndice.) Seguramente, como antes dije, no tuvieron inconveniente en adoptar esta solución, ya que, por lo que a Dios respecta, son tan meritorias las ocupaciones intelectuales como las físicas.

"SUMMA SACRAMENTALIS", O DE LA VIDA EJEMPLAR

Dice en el prólogo Santo Tomás: "Porque nuestro Salvador Jesucristo nos ha enseñado en sí mismo el camino de la Verdad, que puede conducirnos a la beatitud (felicidad) de la vida eterna, es necesario, para completar el sistema teológico, después de haber considerado el fin último, las virtudes y los pecados, hablar del Salvador y de los beneficios que ha traído al género humano. Este tratado se divide en dos partes, una de las

cuales tiene por objeto el Salvador mismo, y la otra los Sacramentos por medio de los cuales obtenemos la gracia y la vida eterna a la que llegamos por Cristo."

Para esto, divide esta "Tertia pars" en dos grandes tratados; el primero (q. 1/59) trata de Jesucristo, y el segundo (q. 60/65) de los Sacramentos. Estos a su vez se hallan subdivididos en la forma siguiente: el tratado del Salvador se ocupa primeramente de la Encarnación (q. 1/26), elucidando los problemas de su necesidad, de su conveniencia y de su objeto, con ayuda del numeroso material tomado de los Padres de la Iglesia, introducido en la escolástica por San Anselmo de Canterbury. La segunda (q. 27/59), de la vida, pasión, muerte y gloria del Señor: 1) su entrada en el mundo (q. 27/39): Anunciación, Nacimiento, Circuncisión y Bautismo, insertando en la infancia del Salvador una "Marialogía"; 2) su vida pública (q. 40/45): carrera terrestre, tentación, enseñanza y milagros; 3) Pasión y muerte (q. 45/52): sufrimientos, eficacia de la Pasión (Soterología), muerte y sepultura y descendimiento; y, 4) elevación y glorificación (q. 53/59): Resurrección, Ascensión y Cristo-Juez.

Las representaciones de Cristo en la Catedral son tan frecuentes como pudiera suponerse tratándose del tema central del cristianismo. Tanto en los vitrales, como en la escultura, ba-

jo-relieves, tímpanos, dinteles, capiteles, etc.²⁴ se encuentra representado en todas las escenas de su vida. No voy a hacer hincapié en cada una de éstas, porque rebasaría en mucho el propósito de mi ensayo; básteme con la referencia al calce para hacer notar que, también en este capítulo, la Catedral trata todos y cada uno de los puntos de la vida del Señor estudiados por Santo Tomás.

Vuelvo a hacer notar que aun en aquellas escenas en donde no está Cristo específicamente representado, la inclinación del hombre medieval al simbolismo hacía verle en todas las escenas bíblicas, desde el sacrificio de Abraham a la Cruz; hasta Jonás fuera de la ballena, y Jesús fuera de su tumba, eran una misma cosa para ellos.

A Cristo le veían en Abel, porque también éste había sido inmolado; en Melquisedec, porque es el sacerdote eterno, superior en la jerarquía judaica; en Isaac llevando la madera de su sacrificio, figurando a la cruz; en Jacob cruzando las manos para bendecir a sus hijos; en Moisés golpeando la roca para hacer brotar el agua que trae la salud; en Sansón llevando las puertas de Gaza sobre la montaña, es decir, las puertas del in-

²⁴ Ver Apéndices: I.—Zona B, capiteles; Zona C, tímpanos izquierdo y central; Zona D, los tres vitrales; Zona E, rosa monumental. II.—Zona A, 11 a 20/C-i (simbolizándolo); Zona C, 7 a 11/C-e; Zona C, 12 a 15/C-i, 18 a 20 (simbolizándolo); ambos tímpanos laterales. III.—Zona C, los 3 tímpanos; entrepaño del portal central; Zona D, vitral A; Zona E, rosa monumental.

fierno cargadas al Calvario con la Cruz; en Gedeón, por la victoria con sus 300 compañeros, al Salvador muriendo en la cruz: en griego, 300 se escribe "tau", la "T", por su forma, simboliza a la cruz; en David dominando al león, figura de Satán; en Elías transportado al cielo en su carro de fuego; en José vendido por sus hermanos: y sobre todo en el cordero pascual, fundado en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, cuyo ciclo de interpretaciones hemos visto por millares hasta nuestros días.

En la infancia de Jesús, al igual que la *Suma*, la Catedral se fundó para hacer su "Marialogía".²⁵ La importancia de María en Chartres es tal, que es una de las iniciadoras entre las grandes Catedrales medievales dedicadas a Nuestra Señora. Es en su Portal Real en donde, por primera vez en la historia de Occidente, se asigna a la Virgen un tímpano, sitio hasta entonces reservado para su Hijo, constituyéndose esta imagen en una de las más veheradas de la Edad Media.

Muchos autores se han ocupado del tema de María en las catedrales góticas, en ese su nuevo aspecto de amor, como "Mater amabilis" precursora de

²⁵ Ver apéndices: I.—Zona C, tímpano del portal derecho, y sus linteles; Zona D, vitral del "Arbol de Jessé"; vitral central, escenas 1-12;. II.—Zona C, 12 a 15/C-i, 21/D-i; tímpanos izquierdo y central, con sus linteles y entrepaño; Zona D, grupo de vitrales; Zona E, rosa monumental. III.—Zona C, tímpano central, acompañando a Cristo en el Juicio Final. Inventario de vitrales: los marcados con los números, I—1, 16, 28 a 31, 33, 36; II—12, 26, 40; IV—4 y 7.

la "cortesía" y de la "mesura", en lugar de la "Mater dolorosa" que hasta entonces había sido el aspecto dominante en que se veía a la Virgen María. Así, hay intelectuales como Henry Adams, descendiente de la famosa familia de presidentes de los Estados Unidos de América, que "habiendo entrado en esos tiempos pasados a través de los portales de la Catedral de Chartres, le resultó natural interpretar toda la edad a la luz de la gentil sonrisa de la Madre de Dios, y sentir su presencia como transformadora del espíritu de los hombres".²⁶

A pesar de que me suscribo a la tesis general de la obra de Adams, y veo como él, en esos siglos XII y XIII, el coronamiento y gloria de todas las empresas humanas, creo que su interpretación de la época a través del "marianismo" en Chartres, resulta unilateral y algo exagerada, pues en un momento llega a decir: "María tomó su sede en una Iglesia suya, tan independiente que la Trinidad pudo haber perecido sin afectar mucho su posición; pero por otro lado, la Trinidad podría haber visto su destronamiento con cierto alivio..."²⁷

Pero el tema de María no me interesa en el presente estudio desde su punto de vista religioso o teológico, sino más bien como fenómeno de carácter social, y en la medida en que

²⁶ V. L. PARRINGTON, *Main Currents in American Thought*, (Harcourt, Brace & Co., Nueva York, 1930), tomo III, p. 222.

²⁷ Henry ADAMS, *Mont-Saint-Michel and Chartres* (Boston y Nueva York, 1913), p. 277. Citado por PARRINGTON, *ob. cit.* p. 214s.

influye al hombre medieval en su escala de valores, por lo que en este lugar le dejo, para volver a él en mis conclusiones desde ese otro punto de vista.

Termino esta comparación temática entre la *Suma* y la Catedral con la descripción de la escena que corona a ésta, y que constituye la última cuestión de la obra del Santo: Cristo Juez.

Es el Juicio Final.²⁸

Cristo, Juez soberano, como lo dice el xxivº capítulo del Evangelio de San Mateo, se encuentra sentado "sobre las nubes del cielo, con gran poder y majestad", rodeado de las cuatro animales simbólicos, del hombre, el león, el buey y el águila; de coros de ángeles y querubines, unos de los primeros de los cuales llevan los instrumentos de la Pasión: la cruz, la lanza, la corona y los tres clavos. De los cuatro puntos cardinales, cuatro ángeles heráldicos juntan, con sus trompetas, al género humano que ha de presentarse ante su Juez. A su llamado despiertan los muertos, se levantan las cubiertas de los sarcófagos, y, vestidos sólo de sus mortajas, esperan la sentencia suprema.

Los apóstoles asesoran al Señor, y, a la vez, representan a las doce tribus de Israel. Junto a El están presentes, en sus calidades de Madre y amigo que le acompañaron hasta la muerte, la Virgen y San Juan, para implorar

²⁸ Ver Apéndices: I.—Zona E, rosa monumental, y, III.—Zona C, tímpano, lintel y arcos centrales.

clemencia por el género humano. Pueden reconocerse a sus lados, con certidumbre, a San Pedro y a San Pablo.

Ante todos, ante Dios, el arcángel San Miguel pesa, en su balanza, las buenas y las malas acciones. Parece que este episodio interesó vivamente a los artistas medievales de casi todas las catedrales; la incorruptible balanza sostenida por el arcángel y sustraída a las influencias perturbadoras que buscaría ejercer un espíritu perverso, como en seguida veremos, es el "cuncta stricte discussurus" de la prosa trágica.

No falta a la escena el pérfido Demonio. Discute insolentemente con el Psicopompo, tratando de distraer su atención de un diablillo subalterno que, por debajo de los platillos de la balanza, se cuelga para falsear el resultado de la operación.

Pronunciado el juicio, los escogidos, a la derecha del Señor, son conducidos al cielo por los ángeles. Enmarcadas por las "santas flores del Paraíso", que menciona la *Chanson de Roland*, las tres almas que simbolizan la beatitud de los elegidos reposan en el seno de Abraham.²⁹

Al lado opuesto, un demonio empuja a los condenados a los infiernos en donde serán sometidos a tormentos indecibles. Entre ellos se distin-

gue Judas Iscariote, avaro, con la bolsa de los treinta denarios colgada al cuello, entrando por el tremendo hocico de Leviatán, que vomita llamas...

No es necesario comparar la segunda y última parte de la *Suma*, que trata de los Sacramentos, ya que para la administración de éstos se erige todo templo católico, bien que el Santo los analiza en su noción y esencia, necesidad, producción de la gracia, carácter, causas y número, tratándolos separadamente: Bautismo (q. 66/71), Confirmación (q. 72), Eucaristía (q. 73/83) y Penitencia (q. 84/90)...

Murió Santo Tomás el 7 de marzo de 1274, en la abadía cisterciense de Fossa Nuova, en la Campagna, cuando se dirigía al concilio de Lyon, sin haber terminado su tratado sobre la Penitencia, y por lo tanto, dejando incompleta esta última parte de su *Suma teológica*.³⁰ Relata Monseñor Grabmann que "al final de un viejo manuscrito de la 'Tertia pars', conservado en la biblioteca capitular de Toledo (Cod. 19-13), se pueden leer estas palabras: 'Hic moritur Thomas, ecclesiae lumen, orbis decus, theologorum gemma'".

²⁹ Este asunto del seno de Abraham es tratado en esta "Tertia pars" por Santo Tomás, precisamente en la cuestión 57, artículo 2.

³⁰ Datos tomados del artículo "La filosofía de Santo Tomás de Aquino", por M. BAUMGARTNER, publicado en la *Revista de Occidente*, abril de 1925, con motivo del séptimo centenario del nacimiento del Santo.

IV. CONCLUSION

IMPLICACIONES Y COMPLICACIONES

Hemos visto con suficiente claridad en el capítulo anterior la comprobación fundamentada del paralelismo o analogía que presentan, en sus estructuras formales y en su contenido temático mismo, esas dos expresiones culminantes del siglo XIII, que son la Catedral de Chartres y la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino. Podemos decir, con M. Coulombeau, que ante nosotros han vuelto a reanimarse "el triunfo y esplendor de la fe en la belleza, como fin de la suma de piedra, del mismo modo que el de la suma escrita, de un Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, fué la ilustración de la doctrina y su victoria, por la concordancia de la fe y de la razón, 'Fides quaerens intellectum' ".¹

Con ello podría considerarse como agotado y solucionado un primer propósito de este trabajo, que consistía en confirmar, o desechar, de manera inequívoca, y con pleno sentido, las comparaciones más o menos intuitivas que de esos dos monumentos o géneros han venido haciendo durante los últimos cien años escritores, poetas, escultores, pintores y filósofos, desde que el estudio de la época medieval, en todos sus aspectos, fué iniciado con la justa perspectiva histórica de valoración positiva.

¹ M. COULOMBEAU, *ob. cit.* p. 21.

Podría calificarse esta comparación de esfuerzo innecesario, tratándose de dos obras de carácter religioso, pertenecientes ambas a una misma religión, y por lo tanto con tendencias hacia un mismo fin, bajo una dirección idéntica.

Efectivamente se trata de una dirección idéntica, y en esto no caen en la cuenta, o cuando menos sólo lo apuntan como conjetura, algunos de los historiadores del arte: en que los monumentos religiosos de la Edad Media fueron construídos bajo una dirección exclusivamente eclesiástica. Pero esto no sucedió por motivos espontáneos y esporádicos, sino por acatar disposiciones expresas dictadas de muy atrás.

La intervención de la Santa Sede en materia de arte religioso se hizo necesaria desde épocas muy anteriores. El carácter de "perseguido" con que se inició el Cristianismo en las catacumbas, le hizo adoptar, desde el principio, figuras simbólicas que le permitieran exteriorizar en la plástica y en la pintura sus sentimientos religiosos. Fué obedeciendo a una actitud de este tipo, o a sus residuos heredados, lo que llevó al cristiano a adoptar el cordero, por ejemplo, como figura representativa de Jesucristo. Con el tiempo se llegó a abusar de esta clase de imágenes, llegándose a

representar escenas enteras en donde no había sino corderos, agrupados alrededor de Cristo, a su vez en la forma de cordero. Esto se convertía en un corral un poco demasiado balante. El Concilio de Constantinopla, llamado el Quini-Sexto, decretó que en el porvenir, para representar a Cristo, se adoptaría la figura humana en sustitución de la ovina.

Más tarde, durante la famosa querrela bizantina de las imágenes, entre los iconoclastas y los iconólatras, durante el reinado de la emperatriz Irene, esposa de Constantino V llamado "el Coprónimo", hubo necesidad de convocar un concilio ecuménico que debería reunirse en Constantinopla, para resolver esta discusión que ya había tomado proporciones catastróficas en Bizancio, amenazando la existencia misma del imperio cristiano de Oriente; debido a los desórdenes ocasionados por ambos bandos, el concilio, formado por más de 300 obispos de toda la cristiandad, tuvo que trasladarse a Nicea.²

"Desde 787, los Padres del segundo concilio de Nicea, declararon: 'La composición de las imágenes religiosas no se dejará a la imaginación del artista: representa principios propuestos por la Iglesia católica y por la tradición religiosa.'" Y más adelante: "El arte sólo pertenece al pintor: la ordenación y la disposición, a los Pa-

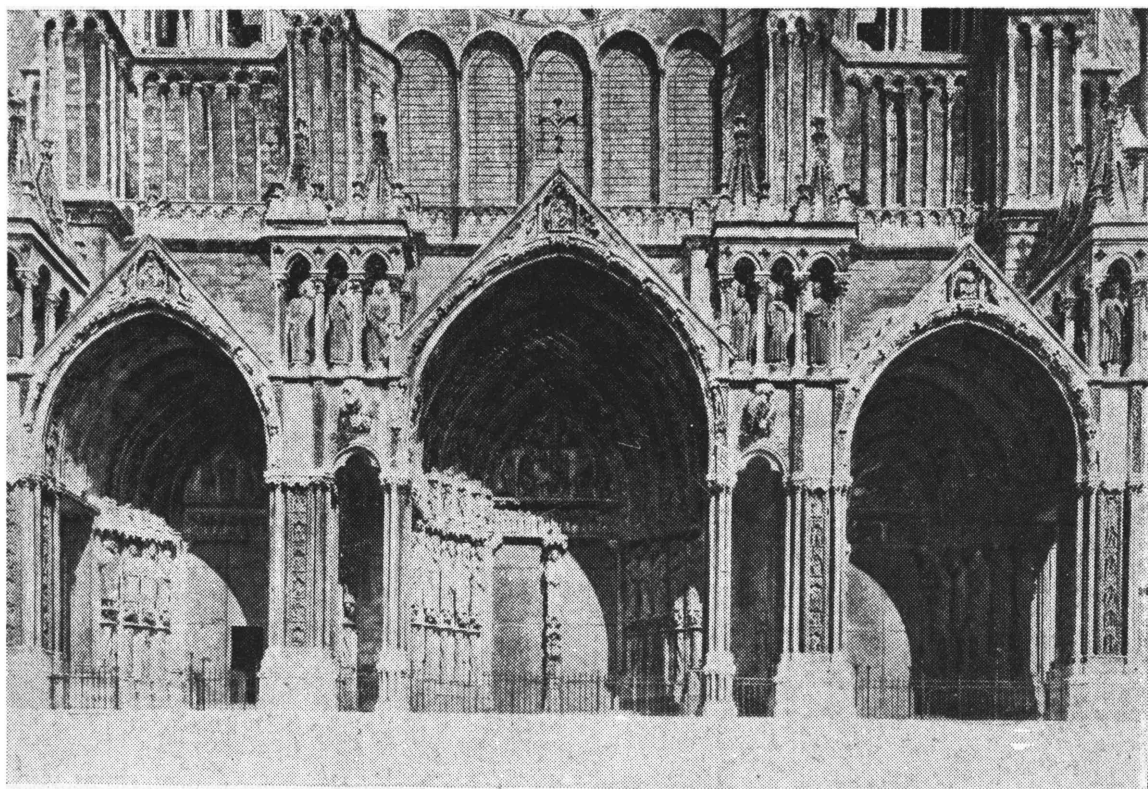
² Esta querrela de las imágenes está tratada con todo detalle en la Historia del Arte, *Summa Artis*, de Cossío y ΠΙΠΟÁN (editada por Espasa-Calpe, Madrid, 1935), t. VII, p. 427s.

dres'. Ningún siglo fué más fiel observante de estas prescripciones que el XIII".³

Así, pues, quien se acercara al problema que me ocupa, tratando de invalidarlo con el argumento de la identidad religiosa en la dirección de la Catedral y de la *Suma*, cometería dos errores fundamentales, mostrando con ellos su conocimiento superficial de la historia, ya que, por una parte, en cualquier tema de esos siglos medievales que tratara de profundizar, ya fuera filosófico, artístico o social, tropezaría con la misma dirección o influencia religiosa, al enfrentarse con una época en que la organización de las actividades humanas era medularmente cristiana; y, en segundo lugar, le habría pasado inadvertido el problema, o la serie de ellos, que el estudio de estas obras plantea, y que tiene un interés de tipo histórico más profundo que el anterior.

Porque es el caso que en todos los tiempos posteriores al que estudiamos, la Iglesia ha procurado dirigir y orientar a sus filósofos y a sus artistas, pero éstos no han logrado siempre la producción de obras maestras de la magnitud y complicación sistemática que las del siglo XIII entrañan.

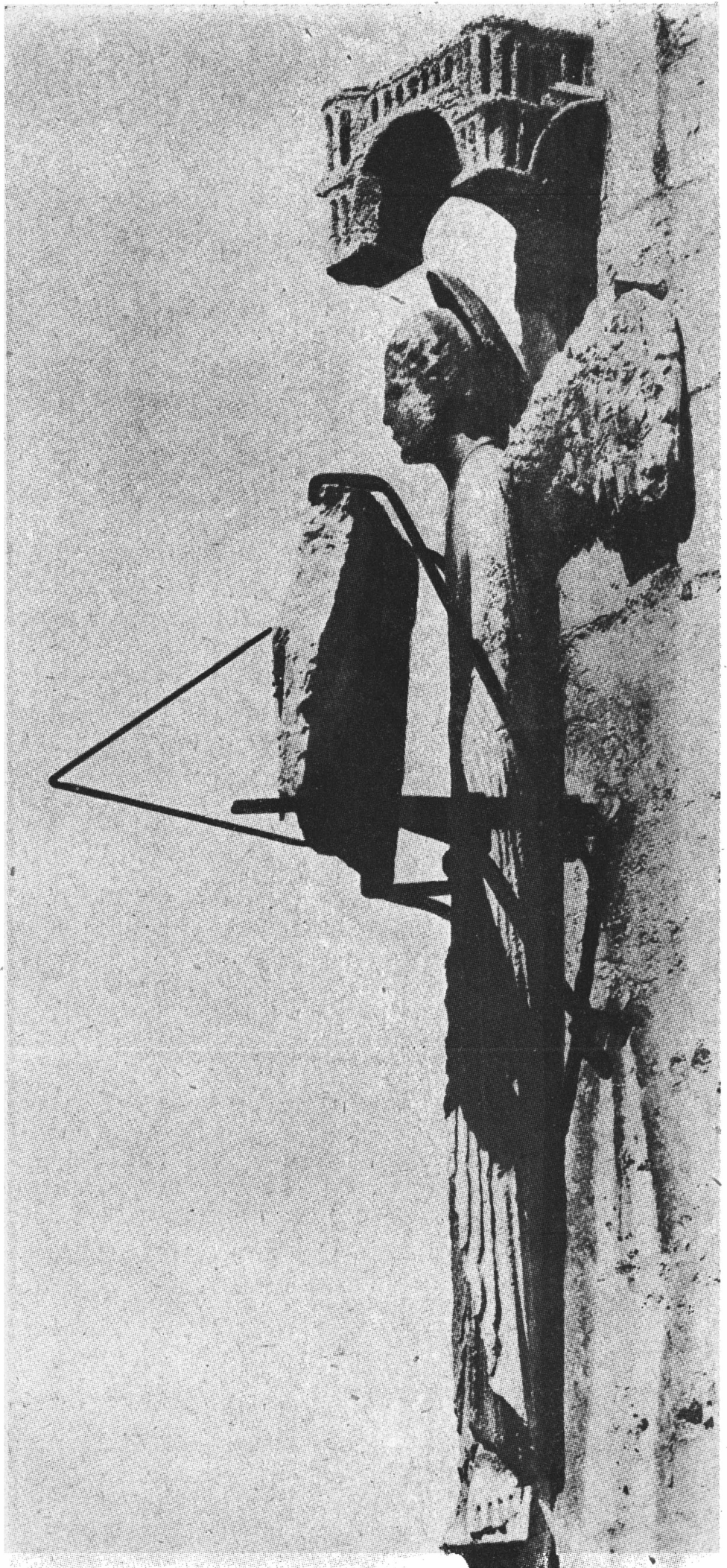
³ Es curioso que esta cita, en términos literalmente idénticos, se encuentre tanto en la obra de MOURRET, ya citada, t. IV, p. 554 (quien a su vez cita a la obra de Labbe, para las disposiciones de los "Concilios", t. VIII, col. 831) como a la Conclusión de la de Emile Mâle, sin que ninguno de los dos se cite como fuente.



Catedral de Chartres.—Fachada Sur, llamada también del Señor.

(Ver Zonas: fachada occidental.)

Catedral de Chartres.—En lo alto del "Viejo Campanario": Angel del cuadrante solar.



El esfuerzo intelectual del hombre de ese siglo no se detiene en nimiedades, la mira que le conduce es nada menos que la explicación del Cosmos entero, y para ello le es menester recoger valorizando todo el pasado histórico del ser humano. Lejos de intimidarse ante tamaña empresa, se siente más bien alentado por el grandioso propósito que le anima. Por eso, siguiendo las tradiciones más diversas y sus tendencias personales, un Alejandro de Hales, un Alberto Magno, un Tomás de Aquino, un Guillermo de Auvergne y un Buenaventura, un Vicente de Beauvais, compilador de lecturas inmensas, un Duns Scoto o un Roger Bacon, "no sueñan en otra cosa menor que en absorber el saber por entero, en construir con sus elementos un edificio que, según ellos mismos comprenden, deberá ser modificado y reedificado en otras épocas, pero que, para la suya propia, no será menos completo. Y lo consiguen".⁴

Ponen todo lo visible a contribución en la obra, tanto lo pagano como lo cristiano, ya que, para decir verdad, "no hay ciencia pagana, no hay arte pagano: todo lo que es verdad es cristiano, toda la belleza es cristiana". El artista es invitado a representar, al lado de los profetas, a los que pueden considerarse sus precursores o auxiliares: Solón de Atenas, Platón de Atenas, Aristóteles de Es-

tagira, Pitágoras de Crotona (o de Samos), Euclides de Megara, Tucídides, Plutarco, Sófocles...

Con ese mismo espíritu se levantan en esos dos siglos, XII y XIII, tan edificadores como edificantes, en sólo Francia, más de 80 catedrales de carácter mayor, y cerca de 500 iglesias importantes.

Así es cómo el interés del problema fundamental que nos ofrece el estudio de ambos sistemas, el plástico y el filosófico, una vez comprobado su paralelismo estructural y temático, consiste en preguntarnos por el tipo de hombre y de organización humana que son necesarios para producir esta admirable concentración de la vida, que de hecho, en el sentido arquitectónico de la palabra, es capaz de un "orden", que introduce en todas sus obras la proporción y el ritmo, "que hace depender todo de una piedra-clave central de la bóveda sublime: el Cristo", que es capaz de situarse en esa actitud superior ante su Dios.

No pretendo sino tratar de explicar, o exponer, ciertos perfiles del hombre a que acabo de referirme, al medio en que vive, al ambiente en que convive con sus contemporáneos, y esto con todas las limitaciones impuestas a mis capacidades, y por mi propósito de no valerme para ello sino de los datos contenidos en este estudio, y en sus apéndices correspondientes.

⁴ A. D. SERTILLANGES, *ob. cit.*, p. 60s.

TRANSPARENCIA DEL VITRAL

Todo vitral lleva, como nota constitutiva indispensable, una cualidad de transparencia que permite a la luz solar transpasarle, iluminando su colorido, haciendo resaltar en él los motivos que le dieron vida originalmente, y que justifican nuestra contemplación.

Aunque de esa primera cualidad pudieran decirse muchas cosas, y se han dicho ya en ocasiones, no es a ella a la que he de referirme. Los vitrales de la Catedral de Chartres no se contentan con dejar pasar los distintos matices de la claridad astronómica; parece que insistieran en translucir también la vida entera que allí les puso, mostrándonos con todas sus tonalidades las costumbres y peripecias de una peculiar forma de vida, de un momento histórico ejemplar, conducente a la meditación de quien ante ellos se detiene. Es esta segunda transparencia vital, la que voy en seguida a intentar captar.

Una primera consideración prestará mayor significado a lo que sobre ello se pudiera decir. Los temas representados, bien que todos religiosos por consonancia con el edificio y con su época, fueron escogidos libremente por sus respectivos donadores, sin seguir ningún programa impuesto por los constructores, los cuales se contentaron con la composición de los que forman parte de las diferentes fachadas o transeptos. Esta libertad de selección de los temas por parte de sus

donadores respectivos, les dota de una cualidad de espontaneidad.

Su clasificación desde el punto de vista de su procedencia nos permite identificar entre sus donadores a reyes, príncipes y señores, que entre todos regalan 44; a todas las corporaciones de artesanos, que en esa época constituían la clase trabajadora, cuyo conjunto de vitrales llega a 42; y al otro gran grupo social formado por los eclesiásticos, directores espirituales de los dos grupos anteriores, que regalan 16. Esta contribución de todas las clases sociales, les enriquece con una nueva característica de universalidad.

Ya mencionamos los documentos y acontecimientos que determinan las fechas de la reconstrucción del espléndido edificio. Los datos biográficos de los personajes que contribuyeron con sus donaciones, así como el estudio de la técnica que los produjo (de la que no he de ocuparme aquí), nos autorizan, además, a afirmar que de los 116 vitrales que forman el conjunto de los estudiados en los apéndices, por lo menos 110 pertenecen a los años comprendidos entre 1210 y 1240, es decir, 30 años. De donde se puede inferir que sus donadores no pertenecieron sino, a lo sumo, a dos generaciones, con lo que les apuntamos un nuevo rasgo: el de su contemporaneidad.

Esta observación preliminar que nos permitió comprobar esas tres características fundamentales, a saber,

a espontaneidad de sus temas, la participación de todas las clases sociales en las donaciones, y la convivencia en el tiempo de sus donadores, nos coloca en la perspectiva deseada: ante un momento histórico determinado, cuyo estudio nos dejará aprehender las circunstancias vitales del cristiano del siglo XIII, el ambiente en que se mueve, algunas de sus preferencias e inclinaciones, sus ocupaciones de más urgencia, en fin, la conjunción de elementos necesarios para la concepción y realización de los grandes sistemas, cuyo paralelismo en sus estructuras ordenadas ya tuvimos ocasión de analizar.

Tomo en consideración la justa advertencia que hace J. Huizinga relacionada con esta clase de interpretaciones. Afirma que, como fenómeno general, las artes plásticas dejan detrás de sí una imagen de los tiempos más serena que la palabra de los poetas y de los historiadores. "De hecho ha ido tornándose más clara la imagen que nos hemos forjado de todas las culturas pasadas, desde que hemos ido prefiriendo más y más a la lectura, a la visión; desde que el órgano histórico ha ido tornándose cada vez más visual. Pues las artes plásticas, en las que, ante todo, bebemos nuestra visión intuitiva del pasado, no lanzan gritos de dolor." Y más adelante añade: "Cuando, por consiguiente, se juzga posible captar la imagen completa de una época en toda su realidad exclusivamente por medio de la

contemplación de las obras de arte, queda sin corregir un error de principio en el método histórico."⁵

Conviene, sin embargo, redondear algo más estos conceptos. La discrepancia entre las expresiones plásticas y las literarias está también sujeta a cierto ritmo que las distanciaría mucho más entre sí, en las épocas en que, como la estudiada por Huizinga, los pueblos se encuentran sacudidos por la violencia de la guerra o por los estragos de disturbios intestinos. En cambio, las diferencias entre ambas expresiones, resultará mucho menor, y casi pudiera decirse mínima, en los tiempos cuya característica dominante es la tranquilidad.

Así es como la diferencia de las imágenes legadas por la plástica y por la literatura que resultaría particularmente notoria en los siglos XIV y XV, no lo es en la misma medida en el XII y XIII. Ya vimos hasta qué punto un tipo de expresión literaria, la *Suma*, por ejemplo, nos ofrece tal cantidad de analogías con otro de carácter plástico y arquitectónico, la Catedral.

DE LAS JERARQUÍAS

Se puede afirmar, como ya algo de esto anticipé, que la colocación de los vitrales en Chartres fué dispuesta desde un doble punto de vista, a saber, el de sus temas y el de su procedencia.

⁵ J. HUIZINGA, *El Otoño de la Edad Media* (editada por la Revista de Occidente, Madrid, 1930. Traducida del alemán por el Prof. José Gaos), pp. 158 y 159, del t. II.

Del primero, que pudiera llamarse excepcional debido al escaso número de ventanas que abarca, no puede decirse más en este lugar, sino que sus temas representados forman parte de conjuntos cuyo programa fué previsto por los directores de la construcción del edificio, y que son los colocados en las extremidades de la cruz proyectada por la Catedral, completando la idea que rige a la estatuaria y bajo-relieves de los portales respectivos. De estos, pueden contarse cinco grupos: los que representan la Vida, Pasión y Muerte del Señor, con el Juicio Final, de la fachada occidental (ver plano: Núms. 1, 2, 3, 176); la "Glorificación de la Virgen", del portal norte (Plano: A a E, 145); la "Glorificación del Señor", del portal sur (A a E, 95); la Virgen, "haulte verriere de Nostre-Dame" que se encuentra coronando la cabecera de la cruz (Núm. 120) en la planta alta, y los que le rodean (117 a 123); y el otro grupo, también en la cabecera, sólo que en la planta baja, que forma la capilla llamada de los Apóstoles (32 a 36).

El segundo punto de vista que debió aplicarse para la colocación de estos vitrales, y que se refiere a su procedencia, por lo tanto, incidentalmente, los alimentos para su sustento el que ha de ocuparnos con más detenimiento. Si no nos quedara de la Alta Edad Media sino este grupo de vitrales, sería suficiente para que nos formáramos una idea del tipo de or-

ganización humana que la constituyó, de las relaciones operantes entre sus diversos componentes, de las inclinaciones y psicología de estos, y en general de la apreciación valorativa que de esa organización humana, y de sus diversos aspectos, sintió el hombre del siglo XIII.

Lo que primero resulta notorio es que se trata de una organización jerárquica, formada por elementos necesarios para su propio ser. Los vitrales de la planta baja, base del edificio gótico, fueron destinados a llevar los vitrales provenientes de una jerarquía social también básica: los artesanos que, reunidos en corporaciones, habían de proporcionar para todos lo indispensable a la satisfacción de las necesidades más apremiantes de la condición humana. Fundamentalmente, los alimentos para su sustento (carniceros y pescadores, labradores, panaderos y pasteleros), habitaciones, prendas y ropas para su protección contra las inclemencias del clima (albañiles, talladores de piedra, carpinteros; peleteros y pañeros, calceteros, tejedores, zapateros), los encargados de la higiene general y privada (aguadores, boticarios), y, por fin, los que habían de llenar las necesidades de índole menos primaria como la cacería y la guerra (armeros, torneros, herreros, curtidores, etc.), y aún las diversiones (taberneros).⁶

⁶ Sólo me interesa el aspecto humano de estas ocupaciones. Para otros aspectos de esta organización gremial, ver: *Les Corporations, l'Industrie et le Commerce à Chartres du*

Pertenece también a los artesanos los vitrales del piso superior, correspondientes a la base de la cruz obtenida con la proyección de la planta de la Catedral, la cual no es sino la expresión formal del símbolo más elevado de esa época cristiana.

A la jerarquía más elevada de la sociedad medieval, a sus dirigentes políticos, a la nobleza, corresponde la parte superior de la Catedral: los ventanales situados en lo alto, y colocados en los brazos y en la parte superior de la cruz. Esta situación que resulta privilegiada, les corresponde en virtud de las responsabilidades propias de sus donadores, consistentes no sólo en mantener el orden necesario a la vida, sino también en defender a la cristiandad, a la que pertenecen, con sus vidas si es necesario, guerreando contra otras civilizaciones y tendencias capaces de alterar y comprometer el orden de equilibrio establecido.

Por último, la tercera jerarquía, dirigente espiritual de las dos anteriores, el clero, encuentra su lugar en ventanales entremezclados con los anteriores, ya que en el terreno espiritual todos los hombres tienen la misma importancia y requieren la misma dirección. Pudiera suceder que esta mezcla del clero se deba a razones más sencillas que la que acabo de proponer. Por ejemplo, que se trate de

vitrales que no habiendo encontrado donadores por medio de las suscripciones organizadas para el efecto, hayan sido costeadas por eclesiásticos, por una mera coincidencia. Sin embargo, me inclino más a mi primera suposición, ya que, a pesar de que la segunda versión más prosaica resultase ser la cierta, el cuidado con que se disponían estos asuntos hubiera localizado, de haberse querido, un lugar especial para esta clase de donadores.

Hemos visto, por lo tanto, que se trata de una sociedad formada por distintas jerarquías, con rangos diferentes para los componentes de cada una de ellas, como más adelante veremos, cuya respectiva valoración está relacionada con la clase de servicios que cada una puede prestar al conjunto, pero que todas ellas son igualmente necesarias e indispensables. Esta sociedad encuentra sus lazos en un ideal espiritual que la une, su religión, y que a su vez es externado por una tercera jerarquía, la eclesiástica, cuyo papel orientador es desempeñado en función de todos sus componentes.

LA FAMILIA

El arte del siglo XIII, inepto todavía para reproducir el carácter individual en las fisonomías, contrarrestaba esta deficiencia teniendo mucho cuidado en el diseño del vestuario y de las insignias de sus personajes retratados. La galería de retratos, en un sentido

e. siècle à la Revolution, por G. ACLOCQUE, París, 1917. "Stained glass in Chartres Cathedral", por M. AUBERT, publicado en el *Burlington Magazine*, junio de 1923.

actual de la expresión, de la nobleza y del clero, que se encuentra constituyendo las "firmas" de uno de los grupos de vitrales, arroja una serie de datos sobre la heráldica y sobre los trajes civiles y militares de la época de Felipe-Augusto y de Luis VIII.

Esta meticulosidad en la vestimenta de los personajes retratados es conducente a la observación de dos fenómenos cuya interpretación se fundaría, creo yo, en un modo peculiar de sentir la vida frente a lo religioso. Se puede notar que, en algunos casos, los santos de otras épocas, como, por ejemplo, San Jorge y San Teodoro, son actualizados con armaduras y ropas "a la última moda". Por otro lado, y con idéntico atavío, vemos una relativa abundancia de retratos de fieles contemporáneos, regalados siempre por los mismos personajes representados o por sus familiares más cercanos. En el primer caso, no creo que se trate únicamente de una falta de conciencia histórica, sino más bien de un acercamiento del hombre a lo divino y a lo que en otro lugar llamamos obras-maestras de Dios como jefe-artesano: los santos. En el segundo, de una forma bastante ingenua de externar una cierta familiaridad con los santos, junto a quienes no sentía el hombre del siglo XIII ningún inconveniente en situarse.

Es posible también que consideraran tanto a los santos como a los personajes contemporáneos retratados en los vitrales, como asistiendo per-

sonalmente a todas las funciones rituales de la Catedral, dando realce con su presencia a las festividades y oficios religiosos, comunicando su devoción y dando su buen ejemplo a los demás fieles asistentes "de facto" a ellos.

El carácter ejemplar de todo lo religioso podemos encontrarlo en todas las manifestaciones de la vida medieval. Las relaciones paterno-filiales que vemos entre las Personas divinas representadas en la plástica, son completadas con el otro miembro indispensable a toda familia, la Madre. La familia, institución medular del cristianismo, servirá, en su organización, como ejemplo a las más diversas actividades del hombre.

Más interesantes para el conocimiento de esa sociedad que los retratos de nobles y eclesiásticos a que antes aludí, ya que éstos siempre muestran algo de convencional y estereotípico, son las "firmas" de las corporaciones de artesanos. No son únicamente cuadros de costumbres, sino que en muchos casos se trata de verdaderas "instantáneas" fotográficas tomadas de la vida cotidiana del trabajador. Todas las escenas del taller, de la tienda, de la carpintería o de la calle son tomadas de lo vivo, y casi siempre nos son presentadas de la manera más feliz. Nos muestran las formas del trabajo, la utilería empleada, en fin, las costumbres mismas de las clases obreras del siglo XIII.

Podemos ver en ellas a las tres jerarquías del trabajador: el maestro, obrero y el aprendiz. Está allí aplicado el ejemplo religioso que antes mencioné: una cierta solicitud paternal del maestro para sus subalternos, el respeto filial del aprendiz para sus mayores. Ciertamente que el maestro no sólo les enseña y dirige en el oficio, sino que también en la forma de vivir. Da acomodo al aprendiz en su propio hogar, junto y juntamente con sus hijos; es responsable ante la corporación respectiva de la competencia moral del aprendiz, tanto como de su eficiencia en el trabajo, requisitos necesarios ambos para que éste ingrese como miembro regular en la corporación a la que hasta entonces no pertenece sino como aspirante, ascendiendo al ser admitido a una nueva calidad de obrero. Con los años, este obrero podrá llegar a ser maestro, gracias a sus conocimientos y a su vida honesta que le capacitan para recibir a los nuevos venidos bajo su tutela. Convivirá con ellos en la intimidad y, en ocasiones, llegará a casarlos con sus propias hijas y a dejarles en herencia, con el tiempo, todo su taller.

Basta con estos ejemplos que nos muestran a lo religioso trascendiendo a las regiones espirituales hasta conformar y darle orden a la organización vital misma de todas las clases sociales que integran el momento histórico que nos interesa.

MARIANISMO Y LEYENDA

Al tratar de anotar algunas de las preferencias o inclinaciones del hombre de la época en que culminan, como géneros de expresión, los grandes sistemas ya analizados, he procurado colocarme ante el temario que aparece en los vitrales de Chartres con aquella característica de espontaneidad ya explicada, en la misma perspectiva con que se aborda cualquier estadística humana.

No carece de significado comenzar por exponer el tema que aparece con más frecuencia que los demás: la Virgen. Ya en otro lugar indiqué que se trata en estos casos de la "Mater amabilis", de Nuestra Señora "la amable", la bella, la que expresa esa "mística electricidad de la sonrisa que saluda".⁷

Ya hice hincapié en el hecho de que la representación de la Virgen en un tímpano de esta Catedral, es la primera en la historia de la cristiandad occidental en que recibe un lugar tan preeminente que hasta entonces se reservaba exclusivamente para su Hijo. Pues del mismo modo, la preferencia por su imagen en la selección espontánea de tema para los vitrales, podría confirmar plásticamente

⁷ José Ortega y Gasset: Epílogo al libro de Victoria Ocampo *De Francesca a Beatrice*, editado por la Revista de Occidente, Madrid, 1928, p. 143. Añade Ortega: "Esta sonrisa que va a aparecer tantas veces en la obra posterior de Dante, este 'disiato riso' es la sonrisa gótica que perpetúan las oscuras vírgenes de piedra en los portales de las catedrales europeas".

a Ortega y Gasset cuando, en ese mismo epílogo, dice que “la segunda Edad Media —a mi paladar la edad más atractiva del pasado europeo— se caracteriza precisamente por la ascensión sobre el horizonte histórico del astro femenino”. Veamos mi hipótesis.

Si se considera al “marianismo” desde un punto de vista social, debe tomarse como un refinamiento de actitud que enaltece a la mujer en general por medio de su ideal. El hecho de que la mayoría de esos 13 vitrales que representan a la Virgen hayan sido obsequiados por la nobleza, da lugar a afirmar que esta nueva modalidad de apreciación a la mujer, que evidentemente representa un adelanto sobre la primera Edad Media en que “los hombres se ocupan en la faena guerrera y, lejos de las damas, los compañeros de armas se solazan en bárbaras fiestas de bebida y canción”, es una actitud que originalmente se presenta en las clases elevadas de la jerarquía medieval, entre las que con justicia pudieron llamar a las mujeres “damas”, y a los hombres “caballeros” ante ellas, en vista de que las relaciones entre ellos se basaron ya en la “cortesía” y en la “medida”. No es por coincidencia por lo que en esta época se verifica la transición arquitectónica de la que Chartres constituye el ejemplo más notable: la sólida arquitectura románica se transforma en la llamada gótica, de semi-fortaleza a espiritualidad.

Las Santas que aparecen en los vitrales no son sino tres (en catedrales posteriores aumenta su número progresivamente), y resulta sencillo explicarse la presencia de dos de ellas: Santa Margarita, porque entre sus donadores se encuentra Marguerite de Clèves que lleva su nombre; y María Magdalena, porque los aguadores que regalaron ese vitral, encontraban un parecido entre sus botes de agua y el frasco de perfumes, atributo ordinario de la Santa, por lo que la tomaron por patrona de su corporación. Puede inferirse, por lo tanto, que están allí casi por casualidad.

En vista de todo lo anterior, no es demasiado aventurado pensar que el proceso de evolución de esta nueva forma de considerar a la mujer fué de la Virgen (“marianismo”), por las Santas, mujeres ejemplares, a la mujer en general (“Cortes de Amor”).

Claro que con esto no pretendo siquiera entrar propiamente en el tema del “marianismo”; mucho menos agotarlo; sólo trato de establecer otra conexión entre el fenómeno religioso y el social, que resulta pertinente para ilustrar la introducción del personaje “mujer-madre-amable”, indispensable en el “orden” jerárquico que me he propuesto dejar algo más aclarado antes de proponer cualquier conclusión.

Agregaré, sólo por robustecer la teoría de que el “marianismo” fué un fenómeno semi-oriental, que el culto a María era ya practicado con pre-

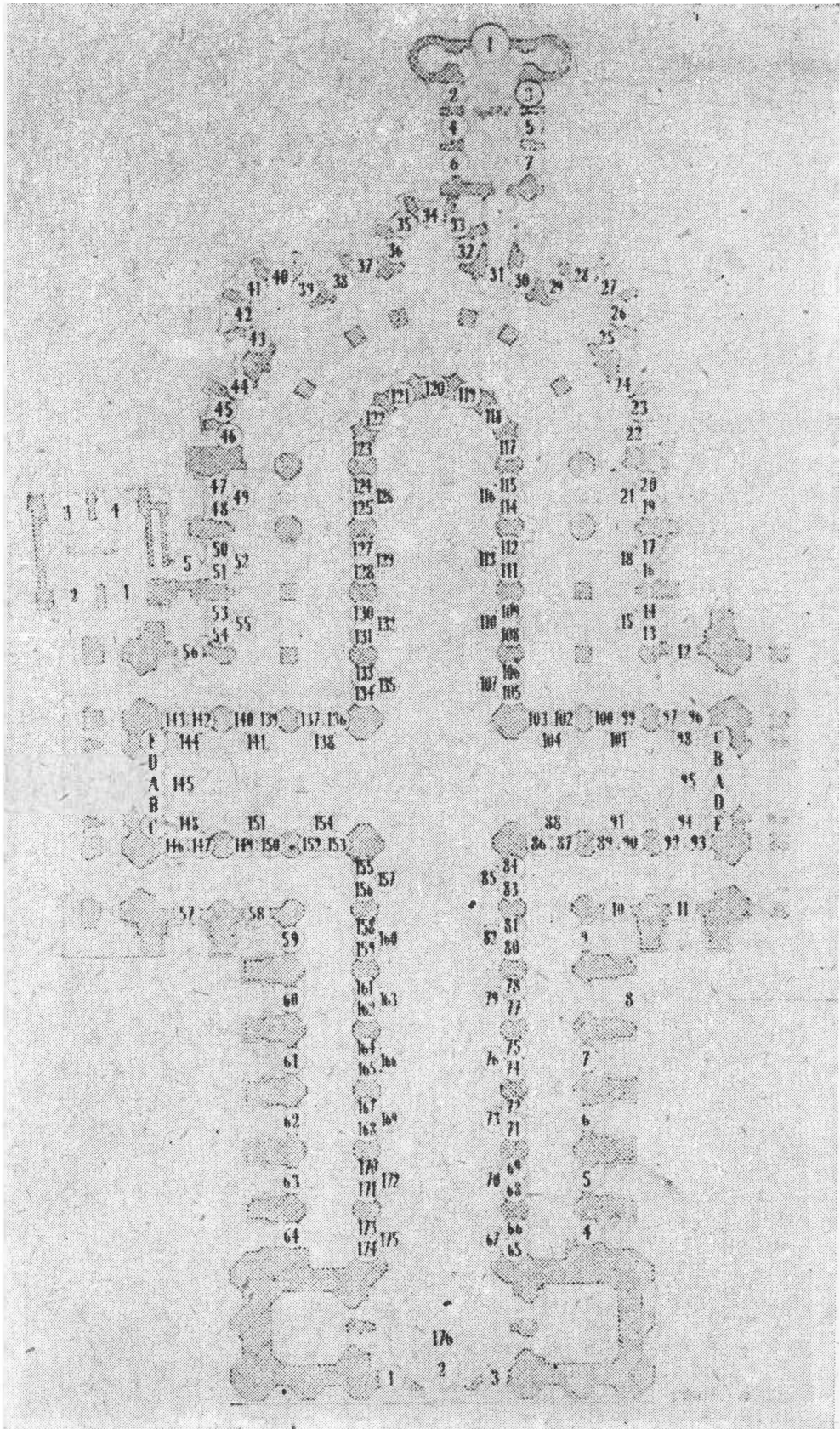


L'ÉGLISE.
PORTAIL DU CROISILLON SUD DE LA
CATHÉDRALE DE STRASBOURG.



LA SYNAGOGUE.
PORTAIL DU CROISILLON SUD DE LA
CATHÉDRALE DE STRASBOURG.

Catedral de Estrasburgo.—La Iglesia y la Sinagoga. (Siglo XIV.)



Plano de la Catedral de Chartres, mostrando la colocación de los vitrales.

eminencia en Bizancio,⁸ y que de ello fueron testigos Guérin de Friaize, cruzado y donador de un vitral en Chartres, y el conde Loys de Chartres y de Blois, padre del conde Thibault, también donador de vitrales en esta Catedral.⁹

Quede para otra ocasión el estudio de ese otro gran grupo de temas de estos vitrales: los Santos. Su análisis podría bien conducir propiamente a una "hagiología", en la que seguramente se vería la inclinación de esa época, en sus diversas clases sociales, por el "santo-mártir", el "santo-caridad", el "santo-caballero", el "santo-intelectual", etc., o por el "santo-nacional", que acaso contribuyera a la formación de la idea de las nacionalidades y de los estados, en el sentido ya moderno con que entendemos estos conceptos.

Sólo quiero dedicar un párrafo más a los temas cuya preferencia fué sentida con más frecuencia por el otro gran grupo social, el de los artesanos.

Es curioso que tanto los apóstoles como los personajes bíblicos fueran escogidos predominantemente, como temas, por los artesanos. Se debe posiblemente a que, en ambos casos, tanto por la lejanía en el tiempo entre los donadores y sus temas, como por el carácter anecdótico y casi fabuloso de los relatos bíblicos a través de

los cuales se tenían noticias de ellos, exaltarán la imaginación popular tan inclinada, en todos los tiempos, a la fábula. El orden cristiano una vez más encauzó lo que pudiera considerarse como trivial: las tendencias inevitables del pueblo hacia lo pintoresco, a lo legendario.

"HOMO RELIGIOSUS"

Todo hombre lleva consigo implícita una peculiar doblez que le es esencial y que le caracteriza entre todos los demás entes de este mundo. Vive en el eterno conflicto que se produce al intentar la superposición de su doble vida: la física y la espiritual.

Pero es el caso que a la segunda le corresponde la confirmación del hombre en cuanto tal. Sin ella quedaría desprovisto de la única cualidad que le distingue de los demás seres animados. A ella le debe, pues, su condición distintiva. No carece de sentido, por lo tanto, que en ella busque una respuesta definitiva a su existencia misma. Es así cómo la humanidad entera se ha pasado, desde siempre, afanándose por todos los caminos imaginables en la búsqueda de la respuesta que ha de llenar esa su necesidad esencial.

Diríase que se trata de un fenómeno semejante al que ocurre en los procesos de la policromía moderna. El operario se encuentra frente a dos planchas de distinta conformación; cada una de ellas, por sí sola, carece

⁸ y ⁹. Crónica de CLARY, edición Pléyade, cap. 114, p. 71. Ambos personajes aquí aludidos, son mencionados por Ville-Hardouin en su crónica sobre la toma de Constantinopla. (Citas proporcionadas por G. Pizarro.) Ver también los Apéndices.

de todo sentido e inteligibilidad. Si quisiera reproducirla tal cual, el resultado que obtendría pertenecería a una especie informe, sin vida, de índole mortecina, como la negativa de una fotografía. En cambio, cuando logra la perfecta superposición de una de sus placas sobre la otra, el cuadro que de ello resulta cobra el ánimo necesario para dar vida a todo su contenido, matizándolo con todas las tonalidades requeridas.

Del mismo modo el hombre, cuya plancha básica es integrada consigo mismo y con todo su mundo sensible, ensaya la elaboración de esa segunda placa espiritual que, superpuesta a la primera, inyectará de sentido, por decirlo así, a todo el panorama vital dentro del cual deberá moverse. Pero el cuadro del hombre es nada menos que el Cosmos entero, y las placas espirituales que intenta fabricar difícilmente logran un tal tamaño; casi siempre resultan de menor dimensión y dejan grandes espacios ensombrecidos y como en tinieblas; en ocasiones parece lograr una peculiar claridad en un punto determinado que le deslumbra, pero en cuanto reajusta su retina óptica a lo brillante, descubre que alrededor del espacio aclarado, no existe sino confusión de tonalidades como desenfocadas que empequeñecen el esfuerzo de su experimento al provocar en todo lo circundante un desequilibrio que le desconcierta y obliga a emprender nuevamente la difícil tarea que le impone su natu-

raleza. Cada nuevo fracaso le confirma al hombre su propia insuficiencia.

Con la intuición del ser cuya insuficiencia es innata, comprobada con mayor frecuencia que en otras condiciones, el hombre primitivo se lanzó desde el principio a localizar alguna entidad que, siendo ella suficiente por sí, pudiera aliviarle de su deplorable situación, que le ofreciera el apoyo más sólido para poder depender de ella. Se coligó con hombres de su misma condición, emprendió la faena en compañía de los demás y, utilizando entre todos los mismos medios para lograr el fin deseado, constituyó lo que los modernos entendemos por "religiones".

Durante trece siglos se afaná el cristiano por elaborar y comprender su Religión revelada. Logró, como algo de esto procuré mostrar, la superposición e integración de la misma a todas las regiones vitales y cósmicas a su alcance. ¡El espectáculo que obtuvo debió de ser maravilloso! De repente se presentó al hombre, con plena claridad, hasta el más recóndito e insospechado paisaje. Toda la inmensa variedad de fenómenos obtuvieron respuesta satisfactoria ante la única entidad suficiente: Dios. Por El, y en torno a El, resultaron moverse, ya con pleno sentido, todas las cosas pertenecientes a las más variadas especies, mostrando el orden y la jerarquía propias a su diversa índole.



**MAURICE DENIS : FRAGMENT D'UNE DÉCORATION
DE LA GOUPOLE DU PETIT PALAIS ✚ *Devant la
Cathédrale « somme de pierre » saint Thomas
d'Aquin commente la somme théologique aux artistes
du siècle de saint François d'Assise et de saint Louis.***

(Reproducido aquí por valor documental, no artístico.)

Para proceder a la comprensión de fenómenos tan múltiples en relación con la Divinidad, y no sólo los de su presente sino aun todos los pertenecientes al pasado histórico, el cristiano tuvo que proceder con extremada cautela, que le permitiera concordar las realidades más dispares; elaboró los métodos más sutiles para que no le escapara nada; tuvo que proceder con el orden más riguroso para poder abarcar toda esa gran visión de conjunto. En otras palabras, se vió obligado a pensar en formas sistemáticas, no pudo menos que ver y comprender todo por medio de grandes sistemas.

La tensión y el esfuerzo que se requiere para obtener parejo equilibrio entre la vida física y la espiritual, debió de ser mayor que las fuerzas mismas del hombre. Pronto perdió la concentración requerida para mantenerlo y comenzó desde luego a divagar; cayó nuevamente en su acostumbrado desequilibrio, para cuyo mantenimiento, a pesar de ser medularmente insatisfactorio, no se necesita sino esfuerzos de menor envergadura.

Desde entonces no hemos visto otra cosa que el vano intento de recuperación, por vías que pronto han demostrado su inconsistencia. Así desfilan ante nosotros los más variados hombres-tipos, sustituyéndose los unos a los otros a la manera del cinematógrafo: el hombre-razón, el hombre-ciencia, "homo sapiens" por autodefi-

nición, que buscando en su culto al Progreso una respuesta última, no consigue sino producir la situación caótica más patética que se haya conocido en la historia, de cuyas convulsiones emergen los perfiles mezquinos del "homo oeconomicus", con todo su materialismo histórico y su lucha de clases a cuestas, el hombre-político que con todos sus "ismos" procura convertir en plaza pública hasta lo más personal e íntimo de la vida humana.

Ya ha estallado la inestabilidad de la vida actual, llevándose en su explosión a nuestros frágiles establecimientos con sus situaciones llenas de personajes minúsculos que, como carritos de feria, suben y se estabilizan un instante, sólo para volver a caer con mayor estrépito.

Afortunadamente, ante desmanes tan descomedidos, parece despertarse una conciencia histórica en el hombre, que le hará buscar con seriedad en otros tiempos, aunque resulten remotos, nuevas-viejas modalidades que le encaminen hacia un nuevo orden dentro del cual se pueda encontrar el equilibrio deseado.

Parece que no tardaremos en llegar a una nueva edad media, en la medida en que, después de tantos ensayos y de un período tan largo de demolición, debiéramos entrar en una era de actividad constructiva, y, entonces, la idea madre de la Catedral y de la *Suma* no será consultada en vano. Su soplo inspirador proporcionará por

sí solo la fuerza eficaz; el germen de las grandes empresas humanas, así como el germen de las obras maestras imperecederas, se encuentran contenidos por entero entre los sólidos muros de ambas construcciones.

V. APENDICIOS

SOBRE EL METODO EMPLEADO

Para abordar el estudio de las estructuras de estas dos obras, he procurado ajustarme, en lo posible, al punto de vista múltiple y necesario, que el programa del profesor Gaos nos ha sugerido.

En efecto, por lo que se refiere al examen de los textos mismos, en su forma y lengua original (en lo posible), he debido practicar operaciones de tipo diferente, en vista de la dualidad formal con que se nos presentan dos géneros como el literario y el plástico. Por lo que a la obra del Santo concierne, la asistencia a los cursos regulares del señor Gaos nos dió oportunidad de familiarizarnos con el contenido más profundo, y con "la mecánica" constructiva de toda la obra, en su análisis de las dos pri-

meras "Cuestiones" fundamentales de la *Suma teológica*, practicado ante nosotros en el texto latino auténtico. Con esto como base, he podido completar el estudio de la estructura total de la obra tomista, en autoridades tales como Monseñor Grabmann y en algunas obras del padre dominico A.-D. Sertillanges, Miembro del Instituto, y de Jacques Maritain, tomando de ellos, como autoridades, lo que me ha parecido indispensable para fundamentar mis conclusiones.

No he podido trabajar en la misma forma con la Catedral de Chartres. El acceso a la "lengua original" de las expresiones plásticas sólo puede lograrse por operaciones ópticas practicadas sobre la obra misma de que se trate, en su conjunto y detalles.

Tuve necesidad de comenzar, pues, por hacer inventarios e identificaciones de todo lo que en materia de vitrales, estatuaria y bajos relieves contiene de la época que me interesa, de 1195 a 1250, procurando equiparlos con cuanto dato pudiera ser conducente a su más profunda comprensión: procedencia, contenido, fuentes de identificación o de inspiración, colocación precisa de cada detalle en la Catedral, etc.

Para este examen ocular he tenido que valerme de las más diversas fuentes: desde ilustraciones a la *Historia de la literatura francesa* de Bédier, monografías fotográficas sobre la Catedral de Chartres, como las de las ediciones *Tel* y *Encyclopédie Alpina illustrée*, hasta en guías y tarjetas postales que venden a los turistas en la plazuela de Chartres. Me hubiera sido imposible intentar siquiera mi inventario, desde México, de no ser por las obras tan fundamentales como *L'Art Religieux, du xiiie. et du xiiiie. siècle, en France*, ed. 1931, en 3 volúmenes, de Emile Mâle, de la Academia Francesa, que lleva por subtítulo "Etude sur l'iconographie du Moyen Age, et sur ses sources d'inspiration"; *Formation, expansion et évolution de l'art gothique* ed. 1938, en 4 volúmenes, de André Michel, Miembro del Instituto y Profesor del Colegio de Francia, y *Les Vitraux de la Cathédrale de Chartres*, ed. 1932, de Yves Delaporte, canónigo de Chartres, en 4 volúme-

nes, tres de los cuales están formados exclusivamente por reproducciones, de todos tipos, de los 176 vitrales que integran la Catedral.¹

Una vez conseguido inventariar casi la totalidad de "sus diez mil personajes pintados o esculpidos (que) constituyen un conjunto único en Europa",² he practicado con ellos una serie de clasificaciones diversas, tales como: la cronológica, por donadores, por temas, por fuentes de inspiración, por su colocación en la Catedral (para establecer jerarquías y preferencias de tema), intentando con esto un proceso de vitalización de carácter sistemático-crítico.

Estas operaciones preliminares, me han conducido a la lectura de obras de otros sectores de la cultura medieval, tales como la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, que resultan indispensables para una comprensión más completa de ese siglo XIII, en vista de que, a su vez, fueron las más leídas por aquellos grandes cristianos.³

No he olvidado la realidad material de ese siglo, revisando las consi-

¹ Ver el plano de la planta de la Catedral que acompaña a los Apéndices.

² Cita de Emile Mâle utilizada también en el capítulo anterior.

³ A falta de más autorizadas citas, que las hay en abundancia, esta afirmación mía se puede confirmar, aplicándola a tantos hombres de la época que tuvieron que ver en la dirección y ejecución de la Catedral de Chartres, con sólo notar la frecuencia con que el nombre de Voráquine aparecen en los Apéndices de este trabajo, bajo la columna "Fuentes de inspiración o de identificación".

deraciones económico-sociales que sobre esa época de franca bonanza ha hecho Henri Pirenne.⁴

⁴ *Historia Económica y Social de la Edad Media*, cap. IV a VI, ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1939.

En fin, toda mi investigación ha sido practicada por la "vía afectiva", es decir, con una simpatía inequívoca hacia el tema, simpatía que, por otro lado, se hace indispensable para abordar cualquier tema en cualquier tiempo.

INVENTARIO DE LA ESTATUARIA Y BAJOS-RELIEVES DE LA CATEDRAL DE CHARTRES

(Para facilitar la localización de estatuas y temas, he hecho una división de las fachadas, a la manera de cualquier gráfica de tanjencia: en sentido *vertical*, por zonas correspondientes a las bases (ZONA A), a los capiteles (ZONA B), a los arcos, tímpanos y linteles (ZONA C), a los vitrales (ZONA D, localizables también en el plano de colocación de vitrales, con sus números o letras correspondientes), y a las rosas monumentales (ZONA E); en sentido *horizontal*, de izquierda a derecha, en tres tramos correspondientes a cada puerta (las tres fachadas llevan tres puertas cada una), marcados con las mayúsculas I (izquierda), C (central) y D (derecha). EJEMPLO: La cuarta estatua de la base del portal izquierdo, de la fachada norte, sería: II. ZONA A-4/I.).

I. FACHADA OCCIDENTAL (llamada también del "Portal Real")

ZONA A. 16 estatuas adosadas a las columnas de las bases, identificándose, entre ellas:

1 a 16/I-C. *Ancestros del Señor:*

Salmon y Rahab, padre y madre de Booz;

Booz y Ruth, padre y madre de Obed;

Obed, padre de Jessé (Isaí);

Jessé, padre de David;

David y Betsabé, padre y madre de Salomón;

Salomón.

Tomados de Isaías, XI, 1-2, y enumerados por San Mateo en su genealogía.

ZONA B. Capiteles que rematan las columnas anteriores, representando la Vida de Cristo: entrada a Jerusalén, arresto, la Cena, etc. (la Vida del Señor es estudiada con detalle en la Zona D. de esta fachada, correspondiente a los tres vitrales de la misma).

ZONA C. Arcos:

Dos del portal izquierdo, los *Signos del Zodíaco* y las *Ocupaciones del mes*.

Tanto los signos del Zodíaco como las esculturas que representan las ocupaciones del mes, se encuentran agrupados, sin orden, por estaciones del año: exterior, Verano y Otoño; interior, Primavera e Invierno. Sin embargo, para facilitar su descripción, prefiero seguir la secuencia usual de los meses, aunque difiera de la colocación, ya que todas las ocupaciones son tratadas en estas esculturas, sin intentar enaltecer a una más que a otra.

E N E R O

Acuarius

Año Nuevo

"Janus bifronte", con una cara de viejo y otra de joven, símbolos del pasado y del futuro, sentado a la mesa, abre jubilosamente el año de la edad media. Tratándose, en este solo caso, de una figura simbólica y no propiamente de ocupación del mes, ésta fué inspirada por los textos de Isidoro de Sevilla: *Ety-mol.* V, 33, *Patrol.*, t. LXXXII.

FEBRERO

Pisces

Dos pescados de forma ordinaria, invertidos, con las bocas ligadas juntas. (Este signo, que corresponde al arco interior del Invierno, no cabiendo allí por falta de espacio, fué uno de los dos enviados al portal derecho.)

Invierno

Un hombre sentado al fuego de la chimenea. Junto a él, en el suelo, una jarra. En la mano tiene un atizador para el fuego. (El invierno rudo del norte de Francia no permite, en este mes, principiar las faenas de campo. En Italia, por ejemplo, en estatuas o miniaturas contemporáneas a éstas, y con propósitos similares, ya se empezaba en este mes la talla de la viña.)

MARZO

Aries

Un macho cabrío parado entre unos árboles.

La poda

Un hombre encapuchado —marzo es todavía muy frío en Chartres— poda una viña.

ABRIL

Taurus

Un toro rodeado de árboles.

Primavera

Una mujer parada entre dos árboles floridos, con un ramo de flores y otro de espigas en cada mano. (Para la edad media, abril es el mes más bonito del año. Las espigas indican que el campesino del Beauce, durante ese mes, se contenta con contemplar el crecimiento de su trigo.)

MAYO

Gemini

Dos figuras desnudas se dan la mano. (Lo mismo que Pisces, Gemini corresponde al arco interior de la Primavera, y al no haber, por falta de espacio, fué la otra figura enviada al portal derecho.)

La caza

Un guerrero, con lanza y banderola, lleva un halcón parado sobre su hombro. Su caballo pasta. (Es el mes de los caballeros y de los gentiles-hombres). Este mes, propio para la guerra —desde la antigüedad hasta nuestros días, por lo que parece—, es el destinado a la cacería, durante los años pacíficos de los siglos XII y XIII. En interpretaciones anteriores a ésta, se muestra al mismo guerrero en actitud inequívoca de guerra, es decir, montado en su caballo, con su lanza terciada, y sin halcón.

J U N I O

Cancer

La siega

Figura semejante a una langosta monstruosa. Un hombre corta las yerbas de un campo.

J U L I O

Leo

La cosecha

El león. Un campesino siega el trigo con una hoz.

A G O S T O

Virgo

La cosecha

Una mujer con un ramo en cada mano que indican su virginidad. Un campesino, con medio cuerpo desnudo por comodidad para el calor, golpea el trigo.

S E P T I E M B R E

Libra

La vendimia

Una mujer con una balanza en la mano. Dos campesinos vacían las uvas en una cuba. (Parece que en la vieja Francia hacía más calor que en la actualidad, lo que permitía acabar con la cosecha de trigo antes que ahora. Ya se ha llamado la atención a este respecto, en algún congreso de agricultura celebrado recientemente.)

O C T U B R E

Scorpio

La siembra

Un animal parecido al escorpión, con una cola puntiaguda. El hombre volvió a ponerse abrigo de invierno; lleva una bolsa llena de semillas, mientras que otro hombre, a caballo, vacía un jarro de vino. (Fin de la vendimia.)

N O V I E M B R E

Sagittarius

La engorda

Un centauro lleva en una mano un arco, en la otra, una flecha. En los linderos de un bosque de encinas, "bosques drúidicos de Galia, tan profundos todavía en el siglo XII", los puercos engordan "con los frutos arrancados a los árboles por los vientos del otoño", mientras que un hombre, con el revés de un hacha, mata a uno de los puercos que come.

D I C I E M B R E

Capricornio

Animal parecido a una cabra, con la mitad posterior en forma de pez.

El descanso

Un hombre sentado gustoso a la mesa con un manjar enfrente de él. Se ven pescados y una cabeza de puerco, listos para comerse. Es el mes de festividades continuas. Durante diciembre, el campesino de la Edad Media se divierte y descansa mercedamente, después de otro año de labores.

Por comparación con estatuas similares de otras regiones, puede afirmarse que no se trata de copias en este caso, sino que se trata de interpretaciones originales tomadas efectivamente de las ocupaciones locales, determinadas éstas, a su vez, por las condiciones del clima.

Tres arcos del portal central, llevan adosadas 24 estatuas representando a los 24 *ancianos apocalípticos*, que contemplan con veneración la escena del tímpano que rodean.

Dos arcos del portal derecho, representan a las *Siete Artes Liberales*, colocadas en las dos secciones del arco exterior; en el interior, se encuentra un coro de ángeles turiferarios que adoran la escena del tímpano que rodean.

Las Artes están representadas por estatuas simbólicas de cada una de ellas, acompañadas de un representante eminente de las mismas:

TRIVIO:

1. *Dialéctica*: Aristóteles.
2. *Retórica*: Cicerón.
3. *Gramática*: Donato o Priciano.

CUADRIVIO:

4. *Música*: Pitágoras.
5. *Geometría*: Euclides.
6. *Astronomía*: Ptolomeo.
7. *Aritmética*: Boecio.

Para investigar la identidad de los personajes anteriores, se han hecho estudios de los textos que debieron servir de guías e inspiración a los escultores. La división adoptada de las Artes Liberales, fué la propuesta por San Agustín, guiándose para la representación de las estatuas-símbolos en los textos del gramático africano del siglo v, Martinianus Capella. En cuanto a la identi-

dad de los personajes representados, se ha podido establecer gracias a los datos y textos siguientes:

1. *Dialéctica*. Este portal fué principiado cerca del año 1145. Se sabe que se trata de Aristóteles porque dos años antes, es decir, en 1142, Thierry de Chartres dió a conocer su obra *Heptateucon*, en la que Aristóteles aparece como el dialéctico eminente por excelencia. Incluye Thierry en su obra, por primera vez en Francia, el tratado completo del filósofo, *Organum*, con todos sus capítulos: "Categorías", "Interpretación", "Analítica", "Tópicos" y "Sofística". Abelardo, en 1136, sólo conocía los dos primeros.

2. *Retórica*. En la Edad Media, se tuvo siempre a Cicerón como el más alto representante de la retórica. En Chartres era bien conocido por sus trabajos más escolásticos: *De inventione*, *De partitione oratoria* y *Retórica a Herenio*.

3. *Gramática*. No se ha podido determinar si se trata de Donato o de Prisciano, pues Thierry, director de las escuelas de Chartres durante el segundo tercio del siglo XII, enseñaba la gramática en textos de ambos personajes.

4. *Música*. A Pitágoras se atribuía el descubrimiento de las leyes de la música, de acuerdo con la tradición traída a Chartres en la obra de Casiodoro *De artibus ac dicipl. liberalium artium*, y en la de Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, lib. III, cap. xv, habiendo sido este último estudiante en Chartres.

5. *Geometría*. Corresponde a Euclides la representación de la geometría. Entre otros textos que le acreditan esta posición, se encuentra el poema de Alain de Lille, *Anticlaudianus*, lib. I, cap. IV, texto bastante conocido en toda Francia durante esa época.

6. *Astronomía*. Ptolomeo representa a la astronomía. En esa época se conocían en Chartres solamente sus libros *Tablas* y *Cánones*, transmitidos a la cristiandad, en su nombre, por los árabes.

7. *Aritmética*. Thierry de Chartres atribuye a Boecio la aportación a la cultura de la Edad Media, de los números impropia-mente llamados "árabes", así como la enseñanza de la aritmética de posición.

ZONA C. (cont.) Tímpanos y linteles.

Portal izquierdo: Tímpano, la Ascensión del Señor; dos ángeles le llevan en una nube.

Linteles: cuatro ángeles heráldicos anuncian el acontecimiento a los apóstoles sentados.

Portal central: Tímpano, Cristo en Majestad, según el Apocalipsis, bendiciendo, y rodeado de los cuatro animales simbólicos de los evangelios.

Lintel único: los apóstoles sentados.

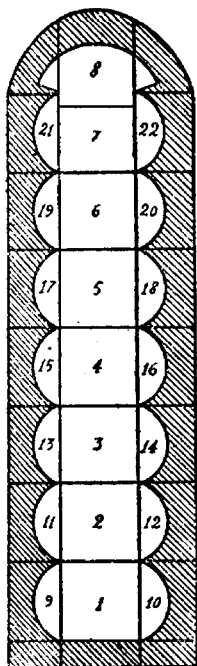
Portal derecho: Tímpano, la Virgen en Majestad; Notre-Dame de Chartres sentada en un trono, lleva sobre sus rodillas a su

Hijo, y a los lados dos grandes ángeles en actitud de adoración. (Primera vez que aparece la Virgen en la fachada de una iglesia; hasta entonces los tímpanos se reservaban exclusivamente para representaciones de Cristo.)

Linteles: escenas relacionadas con la vida de la Virgen, Anunciación, a los pastores, nacimiento, presentación en el templo, etc.

ZONA D. *Vitrales*. Incluyo la descripción detallada de estos tres vitrales, por serme necesaria para la comparación con la "Tertia pars" de la *Suma teológica*.

DESCRIPCIÓN DEL VITRAL DEL "ÁRBOL DE JESSÉ" de la Catedral de Chartres



1. Jessé dormido, vestido en blanco y rojo, con una especie de túnica con galones de oro. Pies desnudos (dignidad reservada a ángeles y apóstoles).

De su cuerpo sale el tronco de un árbol vigoroso, de corteza blanquecina, y ramas curvas a ambos lados, con simetría sin rigor, terminadas por florones de colores. No se trata de un árbol de clase determinada.

2-3-4-5. Entre Jessé y María (fig. 6) sólo tuvieron lugar cuatro reyes ancestros, posiblemente David, Salomón, Roboam y Abias, coronados y calzados, sentados en la aspereza del tronco, con los pies apoyados en los nudos formados por la intersección de las ramas, las cuales, en su parte superior, sirven de apoyo a las manos. No llevan ni cetro, ni banderolas, ni tienen ninguna inscripción característica, ni tocan el arpa: solamente están allí.

6. Apoyada de la misma manera se encuentra la Virgen, coronada y sin nimbo.

7-8. En las ramas más altas se encuentra el Salvador, en la misma actitud que los otros personajes, pero dibujado a una escala mayor. Los pies descalzos y la cabeza rodeada de un nimbo crucífero. Siete palomas que le rodean forman el Espíritu Septiforme. Cada una está inscrita en un nimbo donde se leen los nombres de los dones mencionados en el texto profético, siguiendo el orden de la Vulgata:

1) *Sabiduría*

2) *Intelecto*
4) *Fortaleza*
6) *Piedad*

3) *Conciliación*
5) *Ciencia*
7) *Temor*

En los compartimentos laterales se encuentran los profetas, vestidos con túnica y manto, los pies desnudos; llevan banderolas con los nombres de cada cual, en el orden siguiente:

- | | |
|--------------|-----------------|
| 21. Abaduc | 22. Sofonías |
| 19. Isaías | 20. Daniel |
| 17. Moisés | 18. Balaam |
| 15. Zacarías | 16. Joél |
| 13. Ezequiel | 14. Micheas (?) |
| 11. Samuel | 12. Amón |
| 9. Naúm (?) | 10. Osée (?) |

Fecha aproximada de ejecución de este vitral: 1150.

El texto profético mencionado en el párrafo 7-8 anterior es el de Isaías, XI, 1-2, que dice: "Un brote saldrá del tronco de Jessé, y una flor crecerá de su raíz. Y sobre esta flor reposará el Espíritu del Señor, Espíritu de sabiduría y de inteligencia, Espíritu de conciliación y de fortaleza, Espíritu de ciencia y de piedad; y se llenará del Espíritu del temor del Señor."

San Jerónimo, seguido de los demás comentadores, explica este texto de la siguiente manera: "Para los Judíos, tanto el brote como la flor significan el Cristo... En cuanto a nosotros, vemos en el brote la imagen de la santa Virgen María..., y en la flor, la del Salvador, que se ha llamado en el Cantar de los Cantares la flor de los campos y el lirio de los valles." (Brev. rom., Dom. II Adventus.)

A partir del siglo XII, tanto los vidrieros como los escultores y miniaturistas que trataron este tema, lo hicieron de acuerdo con las dos genealogías evangélicas, San Mateo, I, 1-6, y San Lucas, III, 23-38.

En la antigua liturgia de Chartres, se cantaba la primera de estas genealogías en los maitines de la Navidad, y la segunda en los maitines de la Epifanía.

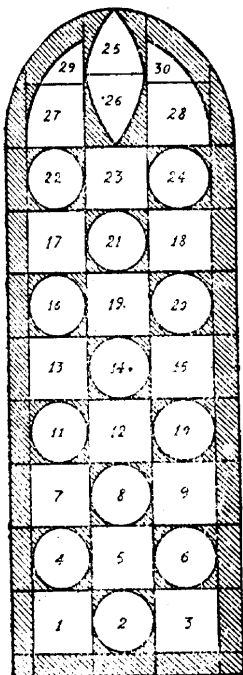
La posición lateral de este vitral tiene una explicación cronológica sencilla, ya que precede al central que representa la vida del Señor, a su vez seguido del que representa la historia de la Pasión.

El tema del vitral, asociado de esta manera a la Navidad y a la Epifanía, que con las Pascuas constituyen las fiestas más importantes de la Iglesia cuya esencia misma sea la alegría, júbilo, regocijo, resulta atinadamente escogido, creo yo, como contrapunto al de la Pasión, doloroso y fundamentalmente trágico.

Por otra parte, la importancia que en esa época se le daba, cuando menos en Chartres, se encuentra confirmada por el hecho de que las esculturas principales colocadas precisamente en las columnas que sirven de sostén a los portales principales, el Portal Real situado abajo de estos tres vitrales y también del siglo XII, representan también a los ancestros del Señor.

DESCRIPCION DEL VITRAL DE LA "VIDA DE NUESTRO SEÑOR"

Central del Portal Real de la Catedral de Chartres. Fecha aproximada: 1150



1. La Anunciación. Gabriel, con el bastón del heraldo en las manos, se acerca a María que acaba de levantarse de su sillón haciendo un gesto de asombro. (Ya no es la Anunciación arcaica del románico, en la que la Virgen está generalmente sentada. Todavía no es la gótica del siglo XIII, que no lleva otro accesorio que una rama florida saliendo de un jarrón colocado entre los dos personajes.)

2. La Visitación. María e Isabel paradas una frente a la otra con actitud de asombro o de admiración. A los lados del medallón hay dos edificios esquematizados.

3. La Navidad. María, extendida en un lecho, parece mostrar con el gesto al niño Jesús que, en un segundo plano, se encuentra colocado en un pesebre, en pañales, sobre pequeños arcos sostenidos por columnitas. José, con nimbo, está sentado al pie del lecho al parecer profundamente dormido y con un bastón en la mano. Detrás del pesebre, sobre el cual hay dos cortinas y una lámpara, se ven las cabezas del asno y del buey tradicionales. (Profecía de Abaduc: "Tú te manifestarás en medio de los dos animales".) En el rincón superior derecho, la estrella que guiará a los magos.

4. Anunciación de los ángeles a los pastores de Belén. Los tres pastores están vestidos de corto y llevan bastones con la extremidad curva como los bretones; dos de ellos llevan sus zurroneos al lado. Están viendo al cielo de donde bajan dos ángeles que anuncian la buena noticia. Los perros mismos parecen compartir la sorpresa de sus amos.

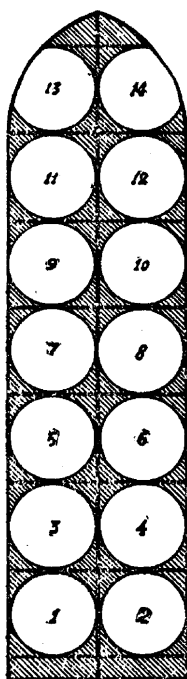
Una serie de composiciones está dedicada a la historia de los magos (5 a 10):

5-6. Entrevista de los tres extranjeros con Herodes. Los magos, vestidos con túnica y manto, coronados, con un bastón de viaje en las manos, llegan ante el rey. El primero, de barba blanca; el segundo, de barba negra; y el tercero con un pequeño bigote. (Es curioso que desde las más primitivas representaciones plásticas de los Reyes Magos, coincidan en representarlos en las edades que sugiere Ortega y Gasset para la teoría de las generaciones, de 30, 45 y 60 años respectivamente. Quizá siempre ha habido conciencia de sus implicaciones y, por lo tanto, subrayan la universalidad del hecho, otras veces también apuntado en diferencias raciales entre los Magos.) También Herodes está coronado, lleva en la mano un cetro, y está sentado en un trono de su palacio, representado por dos arcadas. Detrás de él hay dos personajes sentados consultando un libro: están allí para representar a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas examinando las Escrituras con el fin de saber en donde deberá nacer Cristo. Este episodio, tradicional en Oriente y en Occidente, ha inspirado a la vez al arte religioso y al drama litúrgico.

Con ese mismo detalle están representadas las escenas siguientes:

- 7, 8 y 9. Adoración de los Magos.
 10. Aparición del ángel a los Magos, que les da la orden de regresarse a sus países por otro camino, sin presentarse a Herodes.
 11-12. La Purificación.
 13, 14 y 15. La matanza de los Inocentes.
 16 y 17. Huída a Egipto.
 18. Aparición del ángel a José dormido.
 19 y 20. Regreso de la sagrada familia a Nazareth.
 21. Bautismo del Salvador, con San Juan Bautista.
 22, 23 y 24. Entrada de Jesús a Jerusalén.
 25 y 26. Coronando el vitral, se encuentra una magnífica imagen de la Virgen en Majestad, con el Niño en sus rodillas.
 27, 28, 29 y 30. Dos ángeles, en adoración a la Virgen, con el sol y la luna encima de ellos.

ESCENAS DEL VITRAL DERECHO: "HISTORIA DE LA PASION"



1. La Transfiguración.
2. Cristo descendiendo de la montaña, acompañado de los tres apóstoles.
3. La última Cena.
4. El lavado de los pies.
5. La traición de Judas.
6. La flagelación.
7. Muerte de Jesús en la Cruz.
8. El Descendimiento.
9. Sepultura.
10. Las Santas Mujeres en la Tumba.
11. Magdalena anuncia a los apóstoles la Resurrección de Cristo.
12. Aparición del Señor a las mujeres, después de su resurrección.
13. Jesús encontrando a los dos viajeros entre Jerusalén y Jericó.
14. Los dos discípulos reconocen a Jesús en la casa de Emmaús.

ZONA E. *Rosa monumental*, que representa el Juicio Final (estudiada junto con la misma escena del tímpano central de la Fachada Sur).

II. PORTAL NORTE

NA A. 30 estatuas adosadas a las columnas de las bases.¹

- 1 a 6/I-i. No he podido identificarlas.
- 7 a 10/C-e, y 21 a 24/C-e. *Reyes y reinas de Judea*: Jessé, su esposa, Gran sacerdote Elí, madre de Samuel: Ana, Saúl y Samuel. Los zoclos de estas columnas representan las historias de David y de Samuel.
- 11 a 20/C-i. *Patriarcas y profetas* que anuncian la venida de Cristo, ya sea por el símbolo de sus vidas o por sus palabras, respectivamente:
11. *Melquisedec*: mencionado en el Canon de la Misa. Lo representan con un cáliz porque al ofrecerle pan y vino a Abraham, anuncia la Eucaristía. Inspirada en la *Allegoriae quaedam Scripturae Sacrae*, t. LXXXIII, col. 96 a 104, de San Isidoro de Sevilla.
12. *Abraham e Isaac*: el primero representado levantando un cuchillo sobre su hijo Isaac. Están parados sobre un chivo, que inmoló en vez de su hijo. "Glosa, ord.", lib. *Génesis* xxii, 9-11.
13. *Moisés*: llevando la primera Ley a los Judíos. San Isidoro, *ob. cit.*, col. 109.
- 14 y 15. *Samuel y David*: El rito de Samuel y David, figurando el más augusto, llamado "la unción del Señor".
16. *Isaías*: anunciando con su ramo que una flor saldría de la raíz de Jessé: la Virgen. Isaías, XI, 1-2. San Jerónimo: *Brev. rom. Dom. II Adventus. Histoire scolastique* de Pierre Comestor (siglo XII), col. 1414. (Beauvais amplificó la obra de Comestor, siglo XIII).
17. *Jeremías*: Lleva el símbolo de la cruz. P. Comestor, *ob. cit.*, col. 1440.
18. *Simeón*: Con el Niño divino. *Contra Judaeos, Paganos et Arianos*, atribuido a San Agustín, t. XLII, col. 1117 (Se leía en los maitines de Navidad.)
19. *San Juan Bautista*: con el Cordero. *De ortu et orbi Patrum*, Isidoro de Sevilla, t. LXXXIII, col. 130. Apéndice xx. Cartas de San Jerónimo al Papa Dámaso.

¹ Numeradas progresivamente, del 1 al 30, indicando con las iniciales I, C, D, cuando pertenecen a los portales Izquierdo, Central o Derecho; se agregan las minúsculas "e", cuando se trate de estatuas exteriores o interiores del portal.

20. *San Pedro: con un cáliz.* El punto de partida histórico, Melquisedec con cáliz, a la realización con San Pedro, formando un ciclo completo.

25 a 30/D-i:

25. Balaam, sobre su burro.

26 y 27. La Reina de Saba, con su negro, visita a Salomón, con su bufón. De esta visita, había dos interpretaciones en la Edad Media: *a)* Jesucristo (simbolizado por Salomón), conforme a la doctrina eclesiástica, es visitado por la Iglesia (simbolizada por la Reina), que viene desde las extremidades del mundo a escuchar la palabra de Dios; y, *b)* Adoración de los Magos: la Reina de Saba, que viene desde Oriente por respeto (simbolizando a los Magos) visita a Salomón sentado en su trono: la Sabiduría eterna sentada sobre las rodillas de la Virgen. *Vita Christi*, cap. xi, de Ludolphe de Chartreux.

28. Jesús de Sirach, simboliza a los arquitectos por haber construido el Templo de Jerusalén.

29. Judith y su perro.

30. José y la mujer de Putiphar escuchando al demonio. José (simbolizando a Cristo), traicionado por su familia (los Judíos), es recibido, como El, por una nación extranjera. La mujer de Putiphar, que representa a la Sinagoga por estar acostumbrada a cometer adulterio con dioses extranjeros, trata de seducir a Jesús. *Allegor.*, col. 107, Isidoro de Sevilla.

ZONA B. 8 bajorrelieves exteriores:

1. *Agricultura:* Adán corta trigo; Caín empuja una carreta; Abel guarda el ganado.

2. *Metalurgia:* Tubal golpea su yunque.

3. *Medicina:* una mujer examina el contenido de un recipiente.

4. *Arquitectura:* un hombre con regla y compás.

5. *Música:* una mujer toca un "carillón".

6. *Pintura:* Un hombre con una paleta en la mano.

7. *Filosofía:* Boecio. *Anticlaudianus*, lib. I, cap. VII, de Allain de Lille.

8. *Magia:* "Magus" lleva una banderola con signos cabalísticos; a sus pies, el dragón alado cuyo nombre aparece frecuentemente en las fórmulas de la alquimia.

NA C. 21 arcos con estatuillas y bajorrelieves:
1 a 6/I-i.

1. *Beatitudes del Alma* (14 estatuas):

Belleza	Concordia
Libertad	Amistad
Honor	Longevidad
Júbilo	Poder
Voluptuosidad	Salud
Voluntad	Seguridad
Fuerza	Ciencia

2. *Vida activa y vida contemplativa*:

Activa: mujeres lavando lana, peinando, cardando, hilando y tejiendo. *Spec. eccles., Patrol.*, t. CLXXII, col. 1020, de Honorius D'Autun.

Contemplativa: mujeres: abre un libro, lee, lo cierra para meditar, lo explica y entra en éxtasis. Glosa a la frase de San Agustín: *Lectio inquirat, meditatio invenit, oratio postulat, contemplatio degustat.*

3. *Doce reinas*, que representan las virtudes de María o los doce frutos del Espíritu Santo.

4. *Virtudes y vicios*.

Clasificación de Pedro Lombardo, *Sentencias*, lib. III, dist. xxvii, del siglo XII, adoptada en el XIII por Santo Tomás en la *Suma*, II-II, q. 1, art. 1 y sig.

Teologales

Fe

vs.

Idolatría

Estatuas de mujeres que representan la Iglesia y la Sinagoga, esta última con los ojos vendados. *Tractatus animae, Patrol.*, t. cx, col. 1109, de Raban Maur.

Esperanza

vs.

Desesperación.

Epístola de Santiago.
Sent. Pedro Lombardo

Un hombre se suicida con su propia mano.

Caridad

vs.

Avaricia

I Corinth., San Pablo XIII,
13 y 1-4.
Sent. Pedro Lombardo.
S. morale, V. de Beauvais.

Llena sus cofres y hasta el seno, con sus riquezas.

Derivadas

Colocadas para compensar numéricamente a las cardinales.

Humildad

vs.

Orgullo

Simbolizada por la paloma, de acuerdo con San Bernardo.

Un caballero cae a un pozo, desmontado por su propio caballo.

para meditar, lo explica y entra en éxtasis. Glosa a la

Cardinales

- | | | |
|---|-----|---|
| Prudencia | vs. | Locura |
| Con la serpiente.
S. Mateo x, 16.
<i>Verbum ábbreviat.</i> , <i>Patrol.</i> ,
t. ccv, col. 305, de Pierre
le Chantre. | | Un loco apedreado. |
| Justicia | vs. | Injusticia |
| | | <i>Differentiarum</i> , lib. II, cap. xxxix y xl, <i>Patrol.</i> , t. LXXXIII,
col. 95. Isidoro de Sevilla. Tomadas a la <i>República</i> de Platón,
por San Ambrosio, <i>De Paradiso</i> , cap. III, t. XIV, col. 279. |
| Fuerza | vs. | Cobardía |
| Un guerrero sereno, en su
escudo lleva un león.
Definición teológica: "un
vigor del alma que se
conduce conforme a la
razón", San Bernardo, <i>De
Bestiis</i> , <i>Patrol.</i> , t. CLXXVII,
col. 23, de Hugo de San
Víctor. | | Un guerrero tira sus armas
y corre. |
| Templanza | vs. | Intemperancia |
| | | <i>De libero arbitrio</i> , lib. I, cap. XIII, <i>Patrol.</i> , t. XXXII, col. 1235,
de San Agustín.
<i>De moribus Ecclesiae cathol.</i> , lib. I, cap. xv, col. 1322, de San
Agustín. |
| | | Además de los libros fundamentales, ya citados, de San Agus-
tín, San Isidoro de Sevilla, Pedro Lombardo, Honorius d'Au-
tun, etc., fueron también indispensables para la composición
de estas estatuas simbólicas, el <i>De fructibus carnis et spiritus</i> ,
t. CLXXXVI, col. 997, de Hugo de San Víctor, que después modi-
fica el dominicano Frere Lorenz en su famoso libro a Felipe
el Temerario, <i>Somme le Roi</i> , escrita en francés en el siglo XIII. |
| | | 5. <i>Virgenes locas y sabias</i> . E. Mâle, <i>ob. cit.</i> , p. 212. |
| | | 6. <i>Angeles ceroferarios</i> . |
| | | 7 a 11/C-e. <i>La Creación</i> . Tomada de ideas de San Agustín, de
Honorius d'Autun, del <i>Hexameron</i> de San Ambrosio y de la
obra <i>Erudit. didare.</i> , de Hugo de San Víctor. |
| | | 7. El Creador (con la fisonomía de Cristo). |
| | | 8. Los siete días de la Creación. |
| | | 9. Historia de la caída del hombre, |
| | | 10. Desde la tentación hasta la expulsión del Paraíso terrestre. |
| | | 11. Condenación del hombre al trabajo, sufrimiento y muerte. |

12 a 15/C-i. Genealogías tomadas de San Mateo I, 1-16, y de San Lucas III, 23-38.

12. Profetas.

13. Arbol de Jessé.

14. Profetas.

15. Angeles del reino de María.

16 a 21/D-i.

16. Signos del Zodíaco, y

17. Ocupaciones del mes (Estudiados con la fachada occidental, Portal Real, arcos del portal izquierdo.)

18 a 20. Historias de:

Gedeón. Por la victoria con sus 300 compañeros, simboliza al Salvador muriendo en la Cruz: en griego, 300 se dice "tau", la "T" por su forma simboliza a la cruz. Isidoro, *ibid.*, col. 111. *Glosa ordin., Lib. Judic.*, t. VII, v. 6, de Walafried Strabo.

Tobías. Dándole la vista a su padre ciego, simboliza a Cristo trayendo luz al pueblo de Dios, también ciego. Isidoro, *ibid.*, col. 116.

Sansón. Tipo de Jesús vencedor de la muerte. *Quaest. in Heptat.*, lib. VII, *Patrol.*, t. XXXVII, de San Agustín. *Comment. in lib. Judic.*, LII, *Patrol.*, t. CVIII, col. 1163, de Raban Maur.

Esther y Judith. Simbolizando a la Virgen.

21. Angeles sosteniendo: el sol, la luna, estrellas, antorchas, armas, coronas.

ZONA C. (cont.) Tímpanos y linteles.

Izquierdo:

Tímpano: Navidad con el Niño, establo, etc. (Continuación de la Encarnación en la Eucaristía.)

Lintel: Anuncio a los pastores. Adoración de los Magos.

Central:

Tímpano: Coronación de la Virgen (E. Mâle, *ob. cit.*, p. 248 a 258).

Lintel: Sueño y Asunción.

Entrepaño: María en brazos de Santa Ana (p. 241-2).

Derecho:

Tímpano: Las pruebas de Job. (Tanto Job como Dios Padre, que preside la escena, están representados con la fisonomía de Cristo. Job, por sus sufrimientos y victoria, simboliza la Pasión y triunfo de Cristo. *Allegor.*, col. 108, Isidoro de Sevilla.)

Lintel: Juicio de Salomón.

- ZONA D. 5 vitrales: Glorificación de la Virgen. (Ver, para su localización, el plano correspondiente, anexo al inventario de vitrales.)
- A. María, niña, en brazos de Santa Ana. (Loys, conde de Chartres, regaló por conducto de su esposa la condesa Catarina, la "cabeza" de Santa Ana, traída por él de la cruzada de Constantinopla el año 1204. Desde entonces se honró a Santa Ana en Chartres, con un texto litúrgico.)
- B. Parte superior: David, coronado en regalía, toca el arpa de diez cuerdas. *Salmos*, 32, 41 y 143.
Parte inferior: Saúl suicidándose con su espada después del desastre de Gelboé, para escapar a los Filisteos. I *Reyes*, 31; *Paralipomenes* I, 10.
- C. Parte superior: Melquisedec ofreciendo pan y vino, símbolos lejanos de la Eucaristía. *Génesis*, 14.
Parte inferior: Nabucodonosor, rey de Babilonia, adorando un ídolo. *Daniel*, 111.
- D. Parte superior: Salomón, con corona y cetro.
Parte inferior: Jeroboam, primer rey de Israel después del desmembramiento del reino de Salomón, representado con los dos becerros de oro, mandados hacer por él.
- E. Parte superior: Aarón, según el texto del *Exodo*, con el libro de la ley.
Parte inferior: Faraón precipitado con su montura en el Mar Rojo.

Parece que en el caso de estos cinco vitrales, se trata de una forma de psicomauia, ya que entre todos los personajes, no existe una relación histórica constante. Simbolizan, si esto es así, actitudes de contraposición:

David: fuerza y confianza en Dios — Saúl: desesperación.

Salomón: sabiduría — Jeroboam: locura.

Melquisedec: fe — Nabucodonosor: idolatría.

Aarón: humildad — Faraón: orgullo.

- ZONA E. *Rosa monumental*: María santificada por el Espíritu Santo, honrada por los Angeles, rodeada de los reyes de Judea sus ancestros, y de los profetas que anuncian la venida de su Hijo.
Donadores del conjunto: Luis VIII y Blanca de Castilla.

NOTA: El Portal Norte tiene, además, en el exterior cuatro estatuas que no forman parte del conjunto general. Representan a Santa Ana, Santa Modesta, San Potenciano y San Laumer, los tres últimos, santos regionales que presentan sólo un interés artístico y, por lo tanto, su estudio detallado no resulta de utilidad inmediata al estudio.

III. FACHADA SUR

ZONA A. 28 estatuas adosadas a las columnas de las bases:

- 1 a 8/I. *Mártires*. (Su identificación se debe principalmente a la *Légende dorée*, de Jacques de Voragine. Cito la edición de Perrin et Cie., 1929.)
1. San Teodoro, lleva armadura y representa al verdadero caballero. Fué confundido frecuentemente con San Víctor; se creía más conocido al legionario romano que al soldado griego de Heraclea. A la publicación, en 1880, de ciertos manuscritos capitulares, se supo que la cabeza del santo había sido llevada de Roma a Chartres el año 1120. Voragine, p. 617s.
 2. San Esteban, p. 45s.
 3. San Clemente, p. 644s.
 4. San Lorenzo, p. 419s.
 5. San Vicente, p. 101s.
 6. San Dionisio, llamado Areopagita. En el zoclo está uno de los leones a que fué expuesto el santo en su martirio, p. 577s.
 7. San Piat.
 8. San Jorge. Caballero que hace la pareja con San Teodoro. En el zoclo, una rueda que recuerda su martirio, p. 226s.
- 9 a 20/C. *Apóstoles*. (Identificados por sus atributos. Orden del Canon de la Misa.)
9. San Pedro, con llaves y cruz.
 10. San Pablo, con espada.
 11. San Andrés, con la cruz latina (rota).
 12. Santiago el Mayor, con espada y conchas.
 13. San Juan, con un libro.
 14. Santo Tomás, con espada.
 15. Santiago el Menor, con un mazo.
 16. San Felipe, con espada.
 17. San Bartolomé, con cuchillo.
 18. San Mateo, con espada (rota).
 19. San Simón, con un libro.
 20. San Judas Tadeo, con un libro.

- 21 a 28/D. *Confesores*. (Cito la misma edición de la *Légende*.)
21. San Nicolás, 18s.
 22. San Ambrosio, p. 46os.
 23. San León, papa, p. 31os.
 24. San Laumer.
 25. San Martín, p. 618s.
 26. San Jerónimo, p. 553s.
 27. San Gregorio el Grande, papa, p. 165s.
 28. San Avit, pp. 509 y 511.
- 2 pilares cuadrados, en los extremos exteriores:
 Izquierdo: 24 escenas de martirios.
 Derecho: 24 escenas o rasgos de las vidas de los confesores.

ZONA B. Esta fachada no lleva esculturas en los capiteles de las columnas. Sin embargo, lleva los pilares cuadrados que acabo de mencionar, y dos más que incluiré en el tímpano del Juicio Final, con 24 bajorrelieves cada uno.

ZONA C. 16 arcos:

1 a 5/I. Mártires en el cielo. Uno de estos arcos representa la Misa de San Gil. *Spec. historiale* de Vincent de Beauvais, lib. xxxiii, cap. cxi.

6/C-e. 14 *beatitudes del alma*, con la misma enumeración que las del Portal Norte (ZONA C, 1/I-i). Fué propuesta esta enumeración, por primera vez, en el siglo xi, por San Anselmo de Canterbury, en un sermón que inserta el monje Eadmer de Canterbury en su obra *Liber de beatitudine caelestis patriae*. Fué adoptada, con muy ligeras variantes, por todos los grandes teólogos del siglo xiii:

Honorius d'Autun: *Elucid.*, III, cap. xviii, col. 1169. *Spec. Eccle.*, *In Pentecost.*, col. 961.

San Bernardo: *De villico iniquitatis*, *Patrol.*, t. clxxxii, col. 1025.

Santo Tomás de Aquino: *Summa t.*, III, q. xcvi, a. 5.

San Buenaventura: *De gloria Paradisi*.

V. de Beauvais: *Spec. morale*, lib. ii, p. iv.

Hay discrepancias en las identificaciones de estas estatuas. M. Coulombeau, en su libro *La Cathédrale de Chartres*, ed. Bloud et Gay, p. 34, apoyándose en la opinión del abate Clerval, cree que se trata de las vírgenes cristianas, que habiendo vencido en los nobles combates de la Virtud, siguen al Cordero, llevando en la mano una flor de lys, símbolo de la virginidad. Hay que adoptar la primera hipótesis, que es la de Emile Mâle, *ob. cit.*, p. 390, por ser él la máxima autoridad sobre estos asuntos, y porque su preferencia está fundamentada en los textos citados.

7 a 11/C-i. Parte inferior: resurrección de los muertos, elegidos y condenados en el Juicio Final.

Parte superior: coros de ángeles que asisten al Juicio representado en el tímpano.

12 a 16/D. Santos, confesores, obispos y monjes.

Portal izquierdos Cristo, rey de los mártires.

Lintel: martirio de San Esteban.

Portal izquierdo. Cristo, rey de los mártires.

la rosa monumental de la fachada occidental.)

Cristo Juez, es asistido por la Virgen María y por San Juan. Les han colocado a los lados del Juez, para interceder por la humanidad; son la Madre y el amigo que le consolaron al pie de la Cruz. Alrededor de Cristo, simbolizando sus llagas están los instrumentos de la Pasión: el fuste y la columna de la flagelación, la lanza, la corona de espinas, los clavos, el sudario y la cruz. San Miguel arcángel, en el centro de la escena, pesa con una balanza las almas de los hombres; los condenados son empujados a los infiernos por diablos horribles, en donde les aplicarán sus suplicios; los justos son conducidos por ángeles al seno de Abraham.

Fuentes de inspiración: Los escultores medievales prefirieron tomar esta gran escena del Evangelio de San Mateo, xxii y xxv, que del *Apocalipsis* de San Juan.

Algunos detalles para la resurrección de los muertos, fueron tomados de la Epístola primera a los Corintios, xv, 52, de San Pablo.

Principalmente se sirvieron de la obra *Elucidarium, Patrol.*, t. CLXXII, col. 1109s. de Honorius d'Autun.

Hasta el fin del siglo XIII, esta idea no varió: V. de Beauvais, *Spec. hist.*, Epilo. *Tractatus de ultimis temporibus*; *Spec. morales*, lib. II, parte II. Santo Tomás de Aquino, *Summa t.*, Supl. a "Tertia pars". Voragine, *Légende dorée*, cap. I, "De adventu Domini".

Todas las representaciones del arcángel San Miguel con una balanza, vienen de San Agustín, *Sermo I in vig. Pentecost.*, y de San Juan Crisóstomo, citado por Beauvais, *Sp. historiale*, Epílogo, cap. 3xviii.

El seno de Abraham para los justos: Santo Tomás de Aquino, *Summa t.*, III, q. 57, art. 2.

2 pilares exteriores centrales: en sus flancos, los 24 ancianos del Apocalipsis, entronados y haciendo música. Al frente, 12 virtudes y 12 vicios, tratados ya en el Portal Norte. Aquí se encuentran también en su lugar, ya que en el Juicio Final se trata precisamente de premiar la Virtud y dar su eterno castigo al Vicio.

Entrepaño: Cristo enseñando.

Portal derecho. Tímpano: Cristo, rey de los confesores.

Linteles: Escenas de la vida de San Martín y de San Nicolás.

ZONA D. 5 vitrales: Glorificación del Señor.

A. María con Cristo Niño bendiciendo.

En los próximos 4 vitrales, los 4 evangelistas van literalmente montados sobre 4 profetas. El Antiguo Testamento prepara y sostiene al Nuevo, y ambos son para la gloria de Cristo.

B. San Mateo, sobre Isaías.

C. San Lucas, sobre Jeremías.

D. San Juan, sobre Ezequiel.

E. San Marcos, sobre Daniel.

ZONA E. Rosa monumental:

Cristo en Majestad, rodeado de los 4 animales apocalípticos, que simbolizan a los evangelios, y de los 24 ancianos del Apocalipsis (misma idea del tímpano central del "Portal Real").

Todo este conjunto de vitrales fué obsequio de los duques de Dreux-Bretagne, donadores de otros vitrales (ver apéndice correspondiente).

Núm.	Fecha	Colocación	Donadores	Tema de los vitrales	Fuentes de inspiración o de identificación conocidas
18	1224	Norte-A 125	Luis VIII, rey de Francia.	Dos escenas del martirio de San Dionisio.	Santo de devoción nacional francesa. (Ver: I-34.)
19	1224	Norte-A 126	Armas de Francia y de Castilla.	Luis VIII, hijo de Felipe Augusto.	(Rosa ecuestre.) Nacido en 1187, rey a la muerte de su padre en 1223. Ident.: "Le Costume au Moyen Age d'après les Sceaux", p. 223, cf. Demay.
20	1225	Sur-A 115	Guillaume de la Ferté-Ernaud.	San Bartolomé.	Leyenda con su nombre. (Ver: II-38.)
21	1230	Norte-A 130	Fernando III, el Santo.	Santiago el Mayor y Fernando III.	Leyenda con el nombre del Apóstol. El rey reconocido por la heráldica.
22	1230	Norte-A 131	Fernando III, el Santo.	Escenas de la vida de San Juan Bautista. Eleonora de Inglaterra, esposa de Alfonso III y madre de Fernando.	Leyenda con sus nombres. (Para San Juan, ver: I-35 y II-9.)
23	1230	Norte-A 132	Fernando III, el Santo.	Fernando III.	(Rosa ecuestre.) Vencedor de Córdoba Sevilla y Cádiz. Muerto en 1252. Canonizado por el Papa Clemente X en 1671. <i>L'Art Religieux en France, xiiiè. siècle</i> , p. 376. E. Mâle.
24	1230	Norte-A 137	Casa de Beaumont: (4)	Escenas de la vida de San Eustaquio.	Textos litúrgicos del siglo X, del 2 de noviembre. Posteriormente cambiada, a causa del día de Muertos, al 20 de septiembre. <i>Légende dorée</i> , Jacques de Voragine. (Ver: I-38 y II-28.)
25	1230	Norte-A 138	Un señor de esta familia.	Cristo bendecido	(Rosa.) Representa el 4º día de la Creación: los Astros. <i>Speculum Naturale</i> , Vincent de Beauvais.
26	1230	Norte-A 136	Una señora de esta familia.	Anunciación. Navidad y Adoración de los Magos.	Representaciones tradicionales.
27	1230	Sur-A 107	Armas de Beaumont.	Un señor de la familia Beaumont.	(Rosa ecuestre.) Identificado por la heráldica.
28	1230	Norte-A 149	Casa de Boulogne: (5) Jeanne de Boulogne, esposa de Felipe.	Hist. de la Virgen. Anuncio a San Joaquín y Santa Ana.	Este vitral, y los tres subsiguientes, llevan representaciones tradicionales.
29	1230	Norte-A 150	Condesa Mahault, madre de Felipe.	Hist. de la Anunciación y Visitación.	La rosa (A 151) destruida en el siglo XIX, representaba también a la Virgen.
30	1230	Norte-A 151	Felipe Hurepel, conde de Boulogne.	Hist. Presentación de Jesús en el Templo.	Donadores identificados por la heráldica.
31	1230	Norte-A 153	Armas del conde Felipe.	Hist. de la Virgen, Muerte, Asunción y Coronación.	(Ver: I-1, 16, 33, 36; II-12, 26, 40; IV-4, 7.)
32	1230	Norte-A 154	Armas del conde Felipe.	Felipe Hurepel, conde de Boulogne.	(Rosa ecuestre.) Identificado por la heráldica. Siendo Felipe el donador, los personajes anteriores han sido identificados por medio de la genealogía de los condes de Boulogne.
33	1230	Norte-A 134	Armas de Bar-Loupy.	La Virgen y el niño Jesús.	Representación tradicional: en Majestad. Las armas identificadas por la heráldica.
34	1235	Sur-A 102	Casa de Clément: (2)	San Dionisio y un donador.	Protector de París y de la Monarquía francesa. (Ver: I-22 y II-9.) (Ver: I-17 y 18.)

Núm.	Fecha	Colocación	Donadores	Tema de los vitrales	Fuentes de inspiración o de identificación conocidas
35	1235	Sur-A 104	Armas de la familia.	San Juan Bautista.	Leyenda con su nombre. Donador: se trata probablemente de Jean Clément II, mariscal en 1225, padre de otro del mismo nombre, canónigo de Chartres, y de Henri Clément II, cruzado con San Luis Rey.
36	1240	Sur-A 114	Etienne de Sancerre.	La Virgen.	Representada de acuerdo con la tradición iconográfica. El donador, conde de Sancerre, fué primo del conde Thibault de Chartres, también donador de vitrales.
37	1248	Sur-A 108	Casa de Courtenay: (3)	Escenas de la vida de San Jorge.	Desaparecido en 1788. El donador fué hermano de Robert, canónigo decano de Chartres en 1248, Obispo de Orleans en 1258.
38	1248	Sur-A 109	Raoul de Courtenay, bisnieto del rey Luis el Gordo.	Escenas de la vida de San Eustaquio.	Desaparecido en 1788. Como el anterior, se conocen ambos por los datos contenidos en el manuscrito Pintard y por dibujos de la colección de R. de Gagnères. (Ver: II-28.)
39	1248	Sur-A 110	Raoul de Courtenay, bisnieto del rey Luis el Gordo.	Un señor de esta familia.	(Rosa ecuestre.) Se trata probablemente de Robert de Champignelles, padre del donador, muerto en 1239 durante las guerras con los albigenses.

II. ARTESANOS

(NOTA: No se conocen las fechas exactas en que hicieron sus donativos las corporaciones de artesanos; sin embargo, se ha podido comprobar ya sea por medio de los textos litúrgicos que sirvieron de guía a los vidrieros, por la técnica de su ejecución, estudios iconográficos, etc., que todos los siguientes pertenecen a la misma época que los anteriores, primer tercio del siglo XIII.)

1	Sur-B 5	Aguadores (Porteurs-d'eau)	Historia de Santa María Magdalena.	Adoptada como patrona de la corporación por la similitud entre los botes de agua de su oficio y el frasco de perfume, atributo ordinario de esta Santa. Escenas representadas: "Festín de Simón el Samaritano", San Lucas: VII, 36-50. Resurrecciones de Lázaro y del Señor, San Juan: XI, 1-44; y XX, 11-18.
2	Este-B 30	Albañiles, talladores de piedra (2) y escultores (1).	Historia de San Silvestre.	Patrono de los constructores, habiendo sido este Papa, a su vez, gran constructor de iglesias durante la paz del reino de Constantina, a quien convirtió al catolicismo. Ejecutado de acuerdo con los textos litúrgicos del 31 de diciembre.
3	Este-B 42	Albañiles, talladores de piedra (2) y escultores (1).	Historia de San Cheron.	Santo mártir francés, enterrado cerca de Chartres. De los textos litúrgicos.
4	Sur-B 4	Armeros.	Historia de San Juan Evangelista.	Invocado contra las quemaduras (frecuentes en el oficio de la armería medieval), por su milagrosa preservación en la Puerta Latina, durante el incendio. Tomado de las lecciones litúrgicas del 27 de diciembre.

Núm.	Fecha	Colocación	Donadores	Tema de los vitrales	Fuentes de inspiración o de identificación conocidas
5		Norte-B 60	Boticarios.	Historia y milagros de San Nicolás.	Obispo de Myre. Reconocido con ayuda de los textos de esa época, <i>La légende dorée</i> , de J. de Voragine, y el <i>Speculum historiale</i> , de Vincent de Beauvais. (Ver: II-9 y III-15.)
6		Este-B 37	Calceteros.	Santiago el Mayor.	Insp.: <i>De sancto Jacobo Apostolo</i> , de Honorius d'Autun. <i>Divinorum officiorum Explicatio</i> , de Jean Beleth. <i>Légende dorée</i> , cap. xciv, Voragine.
7		Sur-B 12	Cambistas (5).	Historia de San Blas.	Mártir, obispo de Sebaste. Fué admitido en la liturgia de Chartres a mediados del siglo XIII, antecediéndole el vitral.
8		Norte-B 61	Cambistas (5).	Historia de San José.	Génesis: XXXVII, XXXIX, XLVI.
9		Sur-A 117	Cambistas (5).	Escenas de la vida de San Juan Bautista.	De los evangelios de San Lucas y San Juan. (Ver: I-22 y 35.)
10		Norte-A 123	Cambistas (5).	Escenas de la vida de San Pedro.	Textos litúrgicos. San Mateo, XIV, 19.
11		Norte-A 164	Cambistas (5).	Un Apóstol.	Reconocido sólo por atributos exclusivos de los apóstoles en la iconografía: pies descalzos, etc.
12		Sur-B 9	Carniceros (2).	Milagros de Nuestra Señora de Chartres.	Tomado de la leyenda de Teófilo, insertada en un sermón de Fulbert de Chartres. Se leía cada año en los matines de la Navidad de la Virgen, el 8 de septiembre. (Otros vitrales de la Virgen: I-1, 16, 28 a 31, 33, 36; II-26, 40 y IV-4, 7.)
13		Este-A 122	Carniceros (2).	Ezequiel. David. Un querubín.	Leyendas con sus nombres.
14		Norte-B 45	Carpinteros, carreteros (2) y toneleros (1).	Historia de San Julián el Hospitalario.	El santo practicó la carpintería. <i>Légende dorée</i> , Voragine, y <i>Speculum historiale</i> , Beauvais.
15		Norte-B 64	Carpinteros, carreteros (2) y toneleros (1).	Historia de Noé.	Génesis, VI-IX.
16		Este-B 25	Curtidores (4). (Courroyeurs, tanneurs, megissiers.)	Historia de Santo Tomás Becket.	El santo estuvo en Chartres 30 años antes.
17		Este-B 24	Curtidores (4). (Courroyeurs, tanneurs, megissiers.)	Historia de San Martín.	Francés, nacido en Pannonie, los Alpes. <i>Vie de St. Martin</i> , de Sulpice Sévère, <i>Speculum historiale</i> , Beauvais. Liturgias del 11 de nov. y jul. 4.
18		Este-B 32		San Pablo.	<i>Historia del combate apostólico</i> , del pseudo-Abdias. <i>Cartas a las Iglesias de Oriente</i> , de San, Lino conocidas a través de la liturgia chartrense. <i>Légende dorée</i> , Voragine. <i>S. Hist.</i> , Beauvais.
19		Norte-A 167	Curtidores (concl.).	San Nicolás.	(Ver: II-5 y III-15.)
20		Norte-B 59	Herreros.	Vitral simbólico de la Redención.	<i>Secuencias</i> , de Adán de Sn-Victor, interpretación del Antiguo Testamento. Nombres: XIII, 24; XXI, 6-9. San Juan: III-14. Exodo: XII, 21-28. Jonás: I, 3. Génesis: XXII, 1-14; XLVIII, 8-20. I Reyes: XVII, 34-37; III Reyes: XVII, 10-13; IV Reyes: IV, 32-37. Jueces: XVI, 3.
21		Norte-A 160	Labradores.	Labradores.	Rosa con escenas agrícolas de la época.

Núm.	Fecha	Colocación	Donadores	Tema de los vitrales	Fuentes de inspiración o de identificación conocidas
22		Este-B 34	Panaderos (5) y pasteleros (1).	Historia de los Apóstoles.	Evangelios de: San Juan I, 35-37, 29 y 36, 45-47, 45-51; IV, 1-3; XIII, 9. San Mateo IV, 18-22. San Marcos I, 16-20. San Lucas V, 1-11. (Ver: I-18 y 21.)
23		Sur-A 68	Panaderos (5) y pasteleros (1).	Santiago el Mayor.	
24		Sur-A 69	Panaderos (5) y pasteleros (1).	San Pedro.	Representación iconográfica tradicional: llaves, etc.
25		Este-A 119	Panaderos (5) y pasteleros (1).	Moisés. Isaías. Un ángel turiferario.	Leyendas con sus nombres.
26		Este-A 120		Anunciación. Visitación. La Virgen y el niño Jesús.	Vitral principal del piso alto. (Otros de la Virgen, I-16, 28 a 31, 33, 36. II-12, 40. IV-4, 7.)
27		Este-B 38	Peleteros (4) y pañeros (2). (Pelletiers, fourreurs et drapiers.)	Historia de Carlomagno.	Porque fué cazador. Canonizado por el anti-Papa Pascal III, en 1165, a petición de Federico Barbarroja. <i>Historia Caroli Magni et Rotholandi</i> , del pseudo-Turpino, siglo XI. <i>Histoire du voyage de Charlemagne en Orient</i> , de un monje de St-Denis, siglo XI.
28		Norte-B 62	Peleteros (4) y pañeros (2). (Pelletiers, fourreurs et drapiers.)	Historia de San Eustaquio.	Mártir, general romano de la época de Trajano. Buen cazador. <i>Légende dorée</i> , Voragine.
29		Este-A 118	Peleteros (4) y pañeros (2). (Pelletiers, fourreurs et drapiers.)	Daniel. Jeremías. Un querubín.	Los acompaña un ángel que representa los cuatro animales del Tetramorfo del Apocalipsis, IV, 6-8.
30		Norte-A 168	Peleteros (4) y pañeros (2). (Pelletiers, fourreurs et drapiers.)	Cuatro Apóstoles.	Reconocidos por atributos exclusivos de los apóstoles en la iconografía: pies descalzos, nimbo, libro en la mano, etc.
31		Sur-B 13	Pescaderos.	Historia de San Antonio Abad y de San Pablo Ermitaño.	<i>Vida de San Antonio Abad</i> , de San Ananiaso (nació en el Alto Egipto, siglo III). <i>Vida de San Pablo Ermitaño</i> , de San Jerónimo, siglo III. (Ver: III-2.)
32		Norte-B 47	Taberneros (2).	Historia de San Lorenzo.	Leyenda con su nombre. Mártir de la época de Daciano.
33		Norte-B 63	Taberneros (2).	Historia de San Lubín.	Francés. Obispo de Chartres en el siglo VI. Liturgia del 14 de marzo. Ver: IV-2.)
34		Este-B 39	Tejedores (3).	Historia de San Teodoro y de San Vicente.	Romano y español respectivamente. Liturgias del 9 de noviembre y del 22 de enero.
35		Norte-B 43	Tejedores (3).	Historia de los santos Saviniano y Potenciano.	Discípulos del Señor. Mártires en Francia al evangelizarla.
36		Norte-A 170		San Esteban.	Leyenda con su nombre. (Ver: II-41.)
37		Sur-A 77	Torneros (2).	San Calétric.	Francés, llamado también San Calais. Con leyenda.
38		Sur-B 78	Torneros (2).	Moisés. San Bartolomé.	Llevan leyenda con nombres. (Ver: I-20.)
39		Sur-B 6	Zapateros (3).	Parábola del buen samaritano.	San Lucas X, 25-38.
40		Norte-A 166	Zapateros (3).	Historia de la muerte, sepultura y Asunción de la Virgen.	Rosa. Lleva los siete dones del Espíritu Santo ocupando el lugar más prominente la Sabiduría.
41		Norte-B 41	Zapateros (3).	Martirio de San Sebastián y translación de sus reliquias.	Texto atribuido a San Agustín. <i>Légende dorée</i> (II-36).

III. ECLESIASTICOS

1	1215	Norte-A 133	Robert de Bérou, canceller de la Cat. de Chartres.	Peregrinos de Santiago.	Recordando una peregrinación a Compostela, de la Cofradía de la que el donador fué decano.
---	------	-------------	--	-------------------------	--

Núm.	Fecha	Colocación	Donadores	Tema de los vitrales	Fuentes de inspiración o de identificación conocidas.
2		Norte-A 139	Un sacerdote.	A. Judas, Felipe y Andrés.	<i>Historia certaminis apostolici</i> , del pseudo-Abdías.
3		Norte-A 140	Un sacerdote.	A. Judas, Tomás y Bernabé.	Liturgia de San Andrés, basada en la "pasión" atribuida a los padres de la iglesia de Patras. Santo Tomás: Texto de Mombricitus, II. <i>Légende dorée</i> , Voragine. San Juan XIV, 2. Liturgia.
4		Norte-A 141	Un sacerdote.	Un sacerdote.	Un sacerdote desconocido, probablemente el donador, reza ante un altar. (Rosa.)
5	1223	Este-B 40	Nicolás Lecesne, subdiácono.	Historia de San Pantaleón.	Romano de la época de Maximiano. Texto de Charles de Villiers. Liturgia del 28 de julio.
6	1225	Norte-B 54	Geoffroy Chardonel, canónigo de Chartres.	Historia de San Germán d'Auxerres.	Santo francés del siglo v.
7	1225	Sur-A 99	Geoffroy Chardonel, canónigo de Chartres.	San Cosme y San Damián.	Santos practicantes de la medicina.
8	1225	Sur-A 103	Geoffroy Chardonel, canónigo de Chartres.	Dos santos.	No identificados.
9	1225	Sur-A 88	Jean de Courville, diácono.	Jean de Courville.	(Rosa.) Leyenda con su nombre.
10	1225	Sur-A 112	Pierre Baillart, canónigo de Chartres.	Escenas de la historia de San Vicente.	(Ver: II-34.)
11	1228	Sur-B 10	Guillaume de Thierry, canónigo.	Historia de San Apolinar. Coros de ángeles.	Mártir. Obispo de Rávena. Discípulo de San Pedro. Lit. 23 de julio: 9 lecciones históricas que sirvieron para componer este vitral.

12		Sur-A 89	Un sacerdote.	San Antonio y un desconocido.	Leyenda con su nombre. (Ver: II, 31.)
13		Sur-A 100	Un sacerdote.	Santos Gervasio y Protasio.	Hermanos mártires. Lleva sus nombres.
14	1240	Este-B 35	Henri Noblet, canónigo de Chartres.	Historia de Simón y Judas.	Compañeros de evangelización y de martirio. Liturgia del 28 de octubre.
15	1245	Este-B 27	Etienne Chardonel y su familia, canónigo de París.	Milagros de San Nicolás.	<i>Vida de San Nicolás</i> , Jean de Naples. <i>Légende dorée</i> , Voragine. S. <i>Hist.</i> , Beauvais. (Ver: II-5, 19.)

IV. DONADORES DIVERSOS NO IDENTIFICADOS

1		Sur-A 91		Un obispo santo.	(Rosa.) Ropas y símbolos episcopales.
2		Norte-A 172		San Lubín.	(Rosa.) Obispo de Chartres en el siglo vi (II-33.)
3		Norte-A 169		Santo Tomás de Canterbury.	(Rosa.) (Ver: II-16.)
4		Norte-A 157		La Virgen y donadores.	Ver los otros doce vitrales de la Virgen.
5		Norte-A 155		San Martín.	(Ver: I, 3 y 4; II-17.)
6		Este-B 28		Historia de San Remigio.	Santo francés del reinado de Clovis. Tomado de su <i>Vida</i> en Fortunat, Hicmar, Beauvais, Voragine.
7 y 8		Sur-A 98 Este-A 121		La Virgen y el Niño. Aarón.	Se trata aparentemente de donaciones de Pierre Mauclerc, duque de Bretaña.



ANTONIO GOMEZ ROBLEDO

*CRISTIANISMO Y FILOSOFIA EN LA EXPERIENCIA
AGUSTINIANA*

PREFACIO

Este ensayo es una contribución mínima no al agustinismo, sino al problema de la filosofía cristiana, que se esboza en el primer capítulo y se circunscribe con mayor rigor en el último.

Entre ambos polos teóricos y abstractos se inserta como documento histórico y humano una interpretación de la experiencia agustiniana. Por lo mismo, las páginas que siguen nada tienen que ver con la filosofía de san Agustín, sino en la estricta medida en que puedan rozarla tangencialmente los episodios de su vida que dan cuenta de su drama personal entre filosofía y cristianismo.

En consecuencia, nuestras autoridades en agustinismo harán bien en no ver en este trabajo ninguna rivalidad de ningún género con sus eruditas y respetables investigaciones. Pero si, después de lo dicho, aún se obstinaren en tenerme por invasor del campo que les es propio, no me quedaría otro recurso que acogerme a la sentencia del santo: Non homo, irrisor meus, cui loquor, rogándoles, si a bien lo tienen, se sirvan considerarse comprendidos en ese auditorio que el egregio doctor excluye de sus Confesiones y yo de mi modesta disertación.*

*. Conf., I, 6.



I

LOS TERMINOS DEL PROBLEMA

1. La vida está llena de incitaciones, de llamamientos, que estimulan, en uno u otro sentido, nuestra actividad. Pero entre esas vocaciones las hay principales y las hay secundarias. Unas, por su índole misma, no aspiran a apoderarse de todo nuestro ser; podemos corresponder a ellas y servir las poniendo empeño y diligencia en la tarea, pero siendo indiferente para sus exigencias específicas que nuestros actos restantes se deslicen afectados de inanidad o disvalor. Tal pasa con la mayoría de las zonas de sentido del espíritu objetivo: arte, ciencia, política... Otras, en cambio, si han de ser auténticamente vividas, reclaman la información total del sujeto humano. Cabe seguramente la posibilidad de hacer de esas totalidades esenciales parcialidades existenciales, sólo que al hacerlo así cométese hipocresía o traición. Por eso son formas principales o principescas de vida, porque, según la indiscernible identidad etimológica, son principios o reyes de todo el complejo vital; ahora bien, ante el *princeps* no puede asumirse otra postura fuera del homenaje o la felonía.

2. Religión y filosofía son esas vocaciones principales de que hablo. Una breve elucidación sobre lo que una y otra implican, espero que habrá de mostrarlo.

No voy a pretender, por supuesto, indagar en términos de alcance universal lo que pueda ser el hecho religioso, lo mismo entre los bosquimanos que entre los benedictinos de san Anselmo o de Mont-César. Allá con eso la llamada sociología, que entre los muchos estragos que ha hecho no ha sido el menor el de haber puesto en un paragón risible, si no fuera ultrajante, el totemismo melanesio y los misterios cristianos. En lo que a mí concierne, yo no puedo entender la religión de otro modo que como la vida sobrenatural de unión con Dios.

Al decir *vida sobrenatural* se está denotando, al par que la inmersión total del ser en sus ámbitos, la fuente irradiadora que la despierta y la mantiene. Esta fuente es la *gracia*, el don imprevisible, libre y gratuito que nos reviste de la filiación divina y que nos hace capaces de las virtudes teológicas, esto es, de creer en la palabra de Dios y de amarle. En su constitu-

tivo formal, la fe es por tanto una dádiva de Dios y no una conclusión demostrable e inferida de ciertas premisas. Es lo que el P. Garrigou-Lagrange ha denominado la *surnaturalité essentielle du motif formel de la foi*.

La unión con Dios postula el ejercicio activo de la oración y la ordenación de todos nuestros actos a El como a su principio y fin. Todo el resto, consolaciones sensibles, transportes místicos, etcétera, es decir, la *experiencia* religiosa con la que tan frecuentemente se confunde la religión, es accidental, bien entendido que hay accidentes que ennoblecen y exaltan la sustancia hasta la cumbre de sus virtualidades, pero, en suma, accidental. Por ser vida sobrenatural la religión, le es inesencial la fruición o el engeguedido desconsuelo del yo empírico. En el coro de los santos figuran lo mismo quienes vivieron desde aquí *nella profonda e chiara sussistenza dell'alto lume*, que quienes cumplieron su acto heroico de amor a Dios no sólo en la aridez interminable, sino en la tiniebla misma de la duda teologal —lo mismo Catalina de Siena que Teresa de Lisieux.

3. En lo que toca a la filosofía, diré que hasta el presente no he acertado a concebir otra —como concepto, bien que no como perfección de sistema y último límite— fuera de la que nos enseñaron los griegos. ¿Por

qué ha de ser una concepción arbitraria la de ver en ciertos pueblos una especial vocación para el cumplimiento de ciertos fines del hombre? Si todos los juristas han creído hasta ahora en eso que Declareuil llamado la vocación jurídica de Roma, yo no veo gran inconveniente en creer en la vocación filosófica de Grecia.

La filosofía, según Aristóteles, es el saber teórico de las primeras causas y principios. Por su posesión, alcanza su más alta dignidad este *zōon lōgon éxon* que es el hombre, este altavoz entitativo de las cosas,¹ el que salva del olvido y rescata hacia la plena luz su quid inteligible. A fuer de supremo, este saber es indeciblemente arduo. Pero si llevados de una falsa humildad desertamos de su conquista, si renunciamos a someternos a las exigencias objetivas del ser, no nos quedaría entonces sino el narcisismo del pensamiento, que en una forma o en otra es la fuente de todo idealismo. No nos quedaría sino este eterno devorarse a sí mismo y alimentarse el espíritu humano de sus propios productos, este menester saturnal, en fin, que es la reflexión sobre los sacrosantos *facta* de la cultura.

4. Bien está así, para mí, la filosofía como la dejó el filósofo en el capítulo primero de su *Metafísica*.

¹ Expresión de García Bacca en su *Introducción al filosofar*.

No seré yo quien se atreva a constituirse en una excepción al "todos juzgan" con que su autor precedió su inmortal definición. Mas ¿por qué ha de ser la filosofía una forma principal de vida, como lo es patentemente la religión? ¿por qué ha de estar comprometido el ser entero en la *primarum causarum speculatio*?

No sin un sobresalto hondísimo intuyó Aristóteles el tránsito tremendo que implica el paso de la consideración científica de las causas segundas a la filosofía de las causas primeras. No es un cambio simplemente cuantitativo, como al pronto pudiera pensarse, sino angustiosamente cualitativo. El saber, en general, es *natural* al hombre; todos los hombres, naturalmente, desean saber. Pero he aquí que cuando llega al saber más alto, el Filósofo se pregunta estremecido si su posesión no podría estimarse como impropia del hombre, si Dios solo podría reivindicar este privilegio. Ya no es tan natural al hombre ser filósofo como le es ser hombre de ciencia, para no hablar del mero saber experimental.

¿Qué pasa aquí? Pues pasa que la naturaleza humana, "de muchas maneras esclava", es intrínsecamente capaz, pero fácticamente impotente para arrancar a los seres su último secreto, el que yace más allá de toda experiencia. *E pur si muove*. Y sin embargo, se filosofa. ¿Qué será menester, entonces, para poder por instantes siquiera filosofar, es decir, vi-

vir a nuestro modo la vida misma de Dios, que es puramente contemplativa o teórica? Hace falta nada menos, para decirlo de una vez, que esa continua ascética del pensamiento y del corazón de que ha hablado Jacques Maritain, o sea una información total de la vida por el *ego theoretikós*, sea tan estrecha, tan implacable, tan subyugante, que haga posibles unos momentos de libertad en la contemplación para esta naturaleza *multipliter serva*.

Esta es la ascesis filosófica de que habló Sócrates el último día de su existencia terrestre, cuando describió la vida entera del filósofo como una preparación para la muerte. Lo propio del filósofo —dijo— es trabajar más particularmente que los demás hombres en la separación del alma del comercio con el cuerpo; no dejarse influir por la vista ni por el oído, ni por el dolor ni por la voluptuosidad, porque sólo a ese precio hallaremos la esencia pura y verdadera de las cosas, la que es impalpable y no tiene forma ni color. "Sólo entonces gozaremos de la sabiduría de la que nos decimos enamorados".

¿Cómo podría el filósofo, vidente del bien o fin, que es una y aun la principal de las causas, tener la necesaria limpidez ocular si él mismo es asilo del mal? ¿cómo podría el injusto proponer lo justo al hombre y al Estado? Lucerna del cuerpo es el ojo, se nos dice en san Mateo. Al

cuerpo luminoso corresponde el ojo sincero, y uno sin el otro no será lúcido. "Si la lumbre que en ti hay son tinieblas, ¿cuántas serán las mismas tinieblas?"²

Pero no basta. El anhelo socrático de despojarse de lo corpóreo demanda en general la abstención de todo afán concreto —riqueza o poder, por ejemplo— lícito en otros, pero vedado al filósofo. ¿Cómo podría pasarse la vida discutiendo sobre las sombras de lo justo —esto es litigar judicialmente, según Platón, o ser miembro de partidos políticos— quien debe tener la retina apta para mirar de hito en hito hacia lo justo en sí que luce fuera de la caverna, y luego de haberlo mirado proponerlo a los esclavos del antro para que realicen ellos la idea de la justicia, en cuya realización consiste cabalmente la esencia del Estado?

5. Un problema se ofrece entonces de inmediato, el problema al que van a consagrarse las páginas subsiguientes para esclarecerlo a la luz del pensamiento agustiniano. Es el problema que, pronto o tarde, tendrá que plantearse todo aquel que en una forma o en otra oyó el doble *veni, sequere me* de la gracia y de la filosofía. Tendrá que plantearse siempre que, claro, la religión sea para él algo más que la misa elegante del

domingo, y la sabiduría algo más también que el despliegue pomposo y teatral de doctrinas filosóficas ante auditorios fácilmente encandilables. Y es éste: ¿podrá y cómo podrá ser fiel simultáneamente a *sus voces*, como santa Juana, cuando los reclamos provienen de distintos orbes y se cruzan dramáticamente sobre el corazón humano?

¿Es posible y cómo lo es conciliar dos formas principales de vida? ¿es indiferente el cristianismo a la filosofía? ¿le es aliado u hostil? ¿existe una filosofía cristiana? En éstas y en otras muchas interrogaciones podría irse desenvolviendo el enigma primordial.

Muy lejos de mi ánimo la presunción, que sería abrumadoramente ridícula, de ser original en el planteamiento del tema o en sus soluciones. Basta leer la magnífica conferencia *De la philosophie chrétienne*, sustentada por M. Maritain en la universidad de Lovaina el año de 1931, para darse cuenta de la delicadeza y profundidad con que fué discutido el problema cuando hubo ¡y cuán espléndidamente! una filosofía francesa. Recapitulemos, por tanto, el estado de la cuestión, antes de deslindar como residuo lo que podría ser nuestra humildísima aportación.

Partiré como de una hipótesis —que habrá de ser esclarecida en el capítulo último— de la distinción establecida por el aludido pensador francés entre la *naturaleza* de la filosofía

² Mat., 6-23

el estado en que se da de hecho en el sujeto humano, o sea entre el orden de especificación y el orden de ejercicio. Por su naturaleza, la filosofía, *perfectum opus rationis*, pertenece por entero a la inteligencia entregada a sí misma sin el concurso de la Revelación. Esta, por su parte, tiene sus métodos propios de conocimiento; se funda en la autoridad y no en la evidencia.

El error estaría en querer trasponer la separación de naturaleza al estado y ejercicio de la filosofía en el hombre. Ya no podrá entonces librarse la ilusión de un paralelismo sin conflictos, como tampoco, dicho se está, suprimir uno de los términos —que naturalmente para el cristianismo habría de ser la filosofía.

Urge precisar esto lo más acuciosamente posible. El cristianismo sabe que sobre la sabiduría humana está la sabiduría como don del Espíritu Santo, y que el hombre que ha recibido la visitación de esta sapiencia infusa, para nada ha menester, evidentemente, de la adquirida fatigosamente por el afán racional. Este es el sentido que tiene, a mi juicio, el *contemptus philosophiae* que encontramos reiteradamente en la *Imitación*. Aquel a quien habla el *Lógos* subsistente, él sí podrá desentenderse de todos los artificios del *lógos* humano y exclamar con goce de liberación: *Quid curae nobis de generibus et speciebus?*³

³ *De imitatione Christi*, 1, 3.

Por lo común, sin embargo, no todos están en tan feliz situación. La Verdad no se ha dignado revelarnos todos y cada uno de los objetos, tanto del universo como del hombre, a que tiende nuestro apetito de inteligencia. Bastaría la enorme curiosidad intelectual de la edad media para hacernos comprender que no es una posición generalmente cristiana el desprecio de la filosofía, entendido sin más distingos. Que de ser *regina* haya pasado a ser *ancilla* y cómo deba entenderse la tan equívoca y asendereada expresión, éste es ya otro problema que no me propongo desarrollar por ahora. En todo caso, la naturaleza no se muda, sino la función. El racionalismo puede deplorar que de monarca haya pasado la filosofía a no ser más que primer ministro, pero el sujeto es el mismo. De momento, baste dejar sentado que el cristianismo, al menos el cristianismo occidental y romano, el catolicismo, no comparte la posición de ciertos místicos rusos, según la cual la fe engendraría en nosotros un *lumen intellectuale* tan arrobador y penetrante que todo otro discurso fuese desde ese instante vaniloquio cuando no blasfemia.

6. Todo cuanto acabo de decir no ha tendido sino a conservar vivos los términos del debate existencial; con ambos hemos de contar valerosamente. En ese terreno ya, en la vida del

hombre que ora y que filosofa, en la doble vida de caridad sobrenatural y de especulación racional ¿no esperará o, por mejor decir, no habrá menester el *opus rationis* del auxilio sobrenatural?

Aristóteles nos ha dejado entreverlo así. Si el saber filosófico es más bien divino que humano, inaccesible las más de las veces a nuestra naturaleza de tantos modos esclava, el concurso sobrenatural de la gracia no podrá menos de ser imprescindible, *moralmente* hablando, para el desempeño de un afán natural en el orden de la especificación, pero sobrenatural él también en el orden de la ejecución.

Será imprescindible en un doble sentido. Ante todo, para el esclarecimiento objetivo de ciertas verdades pertenecientes de suyo al acervo filosófico, pero que por la sola vía racional apenas serían accesibles *pau- cis et post longum tempus et cum admixtione multorum errorum*, como dijo santo Tomás, glosando hermosamente el trágico desencanto aristotélico. Y en segundo lugar, lo será también para hacer posible en la inmensa mayoría de los casos lo que podríamos llamar el espíritu filosófico, esa tensión dolorosa del alma hacia la verdad, ese estado por el que Sócrates confesaba haber luchado toda su vida heroica y por cuya perfecta posesión deseaba morir. Cuando la vocación nos llama a eso precisamente, a lo heroico ¿buscaremos

en nuestro pobre ser el indumento del héroe? ¿nos atreveremos a creer que la Providencia ha sido con nosotros tan generosa como lo fué con el hijo de Sofronisco?

Que otros piensen lo que quieran; yo no puedo menos de subrayar fervorosamente la apreciación de Maritain de que fué sólo el culto de la Verdad encarnada el que enseñó a nuestra civilización occidental la fidelidad sin deserciones a los valores de verdad. Nada menos que un amor cristiano por la santidad de la verdad fué menester para elevar a la inteligencia medieval a "la castidad especulativa, completamente desprendida de todo momento biológico y de toda inclinación apetitiva, absolutamente desinteresada aun de los intereses más santos del ser humano".⁴

7. Con estos prenotandos habrá cobrado volumen, espero, mi propósito de estudiar las relaciones entre filosofía y religión en san Agustín. Al decirnos Gilson⁵ que la historia únicamente puede dar un sentido a la noción de filosofía cristiana, nos muestra un campo siempre fértil para la exploración particular, por más que el problema pueda también y deba ser afrontado desde la consideración *a priori* de sus términos. Yo

⁴ Maritain, op. cit., p. 83.

⁵ *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. II, p. 289.

no creo, en efecto, que la historia sea el único camino para resolverlo, ni siquiera que sea absolutamente satisfactorio, porque evidentemente no podría inferirse de una experiencia concreta una conclusión de validez universal. Pero sí me parece que el análisis de un caso ejemplar puede inducir una corroboración vital de la demostración obtenida por el ministerio de un saber más alto que la intuición histórica, siempre contingente.

¿Habrà que justificar la elección del caso en el presente? He aquí que estamos ante un libro, las *Confesiones*, que ha sido llamado el libro más personal de toda la literatura antigua, que su autor es el último de los clásicos y el primero de la edad media y que, de pie sobre la arista que separa las dos vertientes de la sabiduría antigua y de la revelación cristiana, aspira la brisa de entrambas con la vehemencia de una naturaleza que sobresale entre las más ardientes que el mundo ha conocido.

Es, además, un santo. ¿Es que, acaso, ésta su contextura hagiológica podrá enturbiar los términos del problema, haciéndonos asistir no al drama entre filosofía y religión, sino entre filosofía y santidad? Todo lo contrario. Desde el punto de vista en que me he colocado, desde el punto de vista católico, pueden decirse equivalentes en su raíz, aunque no en la cima, religión y santidad. Todo hom-

bre incorporado al cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia, por la gracia santificante recibida en el bautismo y reconquistada en la confesión, es un *santo*. "A los santos en Cristo Jesús" habla siempre Pablo de Tarso. Verdad es que, dentro del mismo catolicismo, se reserva con mayor plenitud el dictado de santo para quien, siéndolo en la acepción antes indicada, ha llegado a ser héroe del amor de Dios y de la caridad del prójimo, y cuya glorificación reclama Dios por señales manifiestas, mostrando así que se complace por mediación suya en derramar gracias sobre los hombres. Pero es obvio que esta santidad de excelencia supone la santidad radical, y la supone a tal punto, que de otro modo no tendría sentido la *comunión de los santos*, que abraza en una misma unidad de santificación a quienes, ilustres o ignorados, están aquí o allá, en la gloria o en la milicia.

Con esto ocurre, pienso, lo que con el arte. La intuición artística y aun la intuición genial son formalmente de la misma índole que la intuición vulgar, irrelevante para el arte, y no se distinguen entre sí sino por la mayor riqueza y complejidad de elementos intuídos. El hecho de haberlo comprendido de esta manera evita la superstición del genio, sin mengua de la admiración, y nos permite acercarnos a él con otra emoción que si se tratara de una segunda naturaleza.

De la propia suerte, el dogma católico de la comunión de los santos, abierto en todo momento al pecador que no haya pecado contra el Espíri-

tu Santo, es lo único que puede permitir a un pecador el atrevimiento de escribir unas páginas sobre las páginas de un santo.

II

LA SABIDURIA

No teniendo este ensayo carácter biográfico, mas no pudiendo prescindir, evidentemente, de acusadas referencias biográficas en los trances culminantes del pensamiento agustiniano, convendrá tener presente, desde el principio, el siguiente cuadro:

Aurelio Agustín nace en Tagaste, Africa, el año 354. En 370 se traslada a Cartago para estudiar la Retórica, que empieza a enseñar allí mismo cuatro años más tarde. En 383 pasa a Roma, y de allí, el año siguiente, a Milán, sirviendo siempre la misma cátedra, aunque ya esta vez en la corte de Valentiniano II. En 386, al ocurrir la gran crisis de la conversión, abandona la Corte por el retiro campestre de Cassiciacum, donde se dispone al bautismo, que recibe un año después de manos de San Ambrosio. Pocos meses más tarde, al emprender el regreso a Africa, muere su madre en Ostia, pero en 388 está ya Agustín en el continente natal. Haciendo vida monástica, se prepara al sacerdocio, que recibe en 391. Es consagrado finalmente obispo de Hipona en 395 y muere en este cargo el año 430.

De esta vida nos interesa ahora capitalmente el período que va de los diecinueve a los treinta y dos años, y que queda comprendido entre dos conversiones: de la conversión a la filosofía a la conversión a la gracia.

Los textos agustinianos que han de servirnos en dicha indagación, serán, aparte de las *Confesiones*, los cuatro opúsculos escritos en Cassiciacum, o sea *Contra Academicos*, *De ordine*, *De vita beata* y los *Soliloquia*, que registrando todos ellos casi al día las pulsaciones de su espíritu en ese año decisivo, constituyen lo que hoy día podría llamarse su *Diario Metafísico*. Pero importa mucho advertir que el relato de las *Confesiones*, no obstante haber sido redactadas con notable posterioridad, no es menos fiel que el cronológicamente coincidente de los sobredichos opúsculos. La concordancia entre unas y otros parece haber sido definitivamente establecida por la crítica agustiniana moderna.⁶

⁶ Cfr. principalmente Charles BOYER: *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin*.

1. Por más que, como fácilmente se comprende, cristianismo y filosofía no están separados por tabiques herméticos ni teóricamente ni menos en el alma agustiniana, volvamos ante todo los ojos, por obvias razones metodicas, al primer encuentro de Agustín con la sabiduría.

Para entenderlo, sería inexcusable soslayar el abolengo ciceroniano.

El pensamiento filosófico de Cicerón queda comprendido en los siguientes libros: el *Hortensius*, exhortación a la filosofía en general; las *Quaestiones Academicæ*, exposición de la doctrina a la que el filósofo latino presta su adhesión personal; el *De finibus*, estudio del supremo bien así como del más grave mal; el *De natura deorum*, el *De divinatione* y el *De fato*, consagrados especialmente a la religión, y por último, las *Quaestiones Tusculanae*.

De estas obras, quizá sean sobre todo las *Tusculanas* las que puedan resarcirnos de la pérdida del *Hortensio*, que fué en san Agustín, como se sabe, el determinante de su vocación filosófica. A mi juicio, más bien que hacer una generalización atrevida de los escasos fragmentos hortensianos que el mismo santo reprodujo en algunos de sus escritos, como si quisiéramos ahora nosotros desprender de esos restos el contexto general, sería de mayor provecho llevar nuestra atención al acervo riquísimo que encontramos en esos diálogos desarro-

llados en Cicerón y sus amigos, en su villa de Túsculo, durante cinco tardes al avecinarse el crepúsculo, *inclinato iam in pomeridianum tempus die*.

Pese al pequeño número de sus locutores, reales o fingidos, las *Tusculanas* son, más bien que una indagación desinteresada de problemas filosóficos arduos, de *élite*, un panegírico de la sapiencia con un gran público en el horizonte mental, como debió serlo el *Hortensio*. Cicerón no ha dejado de ser abogado, sólo que ahora es el abogado de la filosofía. Con énfasis y rotundidad, engolando la voz, anuncia desde las primeras líneas su propósito de promover la cultura filosófica en el pueblo romano, desde todos puntos de vista, por invención o perfeccionamiento de lo por otros descubierto, mejor dotado que el helénico.

¿De qué filosofía se trata? No obstante la aparente incongruencia con que están distribuidos los temas a lo largo de los cinco diálogos, el ideario ciceroniano es articulado y compacto. Dos notas fundamentales, a mi modo de ver, lo estructuran. En lo gnoseológico, el eclecticismo comprensivo de quien no se vincula a escuela alguna ni cree poder llegar más allá de lo probable y lo verosímil, y que, según su incomparable expresión *vive al día*, porque ya el que viene habrá de hacernos apare-

cer quizá bajo un cariz distinto la verdad.⁷

De otra parte, sin embargo, en lo ético, el acento afirmativo es hondo y persistente. *Nihil bonum nisi honestum*, repite Cicerón con toda la escuela estoica. A esta tesis responde, completándola, la de que la felicidad, fin práctico de la filosofía, no puede alcanzarse sino en y por la virtud.

Esta dirección antropológica pone de manifiesto, desde luego, el linaje socrático de la filosofía ciceroniana. Es justamente Cicerón el autor de la frase tan traída y llevada de que Sócrates hizo descender la filosofía del cielo a la tierra para acercarla al corazón de los hombres. Destacar esta progenie espiritual importa mucho, para hacer ver que el eclecticismo no supone en modo alguno una postura de *dilettante*. No sin grave confusión podrían hacerse equivalentes eclecticismo y diletantismo. En el fondo de este último, no anida un auténtico amor de la sabiduría, una pasión por la verdad; trátase más bien de una complacencia estética en temas filosóficos, que, por ello mismo, se vuelven literarios. Por el contrario, el ecléctico, si bien considera conquistado punto menos que inasequible la posesión de la verdad plenaria, tiende a ella con todas sus fuerzas, *ferventis-*

⁷ "nos qui requirimus probabilia, nec ultra quam id quod veri simile occurrit, progredi possumus... nos nulla vincula impediunt ullius certae disciplinae... in diem vivimus..."

simo studio incitatus, a lo que más se le aproxime, a lo *simillimum veri*. Jamás podrá suscribir el ecléctico la sentencia de que el hombre es la medida de todas las cosas. La verdad es para él algo inmutable y objetivo, sólo que desgraciadamente superior por lo común a la penetración humana. La *flagrans cupiditas cognitionis* no desfallece nunca. Nada mejor que la oposición entre Sócrates y los sofistas para evidenciar el contraste.

El eticismo adviene a la filosofía, lo mismo en Sócrates que en Cicerón, cuando después de una serie de fallidos intentos de investigación cosmológica, acaba por renunciarse provisionalmente a develar totalmente y con pretensiones de inalterabilidad, el secreto del universo. Y entonces, como la devoción a la sapiencia continúa tan viva como en los atisbadores del cosmos, el filósofo no hace sino desplazar su objetivo y concentrarse todo él en la reforma moral del hombre. No otra es la meta ciceroniana, y todo esto importa tenerlo muy en cuenta para absolver al autor de las *Tusculanas* del cargo fácil y absolutamente infundado de literaturismo indiferente a la exigencia austera de la verdad.

Con todo, hay caracteres en la filosofía ciceroniana que le otorgan rango propio y distinto en la tonalidad general del socratismo. El maestro de Platón había hablado de la virtud y del hombre más bien como conceptos que como originalidades individuales;

en cada supuesto. En Cicerón, en cambio, asistimos al minucioso y admirable trabajo de estructurar un tipo de hombre que ha de realizar la virtud sólo después de haber sido tallado, modelado en su ser conmovido, contra todas las seducciones de la sensualidad y contra todas las inclemencias de la fortuna. Este varón que buscamos, declara Cicerón, es el sabio. ¿Cómo ha de ser este *sapiens, vir is quem uerimus?*

El sabio⁸ es, desde luego, no un hombre real sino un arquetipo al que el hombre debe tender de continuo. El filósofo confiesa de buen grado no haberse topado con él jamás: *quem ihuc nos quidem nidibus neminem*. Todo ello no obstante, debe aspirar ansiosamente a él el hombre concreto. No estamos ya en la dignificación de la especie, sino en la elevación individual. Cicerón se da bien cuenta de que, aparentando hablar del sabio en general, la solicitud de la realidad está dirigida a un destino personal e incommunicable. "A ti me he de hablar",⁹ dice a su interlocu-

⁸ Apenas será menester advertir que el *sapiens* de los estoicos no es por modo alguno el *sciens*. No es un erudito inanimado, no un hombre en quien el órgano de conocimiento está regido y sublimado por la prehensión emocional de los valores; por lo saborea (*sapit*) el saber. No es, en suma, un sabedor, sino un sabio.

⁹ "Ad te igitur mihi iam convertenda omnis oratio est; simulas enim quaerere te esse sapiente, quaeris autem fortasse de te." *Tusc.*, IV, 59.)

tor en un acento de insobornable sinceridad.

El sabio es, para decirlo de una vez, el ideal de la autarquía espiritual, de la interna suficiencia propia. A él se llega liberándose de todas las pasiones que Cicerón describe sirviéndose de los exquisitos análisis psicológicos de los estoicos. Todas ellas se comprenden bajo cuatro epígrafes, según que se teman o deseen inmoderadamente los males o los bienes, presentes o futuros. Así tenemos: *tristitia* (temor de los males actuales); *metus* (de los por venir); *libido* (apetito excesivo de bienes aún no poseídos); y *laetitia* (de los existentes). Sobre estas perturbaciones del ánimo, fuente y cabeza de todas las desdichas imaginables, está la *aegritudo*, de cuyos matices se ocupa toda la *Tusculana* segunda, y cuya significación es imposible aprehender en romance. Es, diríamos, un envenenamiento total del ánimo, que lo vuelve del todo incapaz de hacerse digno de la libertad interior.

Obedeciendo tan sólo a su propia ley, armado siempre contra la fortuna, dotado de todos los recursos para vivir bien y felizmente, temperado, constante, sin miedo, sin osadía, sin deseos, no admirándose de cuanto pueda ocurrir ni presenciando lo ocurrido como nuevo o inopinado, sometiendo a su arbitrio todas las cosas y no apartándose ni un ápice de sus decretos internos, ajeno a toda tur-

bación, sin ira, ahogando todo lo humano, éste es el sabio.¹⁰ Llega a tal punto este fiero imperativo de autarquía, que Cicerón reprocha a Prometeo, dechado de toda dolencia, sus lamentos en la roca del Cáucaso, lo que le da ocasión para traducir en versos espléndidos los monólogos esquilianos.

Es bella esta alma del sabio, es la belleza misma —*pulcritudo vocatur*— sólo que una belleza radicada más bien en el mundo inteligible, hermosura inmaterial, inespacial, acromática. Es la belleza de una forma antes que la de un espíritu individuado con el sello de la materia. Pero si esto lo comprendemos, si es trágicamente bella esta estatua por dentro lacerada y por fuera radiante, ya no se nos alcanza tan fácilmente cómo es posible la felicidad para este *homo noumenon*, despojado, desasido, eviscerado de todo lo que arrastra el *homo phaenomenon* en su hervor de carne y de sangre. ¿Cómo es, no sólo feliz, sino tan feliz, que nada más dichoso es concebible —*quo quid sit beatius, mihi certe in mentem venire non potest?* ¿Qué fué lo que pudo

¹⁰ "qui legibus suis paret... contra fortunam semper armatus... omnia praesidia in se beateque vivendi... temperatus, constans, sine metu, sine aegritudine, sine alacritate ulla, sine libidine ... nihil cum acciderit admirari, nihil ut inopinatum ac novum accidisse videatur... omnia ad suum arbitrium referre... suis stare iudiciis... mens nullo motu perturbata... nunquam sapiens irascitur... humana omnia premens..."

mover al estoico a transfigurar en felicidad el más atroz suplicio concebido, la ignición en el toro de Fálaris?

A esto puede encontrarse una respuesta, que Gaos ha dado verbalmente con gran profundidad, y que no sé si seré fiel al trasladarla. Este *ser suficiente*, que es en fin de cuentas el ideal del sabio, el estoico lo finge para escapar y remediar a la *insuficiencia* radical de que siente asediado todo su ser. Si a menudo se ha observado que el super-hombre fué inventado por un valetudinario, por un infrahombre, aquí puede decirse otro tanto. Esta salud olímpica e inhumana es la aspiración a que tiende necesariamente el enfermo que ha llegado a sentir la enfermedad, ya no como un accidente, sino como un ingrediente constitucional. Es el inmenso deseo de felicidad de quien es y se sabe medularmente infeliz. Es, en suma, para decirlo todo, el sentimiento precristiano de una naturaleza degradada *ab initio* y constitutivamente menesterosa. ¿No fué Pascal quien dijo que la enfermedad es el estado natural del cristiano? Mas como todavía el Libertador no se vislumbra, el cautivo, en un esfuerzo desesperado, se arranca la carne a pedazos con tal de verse libre de sus cadenas, y clama obstinadamente su beatitud.

Así vemos erguirse la solitaria autonomía del estoico, aboliendo junto a sí todo destello vital, esterilizando la tierra en que se posa, haciendo en

torno suyo la noche —esta noche necesaria y después de todo purificadora, a la que debía seguir el *albescens coeli nitor*, que en las páginas de san Agustín es la luz evangélica.

Concurrentemente, la filosofía se ofrece al estoico como la disciplina informadora del sabio: la *sapientia* es la escuela del *sapiens*. A más de una contemplación desinteresada, es un estilo de vida, de vida perfecta y dichosa. Es siempre el afán de saber principal, el conocimiento de los primeros principios, sólo que un conocimiento beatificante. Es como antes una *divinarum humanarumque rerum cognitio*, y es como no fué explícitamente hasta entonces, una *ratio bene beateque vivendi*. Es cultura y medicina del alma, camino de gozo y refugio —*cultura animi, animi medicina, iucundum iter, confugium*.

A ella llega este ser insuficiente aquejado de hambre de suficiencia, este naufrago constitutivo que es el hombre, como a seno y puerto de quietud. Y al anclar en su ancho reposo, sube de labios del filósofo de Túsculo aquella Plegaria a la Sabiduría, que para mí merecería ser la verdadera *Prière sur l'Acropole*. Como guía de vida es aclamada; por ella resurge el hombre a la virtud y se libra del vicio. Todo aquello por lo que la vida de los hombres es humana, ella lo suscita, haciendo nacer las

ciudades y congregando a los hombres en una sociedad de cultura con cuanto es capaz de ennoblecer el humano consorcio, como las uniones conyugales y la conversación como culto del espíritu. A esta filosofía, artífice de las leyes, maestra de hábitos dignificadores y de todo ornato, se ampara el azotado por todas las tempestades, demanda su auxilio y le ofrece su oblación total, estimando mejor un día vivido según sus preceptos que una inmortalidad extraviada.¹¹

A ella llega un día el adolescente lector del *Hortensio*, a esta sapiencia que es evasión y autarquía.

2. También él es, en esta hora, un naufrago. De tumbo en tumbo, va a la deriva en esta caldera de Carta-

¹¹ "Cuius in sinum cum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum ex quo eramus egressi magna iactati tempestate confugimus. O vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? Tu urbes peperisti, tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti, tu eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tum litterarum et vocum communiione iunxisti, tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti; ad te confugimus, a te opem petimus, tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradimus. Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteposendus. *Tusc.*, V. 5.

go¹² que es un mar agitado e hirviente. Desde temprana hora, su experiencia ha sido total. Con la espuma de vanidad que deja al retirarse una ola tras otra en la marea incesantemente renovada de la sensación, le ha quedado también un regusto de amargura salobre.¹³ Es como agua que fluye sin cauce, y según él mismo lo dice con la enérgica expresión del libro sagrado, su ser todo ha venido a ser región de miseria: *Defluxi abs te et erravi... et factus sum mihi regio egestatis.*

Corriendo su vida por este lecho caliginoso, viene a ser la lectura del *Hortensio* para Agustín la primera caída en su Damasco, como la última habrá de serlo el huerto milanés.

Pero entendámonos. Cierta romanticismo femenil, con el secreto deseo de esquivar el ejemplo de los santos como admonición y reproche, nos ha hecho a la idea de considerar la conversión de los santos que no siempre lo fueron, como el inesperado *coup de foudre*, que de súbito y sin antecedentes, descarga la inundación de la gracia sobre el yermo abrasado del alma pecadora. Es posible que así

12 Imposible traducir el sutil juego de palabras agustiniano entre *sartago* y *Carthago*: "Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum." *Conf.*, III, 1.

13 "Nam tu semper aderas misericorditer saeviens, et amarissimis aspergens offensio-nibus omnes illicitas iucunditates meas." *Conf.*, II, 2.

ocurra en muchos casos más o menos emparentados con el caso paulino, en el cual ciertamente la repleción de la metáfora es absoluta, pero sería un grave error extenderla sin más a san Agustín. Como habré de mostrarlo en el capítulo inmediato, siguiendo en esto a excelentes intérpretes agustinianos,¹⁴ la famosa escena del jardín, con todo su paroxismo viene condicionada por una larga y persistente acción de la gracia, no por recóndita menos eficaz, que se prosigue sin dejarlo nunca, y que empieza casi con su primer vagido fuera del claustro materno. Pero en cambio, no se para a menudo mientes en que la consabida y tempestuosa metáfora sí encuentra su aplicación rotunda no en la conversión de san Agustín a la gracia, sino a la filosofía. Este es el verdadero *divortium aquarum*, si alguno quiere señalarse, en el río errante al que san Agustín, con la aguda conciencia del devenir propia de todo filósofo, compara su vida.

Aquí sí, no es posible eludir la subitaneidad del cambio en presencia de su viva e inequívoca descripción. Nos declara que sus sentimientos, aspiraciones y deseos, son otros desde la lectura del libro. Toda vana esperanza se le envilece *de repente*, perdiendo todo valor, y en su corazón empieza a agitarse un ardor increíble,

14 Régis JOLIVET: *Saint Augustin et le Néo-Platonisme Chrétien*, p. 76.

una vez que ha entrevisto la inmortalidad de la sapiencia.¹⁵

¿Ha de sernos sospechosa la veracidad del relato, habida cuenta de la lejanía temporal entre el hecho y su evocación por el autor de las *Confesiones*? Ya he dicho antes que, en lo que concierne a san Agustín, la fidelidad de sus recuerdos está avalada por la identidad sustancial que la crítica moderna ha puesto de relieve entre el texto confesional y los opúsculos de Cassiciacum, escritos sincrónicamente a los sucesos que registran. Pero además, una breve ojeada sobre las vidas de algunos filósofos, nos demostraría fácilmente que la filosofía ha solido muchas veces presentarse a sus elegidos —o a sus esclavos, si se prefiere— con gesto imperialista, invadiendo y avasallando.

Sea este soldado de la Guerra de Treinta Años, que en un alto del camino y encerrado en su habitación al calor de la estufa, recibe la primera iluminación y cae de rodillas, haciendo voto a Nuestra Señora de Loreto de ir a su santuario si algún día corona el edificio cuya base inmovible ha descubierto. Pocas líneas antes, se nos ha pintado extraviado y perplejo, presa de la angustia pre-

15 "Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili ..." *Conf.*, III, 4.

filosófica, "hombre solo que marcha en las tinieblas".¹⁶

Sea ahora este músico autor de óperas, que por un mediodía bochornoso del verano de 1749, recorre a pie las dos leguas que separan a París de Vincennes, en cuyo castillo va a visitar a un amigo prisionero. En el trayecto, para hacer más llevadera la marcha, hojea el *Mercure de France*. De pronto, sus ojos tropiezan con esta cuestión que la Academia de Dijón propone para el concurso del año siguiente: "Si el progreso de las ciencias y de las artes ha contribuido a corromper o a depurar las costumbres". No bien la ha visto, ve otro universo y nace en él otro hombre. Al llegar al término de su jornada, su agitación, su *aestus*, raya en delirio. Obedece al llamado para su infelicidad, según cree, mas como quiera que sea, también ahora asistimos a una transformación fulgurante.¹⁷

16 DESCARTES: *Discours de la Méthode*, 2ª parte.

17 "A l'instant de cette lecture, je vis un autre univers, et je devins un autre homme... Ce que je me rappelle bien distinctement, c'est qu'arrivant à Vincennes, j'étais dans une agitation qui tenait du délire. Diderot l'aperçut... il m'exhorta de donner l'essor à mes idées et de concourir au prix. Je le fis, et dès cet instant, je fus perdu. Tout le reste de ma vie et de mes malheurs fut l'effet inévitable de cet instant d'égarément... Toutes mes petites passions furent étouffées par l'enthousiasme de la vérité." J. J. ROUSSEAU: *Les Confessions*, lib. VIII, p. 344, ed. Pléiade.

Estos hombres no se equivocan; reconocen a su señora o a su tirana conforme avanza a ellos, por su solo continente, por su solemne andar, como Eneas a su madre.

La sapiencia empieza por hacer el vacío en torno suyo, por envilecer cuanto toca, por convertir en nadería todo impulso extraño al gran frenesí. *Viluit mihi... Toutes mes petites passions furent étouffées...* No es sólo lo epidérmico, la sensualidad, lo que perece en este cataclismo y es tragado en el *aestus furens*¹⁸ del delirio filosófico; son también las pasioncillas del espíritu; es en general, como dice el santo, toda vana esperanza.

3. ¿Cuáles eran estas *vanae spes* del adolescente africano, que túrgidas unos días antes, se disipan al soplo del *eros* filosófico?

Agustín era por su profesión un *rhetor*, un abogado, diríamos hoy, si recordamos que en aquella época la elocuencia era inseparable de la carrera del Derecho y su disciplina arquitectónica. Estamos todavía en el Imperio Romano y dentro de una teoría del mundo y de la vida que todo lo concibe *sub specie iuris*, que juridifica todo valor personal o so-

¹⁸ No olvidar que el *aestus* latino no es sólo calor, fuego, violencia, sino también, específicamente, agitación y cólera del mar, que abre vórtices y remolinos: "furit aestus arenis", leemos en la escena virgiliana de la tempestad. (*Aeneidos*, I, 107.)

cial. ¿No nos ha dicho Fustel de Coulanges que los dioses mismos son partes en las estipulaciones solemnes, y que éstas derivan su inviolabilidad de la participación de los inmortales con los mortales en la comunión del derecho? ¿No es éste el hondo sentido de la fórmula sacramental, que compromete a todas las potencias del cielo y de la tierra a tener por sacrosanto el *ita ius esto*, al que todo aquí y allá se conforma?

Supuesta esta mentalidad, la retórica, la palabra elocuente, es la expresión sobremanera adecuada a esta plástica del derecho que, como observa Ihering, es consustancial al pueblo en quien es extraordinariamente vivo el sentimiento jurídico. A la vez, con todos estos supuestos, la profesión del Derecho y de la elocuencia aparece como la carrera más propicia a los honores y la de más elevado rango social.

De hecho, san Agustín nos hace saber que aquellos afanes suyos habían de llevarle directamente al foro, a cosechar alabanzas por el engaño.¹⁹ Por este decurso, se encuentra hasta el instante inmediatamente anterior a la visitación de la sapiencia, soberbiamente gozoso e hinchado de viento: *gaudebam superbe et tumebam tyfo*. ¿Qué es, entonces, una vez más lo que determina el envilecimiento de estas

¹⁹ "Habebant et illa studia quae honesta vocabantur, ductum suum intuentem fora litigiosa, ut excellerem in eis, hoc laudabilior quo fraudulentior." *Conf.*, III, 3.

esperanzas, qué hay en el llamado de la filosofía que entre los dos vertientes suscite el contraste entre el ser y la nada?

Para mí, la explicación decisiva se encuentra en estas palabras: *immortalitatem sapientiae concupiscebam*. La sabiduría es amada por esto, por inmortal. Y cuando un mortal ha tocado esta inmortalidad en la conmoción de todo su ser, todas las demás cosas descubren de pronto su inanidad, la nada de que están transidas. Al que tal ha sentido, toda gloria visible se le vuelve heno y flor letal, como la carne en el desengaño bíblico. La filosofía es así una de las mejores manifestaciones, tal vez la manifestación *par excellence* en el orden puramente natural, del ansia de inmortalidad.

Si es lícito introducir la terminología moderna en la exégesis del texto agustiniano, yo diría que aquí está quizás, en efecto, la raíz del desencanto del hombre que pidió alguna vez al Derecho la total información de su vida, y que luego ha ido topándose con la sapiencia en encuentros acaso no fulgurantes y únicos, pero en todo caso cada vez más difíciles de eludir. Está no tanto en la perversión de la función cuanto en la función misma, no tanto en el fraude profesional cuanto en el objeto propio de la profesión jurídica. Está en que todo lo que pertenece, como la norma coactiva y vigente entre los hombres, al

reino de la cultura, depende por arriba del valor indefectible, pero por abajo de la realidad contingente que le asegura precariamente su mínimo de *facticidad*²⁰ sin la cual deja de existir. Es, en suma, mortal. La ocurrencia de Kirschmann, al decir que un capricho del legislador hace inútil en un instante toda una biblioteca, es una manera humorística de expresar la tragedia de quien ha hecho *profesión* de servir a lo que se muda y desaparece. Su plenitud interior humana depende de la mayor o menor facticidad que la voluntad empírica tenga a bien acordar a la norma; vive en la zozobra y en la fluctuación de la cantidad. Al servicio del Derecho, sirve a lo heterónimo, donde la causalidad actúa; es un desterrado que ha dejado de ser ciudadano del reino de los fines, donde el hombre es libertad y ley para sí mismo. Y cuando la resignación sobreviene, por ser demasiado tarde para el viraje hacia la roca de los principios, la profesión obliga entonces a su siervo a hacerla de centinela de un cadáver embalsamado, forzándolo a proferir que está vivo lo que está muerto y a extender todos los días profesional-

²⁰ Para los no iniciados en la ciencia del Derecho, diré que aludo a la doctrina de Kelsen, según la cual el precepto jurídico, aunque radicando en el reino del deber ser, requiere no obstante un mínimo de cumplimiento por parte de los sujetos obligados, como condición *sine qua non* de su vigencia normativa.

mente una pátina de colorido sobre el cuerpo inanimado. No veo manera de sustraerme a esta experiencia nihilificante que trae consigo el servicio del derecho positivo.

De este comercio con la muerte y la podredumbre libera la inmortalidad de la sapiencia, la morada en el que Windelband ha llamado "reino de lo intemporal y de lo eternamente válido". A él llega el retórico Aurelio Agustín por el desengaño de sus antiguas esperanzas. Su decepción viene seguida de la patentización de un horizonte nuevo. Le acontece exactamente —lo diré reincidiendo en el inexhausto mito platónico— lo que al forzado de la caverna, que de pronto, al atisbar otra vida bajo el sol, siente que sus primeros afanes se le envilecen y degradan en sombras.

4. Pero no hemos concluído. Hay en el nuevo unguento de la sabiduría, en esta fina conciencia dramática que es el alma agustiniana, un movimiento de raptó jubiloso seguido casi inmediatamente de una depresión de angustia.

Es, ante todo, el embeleso bajo el hechizo de la sapiencia, descrito en una gama de emociones y actos en que todo el ser participa, con indisoluble conmoción psíquico-somática. Es una delicada gradación de matices en que se desenvuelve el *eros* filosófico: el enamoramiento, la pesqui-

sa, la conquista, la posesión, el abrazo unitivo.²¹

En esta conflagración, empero, que le abrasa y consume, una sola cosa —nos certifica el santo— le quebranta y abate, como si de nuevo se hiciera el vacío, como si un vórtice se abriera de súbito en la plenitud inundadora. Esta cosa única es la ausencia del nombre de Cristo de las páginas del *Hortensio*.²²

¿Qué quiere decirnos en esta confesión?

Lo más sencillo, sería tomarla como una declaración de la insuficiencia de la filosofía, verificada por el santo después de un largo intervalo temporal y con toda su santidad a cuestas. Por este cómodo sesgo nos aliviarnos la molestia del esfuerzo mental y nos quedamos también, naturalmente, sin llevar a cabo lo que pretendemos, esto es, traducir en conceptos una experiencia vivida, la agustiniana, que exige ser aprehendida como tal.

Debemos también excluir la hipótesis de que, concomitantemente a la vocación filosófica, san Agustín haya recibido alguna moción especial de la gracia que hubiere sido la causa de

²¹ "ipsam quaecumque esset sapientia ut diligerem et quaererem et assequerem et tenerem atque amplexarer fortiter..." *Conf.*, III, 4.

²² "excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi". *Conf.*, III, 4.

este súbito descenso en medio del arrebató que acaba de sublimarlo. Nada hay en las palabras del santo que autorice a semejante suposición. Hablo de moción especial, porque, cierto, no debe hacerse caso omiso de la impronta cristiana que Agustín lleva en lo más hondo de su ser, acaso sin percibirla entonces claramente, desde sus primeros años, como habrá de decirnos. Pero poniendo ahora entre paréntesis este factor, para ponderarlo en el capítulo próximo, paréceme que algo debe haber en este ideal estoico del sabio, que, por su sola manifestación, promueve con raptó la angustia en una conciencia naturalmente cristiana en el sentido más amplio, es decir, en una conciencia rudimentariamente cristiana.

No en vano ha entrado san Agustín en la filosofía por la puerta del *Hortensio*. Este ideal de la perfecta suficiencia, de la autarquía, es de tal condición, que *hic et nunc*, está más allá de las fuerzas anímicas puramente naturales, porque es nada menos que un ideal de salvación. De suyo, es laudable y solicita vivamente toda nuestra energía, pero un sentimiento oscuro de nuestra radical insuficiencia nos advierte ya como en sordina que por nosotros mismos no podremos realizar en nosotros ese arquetipo cuya concreción individual no hemos visto por parte alguna, *quem adhuc nos vidimus neminem*. Si por nosotros mismos no podemos, buscarnos

al Otro, y el Otro no está ahí, no está el nombre de Cristo. Por eso Agustín no está *deceptus*, sino *refractus*; no ha abrazado una mentira, sino todo lo contrario, una verdad soberana, pero que lo es tanto, que es por ello inconmensurable con esta naturaleza de tantos modos esclava. Cuando la filosofía fincaba su ambición principal en el conocimiento, Aristóteles había sentido agudamente, como hemos visto, esta inconmensurabilidad, como si la pesquisa de las últimas causas fuera una vindicación ilegítima del patrimonio divino. ¿Qué será ahora que ya no sólo se disputa a los dioses su ciencia sino su felicidad inalterable, su ser suficiente, en sí y por sí, su aseidad? El ser por esencia móvil, el hombre, quiere pasar a ser ni más ni menos que un motor inmóvil; motor porque todas las cosas las refiere el sabio y las ordena a su arbitrio, inmóvil por cuanto en esta invulnerable autarquía se ha anulado metafísicamente todo tránsito de la potencia al acto. ¿Cómo concebirlo, en efecto, en quien es *semper constans, semper beatus, nullo motu perturbatus*?

Este heraldó del cristianismo que es el estoicismo antiguo, propone así la gran aporía, la última de la filosofía antigua, cuyo esclarecimiento habrá de ser la Redención. Si el hombre no puede divinizarse, será forzoso que Dios se humanice, para llevar al hombre al estado que está más allá de

su naturaleza. Porque el sabio existe, y es el cristiano, sobrenaturalmente imperturbable y feliz en la unión con la Sapiencia subsistente.²³ *Apud te enim sapientia est*, dice san Agustín hablándole a su Dios y definiendo así el supósito real del paradigma estoico del sabio. De estos sabios que son los santos, todo cristiano puede decir parafraseando la locución ciceroniana: *nos quidem cotidie vidimus multos.*

Con su alma inmensa cerrada a esta luz, Cicerón cumple con todo su misión difícil de profetismo inconsciente, anunciando sin anunciarlo el nombre de Cristo, por el que todas sus páginas claman y que en ninguna se encuentra. Un ideal sobrenatural es propuesto al hombre natural; ¡grande y trágico destino el de este solitario de Túsculo, que hubo de soportar la tensión exasperada hacia una vida más alta sin columbrar su fuente! Es un Moisés que sin siquiera ver el asiento dichoso, muere con los brazos en alto.

Una cosa es —nos dice san Agustín en una sugerente alegoría— descubrir a lo lejos desde una cumbre boscosa la patria de la paz, y otra muy distinta recorrer el camino que a ella conduce, frustrando las insidias de los malhechores que a lo largo de él nos acechan y cuyo jefe es león y dragón a la vez. A ese término sólo nos es dable llegar con la protección y tutela del *imperator* celeste.²⁴

Desde esta cima nemorosa de la prospección filosófica, *de silvestri cacumine*, hasta el arribo a la patria pacífica, término común a la religión y a la filosofía, Agustín ha de llegar no sin desgarramientos y cicatrices, pero ya no será la filosofía el único *dux vitae*, sino la religión cristiana. Volvamos, pues, a su experiencia religiosa, para verla colmar la angustia, que, al par del júbilo, ha dejado en esta alma que tan intensamente vivió entrambas, la experiencia filosófica.

III

LA REVELACION

1. La conversión de Agustín a la gracia merece más bien llamarse reversión. No es en él la adhesión a la fe el descubrimiento de una *terra ignota*, sino el redescubrimiento de la

patria. Es el periplo descrito en tantas conversiones modernas (Charles

²³ "...de plenitudine eius accipiunt animae ut beatae sint, et participatione manentis in se sapientiae renovantur ut sapientes sint". *Conf.*, VII, 9.

²⁴ "Aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia circum obsidentibus et insidiantibus fugitivis desertoribus cum principe suo leone et dracone, et aliud tenere viam illuc ducentem cura coelestis imperatoris munitam." *Conf.*, VII, 21.

du Bos, Chesterton...) la circunnavigación en torno al país natal.

No es sólo Agustín en su ser espiritual el hijo de las lágrimas de Mónica, según la conocida expresión de san Ambrosio, sino de su leche nutricia. En ella confiesa haber bebido su corazón el nombre de Cristo, ausente de las páginas del *Hortensio*, y haberlo guardado en lo profundo²⁵ sin ser parte a expulsarlo del todo la conversión a las criaturas con la aversión de Dios, en cuya doble operación consiste el pecado.

Con léxico venatorio y militar, sirviéndose de las habituales antítesis y juegos de palabras en que tan fecundo es el decir agustiniano, el santo nos ha mostrado su rendición a la gracia como el éxito de un divino plan de asedio, desde el atisbo lejano de la presa hasta el sitio final. En la época más infausta, en el trepidar libidinoso de Cartago, la misericordia de Dios, como águila perdida en el azul, pero atentamente prospiciente, describe sobre él, muy en lo alto, sus amplios y lentos giros.²⁶ Y cuando el desenlace se aproxima, al principio del libro octavo, la gracia acaba por poner sitio formal a la ciudad interior, emplazando frente a ella

²⁵ "hoc nomen salvatoris mei in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pibiberat et alte retinebat". *Conf.*, III, 4.

²⁶ "circunvolabat super me fidelis a longe misericordia tua". *Conf.*, III, 3.

fortificaciones, imponiendo la rendición inexorablemente.²⁷

Veamos los principales episodios de este obstinado cerco de amor, desde la *circunvolatio* hasta la *circunvallatio*.

Ungido con la sal de los catecúmenos apenas salido del claustro materno, su bautismo es diferido indefinidamente, no obstante su segura posesión de la fe (*ita iam credebam*) temerosa acaso su madre de las injurias futuras a la imagen de Dios y prefiriendo entregar una tierra informe al torrente pecaminoso.²⁸

Ahí queda, pues, el nombre de Cristo, radicado pero invisible. Mas juntamente con él, el principio del mal se posesiona vigorosamente del infante. Vean allá los psicólogos de la edad infantil si algún otro ha tenido como san Agustín esta videncia clarividente del destello maligno en los primeros vagidos del hombre, si hay algo en la literatura pedagógica que supere a aquella descripción agustiniana de la reyerta entre los lactantes, disputándose con pálida envidia el pecho materno.²⁹

²⁷ "undique circunvallabar abs te". *Conf.*, VIII, 1.

²⁸ "Sed quot et quanti fluctus temptationum post pueritiam videbantur, noverat eos iam illa mater, et terram potius, unde postea formarer, quam ipsam iam effigiem committere volebat." *Conf.*, I, 10.

²⁹ "Vidi ego et expertus sum zelantem

Si Agustín ha caído más tarde en el maniqueísmo, si sus dudas más atroces, antes de abrazar la fe cristiana, han provenido del problema *enodatisimum* de explicarse el origen del mal ¿no se habrá debido todo ello en gran parte a esta experiencia punzante del pecado en el mismo manantial de la vida? ¿Cómo podrá no ser una entidad sustancial la que se hinca y adhiere férreamente en el espíritu sin huellas y en la carne sin arrugas?

Esta experiencia agustiniana, a vueltas de sus torcidas y accidentales concepciones, entre las que sobresale la maniquea, la estimo de inmenso fruto para los supuestos vitales de una filosofía cristiana. Cuando Agustín vuelve de sus errores y el mal se le aparece al fin como una privación, como un no ser, queda siempre esta comunión del ser humano en el no ser, esta inextricable composición de ser y de no ser, esta insuficiencia metafísica, en fin, que es el resorte vital de una filosofía cristiana. Ya volveremos sobre ello, y por ahora limitémonos a seguir en sus líneas esenciales este duelo entre el nombre aletargado de Cristo y el espíritu de la negación, por todas partes insidioso y rampante.

El vocabulario cristiano ha acostumbrado siempre identificar el mal

parvulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum." *Conf.*, I, 7.

con el mundo. ¡Curioso y arduo problema de semántica debe ser éste de averiguar por qué o por dónde el atributo de la limpieza se ha tornado en su contrario, lo mundo en lo in-mundo! Como quiera que sea, el mundo es para el cristiano la suma y compendio de todo mal, lo aborrecible en sí, desde que el Salvador, momentos antes de su pasión, excluyó formalmente al mundo de su oración universal de perdón. *Non pro mundo rogo*. Sobre todos los hombres, sobre su propio pueblo deicida, quiere que abunden los beneficios de la Redención; sobre todos, menos sobre el mundo. Y san Juan, recordando esta reprobación que escuchó de los labios y tan cerca del corazón de su Maestro, reduce a su vez el mundo, el espíritu del mal, a una triple manifestación: concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne, soberbia de la vida.

Pues bien, esta tríplice y plenaria proliferación del mal, este despliegue ostentoso del mundo, le aparece también a san Agustín, si ya no en la lactancia, ciertamente en los juegos infantiles. Es el orgullo del triunfo, la curiosidad del espectáculo y el prurito de novedades, lo que en ellos campea. Es la triple libido mundana, la *libido principandi et spectandi et sentiendi*, como lo dice glosando a san Juan, el apetito de dominación, de riquezas y de goces. Y si se objetara que en la infancia se encontraría a

lo más el germen del mal, las formas larvadas de la mundanidad adulta, este reparo lo previene el santo observando irónicamente que los afanes de la madurez no difieren cualitativamente de las recreaciones pueriles, sólo que se ha convenido en llamar negocios a las bagatelas de los adultos: *sed maiorum nugae negotia vocantur*. Es, pues, el mundo todo, el mal absoluto, el que se asienta con honda raigambre en el alma infantil. Retengamos una vez más esta nueva experiencia de la participación del hombre en la nada que es el mal. Habrá de sernos muy útil para calar en los conceptos que san Agustín nos ha dejado de las dos filosofías, de una que es según Cristo y de otra según el mundo. Esta última estará informada por la *libido principandi*, o sea por la soberbia, y desde ahora se nos aparece ya como una *nuga philosophorum*.

El celebre episodio del hurto nocturno cometido por Agustín con sus compañeros, es uno de los que con mayor vigor patentizan este congénito nihilismo humano. La parvedad del daño material importa poco; lo que, en cambio, oprime el alma es que aun en esa nonada, el placer del acto pecaminoso le viene precisamente de su carácter de prohibido, es decir, que el hombre ama su aniquilamiento y apetece la deshonra por la

deshonra misma.³⁰ En ese estado, sin embargo, y mucho después, repleto ya de iniquidad el adolescente, la presencia de Dios es en él más íntima que su más secreta intimidad y más alta que su más encumbrada excelcitud.³¹ *Ce quelqu'un qui est en moi plus moi-même que moi*, dirá en nuestros días Charles du Bos, otro de los asediados por Dios. El Ser que es habita en el hombre juntamente con el apetito humano por dejar de ser. De nuevo, pues, compartimos estrechamente esta insondable experiencia agustiniana del hombre como centro vivo de intersección y palenque agónico del ser con la nada.

2. En este punto, sobreviene la vocación filosófica, y lo primero que llama poderosamente la atención es que todo aquel furor y conflagración que la lectura del *Hortensio* ha desencadenado, pase sin dejar aparentemente huella perdurable y sin imprimir un viraje decisivo en su vida. La sapiencia se ha revelado y se ha revelado fulgurantemente. Sin embargo, el llamado a ella con voces indubitables, el *vocatus*, continuará apogado por mucho tiempo a la inercia de sus viejas concupiscencias. Por doce, por trece años, en su tránsito de Cartago a Roma y de Roma a Milán,

³⁰ "Amavi perire... non dedecore aliquid, sed dedecus appetens." *Conf.*, II, 4.

³¹ "Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo." *Conf.*, III, 6.

proseguirá aspirando insaciablemente a los honores, a la riqueza y a la sensualidad, bajo la mirada de Dios, que se ríe de sus sueños: *Inhiabam honoribus, lucris, coniugio, et tu irridebas*. A los treinta y un años, verá con pavor cuántos han pasado desde que, a los diecinueve, el libro ciceroniano despertó en él el amor de la sabiduría y cómo no ha podido empero menospreciar la dicha terrestre para absorberse en su indagación.³² Esta confesión la profiere san Agustín un capítulo antes de la escena del jardín, todo lo cual viene a hacernos patente que aun este favorito de la sapiencia no ha podido elevarse a ella sino cuando ha concurrido el auxilio sobrenatural, o dicho en otros términos, que la conversión a la filosofía sólo acaba de operarse con la conversión a la gracia.³³

Precisemos un poco más. En los *Soliloquios* ha sido san Agustín más explícito a este respecto, discriminando cuidadosamente las pasiones abolidas por el *Hortensio* de aquellas otras que han prolongado su maligna vigencia hasta la deserción de la

³² "Multi mei anni mecum effluxerant —forte duodecim anni— ex quo ab undevicensimo anno aetatis meae lecto Ciceronis Hortensio excitatus eram studio sapientiae, et differebam contempta felicitate terrena ad eam investigandam vacare." *Conf.*, VIII, 7.

³³ Véase a este respecto el erudito libro de Henri-Irénée MARROU: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 161-186.

Corte imperial. Reconoce que el libro de Cicerón pudo dar facilísimamente cuenta de la avaricia, habiéndose desde entonces contentado con el sustento necesario más cierta holgura económica que le permite ser liberal con sus amigos. Pero, en cambio, confiesa paladinamente ante la Razón interrogante, que ha suspirado por los honores hasta pocos días antes, y en cuanto a la pasión que más imperio tuvo sobre él —*Quid uxor?*, pregunta irónicamente la severa *Ratio*— Agustín se ve constreñido a declarar que, por más que la renuncia al tálamo sea ya firme y entera, todavía las mismas noches de Cassiacum no son del todo tranquilas.

Enfoquemos el problema desde otro ángulo. Hemos comprobado que la lectura del *Hortensio* no sólo le hizo dar de mano a las riquezas, sino al ejercicio activo de la profesión de abogado, al que directamente, según su propia confesión, le llevaban sus primeros estudios. Pero ahora es llegado el momento de precisar que, si bien la elocuencia forense era una de las ramas y acaso la más conspicua de la Retórica, todavía ésta abrazaba otras varias, por una de las cuales o por todas a la vez, pudo proseguir el decurso de la carrera agustiniana con la consiguiente infidelidad a la sabiduría una vez acatada.

Este choque entre Retórica y Filosofía, suscitado en san Agustín bajo la influencia ciceroniana, no es sino

el caso ejemplar de la resonancia que en una conciencia individual extraordinariamente apta para reflejarlo, alcanza un debate de siglos. Con gran clarividencia lo ha esbozado Marrou. Es la querrela entre dos ideales de vida, entre dos tipos de humanidad, el *rhetor* y el *philosophus*, emplazados uno contra otro por sus respectivos adalides.

Acaso el episodio más ilustre de la polémica esté simbolizado en el antagonismo, con la misma neta actitud por ambas partes, entre Isócrates y Platón. Uno, el escritor alado de la *Exhortación a Demónico*, propone a la juventud ateniense como ejemplo y dechado, el ideal de un hombre amable y facundo, provisto de una suma de conocimientos necesarios y no más que necesarios, para salir airoso en los trances de la vida, sobre todo de la vida social y política, sin torturar mucho la mente propia ni las ajenas, coqueteando con la verdad sin servirla abnegadamente, y siendo la palabra elegante la sonrisa y flor de esta figura humana. Este es el *rhetor*, conferencista más bien que pensador, algo así como un oxfordiano de nuestros días, que lo realiza a la perfección, o como un periodista, que lo realiza grotescamente. En el otro extremo, sin menoscabo del encanto verbal, pero con severidad íntima, Platón exige algo más que el declive fácil de la opinión común, la *doxa*; reclama de los suyos la *episteme*, el conocimiento reflexi-

vo, la penosa ascensión hacia las esencias por la pendiente abrupta de la dialéctica, inmolando todo otro deleite a la verdad. Este es el *philosophus*.

Aunque desde entonces y con nuevos protagonistas la cultura oratoria vió siempre levantarse frente a ella a la cultura filosófica, su rival, lo cierto es que en el plano histórico y en una consideración de conjunto, la victoria estuvo por el partido de Isócrates, como observa Marrou, quien adelanta esta razón iluminadora: "Platón y Aristóteles habían esperado demasiado de la naturaleza humana."³⁴ Históricamente, pues, si hemos de fiarnos —como por mi parte no dudo hacerlo— a las prolijas indagaciones del erudito escritor francés, resulta comprobado que el afán principal de saber, el *studium sapientiae*, es un ideal punto menos que inasequible para el común de los hombres, a virtud de insoslayables deficiencias de la naturaleza humana.

Como el microcosmos se explica por el macrocosmos y viceversa, comprendemos ahora con mayor claridad por qué Agustín no presta luego todo el homenaje que debiera a la sabiduría. No lo prestará del todo sino cuando el socorro sobrenatural haya venido a hacer a su naturaleza superior a sí misma. Su historia personal explica la historia impersonal de la oposición entre Retórica y Filoso-

³⁴ *Op. cit.*, p. 170.

fía, como ésta, a su vez, da razón de la primera.

De la breve ojeada que hemos echado sobre la función social y la complejidad de la *rhetorica*, se habrá advertido que una de sus vertientes conducía al foro, pero que las restantes llevaban a la política, a la literatura, y en general, a todo medro y triunfo social por medio de la elocuencia. Por la primera siguió Alipio, el amigo fraternal de Agustín, al paso que éste, aunque exento ya del apetito de lucro y de la servidumbre de la *plaidoirie* judicial, echó doce años todavía por los prados amenos de la frivolidad oratoria. En ella lo encontramos, todavía poco antes de la conversación, preparando un panegírico falaz en honor del Emperador, cuando atormentado por la composición de aquella mendacidad galana, compara tristemente su angustia con la hilaridad estrepitosa del mendigo beodo que pasa a su lado por una calle de Milán.

En conclusión, y si creo poder hablar todavía de la conversión de Agustín a la filosofía desde la lectura del *Hortensio*, habida cuenta sobre todo de su liberación de la avaricia y de la zozobra de los litigios forenses, queda en pie sin embargo que su completa actualización no será un hecho sino con la reforma total del hombre, al aproximarse la madurez, bajo la acción extranatural de la Sabiduría subsistente.

3. Hasta aquí, hemos explorado el fenómeno de la recurrencia moral, es decir, la perseverancia en la esclavitud de los viejos hábitos. Vamos a ver ahora cómo la inteligencia agustiniana sigue también siendo habitante de la región tenebrosa después del fugaz aunque resplandeciente atisbo de la sapiencia.

Su primer paso es entregarse a la lectura de la Biblia, con el resultado inmediato —por falta de la humildad necesaria para entrar por esta mansión *incessu humilis, successu excelsa, velata mysteriis*— de despeñarse en el maniqueísmo. Por nueve años, es prisionero de sus lazos viscosos. Por nueve años, rueda en el fango profundo y en la tiniebla, que llega a serle a modo de envoltura y coraza.³⁵

Es inútil querer sustituir con otras cualesquiera o tan sólo explayar estas contundentes metáforas agustinianas del alma asilo de negruras y precipitada por todas las simas del error. Causa asombro que uno de los mayores genios metafísicos de que puede enorgullecerse la especie humana, haya pasado por esta *nulidad metafísica*³⁶ que nos pinta desgarradoramente el principio del libro séptimo de las *Confesiones*. No es sólo el misterio de la encarnación del Verbo ni el origen del mal el potro de

³⁵ "Nam novem ferme anni secuti sunt, quibus ego in illo limo profundi... adhuc volvi et involvi illa caligine." *Conf.*, III, 11.

³⁶ JOLIVET: *Op. cit.*, p. 93.

sus perplejidades; es incluso la imposibilidad en que se encuentra este nombre que toca ya los confines de la madurez, de concebir otra sustancia distinta de la material y de imaginarse a Dios de otro modo que como asumiendo la corporeidad. Lo que es accesible sin esfuerzo al último de los cristianos, que no haya hecho otra cosa que deletrear su cacemismo, está vedado a uno de los entendimientos más poderosos de Occidente. Yo no sé si en parte alguna o en algún otro hombre pueda darse con mayor patetismo esta trágica incommensurabilidad entre la verdad y la pobre condición humana, aun entre los privilegiados de nuestra especie.

¿Qué se sigue después? Lo que tiene que seguirse en quien, no pudiendo al cabo estar por siempre enlustrado en un error afirmativo, viene por sí solo a parar en la desesperación de la verdad. A la superhería de Manés sucede en Agustín el escepticismo académico. Esta fué, le cierto, una experiencia bienhecho-a por cuanto purgativa de la intoxicación maniquea, pero que ella sola no hubiera conducido a más de dejar el alma como páramo incandescente que en vano espera el rocío de la verdad de un cielo de bronce.

Merece que nos detengamos un instante en la doctrina de la Nueva Academia. Conociéndola bien a fuer de dicto, siquiera haya sido pasajera-

mente, san Agustín la sintetiza en sus libros polémicos.³⁷ Según Carnéades, su principal corifeo, el hombre no puede llegar al conocimiento de las verdades que atañen a la filosofía (de las verdades vulgares Carnéades se desinteresaba de buen grado) y sin embargo, puede llegar a ser sabio, sólo que entonces, todo el deber constitutivo del *sapiens* consistirá en la sola indagación de la verdad, teniendo esta operación por fin final de sus afanes: *sapientis totum munus in conquisitione veri*.

Para mí, esta forma del escepticismo antiguo es de todas la de más arraigada perseverancia, al punto de alcanzar aún hoy día una insólita vigencia. Yo no puedo menos de ver una reviviscencia de la duda académica en esta actitud masoquista y romántica que nos presenta como preferible la pesquisa febril de la verdad a la verdad misma. No sería conjeturar atrevidamente si dijera que todos, quién más, quién menos, nos hemos solazado en este prurito en la época de nuestra adolescencia, pero lo grave del caso es que hemos llegado a escuchar proponer este ideal a la juventud universitaria nada menos que en una solemne apertura de cursos y por boca de un Ministro de Educación, allá por la era preautonómica. No sólo, sino que, más o menos manifiesta o embozada, esta con-

³⁷ *Contra Academicos*, lib. II, cap. 5: "Academicorum placita".

cepción de la sabiduría es el resorte vital del recelo que tantos sienten por una filosofía cristiana, que de antemano encauza la investigación racional bajo la dirección normativa de verdades suprarracionales e indubitables. Se prefiere la agitación al reposo y la tempestad al puerto. Ni hay nada como este romanticismo académico que tanto halague nuestra presunción de ser siempre *inquieta*, es decir, siempre jóvenes, sin advertir que justamente la manera de vivir intensamente ciertos estados y situaciones está en vivirlos como lo que son, como etapas y puentes, jamás con ánimo de sedentariedad. No quiero detenerme más en esto; baste haber mostrado que el academismo representa una dimensión patológica eterna del espíritu humano, que fué entonces en un hombre y lo es hoy en muchos el obstáculo por salvar para recibir la salud intelectual de la filosofía cristiana, y que, desde esta nueva perspectiva, el caso de san Agustín es profunda y universalmente humano.

Con la *epoxé* académica, la razón ha cumplido su ciclo, el circuito de sus desmedidos frenesíes y de sus aberraciones espantables, hasta volver al hombre a lo que de suyo tiene, a la nada. Su horizonte es el abismo; su acto propio, la caída. *Dux in praeceps, caducarius*: con estas expresiones certerísimas, intraducibles, se nos muestra a sí propio san Agustín al fin de este currículo de negatividades. Ahora

debe venir el único agente de salvación, lo mismo de la salvación sobrenatural que de la natural: la gracia.

Ella empieza a descender al alma de Agustín, lo sabemos, desde la cátedra ambrosiana. La predicación del obispo, si no le comunica desde luego la fe, le hace ver al menos la falsedad de la interpretación maniquea de los dogmas católicos. Al esclarecerse el sentido recto de las Escrituras, advierte que la verdad revelada está limpia de las adherencias carnales y materialistas de que sus impugnadores la acusan. Esto es ya un consuelo, y Agustín nota un día con feliz asombro que hasta ahí ha combatido a fantasmas, que ha ladrado contra representaciones (*figmenta*) mentidas y vacuas.

El resto lo hace la vida de oración, cada vez más intensa. Ha empezado a concurrir a la iglesia movido por el prestigio intelectual de Ambrosio, y va después sencillamente por la necesidad de la plegaria, cada día más frecuente y prolongada, *crebris et diuturnis orationibus*. No se encontrará probablemente conversión alguna en que la fe haya nacido o renacido de otro modo que siguiendo sus propios caminos, nunca por el solo decurso de la dialéctica. Recordemos la carta de Claudel a Riviére, en la que el gran poeta no objeta ya las tesis metafísicas de su joven amigo, sino que le insta a rezar el rosario. Recordemos a René Schwob

—por lo demás en modo alguno imitable— llegando todavía incrédulo a los Sacramentos, por haber oído decir que éstos debían inevitablemente producir la gracia *ex opere operato*.

Un día, sin que el santo haya precisado exactamente la circunstancia, Agustín vuelve a la fe. Cree porque ha pedido volver a creer; no hay otra explicación. Es paradójico esto de orar para creer sin creer, como es también una de tantas paradojas del cristianismo la plegaria del cortesano del Evangelio, que cuando otra no pudiéramos pronunciar, podemos siempre tener a flor de labio: *Credo, Domine, adiuva incredulitatem meam*. Y como antes lo apuntábamos, el dramatismo religioso tendrá que prescindir en esta conversión intelectual agustiniana de toda *mise en scène*, de todo Sinaí borrascoso. Es todo lo contrario; es poco a poco, insensiblemente, con una gran suavidad —*parlatim, manu mitissima*, dice el santo— como se va insinuando la *lux incommutabilis*.

Queda aún lo más arduo, o tan arduo por lo menos como el retorno a la fe, y es lo que Jolivet ha llamado la conversión del corazón, el clásico igualar con la vida el pensamiento. La inteligencia ha conquistado la unidad, pero la voluntad se debate todavía en aquella dualidad que san Agustín ha descrito en páginas de insuperable belleza. De un lado, la certidumbre teórica, ya ina-

movible; del otro, la fascinación del siglo, expresado todo en las magníficas antítesis verbales, rebeldes a toda trasposición: *Illud placebat et vincebat; hoc libebat et vinciebat*. La verdad objetiva encuentra una íntima aprobación y tiene de su parte la victoria intelectual (*placet et vincit*); más la carne y la sangre enamoran y atan (*libent et vinciunt*). Y como cuando la crisis de la inteligencia es aliviada por los auxilios intelectuales, por la palabra persuasiva de Ambrosio, así ahora, en esta postrer crisis de la voluntad, los remedios son de otra índole. Son los ejemplos de las voluntades heroicas que narran los relatos de Simpliciano y de Ponticiano. Es la abjuración solemne, *coram omni populo Romano*, de Victorino el retórico, que por muchos años más que Agustín y en escenario más fastuoso, había sido mercader de vanidades. Es la vida escandalosa para la prudencia humana de Antonio el eremita. Es, en fin, el abandono súbito de la corte imperial para retirarse al desierto con la mira de ser ahí amigos de Dios, de los compañeros de Ponticiano, durante un paseo vespertino por las murallas de Tréveris. Estas son las últimas milicias enviadas por Dios a la victoria en la *grandis rixa* liberadora del jardín.

Antes de ella, pero ciertamente después de la conversión intelectual a la fe³⁸ tuvo lugar un episodio que

³⁸ BOYER: *Op. Cit.*, p. 191.

de propósito he callado hasta este momento para destacarlo con mayor relieve por la luz que arroja sobre la evolución intelectual de san Agustín y sobre nuestro problema de las relaciones entre cristianismo y filosofía. Me refiero a la lectura hecha por Agustín de los libros de la filosofía neoplatónica, seguramente los de Plotino y también, acaso, los de Porfirio, Apuleyo y Jámblico.

4. Fin y remate de la filosofía helénica, en el neoplatonismo —a despecho de sus discrepancias con los sistemas precursores, singularmente con el aristotélico— llegan a su exaltación última y máxima los motivos que habían informado el nacimiento y la sucesión de todas las doctrinas que a aquélla pertenecen. Con esta perspectiva pretérita y remota me parece más hacedero llegar a su clara comprensión, así como evidenciar más acusadamente los contrastes entre helenismo y cristianismo.

En la raíz de la filosofía griega, en lo que podríamos llamar su infraconciencia, desde el hylozoísmo jónico, había no sólo la indagación de una cosmología impersonal, sino un impulso humano y vital de salvación. El hombre que se siente hechizado por la apariencia cambiante, sujeto él mismo del devenir y abandonado como el polvo que flota en el rayo de sol a la tornasolada brillantez fenoménica, busca algo seguro a que asirse, algo

uno e invariable. En la búsqueda de la sustancia primordial, de la *arxe*, hay ya la aspiración a escapar de la fluctuación entitativa, y por algo tocó a unos nautas del ponto visible ser los primeros que sintieron más agudamente esta otra zozobra del mar sin orillas de la inestabilidad humana. Distínganse enhorabuena para fines didácticos los sistemas filosóficos según su predominante acento cosmológico o antropológico; siempre será cierto que en unos y en otros, en toda filosofía auténtica, desde Tales hasta Cicerón y hasta san Agustín, está la conciencia del naufragio y la nostalgia del puerto.

Sobre el mismo problema las soluciones van, como cualquiera sabe, refinándose, hasta llegar al capital dualismo platónico entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Esta solución ya no habrá de ser trascendida, y constituye, por así decirlo, el pináculo de la especulación helénica. No habrá de ser trascendida a pesar del descenso de lo inteligible a lo sensible, promovido heroicamente por Aristóteles, y a pesar de haberse llevado hasta el extremo la penetración de la materia por la inteligibilidad, como hicieron los neoplatónicos. En una forma o en otra, por la dialéctica o por la mística, por la ascesis conceptual o por el éxtasis en la visión de lo Uno, al hombre no queda otro camino de redención que salvarse en lo incorruptible, sea lo que fuere y como fuere, para tras-

cender la corruptibilidad de que está por doquiera cercado y transverberado.

El álgido problema implicado en esta concepción, fué siempre el de encontrar el medio de enlace entre uno y otro mundo, o dicho con otras palabras, el agente de salvación. Uno de éstos fué el *eros filosófico*, el amor platónico. Otro fué el *deseo aristotélico* de la naturaleza entera. Este último era sin duda más eficaz, no por haber él mismo superado en vivacidad al demonio platónico, sino porque el mundo inteligible a su vez fué dotado por Aristóteles de una mayor capacidad atractiva con la introducción del primer motor en el inerte cielo paradigmático de su maestro. Pero aun entonces, animada ya la naturaleza del deseo ascensional, el camino por recorrer es punto menos que infinito, y apenas habrá unos pocos mortales, los filósofos, capaces de gozar en contados momentos de su existencia la vida dichosa de las estrellas fijadas.

En este punto, hacia el siglo tercero de nuestra era, llega Plotino a llevar a toda la perfección asequible a la razón humana el noble *desideratum* del espíritu helénico. En él se hace plenamente consciente, hasta asumir caracteres religiosos, el impulso filosófico de salvación. Se trata ante todo de restaurar al alma humana en su estado primitivo, de libertarla del estado violento de clausura corporal. A este fin se subordi-

na la explicación racional del cosmos.

Plotino acepta la distinción del mundo sensible y del mundo inteligible, pero busca por su cuenta un principio coordinar y totalizador. Contra Aristóteles formula el grave reproche de no haber salvado el dualismo fundamental resultante de la coexistencia de Dios con una materia coeterna que, vecina del no ser, escapa a toda inteligibilidad, quedando con ello irremediabilmente perdida, lo mismo que el hombre que la lleva como constitutiva de su ser. Hasta ahí habíase partido de la materia, intentando colmar por la interposición de seres intermediarios toda la escala óptica entre la naturaleza y Dios. Es preciso, por el contrario, que todo provenga del Principio absolutamente primero, para hacer así posible el retorno total y redentor de todo a su fuente, la absorción cósmica en lo Uno. Esto intenta Plotino con sus doctrinas de la procesión y de la conversión.

De lo Uno infinito e impensable procede la Inteligencia, Verbo o *Logos* (asiento de las razones de todas las cosas, de sus *logoi* ejemplares, correspondiente, como se ve, al reino platónico de las Ideas) y procede como los rayos proceden del sol, por la sola excedencia bienhechora de la energía primordial, que queda intacta. La inteligencia a su vez engendra el Alma del mundo, límite del reino inteligible y principio del reino sen-

sible, que de ella emana en degradaciones sucesivas hasta la materia, término último de la procesión del ser y principio del mal.

De esta manera, lo Uno penetra a la vez y desborda la naturaleza entera; sin ser personal, es trascendente a todo cuanto existe, por más que todo haya procedido de El. La vía del retorno, entonces, es patente. Al Uno, fuente de vida celeste y divina, hemos de volver nosotros, sus efímeras y lejanas participaciones, mediante una larga ascética, mediante una serie de *purificaciones* que acaso puedan llevarnos al *éxtasis*, en que consiste propiamente el acto unitivo y redentor. Acaso digo, porque el mismo Plotino, este santo pagano que sentía asco de su cuerpo, no alcanzó sino muy raras veces, según su propia confesión, aquel estado extático por cuya posesión no trocara todo el universo.

5. Cuando Agustín, creyente ya, escucha resonar en sus epígonos esta voz platónica por él enaltecida como la más pura y luminosa de la filosofía, recibe agradecido su mensaje bienhechor. No hay que darle vueltas; por más que el mismo santo, llegado a la senectud timorata, haya abominado de los neoplatónicos en sus *Retractationes*, es indudable que el esplendor plotiniano del mundo inteligible fué gran parte a disipar sus nieblas metafísicas que le hacían inac-

cesible toda otra sustancia fuera de la corporal. Así lo proclaman sin recelo las *Confesiones*, en cuyas páginas tenemos nueva prueba de que, así como la filosofía ha menester de la religión, de la propia suerte el esfuerzo racional tan lejos está de ser inútil y superfluo, que puede a veces conducirnos al umbral mismo de la religión y disponernos a la gracia o confirmarnos en nuestro asentimiento a la revelación.

Sirvámonos como de clave maestra para entender compendiosamente lo que hay de unión y lo que hay de divorcio entre helenismo y cristianismo, de aquella página ilustre de las *Confesiones* en la que san Agustín confronta el neoplatonismo con la primera página del Evangelio de san Juan. Si no en sus propios términos sí en la sustancia doctrinal, nos dice haber contemplado en la procesión plotiniana de las hipóstasis la procesión del Verbo del seno de Dios, Dios el mismo y Hacedor de todas las cosas, Vida y Luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Pero aquí se detienen las concordancias. Algo estaba de ahí irremediablemente ausente. ¿Qué? Que el Verbo vino a los suyos y los suyos no le recibieron; que se anonadó a sí mismo tomando forma de esclavo y haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz; que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. Todo esto, *ibi non legi*.

Este y no otro era el agente de salvación, el puente tendido entre dos mundos, por el que la filosofía griega había anhelado ardiente e infructuosamente. Era preciso que Dios revistiese nuestra carnalidad, que Dios se hiciese pecado, según la sobrecogedora expresión de san Pablo, para que el alma retornase a su estado primero, y ya no sólo el alma sino el cuerpo también, como participe en la glorificación de Cristo resucitado. Los griegos nunca osaron esperar tanto. Grande dicha se prometían con la liberación del alma con y por la ruina libertadora del cuerpo. La vida del filósofo como ejercicio de la muerte y preparación a ella, era una de las máximas del sabio. *Tota enim philosophorum vita commentatio mortis est*, había dicho Cicerón, trasladando a su lengua el adiós esperanzado de Sócrates. Pero de esta gran esperanza y júbilo inmenso del cristiano, el griego no alcanzó a embeber su melancolía.

El cristiano que ha vuelto a ser Agustín en este trance, cuando al fin, con conciencia plena, está en la encrucijada donde concurren y se separan religión y filosofía, en posesión entera del legado antiguo y con los ojos abiertos a la nueva luz, ve conjuntamente la solución y el problema, ve la solución en función de la urgencia del problema. Importa, en efecto, hacer notar que el cristianismo plantea al hombre con mayor

agudeza, religiosamente, la aspiración filosófica del helenismo. Por el dogma del pecado original, el cristiano se sabe revestido de una naturaleza irremediablemente degradada y menesterosa de un Redentor. Siente más punzantemente que el filósofo el deseo de salvarse en lo incorruptible, y al mismo tiempo, en fuerza de la certeza invulnerable que tiene de su corrupción ontológica, los agentes naturales de salvación se le revelan de todo punto ineficaces. "El más sabio y el más justo de los hombres", Sócrates, apenas ha podido ser sublevado por el demonio erótico una que otra vez, y aun esas después de la ardua iniciación esotérica que finge el diálogo con la extranjera de Mantinea. ¿Podemos esperar remedio mejor del *deseo* que anima a la naturaleza toda hacia su Primer Motor, pero que no es más que eso, una aspiración eternamente renovada y eternamente fallida? Y sobre todo, ¿cómo esperar una redención de abajo arriba, una redención que tenga su principio y su fuerza transformadora precisamente en lo corruptible? En vano será invocar el *eros* mientras éste se conciba como apetito de lo inferior por lo superior, mientras no sea *caritas*. ¿Cómo se quiere que la salud redunde de la enfermedad, siendo así que no puede venir de otra parte que de la excedencia sobreabundante de la fuente incorruptible?

Plotino, contagiado tal vez sin darse cuenta de la vivencia cristiana de una naturaleza indigente de misericordia, había dado un paso más, el último, al fingir un agente más misericordioso en el Alma del mundo,³⁹ un remedo de *caritas*. Con esto quiso por última vez escamotear la terrible necesidad de la Redención y el ultraje hecho a la razón con el anonadamiento de Dios. Pero toda redención es imposible en la filosofía neoplatónica. La redención supone la existencia de un desorden moral provocado por la caída voluntaria de la criatura, pero en Plotino no hay creación ni libertad. Este mundo resulta necesariamente de la actividad inherente a la hipóstasis de segundo rango, a la Inteligencia o Verbo. El mal, por su parte, no es más que la extenuación del ser divino al acabar en la materia. Imposible conciliar con este panteísmo la idea de un rescate, es decir, de una reivindicación por Dios de algo tan suyo siéndole distinto y que ha llegado a serle tan ajeno como su criatura libremente apartada de El por el pecado.

Agustín está ya al cabo de todo esto, y sin dudar más, sabe que la fuerza necesaria para llegar a la posesión gozosa de Dios, ha de venirle de abrazarse al mediador entre Dios

³⁹ MEHLIS: *Plotino*, trad. de José Gaos, p. 70.

y los hombres, Jesucristo.⁴⁰ Sin El, no hay *robor* suficiente en la criatura para alzarse a la región de lo incorruptible y vivir en el ser, en el Ser que es. Entre la belleza divina y la gravidez humana, entre el *decus Dei* y el *pondus hominis*, se abre el precipicio y la ruina, en que nos despeñamos con gemido.⁴¹ Toda empresa filosófica, entendida la filosofía como salvación, como salvación en lo incorruptible, es imposible de otro modo, al menos para los más. El hombre y la creación se restauran en el Primogénito de la creación y creador Unigénito, en quien el universo entero se mira mejorado como en su espejo y paradigma, que esta vez verdaderamente *mueve* a sí todas las cosas por su caridad.

6. En su retiro rústico de Cassiciacum, Agustín recoge ubérricamente los frutos de su larga y procelosa vigilia.

La conversión a la filosofía es ahora un hecho con todo el cortejo de conversiones que implica y postula.⁴² La reforma intelectual va acompaña-

⁴⁰ "Et quaerebam viam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inveniebam, donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum." *Conf.*, VII, 18.

⁴¹ "Rapiebam ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu". *Conf.*, VII, 17.

⁴² MARROU: *Op. cit.*, p. 165.

ñada de una reforma religiosa, de una reforma moral y de una reforma social. En lo religioso, Agustín, decidido a ingresar en la Iglesia, se inscribe como catecúmeno, aparejándose a recibir el bautismo en la próxima Pascua. En lo moral, renuncia al matrimonio que tenía concertado con una adolescente y se separa de la segunda concubina que le consolaba mientras su prometida llegaba a la nubilidad. En lo social, se retira a la soledad, dimite su cátedra y renuncia a entrar en la administración imperial, haciéndonos antes saber que ahí se le brindaban pingües beneficios. San Agustín amonestará siempre como regla de vida del filósofo la abstención política.⁴³

Es altamente aleccionadora esta solidaridad de perfecciones con la consiguiente coalición de rupturas. La vida filosófica va a empezar, esta vida que Gaos ha nombrado vida en la abstracción, y ahora advertimos que esta operación tiene tanto que ver con el objeto de la filosofía como con su sujeto. De todo ha de estar el filósofo *abstracto*, aunque entre la tracción y su prefijo se levante todo el tumulto de la carne y la sangre. Desde que se divorcia de la madre de Adeodato, nos hace saber Agustín que su corazón arrastra sangre por la llaga de esta primera abstracción, *trahebat sanguinem*.

⁴³ *De Ordine*, II, 8: "Optent tranquillitatem... Rempubicam nolent administrare nisi perfecti."

Esta fuga a Cassiciacum nos hace ver asimismo que la religión es también, a su modo, vida en la abstracción. Por algo la *Imitación* habla en alguna parte de los religiosos diciendo que *abstracte vivunt*. El cristiano lo es por su radicación en Jesucristo, como el sarmiento en la vid, y esta incorporación determina por contraste una separación, la abstracción del cristiano del *mundo*. Es *sanctus* y *sacer* en el mismo sentido que el Derecho Romano confirió a estas voces al investir de semejante carácter ciertas cosas segregadas, abstraídas del comercio jurídico.

Sea de ello lo que fuere, el ejemplo agustiniano hace indiscernibles la abstracción filosófica y la abstracción religiosa. Enfoquemos ya con mayor atención la nueva *ratio vivendi* del filósofo cristiano en las páginas que, de las escritas en Cassiciacum, amo sobre todas las otras.

Tengo para mí los diálogos *De vita beata* como las *Tusculanas* del cristianismo. Según un símil feliz de Arriola Adame, son como la música de cámara del agustinismo junto a la sinfonía de las *Confesiones*. Aun el *décor* que sirve de paisaje a la luz intelectual, nos recuerda por su equilibrio y su serenidad, la villa ciceroniana. En la de Verecundo, en la campiña milanesa, están con Agustín su hermano Navigio, sus parientes Lastidiano y Rústico, sus discípulos Trigecio y licencio, Adeodato el hijo, y en fin, una mujer, Mó-

nica, cuyo encanto principal, reiterado por su hijo una y otra vez en todo el diálogo, es la alegría sonriente. Para esta *laeta mater arridens*, que aspira a compartir con ellos la faena viril del pensamiento, tiene Agustín el comedimiento exquisito de elevarla al alcázar de la filosofía: *arcem philosophiae tenuisti*. Todos ellos descenden a un prado, a conversar sobre la vida feliz, en la tarde transparente, *pomeridiano tempore candidissimo*.

El ideal ciceroniano no ha variado, este eudemonismo profundo que Gilson estima capital para la inteligencia del angustinismo filosófico. Los colocutores están contestes en considerar la vida dichosa como centro de sus afanes, en no divorciar en manera alguna al sabio del dichoso, en tener la sabiduría como medida y armonía del alma, y en fin, en proponerse el sumo bien como independiente de los caprichos de la fortuna y de las contingencias del azar.⁴⁴ Mas para ellos, contrariamente al cónsul filósofo, no hay otra sabiduría que la Sabiduría de Dios, en cuya posesión está la beatitud.⁴⁵

44 "...de beata vita quaesivimus inter nos... nemo sapiens nisi beatus... modus ergo animi sapientia est... id semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet..."

45 "Quae autem dicenda sapientia nisi quae Dei sapientia est?... Deum habet igitur quisquis beatus est..."

Esto lo saben y lo profieren porque la vida de Cassiciacum es conjuntamente vida de estudio y vida de oración. Para esta autarquía del cristianismo, el sabio no puede prescindir del concurso de las virtudes teológicas (*solida fide, alacri spe, flagranti caritate*). Mal haría quien se representara estos coloquios en la cándida atmósfera italiana como un insularismo humanista antropocéntrico, como la Vida en el País de los Artícolas. No se nos hará patente la belleza divina, escribe san Agustín, sino a condición de vivir bien, de orar bien y de estudiar bien: *qui bene vivit, bene orat, bene studet*. Ni sólo deben, por decirlo así, yuxtaponerse, sino que el conocimiento mismo debe estar transido de piedad, debe ser un *pie cognoscere*. Concordes en esta vida, los solitarios de Cassiciacum entonan al final, dando principio Mónica, el himno ambrosiano a la Santísima Trinidad.

Tienen los diálogos *De vita beata* un prefacio alegórico en el que san Agustín, hermanando genialmente intuición artística y concepción racional, nos da tal vez la clave de ciertas aporías que han estado más o menos entreveradas en este ensayo, y que habré de explicitar cabalmente en el capítulo próximo. Es la alegoría, de neto linaje ciceroniano, del puerto de la filosofía y de los navegantes que a él se encaminan.

Bogando en este *procellosum salum* que es la vida insipiente, tres

géneros distingue el santo doctor de navegantes de la filosofía. Uno es el de los que desde su edad temprana, con viento próspero y algún que otro golpe de remo, se abrigaron en su tranquilidad. Otro es el de los que, engañados por la apariencia seductora del alta mar, se han aventurado en sus abismos y han llegado hasta perder el recuerdo de la patria, gozosos en la mentida serenidad de los deleites y los honores. El tercero, en fin, intermedio entre los precedentes, es el de aquellos que en el umbral de la adolescencia tuvieron señal cierta de la patria carísima, y por eso la recuerdan después azotados por las olas y hasta en mitad del océano, sólo que, errando entre la niebla o absortos en los astros falaces que desaparecen entre las olas, dejan pasar la bonanza y con ella la ocasión del retorno. De estos últimos confiesa haber sido san Agustín.⁴⁶ A éstos y a aquéllos, a los que han olvidado la tierra y a los que han perdido su derrota, es preciso que desengaños gravísimos, vientos por todo extremo crueles y tempestades indómitas, los vuelvan a pesar suyo a las playas de la salud. He aquí de nuevo, con una belleza tal vez sin paralelo en la literatura filosófica, el estado *fluctuante* que inspira la decisión vital de amar la sabiduría. *In*

⁴⁶ "neque mihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur cursus meus, et diu factor, quibus in errorem ducebar, labentia in oceanum astra suspexi".

mediis fluctibus está siempre quien quiere hacer de la filosofía una forma de vida y un saber de salvación. Y quien en la fluctuación ha encontrado el sosiego, ése está perdido.

Hasta aquí, la esplendente alegoría es la de un discípulo genial de Cicerón, pero no más. Pero ahora vamos a ver cómo la topografía del *portus philosophiae*, más allá del cual está la tierra firme de la vida dichosa (*de quo iam in beatae vitae regionem solumque proceditur...*) se complica con nuevas exploraciones que extienden al continente los azares del ponto.

La beatitud, la sabiduría, pueden todavía hurtársenos aun después de haber hollado con nuestras plantas el asilo ribereño. A la entrada del puerto —nos advierte el filósofo-poeta— se levanta una enorme montaña, resplandeciente de luz engañadora, en cuya cima habitan quienes, despreciando en el fondo a sus compañeros de travesía, fingen aconsejarles cómo han de evitar los escollos e internarse en la región de la bienandanza. Este *immanissimus mons, luce mentiente fulgens*, este peligro, el mayor de todos para quienes se acercan a la filosofía y aun para quienes están ya en ella, es —dice el santo rasgando los velos alegóricos— el afán soberbio de la gloria caduca.⁴⁷

⁴⁷ "quem montem alium vult intelligi ratio propinquantibus ad philosophiam ingressisve metuendum, nisi superbum studium inanissimae gloriae?"

Una ruina segura espera a sus habitantes, amonesta san Agustín al poner los últimos toques en este fresco de su fantasía. Roqueña y altanera la montaña de la soberbia, es sin embargo frágil y vacua, y un día, crujiendo el suelo, tragará a quienes la pisan ostentosamente llenos del viento de sí mismos, sumergiéndolos en las tinieblas y arrancándolos así a la opulenta morada que ni tiempo tuvieron de contemplar con holgura cumplida.

¿Cuál es, pues, esta nueva región de perdición que se abre en el mismo

continente de salvación, esta vorágine telúrica en el mismo puerto de la filosofía? ¿Cuál es esta *otra* filosofía, que no sólo no corresponde a la alteza de su nombre, sino que es artífice y concausa de destrucción con la insipiente procelosa, sapiencia tanto o más mortífera que la insipiente misma? Henos con esto en la más escabrosa cuestión para la idea de una filosofía cristiana, y que habremos de procurar elucidar al recoger las conclusiones de la experiencia filosófica y religiosa agustiniana.

IV

LAS DOS FILOSOFÍAS

Según la doctrina agustiniana, magistralmente resumida en unas páginas de Gilson,⁴⁸ la inteligencia siendo una, se divide para su ejercicio en dos funciones. Una, la más alta, la que satisface cumplidamente las exigencias de la facultad intelectual, es la contemplación de lo eterno y da origen a la sabiduría. La segunda, incondicionalmente subordinada a la primera y teniendo por objeto poner las cosas materiales al servicio del hombre, se manifiesta en un conocimiento pragmático de dominio sobre lo temporal y se llama ciencia.

Ambas actividades, cuando quiera que en su ejercicio convierten los medios en fines y pervierten así el

orden al que deben servir, engendran abominaciones. La ciencia, aplicada al dominio utilitario de la naturaleza no con el propósito de usar mesuradamente de las cosas en orden a los fines supremos del hombre, sino con el de amasar ávidamente la mayor cantidad posible para el goce personal, redundante en avaricia.

A su vez, la sabiduría, que pertenece *ad intellectum aeternorum*, debe necesariamente volverse a la fuente de todo saber, a las Ideas divinas, a las cuales debe someterse para perfeccionarse en este orden supremo del conocer. En este primer impulso no hay orgullo, sino todo lo contrario, humildad, pues en tanto participamos de la luz fecundante de las Ideas en cuanto nos sometemos

⁴⁸ *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, pp. 139-154.

a ellas. Aun los neoplatónicos debieron comprender el imperativo de la humildad sapiencial, al considerar que la visión de los *logoi* ejemplares nos lleva a trascenderlos, adorando al Uno del que ellos con la Inteligencia proceden. No hay avaricia tampoco, como quiera que las Ideas no por conocerlas podemos apropiárnoslas en su constitutivo ontológico, al ser ellas comunes y universales. Mas si en este punto el pensamiento se prefiere a su objeto que le trasciende, si lo universal y lo común lo transforma en particular y privativo, entonces nace esta avaricia del espíritu muy más aborrecible que la avaricia de la carne, y la sabiduría deviene soberbia.

No es, pues, la soberbia un pecado original sino adventicio de la filosofía. No pertenece a ella en su orden de especificación (*habet sapientia modum suum bonum*) sino en orden de ejercicio, ⁴⁹ en el cual es difícilísimo si no casi imposible eludirlo al filósofo. La filosofía no es soberbia, pero el filósofo sí. Del tránsito indebido de un orden a otro ha nacido a mi humilde juicio la ilusión de la filosofía como constitutivamente viciada de soberbia.

Lo original es, por tanto, la soberbia del filósofo, como de todo mortal, y esto se hace patente sobre todo a

⁴⁹ Recuérdese la distinción entre ambos órdenes, esclarecida en el primer capítulo de este ensayo.

la luz del cristianismo y del dogma de la primera caída. El motivo de ésta, el pecado original, fué la soberbia, el "seréis como dioses", y de soberbia quedó contaminada toda la estirpe humana. Pero entre los mortales hay uno señaladamente, el filósofo, en quien con más facilidad plasma en forma de vida la soberbia, por cuanto él está más que todos propenso al engreimiento de la sustancia espiritual, en que la soberbia consiste. Cuando el desorden mortal afecta a la posesión de los bienes exteriores o a nuestro propio yo en su proyección social, aparecen las formas larvadas de la soberbia, la vanidad o el orgullo, pero todavía no la soberbia misma como perversión del espíritu. Aun el pecado de nuestros primeros padres estuvo en buena parte entremezclado de curiosidad vanidosa, al menos en el miembro femenino de la pareja. Por ello es por lo que la soberbia no puede ser sino masculina, propia de la inteligencia capaz de aprehender lo universal. Y por ello aún, la soberbia angélica tuvo que ser mucho más profunda que la soberbia humana, como siendo aquélla de espíritus puros que nada podían desear fuera de sí mismos. Más aún que del varón, la soberbia es cosa del demonio, del ángel precipitado. De donde el filósofo (no olvidemos que la filosofía es oficio privativamente viril), que por su consagración al mundo inteligible tiende a imitar la sustancia angélica, está más que to-

dos inclinado a precipitarse en lo demoníaco.

Siendo éste fácticamente el orden de ejercicio de la filosofía, el cristianismo viene en socorro de la filosofía y del filósofo. De la filosofía, al mostrarnos en la revelación los primeros principios del ser, para cuya visión es de ordinario impotente la razón natural. Del filósofo, por cuanto por la gracia y el amor a Cristo, podrá perseverar en la devoción a la verdad y apartarse del culto del yo.

Según que la filosofía en ejercicio asuma o repudie el orden de la gracia, tendremos las dos filosofías de que nos habla san Agustín, la filosofía mundana y la filosofía cristiana, la *philosophia secundum elementa huius mundi* y la *philosophia secundum Christum*.

La primera tendrá de lo que constituye el espíritu del mundo sobre todo el afán de dominación, la *libido principandi*, y se asentará en la montaña de la soberbia, que se alza a la entrada del puerto filosófico. Esta filosofía no sólo se sustentará de error, sino que, habiendo empezado por comulgar con el espíritu mundano, en su concupiscencia más conspicua, no podrá menos de abrazar las restantes, y de la aberración espiritual pasará a todas las aberraciones carnales. A este álgido final del proceso de la soberbia en el filósofo, alude san Pablo en sus terribles imprecaciones contra los filósofos paganos.

De ellos nos dice que, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron, que sirvieron a la criatura antes que al Creador, que convirtieron la verdad de Dios en mentira y que se envanecieron en sus pensamientos, o sea, como antes decíamos, que osaron hacer propio el patrimonio inteligible, que es de Dios y para Dios.

En cuanto a la filosofía cristiana, no por esta especial denotación verá deslucida su prosapia filosófica. Será tan filosofía como la otra y aún más. Será filosofía, porque las verdades de fe no son atadura y tiniebla de la inteligencia, sino luz auxiliadora que purifica el órgano de visión, disponiéndolo a contemplar la verdad. Si el filósofo aspira a reducir la multiplicidad de los seres a la unidad racional, al *logos* ¿qué mal le vendrá de la revelación del *Logos* subsistente? En esta navegación que es y ha sido siempre la filosofía, ¿quién dirá que venga a ser inoficiosa o perturbadora la estrella polar de la Revelación?

De esta filosofía su raíz es la humildad, como de la otra la soberbia. La humildad nos hace sentirnos *humus*, tierra, nada. De la nada fuimos sacados por la creación de Dios y a la nada volvimos y volveremos por el pecado. Todo el ser que tenemos, lo tenemos por la Creación y lo rescatamos y mejoramos por la Redención. De nosotros mismos, estamos abrumados bajo el peso de

nuestra nada total, inmersos en su piélago infranqueable.⁵⁰

Si para todo somos indigentes del concurso divino —*sine me nihil potestis facere*, dice Dios por san Pablo— ¿cuánto más para la obra filosófica, para este *intellectus aeternorum*, por residir estos *aeterna entia* en el seno mismo de la Divinidad, de ella procedentes en la procesión de su *Logos*? Y si a esto añadimos que el ejercicio intelectual de la filosofía no puede ir separado de una información total de la vida en orden al servicio de la verdad, tendremos que concluir con san Agustín —con la certeza que le embarga en los días lúcidos de Cassiciacum— que una vida semejante no es sino para hombres divinos o no sin el divino auxilio (*ut mihi verissimum videatur aut divinos homines aut non sine divina ope sic vivere*). Pero este último se brinda a todos los hombres y al ínfimo de los humanos.

La filosofía por sí sola muestra el *quo*, pero no el *qua*; nos hace entrever la patria pacífica, pero sin darnos los viáticos para arribar a ella; al proponernos una felicidad sobrehumana, agrava nuestra miseria y puede llegar a ser, según ha dicho Jolivet, obrera de desesperación. Mas la filosofía cristiana, haciéndonos no só-

lo conocer la verdad, sino vivir la verdad, nos hace salvar la inconmensurabilidad entre la condición de la filosofía y la condición humana, y obtiene así que el orden de especificación pueda adecuarse al orden de ejercicio. Por todo ello, la filosofía cristiana reivindica todavía con mejor título que la otra la pureza de su linaje.

Si todo esto ha quedado aún oscuro, yo no puedo hacer más para aclararlo que copiar esta página de san Agustín:

“Después de muchos siglos y de muchas disputas, se me ha hecho inteligible, según creo, una filosofía de todo punto verdadera. No es la filosofía de este mundo, reprobada con tan justo motivo por nuestra religión, sino del otro mundo inteligible. A este mundo ni la razón más refinada podría llevar a las almas, enceguecidas por las tinieblas multiformes del error y recubiertas de la espesísima escoria de lo corpóreo. Pero el sumo Dios, movido de piedad por la muchedumbre de los hombres, ha inclinado y hecho descender hasta un cuerpo humano la autoridad de la inteligencia divina, a fin de que excitados no solamente por sus preceptos, sino también por sus actos, puedan las almas volver a sí mismas y contemplar la patria.”⁵¹

⁵⁰ “Nihil aliud me esse invenio quam nihil et nihil! O pondus immensum! o pelagus intransnabile! ubi nihil de me reperio quam in toto nihil.” *De imitatione Christi* III, 18.

⁵¹ “Multis quidem saeculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina. Non enim est ista huius mundi phi-

Estas conclusiones habrán de aparecer menos difíciles de aceptar, espero, después de haberlas visto corroboradas, por vía mucho más fértil que la del nudo razonamiento, en la experiencia que de sí mismo nos ha dejado el espíritu de san Agustín. A

su doctrina y ejemplo se acoge el cristiano que cree encontrar en su religión el único resorte decisivo para ser fiel a su vocación y abrazar el *studium sapientiae* —amor del mundo invisible, que es el reino de Cristo— sin elación y sin abatimiento.

V

APORIAS DE UNA FILOSOFIA CRISTIANA

Moviéndome ahora fuera del marco agustiniano, quiero concluir delineando las directrices más salientes que me ha sido dable explorar en torno al problema de la filosofía cristiana. Si bien las consideraciones que van a seguir no pertenecen en rigor a la investigación central objeto de este trabajo, me ha parecido útil con todo apuntar una perspectiva final de la vasta y ardua cuestión a la que ha querido responder, como insignificante aportación, el análisis de la experiencia agustiniana.

losophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis; cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas, et altissimis a corpore sordibus oblitas, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret, cuius non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respicere patriam... potuissent.” (*Contra Academicos, III, 19.*)

1. Una rara cualidad ostentan los problemas filosóficos: la de plantearse y replantearse siempre con el mismo rigor, sin dejar por ello de hacer caudal de las soluciones anteriores. No importa que éstas puedan aceptarse; su aceptación será todas las veces no una recepción pasiva, sino un acto vivo y nuevo de original responsabilidad. En esto difiere la historia de la filosofía de la historia de las ciencias. La historia de la alquimia medieval no es la química como ciencia vigente; pero la historia de la filosofía antigua, medieval y renaciente es filosofía entonces como ahora. En esto y nada más, a mi humilde juicio, lleva razón el historicismo. No es verdad que la filosofía sea su historia, pero sí lo es que la historia de la filosofía es filosofía.

Después de veinte siglos de cristianismo, la noción y el contenido de la filosofía cristiana continúa siendo objeto de viva discusión entre los cristianos y entre los no cristianos. Sobre todo, me parece a mí, entre los primeros, desde el momento en que

toda otra gnoseología voluntariamente clausurada a la fe —el racionalismo es su expresión más típica— apenas tiene en cuenta el problema si no es para estrangularlo y no volver a ocuparse más de él.

Buena prueba de lo que digo es el debate que me servirá de guía en esta exposición, y que por sí solo muestra que, contra lo que creen los racionalistas, la Iglesia católica, depositaria de una doctrina de salvación, jamás ha pretendido subsumir en ella el esfuerzo racional autónomo, antes por el contrario ha dejado a los suyos la más amplia libertad nada menos que para discutir las formas de enlace entre la Revelación y la filosofía como suprema expresión del pensar independiente.

El 11 de septiembre de 1933 se reunieron en el convento dominicano de Juvisy, en los alrededores de París, algunos de los más esclarecidos teólogos y filósofos de Francia y de Europa. En aquel recinto de oración y de claridad intelectual, los concurrentes sustentaron las más variadas opiniones acerca del problema de la filosofía cristiana.⁵² Fué uno de los bellos momentos, cuya recordación es hoy singularmente patética, del crepúsculo de la Francia libre y cristiana. Tanto las ponencias como las discusiones que siguieron fueron magníficas por la libertad con que se

⁵² *La philosophie chrétienne, Journées d'Etudes de la Société Thomiste*. Les Editions du Cerf, 1933.

procedió y la estatura filosófica de los que intervinieron: Sertillanges, Jolivet, Gilson, Blondel, Baudin, Chenu, Mandonnet... Ahí encontraron su refracción, como en un prisma, las direcciones cardinales manifestadas hasta ahora en esta querrela multiseccular. Por ello empezaré por destacarlas, pudiendo después seguirlas en otras fuentes de investigación.

Ante todo, ¿en qué concurrían aquellos varones, no obstante sus múltiples y acusadas diferencias? Dicho en otros términos: ¿qué es hoy lo que un filósofo cristiano tiene por indiscutible y definitivamente resuelto en punto a las relaciones entre cristianismo y filosofía? A mi modo de ver el *terrain d'entente* perfectamente acotado hasta ahora, podría describirse en los siguientes términos:

1) Existe un supremo saber dominador de todos los otros: la teología. Es un saber de Dios y sobre Dios (*a Deo et circa Deum*). Su punto de partida no es la especulación racional, sino la fe. Su objeto es la revelación divina, que de hecho versa principalmente acerca de Dios, pero que de derecho puede extenderse a todo lo pensable y posible.

Al servicio del dogma, para su explicitación y conceptualización, está todo un instrumental filosófico cuyo vocabulario, ideas y métodos, han podido provenir de una filosofía pura, pero que aquí no tiene otra misión que la de hacer inteligible el miste-

rio hasta donde puede serlo, sin ponerlo en duda. Esta filosofía embebida en la Revelación, sierva incondicional del dogma, es precisamente la teología, y no es ella la que hoy se llama filosofía cristiana, si bien en algún tiempo haya recibido esa denominación.

2) La filosofía sin más, la filosofía pura, el acervo de proposiciones obtenidas por la sola luz de la razón, está subordinada a la teología en el sentido de que, caso de descubrirse una verdad filosófica incompatible con una verdad teológica, la primera debe ser reputada sin vacilación como errónea. Esta actitud se funda en la indivisibilidad de la verdad, que no puede contradecirse a sí misma, y en la indiscutible primacía de la verdad garantizada por la palabra de Dios sobre la verdad sustentada en la evidencia humana.

3) Por lo mismo, la fe es norma negativa o principio regulador extrínseco de la especulación filosófica. La investigación racional debe ser fiel a sus propias leyes y seguir los métodos que le son peculiares, pero siempre sabedora de que debe buscar una nueva ruta cuando quiera que en el curso de su proceso se opone alguna de sus conclusiones a una verdad revelada. Está claro que esta advertencia salvadora no suprime en modo alguno la faena de la inteligencia libre. Un faro evita el naufragio, pero

no supe ninguna de las reglas del arte de la navegación; éstas y no aquél conducen al puerto. Y de la misma manera que no es preciso avanzar en la tempestad, sin luz orientadora, para merecer el dictado de buen navegante, tampoco será menester que el filósofo, si ha de serlo, se abandone a la noche oscura de la razón, como lo quiere el romanticismo racionalista.

4) La fe irradiante en la conducta es decir, la vida cristiana, tiene en el filósofo la innegable influencia moral a que se ha hecho alusión desde el primer capítulo de este trabajo. Ella lo constituye en siervo fiel de la verdad y cierra el paso a los extravíos intelectuales de la soberbia.

Este es el patrimonio de ideas común al teólogo y al filósofo cristiano en torno al problema que examinamos. Pero aquí se separan los caminos, pues por importante que pueda ser y lo sea de hecho ese núcleo de postulados unánimemente compartidos, la cuestión sobre la existencia de una filosofía cristiana queda en pie. Obsérvese, en efecto, que esta jerarquía del saber, configurada en su ápice por la Revelación, así como las leyes que esa estructura impone, condiciona no sólo el saber filosófico, sino todo el saber en general. Se dirá que ciertos tipos de saber, como el matemático, jamás podrán entrar en conflicto con el saber revelado. Es po-

sible que así sea, pero la independencia sin fronteras ya no aparece tan evidente en otras zonas del saber científico, como puede ser, pongamos por caso, la biología. Es indudable que a toda conclusión de una biología materialista se opondrá siempre el espiritualismo de la Revelación; la subordinación antes apuntada tendrá que imponerse y el dogma cumplirá aquí también su función de norma negativa y principio extrínseco regulador. Y por lo que hace a la influencia moral de la verdad cristiana, parece plausible sostener que no ha sido insignificante en la labor de hombres de ciencia creyentes, como lo fueron Ampère o Pasteur. Y con todo, nadie ha pretendido jamás que exista una matemática cristiana o una física cristiana o una biología cristiana.

¿Por qué, entonces, insístese en hablar de una filosofía cristiana? ¿cómo puede ser cristiana sin dejar de ser filosofía? ¿cómo puede la Revelación afectar a la obra suprema de la razón *en su orden propio*? He aquí, una vez más, el problema, que dista mucho de haber sido resuelto, como se vió bien en la jornada de Juvisy.

2. El profesor Aimé Forest, nombrado *rapporteur* en esa memorable expresión del pensamiento católico francés, distinguió tres actitudes primarias no sólo posibles, sino dotadas de vigencia histórica. Entre la razón

y la fe puede establecerse la separación, la reducción de la una a la otra o en fin la unión bajo múltiples formas.⁵³ Esta clasificación me parece ser omnicomprendensiva; por lo menos no conozco hasta ahora otra mejor. Por ello la adoptaré como esquema de la exposición que va a seguir, aunque reservándome la libertad de ampliar o restringir el acopio de casos suministrados por el profesor Forest.

La primera actitud parece haber estado vigente tanto en el cristianismo primitivo como en el actual. Aun se podría agregar que la separación puede darse con menosprecio de alguno de los términos o con respeto por ambos. Cualquiera que sea el caso, la postura primaria es la misma.

Ciertos textos paulinos⁵⁴ aisladamente tomados, podrían autorizar una de las más remotas doctrinas separatistas. Toda comunión entre la filosofía y la Revelación parece ser imposible si, como se afirma en la primera Carta a los Corintios, el Evangelio se encuentra como piedra de escándalo entre el judaísmo y el helenismo. Los judíos predicán la salvación por la observancia literal de una ley y la obediencia a las órdenes de un Dios cuyo poder se manifiesta en milagros de gloria. Para los griegos, a su vez, la salvación se alcanza por vía intelectual, por la

⁵³ *Op. cit.*, p. 24.

⁵⁴ *I Cor.*, I, 19, 25.

elevación a lo inteligible puro y la virtud como concepto racional. Ahora bien, el espectáculo de un Cristo crucificado es un escándalo para los judíos, por cuanto en lugar de un milagro de gloria presencian la infamia de un Dios humillado. Y es una locura para los griegos, a quienes se proponen absurdos tan ininteligibles como un Dios-Hombre, la resurrección de los muertos y una virtud suprema, la caridad, que como amor de lo superior por lo inferior, contradice tan flagrante la impecable dialéctica erótica del *Banquete*. ¿Nos ha dejado san Lucas⁵⁵ el admirable relato, transido de una sutil ironía, de la predicación de Pablo en Atenas? Los eternos parlantes del ágora se agruparon en torno del Apóstol, curiosos como siempre de oír "algo nuevo", y escucharon con comedida atención cuanto Pablo tuvo a bien proponerles acerca de la unicidad del Dios desconocido. Pero cuando advirtieron que el *tí kainóteron* que ellos buscaban implicaba también la resurrección de la carne, se contentaron con volverle las espaldas, sin acrimonia ni hostilidad, diciéndole simplemente: "Otro día vendremos a oírte."

Si en san Pablo es posible, según creo, fundar en otros pasajes y en el contexto general una actitud diferente, en Tertuliano encontramos sin duda el aislacionismo más hostil. Pa-

ra él, nada hay de común entre Atenas y Jerusalén, entre la Academia y la Iglesia, entre herejes y cristianos. En oposición a los estoicos, afirma que la nueva doctrina viene de otro Pórtico, del de Salomón, quien enseñó que debemos buscar a Dios en la simplicidad del corazón. Vean cómo puede ser un cristianismo estoico, platónico o dialéctico, quienes tal especie propagan. A los cristianos nos ha liberado de toda vana curiosidad Jesucristo y el Evangelio de toda inquisición. Por el hecho de creer lo que creemos, no deseamos creer nada más, pues lo primero que creemos es que ya no hay otra cosa que debamos creer.⁵⁶

En la edad media podríamos pensar que la misma voz separatista se escucha en místicos y padres de la Iglesia, como Kempis o San Bernardo. Sin embargo, Forest es de opinión que el debate medieval no se plantea en rigor entre la filosofía y la fe, sino entre la dialéctica y la mística. Es comprensible que quienes están muy más allá de la or-

⁵⁶ "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid haeticis et Christianis? Nostra institutio de Porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui stoicum et platicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Iesum Christum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus." *De praescrip.*, VII.

⁵⁵ *Act. Apost.*, XVII, 16, 34.

dinaria vía purgativa, quienes han alcanzado la iluminación de la vía unitiva, puedan prescindir, por haberlos superado, de los fugaces atisbos sobre la Causa primera obtenidos por el simple proceso racional. Por otra parte, las críticas de los doctores medievales, las de san Bernardo en particular, no se dirigen a la filosofía en general, sino a una dialéctica nominalista (Abelardo) incapaz de fundar una metafísica apta para recibir o subordinarse a una gnoseología sobrenatural.

En nuestros días, finalmente, predicen una separación respetuosa los teólogos o filósofos cristianos que, no obstante suscribir las cuatro proposiciones arriba enumeradas, niegan a la fe toda acción intrínseca sobre la filosofía, si bien puedan aceptar un influjo psicológico extrínseco sobre el filósofo. Uno de los más autorizados portavoces de esta tendencia en la sesión de Juvisy, fué el P. Mandonnet. Según él, la noción de filosofía cristiana no tiene más sentido que la de matemática cristiana u otra semejante. La teología arranca de la fe; la filosofía de la razón. Su función la desempeña sin demandar en ningún momento el auxilio de la Revelación, sin que ésta tenga nada que ver en la organización del cuerpo de filosofemas —lo mismo en el siglo de Sócrates que en el siglo veinte de la era cristiana.

No deja de ser extraño cómo puede concurrir un teólogo de un saber

y de una ortodoxia insospechables con la escuela que, procediendo de Harnack y prolongándose en Bréhier, niega todo sentido a la noción de una filosofía cristiana por el pertinaz y mal disimulado deseo de despojar al cristianismo primitivo de todo contenido especulativo, reduciéndolo a no ser más que una cofradía de auxilios espirituales. Pero así es. “De derecho —asienta el eminente teólogo francés— no hay filosofía cristiana... no hay unidad posible entre filosofía y teología... razón y fe son dos vías, dos objetos, dos métodos diferentes... El progreso filosófico no se verifica por los caminos de la religión... aunque no hubiera habido ni Revelación ni Encarnación, habría habido desarrollo de la ciencia y del pensamiento.”⁵⁷ A lo cual replican vivamente Mons. Solages y M. Gilson, proponiendo al P. Mandonnet interesantes objeciones. El primero interroga a su colocutor si estaría de acuerdo en suscribir esta fórmula: “la revelación cristiana nada tiene que ver en la divergencia que hay entre santo Tomás y Aristóteles”, a lo cual contesta el primero que, como cristiano, puede santo Tomás tener todo lo que se guste, pero que en el dominio racional no tiene sino lo que la razón le da y que jamás debe apelar a nada que no sea la razón pura. Y cuando Gilson pregunta si es verdad que cuando tenía dificultades filosóficas,

⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 62ss.

santo Tomás se arrodillaba y recitaba una plegaria, el reverendo y obstinado teólogo pierde los estribos y exclama: *On raconte beaucoup de choses!*

Pasemos a la segunda actitud primaria, la de reducción de uno a otro saber, del saber revelado al saber racional o a la inversa. Es decir, que la reducción puede lo mismo operarse en provecho de la religión y en perjuicio de la filosofía o recíprocamente.

Empecemos por la absorción de la fe por la filosofía. Es posible también desde los orígenes rastrear las huellas de este imperialismo del saber, cuya expresión más conspicua sería, a juicio de Forest, la gnosis herética. Para los gnósticos, la fe no es más que un símbolo provisional de la filosofía, el dogma un paso hacia un conocimiento intelectual superior y la caridad asimismo una etapa en la ascensión a la gnosis. Los gnósticos no separan los órdenes de la razón y de la fe, ni con separación de subordinación ni siquiera con separación de coordinación. Por lo contrario, aceptan de buen grado el saber revelado, incorporándolo como medio y tránsito al ideal —demoníaco después del cristianismo— de un conocimiento intelectual autosuficiente. Es lo más opuesto al cristianismo que pueda concebirse, al cristianismo cuya esencia está en los tres

órdenes pascalianos y en la profunda sentencia del filósofo francés: *Tout ce qui ne va point à la charité est figure.*

La gnosis helénica fué el lejano prelude del racionalismo moderno, cuyo representante más destacado es probablemente Spinoza. El filósofo judío portugués hace también gran caudal de la enseñanza de Cristo, pero conceptuándola como el último grado de la iniciación dialéctica. Esto se debe a que Cristo, según Spinoza, ha conocido las cosas divinas intelectualmente y ya no sólo por imágenes, como Moisés. La ciencia que de El hemos aprendido es la de que “Dios obra y dirige a todos los seres por la sola necesidad de la naturaleza de todos y de sus perfecciones”, dice el filósofo. Es decir, que el Salvador vino a enseñarnos el racionalismo, la concepción de un Dios inmanente a la necesidad, un Dios que no es más que la expresión personificada de las leyes naturales. Poco falta para que Spinoza diga que Cristo vino al mundo para ser su precursor.

En los apologistas del siglo II, en los Padres griegos, asistimos a la doble reducción. Sin asumir los caracteres extremos de la gnosis heterodoxa, no deja de contagiar el aristocratismo intelectual helénico a los cristianos herederos de la gran tradición filosófica. Por ejemplo, Clemente de Alejandría, naturalmente adversario del gnosticismo herético,

rechazando la división de la humanidad en las tres clases de los carnales, los psíquicos y los espirituales, deja con todo subsistir una diferencia de grado, si no de naturaleza, entre el fiel común y el perfecto que tiene acceso no sólo a la creencia en la doctrina de la salvación, sino a la posesión intelectual de la verdad.

En la otra variante, reduciendo la filosofía a la religión, estaría uno de los principales apologistas, san Justino. La filosofía la considera como una preparación a la verdad contenida en la Escritura. Filosofía y verdad revelada llegan a ser para él sinónimos. "Esta filosofía —escribe— es la única segura y provechosa." En estos términos comenta su conversión, que no deja de tener cierto paralelo con la agustiniana, por haber sido Platón para ambos el último guía que los llevó hasta el umbral de la Revelación.

Este es el lugar de decir que a esta dirección podría considerarse adscrito san Agustín, a juicio de intérpretes tan competentes como Gilson, pues aunque no repudia y siguió cultivando de hecho posteriormente a su conversión la investigación filosófica, no distingue ordinariamente con la pulcritud que fuera de desearse ambos órdenes, como lo hace santo Tomás. Ello obedece a que la filosofía no es tanto para él un cuerpo de doctrinas de absoluta pureza intelectual, sino más que todo un saber de salvación, beatificante, una

cosmovisión total, en la que entran como ingredientes indiscernibles la razón y el corazón, la inteligencia y la gracia, el conocimiento y la caridad. Por ello, en un texto célebre proclama:

"En cuanto a las tesis verdaderas y compatibles con nuestra fe, que aquellos que se llaman filósofos, pero sobre todo los platónicos, han podido a veces enunciar, no solamente no debemos temerlas ni desecharlas, sino más bien reivindicarlas para nuestro uso, como se quita un bien a su injusto poseedor. De la misma manera que los israelitas tuvieron razón para utilizar en servicio de Dios los vasos preciosos y los ornamentos de oro y plata de que los egipcios se servían para un uso idolátrico, así también todas las doctrinas de los gentiles, dejando de lado los puntos supersticiosos o grandemente erróneos, tienen tesis racionales y preceptos morales en los que brilla la luz de la verdad."⁵⁸

Es patente, por lo demás, la diferencia que media entre las reducciones profundas, radicales, como la de Spinoza, y las reducciones más bien verbales de san Justino y de san Agustín, cuyo pensamiento podría en el fondo pertenecer a la tercera tendencia de unión en la distinción. No creo que por haberlas agrupado a todas ellas bajo el mismo rubro pudiera suscitarse un reparo especial,

⁵⁸ *De Doct. Christ.*, II, 9.

porque es achaque común a toda clasificación que debe tomarse como lo que es: un auxiliar para la inteligencia humana que no entiende sino componiendo y dividiendo, no una erección de fronteras infranqueables entre zonas que se invaden recíprocamente.

3. Llego no sin temor al extremo más arduo de determinar cuál pueda ser la unión intrínseca entre filosofía y Revelación, sin absorciones humillantes para entrambas, manteniendo cada saber su orden propio de especificación.

No es mi propósito el de enumerar las variadas soluciones propuestas, sino que he de limitarme a resumir las que conceptuo hasta este momento más satisfactorias o por lo menos más interesantes.

El debate se ha planteado desde dos perspectivas diferentes: histórica y filosóficamente, o como decían en Francia, empleando una metáfora jurídica tal vez no muy arraigada en nuestro medio filosófico, de hecho y de derecho. Y no tengo inconveniente en anticipar mi juicio en el sentido de que la investigación histórica ha arrojado hasta ahora resultados de mucha mayor cuantía que la discusión abstracta.

En la controversia histórica figuran como antagonistas de mayor renombre dos ilustres historiadores de la filosofía: Bréhier y Gilson; el pri-

mero por la negativa, por la afirmativa el segundo.

La posición de Bréhier es neta, implacable. "No hay filosofía cristiana —asegura— que implique una tabla de valores intelectuales radicalmente original y diferente de la de los pensadores del paganismo."⁵⁹ Y no es menos categórico en un estudio consagrado especialmente al problema, al decir: "Por accidente tan sólo la cultura intelectual de origen griego estuvo ligada estrechamente con la profesión religiosa. La filosofía del final de la antigüedad ha sido platónica; el racionalismo de Aristóteles ha dominado en el siglo XIII; en el XVII nació un nuevo intelectualismo proveniente del genio griego... todo este desarrollo es independiente del cristianismo y no tiene la menor afinidad con él."⁶⁰

El método de Gilson, magistralmente aplicado en sus conferencias dadas en la Universidad de Aberdeen, reunidas en los dos volúmenes titulados *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, consiste en mostrar las diferencias profundas que separan a la filosofía medieval de la filosofía helénica, pese a la aparente continuidad entre una y otra, poniendo al mismo tiempo de manifiesto la influencia de la verdad revelada como factor decisivo de la transformación. No

⁵⁹ *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 493.

⁶⁰ "Y a-t-il une philosophie chrétienne?" *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin. 1931.

queriendo en ningún momento transgredir las exigencias metódicas que se ha impuesto, Gilson no puede hacer otra cosa que limitar sus conclusiones al problema elegido como campo de experimentación. Así lo hace, por ejemplo, con el del ser y su necesidad, con el del ser y su contingencia, con los de analogía, causalidad y finalidad, con el de la antropología, con otros más. De esta suerte, la investigación queda abierta en perspectivas extraordinariamente fecundas, y Gilson es el primero en reconocer que está muy lejos de haber hecho un inventario exhaustivo de la filosofía cristiana. A título meramente ejemplificativo, haré ver en un tema concreto la aplicación del método gilsoniano.

Es innegable que toda filosofía cristiana tiene como clave de bóveda la noción de un Dios único, Ser por antonomasia, actualidad pura, creador de todo cuanto existe, y que esta noción ilumina toda la ciencia del ser en cuanto ser, es decir, nada menos que la filosofía primera o metafísica. Es un hecho también el de que toda esta construcción se presenta como puramente racional, sin perder este carácter la misma teología natural que la corona y de la cual toda ella depende. Mas ¿por qué esta teodicea, al parecer tan ayuna de Revelación, no la encontramos en la antigüedad precristiana, a no ser como en rudimento o esbozo? ¿por qué ningún sistema filosófico griego

ha reservado el nombre de Dios a un ser único y ha suspendido a la idea de este Dios el conjunto entero del universo? Que no fué así, es fácil evidenciarlo a la luz de los dos sistemas más perfectos, el de Platón y el de Aristóteles.

Si algún monoteísmo se vislumbra en Platón, habría que radicarlo en la Idea del Bien, tal como se describe en la *República*. Pero aun haciendo caso omiso de la distancia que media entre una Idea y una Persona que resume en sí la totalidad del ser, otros pasajes de Platón muestran con suficiente claridad que el filósofo ateniense no rescata los atributos de la divinidad para un ser único, sino que los dispersa en una vasta pluralidad de seres. El mismo Demiurgo del *Timeo* no es sino un dios superior a los demás, si se quiere, pero en rigor no pasa de ser un *primus inter pares*, un dios entre dioses.

Aristóteles avanzó sin duda mucho más en la vía del monoteísmo, y si nos atuviésemos a su genial concepción de un primer motor inmóvil, eterno, inmaterial, separado de las cosas sensibles, acto puro, parecería que no hay más que pedir. Pero es el caso que líneas abajo de esta profunda visión, el Filósofo se plantea con toda seriedad la cuestión de si es una o varias, y en este caso cuántas, las sustancias de este género. Y si estos titubeos se observan por cuanto a la noción misma de Dios, la otra idea complementaria y familiar a la

filosofía cristiana, la de un Dios creador, no aparece en el más grande filósofo de todos los tiempos, según el cual son coetáneas por coeternas la primera sustancia inmóvil y las restantes. Es verdad que no faltan las interpretaciones optimistas, como la de Brentano, que sobre la base de algún texto recóndito y generosamente valorado, atribuyen creación, unicidad y todo a la divinidad aristotélica. Tal vez... pero el hecho mismo de que sea menester tanta sutileza en demostrarlo, de que la controversia dure hasta nuestros días y de que la mayoría esté más bien con Gilson que con Brentano, es una buena prueba de que el Acto Puro del libro XII de la *Metafísica* no se impone a la inteligencia con los mismos firmes y definitivos trazos que el Dios de la Biblia.

En ella, en cambio, en el Libro único, toda sombra de duda se desvanece: *Audi, Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est*,⁶¹ y la gran voz de la zarza crepitante: *Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos*.⁶² De aquí en adelante, todo se hace claro para el filósofo que ha empezado por creer, y saludamos como bienhechor el a primera vista hostil *credo ut intelligam*. Como evidencias racionales irrefragables aparecerán la unidad de Dios como Ser por sí y como Ser necesario, la radical contingencia de todos

los otros seres, la unicidad de Dios desde el momento que Dios existe, la analogía ontológica jerarquizada, la clara distinción entre la esencia y la existencia y todos los grandes principios en suma de una metafísica racional, pero que jamás los hubiera incorporado en su patrimonio sin la fecundación de la verdad revelada. Santo Tomás podrá después tranquilamente encontrar al Dios de la tradición judeo-cristiana en los textos aristotélicos sin tener que modificarlos en nada, sin las aporías y las vacilaciones de que su autor fué presa después de su iluminación.

La lectura de Gilson lleva a la convicción irresistible, al menos para el que esto escribe, de lo insostenible que resulta un separatismo tan rígido como el postulado por Bréhier. No es preciso que la tabla de valores intelectuales de la filosofía medieval o renaciente (pues lo antes dicho vale asimismo para pensadores como Descartes, cuyo sistema entero está suspendido de la idea de Dios) sea *fontièremment* original y diferente de la de los pensadores del paganismo, como quiere el ilustre historiador francés, para que pueda hablarse de una filosofía cristiana. Con ese rigor, no podríamos decir que Platón posee una filosofía propia frente a Parménides. Basta que los sistemas elaborados al calor de la Revelación ostenten un sello peculiar para que la denominación tenga por lo pronto plena justificación histórica. Y hablo de

⁶¹ *Dt.*, VI, 4.

⁶² *Ex.*, III, 14.

los sistemas expresamente en plural, tanto porque una filosofía como la de Malebranche, pese a todos sus errores, merece el dictado de cristiana lo mismo que la de santo Tomás, cuanto para desvirtuar la objeción de Bréhier al argüir con el hecho de que los filósofos cristianos mostraron alternativamente su predilección por éste o por el otro pensador de la antigüedad. Esta circunstancia no demuestra sino que la filosofía cristiana no se reduce a tal o cual sistema apoyado de preferencia en tal o cual filósofo clásico. Puede cualquiera de nosotros opinar que la filosofía de santo Tomás es la verdadera, y que sin el sustrato aristotélico que la informa resultaría inexplicable no sólo ella sino aun la explicación racional que con ella es hasta cierto grado posible dar de los dogmas. Yo en lo personal no puedo entender los términos del misterio de la Transubstanciación (no el misterio mismo) sin las categorías aristotélicas. Pero no tendríamos ninguna razón en querer ser más cristianos que la Iglesia misma, haciendo lo que ella no ha hecho nunca, o sea excomulgar a los filósofos cristianos no aristotélicos, siempre que, claro, no nieguen formalmente alguna verdad revelada.

4. Pero así como en el terreno histórico puede considerarse victoriosa la posición de Gilson e inapreciables

sus hallazgos, no podríamos lisonjearnos, a mi modesto entender, de haber obtenido un resultado igual o siquiera aproximado, en el terreno filosófico, de derecho. Aquí no observamos sino atisbos en medio de grandes titubeos y de no pocas arbitrariedades.

Podrá preguntarse: ¿pero será menester llevar a este campo la discusión? ¿no bastará con que prosiga la investigación histórica por las rutas tan luminosamente abiertas hasta obtener un inventario más o menos completo del cuerpo doctrinal en que se refracta la Revelación?

A juicio de eminentes autoridades, no basta. En un penetrante estudio⁶³ el P. Huby empieza por señalar los peligros que implica el abandono sin reservas al método histórico. Si nos dejamos llevar por él sin discriminación, podríamos acabar por creer que la penetración de la filosofía por el dogma es tan completa, que el cristianismo queda al cabo reducido a puro humanismo, o en otros términos, que las verdades sobrenaturales habrán sido sólo provisionalmente sobrenaturales, y en el fondo y en definitiva racionales. Porque si el cristianismo no es sino un auxiliar de la razón, haciéndola descubrir verdades que ella luego, *après coup*, se reconoce capaz de alcanzar por sus propios medios, ¿no podría temerse que esta misma razón reivindique el

⁶³ "Sagesse chrétienne et philosophie", *Études*, 5 juin, 1932.

mismo poder con respecto a todos los datos de la Revelación? ¿no quedaría de esta suerte reducido el cristianismo a no ser sino una venturosa propedéutica filosófica, pero no más?

La respuesta que de inmediato ocurre para desvanecer estos temores, consistiría en decir que evidentemente hay dogmas eternamente inaccesibles a la razón, como la resurrección de la carne, el misterio de la Trinidad y tantos otros, y que nadie ha pretendido jamás incorporarlos a la filosofía. El Discurso del Areópago, aludido con antelación, es una prueba fehaciente de esta distinción y dicho sea de paso, una corroboración parcial si no del método, de las conclusiones gilsonianas. Los auditores reconocen que, en efecto, todo lo que atañe a la unidad del Dios único es accesible al intelecto y que yacía más o menos implícito en las doctrinas de sus filósofos. Pero cuando el Apóstol habla de la palingenesis de nuestros propios cuerpos, la repulsa de la mente puramente filosófica es instantánea. San Pablo mismo, por su parte, no condena en otro lugar a los antiguos filósofos sino por el hecho de que no reconocieron lo que de Dios es manifiesto sin necesidad de revelación sobrenatural, o sea su existencia, *ita ut sint inexcusabiles*.⁶⁴

Pero todo ello no basta para eludir el planteamiento filosófico del pro-

blema. El hecho mismo de que todos nos demos cuenta de que hay en la Revelación un buen acervo irreducible a la filosofía, muestra la necesidad de discriminar en general lo que de derecho es accesible a la razón y lo que no lo es, por más que para el cristiano ambas proposiciones sean igualmente artículos de fe. Ahora bien, esta discriminación, refulgente en los textos paulinos, el historiador en cuanto tal es radicalmente incapaz de verificarla. Huby no dice quién podrá hacerla, pero yo me siento tentado de insinuar que tampoco el filósofo, sino que apenas el teólogo estará en aptitud de llevar a cabo tan delicada operación. Parece ser ésta una función adscrita únicamente a quien —para expresarme con un giro de que se sirven los juristas para designar el carácter del poder soberano —tiene la competencia de la competencia, la de su ciencia propia y la de las ciencias subordinadas en lo que ve a trazarles sus límites. Es en este punto donde siento que el problema de la filosofía cristiana elude al llegar a sentencia definitiva la jurisdicción de la filosofía ¿Diremos entonces que ha sido vano el esfuerzo del filósofo? No pienso así, pero sí que debe limitarse a ser juez de instrucción, reuniendo pruebas y documentos hasta dejar el proceso en grado de resolución ante la instancia suprema.

A título simplemente de confirmación de mi desencanto en este par-

⁶⁴ Rom., I, 20.

ticular, haré mención de uno de los más prolijos y sutiles ensayos que se han hecho para dar una solución filosófica por un filósofo al problema de la filosofía cristiana. Quiero hablar de la tesis sustentada por Maurice Blondel.⁶⁵

El planteamiento que el filósofo francés hace de la cuestión es ciertamente irreprochable. Le es fácil hacer hincapié en las deficiencias del método histórico. Decir que la Biblia ha influido en la razón humana, es un estímulo externo que no basta a imprimir un carácter específico a una filosofía. Con eso no más, nos quedamos en posesión de un todo accidental, de un sincretismo incoherente. Pero ahora —anuncia Blondel— “se trata de saber si una filosofía, técnicamente desarrollada en toda su espontaneidad, puede cohabitar con el catolicismo considerado en su aspecto propiamente sobrenatural. . . . Más aún, se trata de saber si no solamente se *puede*, sino si se *debe* aceptar y justificar esta simbiosis, si la filosofía separada y cerrada en su exclusivismo es anormal o no; si, en una palabra, una filosofía católica no es, absoluta y verídicamente hablando, la filosofía *tout court*, la filosofía una, integral y universal, si no de hecho, al menos de derecho”.⁶⁶

⁶⁵ “Le Problème de la Philosophie Catholique.” *Cahiers de la Nouvelle Journée*, núm. 20, 1932.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 6.

El blanco no puede ser más ambicioso, al extremo de querer hacer de la expresión “filosofía cristiana” un pleonasma. ¿Corresponde la ejecución a las grandiosas líneas del proyecto?

Para decirlo en dos palabras, la filosofía cristiana es para Blondel toda filosofía *abierta* a lo sobrenatural, por oposición a toda filosofía *cerrada*, cuyo exponente principal es el racionalismo. Con esta concepción y con esta terminología, cree Blondel poder verificar la simbiosis de dos órdenes inconmensurables y unir sin confundir dos elementos alógenos, eludiendo de esta suerte los peligros del historicismo doctrinal que imputa a Gilson —sin justicia, a mi modo de ver, porque el antiguo profesor del Colegio de Francia no ha derivado conclusiones doctrinarias de un método cuya legitimidad no puede ponerse en duda.

Ahora ¿cómo tiene lugar esta apertura de la filosofía a la Revelación? Pues por el sentimiento de su insuficiencia intrínseca para resolver sus más altos problemas, que no por ello dejan de ser suyos en tanto que problemas. Blondel se cuida mucho, por lo demás, de advertir que lo sobrenatural de que está indigente la filosofía, no pierde su condición de ser un don divino, libre, imprevisible y gratuito, replicando de esta manera al cargo de quienes le reprochan haber incurrido a su vez en una naturalización de lo sobrenatural.

Con todo, las objeciones a la tesis blondeliana no dejan de afluir en gran número. Hablando con toda precisión ¿cuáles son las filosofías abiertas y cuáles las filosofías cerradas? Es fácil decirlo de las que han surgido después del cristianismo, según que acepten o rechacen conscientemente, *a posteriori*, la luz ulterior de la fe. Santo Tomás y Spinoza serían buenos ejemplos de una y de otra posición. Pero entonces, la apertura o la clausura no son operaciones inmanentes al sistema filosófico, engendradas como lo quiere Blondel por su misma espontaneidad, sino que se trata de actitudes tomadas frente al mensaje evangélico propuesto históricamente al filósofo fuera de todo proceso interno del sistema.

Y si esto puede afirmarse de las filosofías post-cristianas ¿qué decir de las precristianas? ¿qué impide declarar abiertas, bien abiertas, filosofías como las de Platón y Aristóteles? Si así no fuera, serían inexplicables los grandes sistemas medievales. Pero si así es, resulta entonces que lo que hemos obtenido no es la noción de una filosofía *positivamente* cristiana, que es lo que buscamos, sino de una filosofía *naturalmente* cristiana en el sentido más corriente de lo que ha llegado a hacerse lugar común cuando hablamos del *anima naturaliter christiana*. Consiguientemente, tanto el aristotelismo como el tomismo merecerán en igual grado la apelación de cristianos, lo cual dicho así, irrestric-

tamente, no deja de sonar a paradoja. Nadie va a escatimar su admiración a la obra de los apologistas (san Justino, Clemente de Alejandría...), quienes, más comprensivos que Tertuliano, no vacilaron en incorporar una magna porción de las verdades de la sabiduría antigua a las contenidas en la Buena Nueva. Hemos visto cómo san Agustín llama a las primeras *vasa pretiosa*, aptos para albergar el zumo de la vid del Señor. La imagen no puede ser por cierto más blondelianamente abierta. Sabemos incluso que no faltó quien llegara a sostener que toda verdad es cristiana por cuanto no hay otra verdad que la que procede del Verbo que ilumina a todo hombre que viene a este mundo; que pensadores tan altos como Sócrates recibieron una iluminación sobrenatural (dejo a los teólogos la ardua sentencia), y en fin, que bien entendido, puede oírse sin escándalo y con complacencia el "San Sócrates, ruega por nosotros" de Erasmo. Pero todo esto, insisto, no autoriza la peligrosa equiparación sin matices entre la filosofía de Platón y la de san Agustín, bajo la común denominación de cristiana, por más que Platón pueda hallarse más abierto a la Revelación que Demócrito.

Yendo ahora al corazón mismo de la tesis ¿qué es esto de abrirse o cerrarse a algo que, *desde la filosofía*, se ignora radicalmente, que no puede entreverse ni adivinarse porque de

lo contrario no sería lo que es el orden providencial de la gracia? Blondel ha hecho esfuerzos inauditos para describir este *besoin senti d'un surcroît*, que nos da la aptitud no de producirlo ni tan siquiera de definirlo, sino de reconocerlo y de recibirlo, que nos abre, como por una gracia previamente, a un bautismo de deseo accesible y necesario fuera de toda revelación explícita.⁶⁷ ¿Es esto comprensible? Desde la teología, sí. Blondel aclara que él no especula sobre un estado de pura naturaleza en que el hombre no ha sido constituido jamás, ni antes ni después de la caída, sino que históricamente el hombre ha sido llamado desde su origen y rellamado después de la culpa y de la Redención, a un orden sobrenatural, que "aun desconocido, no deja de estimular a toda conciencia".

Esto último es lo que me permito muy respetuosamente poner en duda. Los creyentes sabemos ciertamente que ese *vide réel* de nuestro conocimiento encuentra su última explicación en el conjunto de dogmas articulados en torno a la vocación sobrenatural del hombre, y que por lo mismo, un católico rechazará siempre toda idea de una filosofía separada. Pero no creo que podamos jamás convencer al incrédulo de que ese vacío, esa insuficiencia, lo mis-

mo en filosofía que en todo otro saber, sea otra cosa que una insuficiencia accidental y no intrínseca, otra cosa que un irreductible temporal, susceptible de ser colmado mediante el solo progreso de la reflexión racional.

5. No me extenderé más en estas consideraciones. Pero cumple decir que por vacilante que me parezca la solución blondeliana, el autor de *L'Action* ha tenido el indiscutible mérito de imponer la necesidad de una respuesta no sólo histórica, sino doctrinal. Por el hecho mismo de que la filosofía y la religión son dos *totaliter* que aspiran a comprender el sentido del universo, el misterio de nuestro ser y la solución de nuestro destino, no pueden yuxtaponerse o ignorarse. Y es preciso dar la razón de su concordia en la heterogeneidad, es preciso que algún día se pronuncie sobre esa misteriosa simbiosis un *logos* inteligible.

Mientras la Providencia suscita al pensador capaz de resolver el enigma —si ello es accesible al hombre en su morada terrestre— debemos contentarnos con ir aduciendo documentos para el fallo final. San Agustín es tal vez la más clamorosa evidencia histórica de la impotencia de la filosofía antigua, de la insuficiencia de filosofías abiertas, indigentes de lo sobrenatural, como el estoicismo y el platonismo. Y las *Confesiones* son

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 38.

quizá el mejor documento del vacío psicológico del alma enamorada de la sabiduría. Sería ilegítimo derivar de estas observaciones conclusiones doctrinarias y universales. Pero será

lícito aspirar siempre a ellas y repetir el *Quomodo fiet istud* que en presencia del más alto de los misterios pronunciaron unos labios insospechables de arrogancia.

MARIA RAMONA REY

EL "LIBRO DE PATRONIO" COMO GUIA DE VIDA



Nuestro trabajo sobre el Libro de Patronio es, más que interpretación de un momento rico de la Edad Media, una reflexión sobre el tema, recogiendo las alusiones a la época que haya en él, por la estrecha relación que hay entre ambos elementos, y buscando el sentido del libro en su tiempo, y, luego, una reflexión sobre don Juan Manuel, el autor.

Apenas iniciada la lectura del primer prólogo, el Infante nos expone cuáles son las dos tendencias de la obra o, mejor dicho, sus dos objetivos, cosa que repite después. Escribe: "Este libro fizo don Johan, fijo del muy noble Infante don Manuel, deseando que los homes ficiesen en este mundo tales obras, que les fuesen aprovechosas de las honras et de las haciendas et de sus estados, et fuesen más allegados a la carrera por que pudiesen salvar las almas".¹ En este primer párrafo hay que subrayar, por un lado, *honras, haciendas et estados* y, por otro, el *camino para salvar a las almas*. La corroboración de esta doble intención del libro, de sus dos dimensiones, aparece cuando leemos en el segundo prólogo: "Et Dios que es complido et complidor de todos los buenos fechos, por la su merced et por la su piedat, quiera que los que este libro leyeren, que se aprovechen dél a servicio de Dios et para salvamiento de sus almas et aprovechamiento de sus cuerpos, así como El sabe que yo, don Johan, lo digo a esa intención"². El *salvamiento de las almas* es la dimensión hacia el cielo, de elevación, vertical; el *aprovechamien-*

to de los cuerpos es la terrena, horizontal. El Infante va a aconsejar en su obra un provecho que tiene dos aspectos: conseguir el bienestar de la tierra y la bienaventuranza en el cielo. A primera vista parece ser imposible que consiga esto un hombre del medioevo, pues él se siente infeliz apartado de la eternidad gloriosa y es muy difícil llevar una vida al servicio de Dios y al mismo tiempo al servicio del mundo, fuente de pecado. Sin embargo, esto que parece imposible es lo que ha hecho la doctrina cristiana desde un principio y la obra del Infante viene a ser, ya sin un problema insuperable, uno de sus aspectos. Con todo, el Infante asienta su propósito en el prólogo con un aire de originalidad, como si fuera solución suya. Al menos es de esperar que sea una nueva manera de conciliar el mundo y el cielo. Esto nos lo dirá la obra entera.

Poniendo don Juan Manuel en su libro como portada la intención de conciliar las dos dimensiones de la vida del medieval, era presumible que los ejemplos en que aparece la conciliación serían bidimensionales. Lo primero que notamos al leer el ejemplario es que los ejemplos aislados no son una muestra de bidimensionalidad. Sólo hay, de los

¹ p. 21. (Las referencias son todas a la edición Calleja de 1920, a cargo de F. J. Sánchez Cantón.)

² p. 25.

cincuenta y un ejemplos, seis bidimensionales: 3, 14, 33, 40, 49 y 51. Hay otros cuentos que se notan muy inclinados a la dimensión horizontal, pero en ellos se encuentra una alusión a la manera de salvarse, una mirada al cielo. Son los ejemplos 1, 4, 26, 45, 48, y 50. Como se ve, también seis. Los treinta y nueve restantes, duele un poco decirlo, casi exclusivamente se refieren al provecho mundano. La proporción entre los ejemplos de ambas dimensiones es, pues, bastante desigual. ¿Qué indica esto? ¿El Infante, en la imposibilidad de conciliar las dos dimensiones, se decide por la horizontal? ¿Y qué pasa entonces con la vertical esencialísima al hombre del medioevo? Lo que haya ocurrido nos lo dirán los mismos ejemplos, y es prudente comenzar con los bidimensionales, en los cuales se halla lo principal de la obra.

Muy pronto, en el ejemplo número tres, "Del salto que hizo el rey Richalte de Inglaterra en la mar contra los moros", encontramos uno bidimensional y de los más importantes.

En este relato el problema del Conde es el siguiente: es viejo ya, por naturaleza tiene cerca la muerte y ve la conveniencia de procurar su salvación. Nos da los presupuestos verticales del ejemplo: después de la muerte, que no se sabe cuando acaecerá por mucha sabiduría que se tenga, no valen todas las cosas del mundo para la salvación; para ganar

el gran bien, cielo, o el gran mal, infierno, no hay más que un medio: el mundo, con las obras que se hagan en él; además siempre se está a tiempo de borrar con buenas obras los yerros pasados. Patronio contesta a la consulta del conde presentando, primero, una *distinción en la manera de salvarse fundada en el estado de la persona que procura su salvación*. El mismo consejero da a entender que dicha distinción actúa cuando se opta por conservar el *estado individual*, con lo que nos indica la existencia de una manera de salvarse al alcance de todos. Se comprende que ésta sea por renunciamiento al mundo, ya que de este modo todos, los que tienen una posición elevada y los que no la tienen, lo pueden hacer.

La forma de salvarse por renunciamiento al mundo no la aconseja Patronio a su señor, y se funda en que, por una parte, *la gente diría que se había vuelto cobarde* y, por otra, siendo un hombre acostumbrado a vivir en el mundo, *no soportaría la vida de privaciones* de la orden, con lo cual su alma en vez de mejorar empeoraría, y hasta le sería dañoso para el cuerpo. Con esto nos acaba de decir el Infante que se puede alcanzar el paraíso guardando el estado, o sea viviendo en el mundo y aprovechándose de él. Es decir, nos afirma que las dos dimensiones de su libro no son incompatibles y, aún más, que cierto grupo

de personas, las de estado elevado, tienen la obligación de unirlos. No dice la conveniencia sino la *obligación*. ¿De dónde nace esta obligación? Por un lado de la sociedad: para evitarse la crítica de los demás. Esto nos hace pensar en la organización social de aquel tiempo, en donde la deserción de los señores de su brillante círculo no agradaba, quizá porque sintieran los demás que se les rebajaba en algo, porque vieran el aislamiento como un desdén, "despegamiento de vivir entre los buenos"; o también porque renunciar al mundo lo podrían hacer los señores que declinaban en su posición o en su valentía, o sea "por mengua de corazón". El otro argumento sobre la obligación de los señores de guardar el estado es el de que un hombre de mundo no soportaría las privaciones de la orden, dañándose así el cuerpo y el alma. En el fondo de esta razón, como de la otra, está que la vida apartada se debe hacer por vocación, única que impediría sufrir por no seguir las inclinaciones naturales del mundo. En fin, señalando la manera de salvar el alma guardando la posición, se indicaba al señor que siendo más placentera la vida mundana y no teniendo compromiso de no gozarla, no se pecaba en ello.

De acuerdo con su manera de pensar, el Infante escoge para ilustrarla a un hombre que procura su salvación por el renunciamiento, el

ermitaño, y a un formidable caballero que se salva sin renunciar al mundo, el rey Richalte. Va a demostrar, escogiendo estos dos tipos representantes de las dos opuestas maneras de salvarse, cuál manera es más eficaz. Veamos cómo lo hace.

En el ejemplo se aprende que la vida apartada es efectiva para la salvación y que hasta se pueden obtener gracias especiales como la "*confianza de Dios*", aunque esto requiere muchos méritos. Con todo, el rey Richalte nos demuestra que la vida del *caballero*, de cierto modo entendida, es más efectiva todavía.

El rey Richalte, la contraposición del ermitaño, es un caballero que como muchos, si no todos, lleva una vida de desorden, que "había muertos et robados et desheredados" a muchos hombres y que tiene también, como buen medieval, la preocupación de salvar su alma aun en el desenfreno de sus pecados. A Dios le ha pedido que le dé la oportunidad, y El, que desea la conversión del pecador, se la concede. ¿Cómo? De acuerdo con su estado: ofreciendo a la vista de su nave una playa repleta de moros que, traspasados con su espada, significan su salvación. El mérito del hecho está en el valor que se requiere, en que se arriesga la vida y en que es de gran utilidad a la religión católica suprimir a sus enemigos. En suma es, como dijo el ángel, un gran servicio prestado a Dios y que hace más acreedor de la

gloria al rey, que todos los sufrimientos del ermitaño.

Resulta de lo anterior que, según el Infante, en las obras con que se gana el paraíso hay una distinción de calidad y cantidad. Las obras de la vida activa son mejores que las de la vida contemplativa y las de ésta tienen que ser en buen número para equipararse a una de las de aquélla. La ventaja de la manera de salvación que tienen los caballeros es grandísima. En el mundo se puede hacer lo que se quiera, pero un arrepentimiento, una obra como la del rey Richalte, y la salvación queda arreglada. El caballero gana el cielo con la fuerza de su brazo puesta en una causa noble. Esto es, o en una cruzada, como el rey de Inglaterra, o como se dice al fin del mismo ejemplo, por la lucha contra los moros invasores, la protección de los débiles y cosas análogas propias de la caballería, en que también se puede ser mártir. Y no sólo gana el paraíso sin desprenderse del mundo, sino que la lucha también le proporciona provecho en el sentido mundano y le engrandece la fama.

En resumen y por lo que parece, en este ejemplo está la teoría bidimensional del Infante, con lo cual podemos esperar que en el libro se presentará lo que debe hacer una *caballería* para vivir bien en el mundo y ganar el cielo. Pero veremos que el libro no está dedicado al círculo

restringido de los caballeros, sino al más amplio de los *señores*.

El ejemplo bidimensional siguiente, número catorce, "Del miraglo que hizo Sancto Domingo cuando predicó sobre el logrero", explica el concepto que el Infante tiene sobre el provecho mundano de un caballero de Dios y que no quedó muy aclarado hasta ahora.

La pregunta del conde es si debe acumular el tesoro más grande que pudiere en previsión de lo que ocurra, como le aconsejan. Antes de pasar al ejemplo Patronio dice que los grandes señores deben tener algún tesoro para cumplir con lo que les incumbe, pero no deben preocuparse tanto por él que desatiendan a sus gentes y les sea denuesto para la honra y la fama. En el ejemplo se trata el otro aspecto que daña poner todo el empeño en juntar un tesoro sin reparar en procedimientos: el alma. Al final del cuento viene el consejo de Patronio resumido así: el tesoro es bueno, como se dijo antes, para que el señor cumpla con lo que se le ofrezca, pero debe reunir dos condiciones. La primera, debe ser de buen origen; la segunda, no debe preocupar tanto que se cometa el pecado de perjudicar la fama, ni que sea obstáculo para reunir el tesoro de buenas obras con que se obtiene la gracia de Dios y también la buena fama de las gentes.

En este ejemplo del logrero es donde más unidas notamos las dos

dimensiones que el Infante da a su exemplario, ya que se refiere expresamente al provecho mundano y a la salvación. La dimensión horizontal está representada por el tesoro, símbolo del mayor provecho que se puede sacar en el mundo, y las cualidades que don Juan Manuel indica le permiten unirse a la salvación son:

- 1) debe reunirse sin perjuicio de otro;
- 2) debe estar al servicio de una alta finalidad, como realizar buenas obras y conservar la honra y la fama;
- 3) si se conserva algo del provecho mundano que no esté al servicio de un alto fin, debe ser sólo en previsión de lo que ocurra, para que no quede maltrecha la fama por falta de lo necesario.

Entonces, el señor viene a ser un administrador que, como recompensa de su cargo, obtiene un lugar en el cielo. La buena administración reside en *procurar entradas honradas y distribuirlas únicamente en buenas obras y en lo necesario del protocolo*. Y esta concepción cristiana del provecho mundano que nos da el Infante vale aun para nuestro tiempo. Quizá don Juan Manuel fué el primero que la expresó con tal claridad y éste sea su único mérito, pues la intuición ya existía y hasta se practicaba.

En el provecho del mundo que establece el Infante hay dos elementos sociales: el de la protección a los débiles, aquel sentimiento de "pater familias" que la prédica de la Iglesia

había imbuído a los señores feudales; y el concepto de la determinación del individuo por la sociedad, que tan bien se resume en la fama, o sea el conocimiento que todos tienen de nuestra honra y que es de repercusión celestial. Se ve muy bien que guardando estos dos preceptos de carácter social, que sólo regían para los señores, éstos ganaran la salvación. Aquí el concepto de la fama podría complicar las cosas, ya que el señor puede hacer buenas obras no con la intención de salvarse, sino por engrandecer su nombre. Para eludir este peligro el rey Richalte se arrepiente sinceramente de sus yerros antes de dar el famoso salto y ofrece a Dios lo que va a hacer en desagravio.

En resumen, en este ejemplo catorce en el que don Juan Manuel habla del provecho mundano en relación con la salvación, vemos que ese provecho es *lo económico, la "finca", base del estado, la honra y la fama* y que muy bien se aviene con la dimensión vertical. E insistamos en que el provecho mundano en este ejemplo, como la salvación en el del rey Richalte, tiene un carácter *señorial*. El consejo reducido a lo más simple puede servir para todos, pero inicialmente, con todos los detalles, está dedicado a los señores.

Ya sabemos con lo expuesto en los ejemplos tres y catorce cuál es la mejor manera de salvarse aprovechando el mundo y cómo se puede conservar el provecho de éste sin perjuicio de la salvación, dos conceptos básicos

del libro del Infante y de los que, salvados sus escollos, se puede afirmar que se ha atravesado por la mayor dificultad de la obra, exponiendo una teoría bidimensional bien eslabonada. Fuera de los dos ejemplos bidimensionales estudiados, que son los más importantes, lo que digan los demás serán simples agregados perfeccionadores, *detalles de la práctica* de esa tesis fundamental acerca del provecho mundano y el celeste combinados. Entendido esto, veamos los ejemplos bidimensionales siguientes.

En el número treinta y tres, "De lo que contesció a un falcón sacre del Infante don Manuel con una águila et una garza", en aquella indicación de que la mejor manera de salvarse es "haber guerra con los moros para ensalzar la sancta et verdadera fe católica", se introduce una modalidad: se debe hacer eso, pero "luego que podades seer seguros de las otras partes".³ Aquí se aconseja, ni más ni menos, que primero se debe afianzar la hacienda propia y luego la de la Iglesia Católica. Enseguida de este consejo y como lo que podría ser segundo buen aspecto del exemplario, se dan las ventajas de luchar contra los moros, ventajas que son en las dos dimensiones conocidas.⁴ Se nos confirma que

³ p. 180.

⁴ p. 180. "Et en esto faredes muchos bienes; lo primero faredes servicio a Dios, et lo al, faredes vuestra honra et non estaredes comiendo el pan de balde que es una cosa que non parece bien a ningún grande señor, ca los señores..." "Et pues a los señores vos es bueno et provechoso haber algund mes-

el modo preferido por el Infante para ganar la salvación sin desprenderse del mundo, es luchando contra los moros, es decir, por la caballería. En cuanto a la excelencia del medio nosotros no podemos decir más, pues el Infante lo deja bien claro todo.⁵

En este ejemplo treinta y tres la altura de la teoría de don Juan Manuel descende un poco inclinándose hacia la tierra. Se nos dice en un lugar que primero debemos afianzar nuestra hacienda y luego la de la Iglesia. En otro, que ganar la salvación por un hecho de caballería es muy cómodo y a esto se le da más importancia que al valor que tiene respecto a la religión. Sin embargo, estos son pequeños defectos no incongruentes con la teoría del Infante, pues no la hacen inefectiva. Ya tendremos oportunidad, más adelante, de hablar de las imperfecciones de ejecución de la teoría en el libro del Infante.

En el ejemplo cuarenta, "De las razones porque perdió el alma un Siniscal de Carcasona", a la cuestión de si se puede hacer una obra para la salvación, distinta a las de caballería,

ter, cierto es que de los mesteres non podedes haber ninguno tan bueno et tan honrado et tan a pro del alma et del cuerpo, et tan sin daño, como la guerra de los moros". Y aquí se cita al rey Richalte.

⁵ p. 180. "veed si sodes de buena ventura para fallar carrera para que vos *en un punto* podades haber perdón de todos vuestros pecados, ca si en guerra de moros morierdes estando en verdadera penitencia, sodes mártir et muy bien aventurado et aunque por armas non murrades las buenas obras et la buena entención vos salvará".

que al mismo tiempo engrandezca la fama, don Juan Manuel dice que hay el peligro de la ausencia de buena intención. Como vemos, en este ejemplo se trata de otra manera de salvarse que tienen los señores feudales sin apartarse del mundo: hacer buenas obras. Lo que se presenta es la caridad, el dar. Es la primera vez que el Infante se ocupa de esta manera de salvarse, tan discutida en su época y siempre. Don Juan Manuel no sólo la declara perfectamente válida, poniéndole el requisito de la buena intención, sino que es más exigente y pone todos los supuestos de la validez de una manera sistemática.⁶

Es la limosna, según piensa el Infante, una verdadera penitencia y no una causa de fama, como más bien se tomaba⁷. El nos presenta la teoría de

⁶ p. 202. Primero, el bien se debe hacer durante la vida, no cuando ya no atañe. Segundo, antes se deben deshacer los entuertos cometidos, "ca poco valdría robar el carnero et dar los piés por amor de Dios".

"Et más, para que la limosna sea buena conviene que haya en ella estas cinco cosas: la una, que se faga de lo que un home hobiere de buena part; et la otra que la faga estando en verdadera penitencia; et la otra que sea tanta que sienta homne alguna mengua por lo que da, et que sea cosa de que se duela homne, et la otra que la faga en su vida; et la otra que la faga homne simplemente por Dios et non por vanagloria nin ufana del mundo".

⁷ p. 203. Con todo, el Infante, que ve todas las cosas desde muchos ángulos, reconoce que es mucho exigir y adelante añade: "... pero vos nin otro ninguno que tan complidamente no las pudiese facer, non debe por eso dejar de facer buenas obras, teniendo que pues no las face en las cinco maneras que son dichas, que no le tiene por eso de las facer, ca esta sería muy mala razón et sería como desesperamiento, ca cierto es que en cual-

la limosna y nos dice cuáles son las dos maneras válidas de hacerla, cuál es la que no sirve para nada y las buenas repercusiones individuales y sociales de ejecutarla. Se nos da un pequeño tratado, práctico como lo es toda la obra, acerca de la limosna y lo que es ganar la salvación con ella. El Infante en su disquisición no pierde ningún cabo. Así lo acostumbra en sus sistematizaciones.

En el ejemplo cuarenta y nueve, "De lo que aconteció al que echaron en la isla desnuyo cuando tomaron el señorío que tenía", se vuelve al repetido tema de si el señor debe atender al mundo, a su hacienda, a sus comodidades sobre todas las cosas y, como siempre, se aconseja que "por este mundo fallededero no pierdas el que es verdadero".⁸

En la reflexión final del presente ejemplo Patronio trata de conmover al conde para que se "despegue del mundo", usando razones a cual más convincente.⁹ Luego entra en otra sistematización acerca de las buenas

quier manera que hombre haga bien que siempre es bien, ca las buenas obras prestan al homne a salir de pecado et venir a penitencia et a la salud del cuerpo, et a que sea rico et honrado, que haya buena fama de las gentes et para todos los bienes temporales".

⁸ p. 253.

⁹ p. 252. Haced tales obras que cuando salgáis del mundo "falledes buena posada en aquel do habedes de durar siempre, et que por los estados et honras de este mundo que son vanos et falledederos, que non querades perder aquello que es cierto que ha de durar para siempre sin fin".

obras en que se recuerda al ejemplo cuarenta, apareciendo un solo dato nuevo: en nuestra salvación pueden cooperar los extraños haciendo buenas obras a nuestro nombre, según la costumbre cristiana que el Purgatorio ha creado.¹⁰ Y en este ejemplo Patronio cree conveniente señalar el lugar del mundo y lo cita.¹¹

En cuanto al último ejemplo bidimensional, el cincuenta y uno, "Lo que contesció a un rey cristiano que era muy poderoso y muy soberbio", trata de un tema que no había aparecido y que hacía falta en un libro dedicado a los grandes señores: la humildad.¹²

En la pregunta que ahora hace el conde se refleja la manera entre elogiada y despectiva con que la humildad era considerada en la época del Infante, cosa muy interesante por lo que refleja del siglo xiv.¹³

En este ejemplo don Juan Manuel, en un alarde de compaginación del mundo y el cielo, une muy bien la

¹⁰ p. 253. "Et otrosí dejat acá tales amigos que lo que vos non podierdes conseguir en vuestra vida, que lo cumplan ellos al pro della vuestra alma".

¹¹ p. 253. "Pero seyendo estas cosas guardadas todo lo que pudierdes facer por elevar vuestra honra et levar vuestro estado adelante, tengo que lo debes facer et bien que lo fagades".

¹² Aunque la pertenencia de este cuento al Infante no es muy clara, la semejanza con los demás es notoria y de todas maneras significativo que se incluya en la colección.

¹³ p. 268. "Patronio, muchos homes me dicen que una de las cosas porque el home se puede ganar con Dios es por seer homildoso; otros me dicen que los homildosos son menospreciados de las otras gentes et que son tenidos por homes de poco esfuerzo et

humildad con el estado de los grandes señores.¹⁴

Con esto concluimos el estudio de los importantes ejemplos bidimensionales, en los que el Infante expresa la esencia del libro, pues está la respuesta a nuestra pregunta de cómo haría para acoplar una dimensión vertical y una horizontal en su obra, siendo ambas divergentes. Las maneras de salvarse que don Juan Manuel propone a los señores, sin salir del mundo, son dos: *hazañas caballerescas en pro del bien; administración de la hacienda realizando el bien.*

En los dos primeros ejemplos de bidimensionalidad vienen las consideraciones generales, lo que podríamos llamar propiamente la teoría, aunque en el cuerpo del ejemplo se presente también, objetivamente, la manera de practicarla. En los ejemplos cuarenta y cuarenta y nueve, aparece la otra manera de salvarse propia del gran señor: las buenas obras, la caridad. Con esto el Infante ha concluido por presentar la teoría de su bidimensionalidad. En los ejemplos siguientes aparecen los detalles de esta teoría,

de pequeño corazón, et quel gran señor quel cumple et le aprovecha ser soberbio".

¹⁴ p. 278. "...si queredes haber la gracia de Dios et la buena fama del mundo facet buenas obras, et entre todas las cosas del mundo vos guardat de soberbia et set homildoso *sin begueneria et sin hipocrestia*, pero la humildad, sea siempre guardando vuestro estado en guisa que seades homildoso, *mas non homillado*. Et los poderosos soberbios nunca fallen en vos humildat con mengua, nin con vencimiento, mas todos los que se vos homillasen fallen en vos siempre homildat de vida, et de buenas obras complida".

que son de dos clases: la réplica cristiana más directa que podría oponerse a ella; la explicitación de las ventajas de la teoría.

En el ejemplo treinta y tres en que se ensalzan las ventajas de luchar contra los moros, hay una explicitación de la teoría expuesta. En el ejemplo cincuenta y uno, en el que se trata de la humildad, lo que hace don Juan Manuel es contestar a una consistente réplica cristiana, ajustando sus soluciones al marco de ella, cosa que de pronto parece difícil.

Los temas que como bidimensionales el Infante ha tratado en los ejemplos que acabamos de analizar son: la limosna, las buenas obras, la humildad. Los dos primeros, la limosna y las buenas obras, merecen de parte del Infante un estudio más completo, estudio del que nos ofrece sus conclusiones en forma de sistema.

En cuanto a los ejemplos en que dijimos había, a pesar de su marcada horizontalidad, una mirada hacia lo alto, una alusión a la salvación, sin ser precisamente una conciliación del mundo y el cielo, los que llevan los números 1, 4, 26, 45, 48, y 50, hemos encontrado lo que va a continuación. Es preciso advertir que la alusión vertical es fundamentalmente un dato "costumbrista", o acaso la indicación de que una virtud mundana lo es también celeste.¹⁵

¹⁵ El sentido que damos a la palabra *costumbrista*, se puede desprender de todos los casos en que la empleamos.

Un ejemplo en el que se señala una virtud mundana también celeste es el número veintiséis, en el que aparece la verdad al hablar de la mentira, que es el tema del cuento. La verdad, presente en uno de los mandamientos, era tomada en cuenta principalmente en sus efectos mundanos y sólo en segundo término la mentira como pecado. De este modo, aunque en el presente ejemplo se concluye decir la verdad siempre desde un punto de vista cristiano, la causa porque se haya tratado en el cuento es que al conde Lucanor sus amigos "mintrosos" le dañan la "facienda".

En el ejemplo cuarenta y ocho, dedicado a la desconfianza en el aspecto horizontal, tema que con más amplitud veremos un poco adelante al analizar los ejemplos horizontales, aparece otra virtud mundana que también aprovecha al alma. En la narración y en la intención del ejemplo está el propósito de aconsejar la desconfianza hasta en los amigos, siendo los reverses, según Patronio, el mejor modo de probarlos. En el relato hay una muestra de la clase de pruebas que se pueden hacer y es brutal: se sacrifica al hijo inocente por encubrir el pecado y delito del amigo. Es, pues, la amistad el tema del cuento, flor rarísima e inapreciable, mirada a través de la desconfianza. De la amistad tiene el Infante un concepto que va desde la debilidad y brutalidad del amigo que comparte nuestros pecados sin ningún reproche, hasta el concepto más alto,

que es atribuir a Dios, además de su amor paternal, un sentimiento de amistad hacia los hombres, calificando esta amistad como la única verdadera, ya que la de los santos, que también es buena, lo es sólo a medias. Incluso interpreta el Infante, en este ejemplo cuarenta y ocho, el hecho de que Jesucristo haya sacrificado su sangre por los hombres como un rasgo de amistad y no como debido a su amor paternal. Ya en un ejemplo bidimensional que estudiamos, el número cuarenta y nueve, había expresado don Juan Manuel un concepto elevado de la amistad, dando a esta virtud mundana un efecto celeste, presentándola como medio de ganar la salvación. Según el Infante, el papel de la amistad queda completo así: en el mundo, sirviendo al alma y al cuerpo; después del mundo, solamente al alma, haciendo buenas obras por el amigo que está en el Purgatorio. Con todo, hemos visto en el ejemplo presente, el cuarenta y ocho, que la amistad mientras se está en el mundo puede perjudicar el alma, aunque se beneficie el cuerpo.

El ejemplo cincuenta, "De lo que contesció a Saladin con una dueña, mujer de un su vasallo", es otro en que aparece una virtud mundana de repercusión celeste. Es este un gran ejemplo y digno remate de la primera parte del *Libro de Patronio*, no sólo por la idea de que en la vergüenza se encierran todas las enseñanzas anteriores (aunque solamente sea pa-

ra las de actuar, no las de defensa), sino también por el material abundante del cuento y por el interés y el buen decir de la narración.

Desde la disertación inicial de Patronio en que se habla del conocimiento acerca de los hombres (donde subterráneamente corre la desconfianza hacia ellos, ya sea en sí o en cuanto a su propio conocimiento), el ejemplo toma un buen tono. El propósito horizontal de este cuento es saber cuál es la mejor cualidad que debe tener el hombre para mejorar su hacienda. Como es muy natural, esta cualidad tiene que estar referida al conocimiento de la bondad de los demás hombres, pues son éstos los que más tienen que ver con la hacienda. El tema del conocimiento del hombre pasa insensiblemente a cuál sea el hombre mejor, llegando a la conclusión de que es el que tiene vergüenza, cualidad mundana y celeste. Pero antes de llegar a esta conclusión, y aquí hallamos en el ejemplo una referencia bidimensional por completo, el Infante nos dice, por primera vez con toda claridad, que el hombre mejor es el que guarda "entramas las carreras que son de Dios et del mundo" y se muestra disgustado de que casi nadie lo haga, pues se descuida una u otra, con lo cual hace alusión directa a su época. Sin embargo, reconoce don Juan Manuel que es difícil, ya que "para las guardar amas ha mester muy buenas obras et muy grand entendimiento, que tan grave

cosa es de facer esto, como meter la mano en el fuego et no sufrir la su calentura".¹⁶ Y después de esta bien puesta comparación del fuego, don Juan Manuel nos repite que no es imposible guardar el mundo y el cielo, seguir sus enseñanzas, pues "ayudándole Dios et ayudándose home todo se puede facer, ca ya fueron muchos buenos reis et otros homnes sanctos, pues estos fecieron bien a Dios et al mundo".¹⁷

Un ejemplo *costumbrista* en el que la referencia al cielo no es aconsejando la acción sino abstenerse de efectuar unos actos perjudiciales para la salvación, es el número cuarenta y cinco, en el que al tratar del empeño que se debe poner en aprovecharse del mundo y sus riquezas, se aconseja no entrar para esto en relaciones con el Diablo, por ser muy perjudicial para el alma. Y al ver que a este ejemplo lo calificamos de *costumbrista*, se comprenderá mejor el sentido de la palabra.

Un ejemplo en el que la alusión a la salvación aparece como un dato costumbrista también, es el número uno, pues en él se presenta como medio de alcanzar el cielo no el que sostiene el Infante, sino la primaria ocurrencia que acostumbraban tener los medievales, o sea renunciando al mundo. Este ejemplo no es bidimensional porque el hablar de la salvación es un incidente de la narración, estando ésta dedicada al tema horizontalí-

simo de que no se crea "que en donado face ningún homne por otro su daño de grado". Además, hay otra cosa en este ejemplo que nos indica, no solamente su falta de bidimensionalidad, sino que es una de las ocasiones en que don Juan Manuel desfallece en su propósito de aconsejar rectamente, de conseguir el provecho del mundo por buen camino. Olvida el Infante la moral cristiana que debía regir la consecución de ese provecho y aconseja no una auténtica bondad sino la apariencia de ella en el acto, o sea el disimulo de la maldad sin atacarla de cuajo. En el cuento, la astucia quiere probar la bondad de un individuo, quien, según el Infante nos lo pinta, no es nada bueno, y la astucia mayor de ese individuo codicioso sale victoriosa, con gran complacencia del Infante. Aquí don Juan Manuel no sólo no aprovecha la oportunidad para combatir la codicia, sino que aconseja la manera de disimularla y hasta toma por completo el partido de ella, pues se avisa al codicioso de los medios con que podrán someterlo a prueba. Es más, esto lo hace el Infante a pesar de que a quien favorece en el ejemplo es al vasallo, no al señor, siendo este el único caso en que está de parte de aquél. Quizá el apasionamiento del Infante por el codicioso se deba a que él padecía del mismo mal. El costumbrismo del ejemplo es doble, pues el defecto que hay en él es la presencia de un vicio en boga.

¹⁶ 17. p. 255.

Pero todavía es mayor la imperfección de la obra infantina en el ejemplo número cuatro. Se pretende enseñar algo mundano, que no se debe aventurar en las cosas de la hacienda, consejo económico, y no se enseña nada y hasta se provoca una confusión de verdad lamentable. En la narración no se habla precisamente de la salvación, sino del alma en el trance de desprenderse del cuerpo. Y lo no-cristiano está en que el genovés del cuento, que parece algo tonto, identifica su alma con su cuerpo y le ofrece, para que no se vaya, todas las riquezas que reunió durante la vida y que se ha tomado el trabajo de poner juntas ante su vista. Un cristiano no hablaría así a su alma, sino que se despreocuparía del mundo, confesaría, etc. La narración, pues, no está bien escogida. En lugar de ilustrar el problema lo complica y nos muestra la tolerancia *humanista* a que había llegado el cristianismo. Radica en esto el costumbrismo del ejemplo. En lo único que coinciden las preguntas del conde y el cuento es en que aquél se refiere a una aventura económica y el viaje del alma después de la muerte eso es. Y con esto se afianza el carácter no-cristiano del cuento.

¿Cuál es la causa de los descuidos de don Juan Manuel que son los ejemplos uno y cuatro y la alusión horizontalísima del número treinta y tres? ¿Sostiene el Infante una posición falsa? Desde luego que no. Su vida entera nos lo niega. ¿Se debe entonces a la

natural insuficiencia humana, al desfallecimiento que hay en todo programa? Aquí debemos admitir que en parte. El resto se debe a una especie de complacencia literaria, a aquel impulso del artista enamorado de su arte, que lo lleva a pintar individuos y situaciones de interés para el lector, aun siendo ellos ajenos a sus convicciones.

Con todo, los descuidos de don Juan Manuel que anotamos son raros, en ellos hay a pesar de la intención maleada un cierto sentido de que lo cristiano es otra cosa, y el Infante vuelve siempre a la bondad verdadera, pendiente de la mirada inquisitiva de Dios en el juicio "post mortem".

Los ejemplos uno y cuatro son la expresión de una de las dos maneras en que el Infante resuelve la horizontalidad. Entendemos por *horizontalidad* el mundo en el que no hay preocupación elevadora, sino simplemente el juego de los intereses o conveniencias inmediatas. Esto puede ser, o bien la materialidad de la naturaleza, o bien las relaciones con los demás hombres debido a la coincidencia en los intereses materiales. Cuando en el libro de don Juan Manuel hay ejemplos que no tienen preocupación vertical, sino que son reflejo de los intereses del *individuo* en la época del Infante, estamos en la dimensión de la *pura horizontalidad*. Pero en ésta, como dijimos, el Infante sigue dos caminos. Puede aconsejar una actitud laica, es decir, no tener que ver nada

con la religión cristiana. Y puede aconsejar, lo que es peor que el laicismo, ir en contra de preceptos católicos o de moral cristiana. Esto último es lo que pasa en los ejemplos uno y cuatro, pero bien sabemos que se debe a descuidos del Infante, pues su propósito consciente, el de la teoría, es el de la bidimensionalidad conciliadora.

Respecto a la dimensión horizontal laica, don Juan Manuel la presenta como un estudio del hombre en *situaciones determinadas*, algo así como sacar de todo lo que puede acaecer al hombre determinados moldes en los que quepa la variedad. Estos moldes se refieren solamente a *situaciones problemáticas y de éstas las que lo son más*. Explicando, todo acto de un hombre es la resolución a un problema, pero hay problemas más difíciles que otros, en los que la solución aparece menos sencilla, más oscura. Estas son las situaciones problemáticas de las que el Infante ejemplifica la resolución más acertada, según él piensa. Hay que señalar que esto de la *mayor problematidad* depende del criterio del Infante, en el que tiene parte el ambiente, la *época*. En suma, lo que hace don Juan Manuel con su libro es ayudar a los hombres de su tiempo en una parte muy importante de su vida, las decisiones, siendo así un "recetario del vivir" y como tal un libro de consulta.

Las *situaciones problemáticas* que considera don Juan Manuel en la dimensión horizontal son de dos clases según su origen. Ambas no salen del terreno de lo social, es decir, no hay horizontalidad como tratado de la naturaleza, pues, aparte de que no había una grande y verdadera economía, el Infante aconseja en la dimensión horizontal también desde la posición de los señores, y no dice cómo formar la hacienda sino que la da por hecha, con lo cual el aspecto horizontal de la obra tiene un aire de previsión, de conservación y de cuidado. Con todo, lo mismo que en la bidimensionalidad, el vasallo puede aprender algunas cosas. En cuanto a lo social a que pertenecen las dos clases de situaciones problemáticas que integran la dimensión que ahora estudiamos, debemos señalar que para don Juan Manuel la sociedad es la *vecindad y la parentela*, según se desprende de todos los ejemplos.

Las dos clases de situaciones problemáticas son: I. Las que surgen en las relaciones humanas debido, no al individuo a quien aconseja el Infante, sino al carácter de los otros individuos con quienes se relaciona. Se trata de los defectos de los demás. El consejo final a los problemas de esta clase es el más prudente: desconfiar siempre del prójimo. II. Las que surgen en las relaciones humanas debido al carácter del individuo que se pone como centro de la relación y al que el Infante aconseja. Son los defectos del sujeto

aconsejado. El consejo final es remediar las debilidades de un modo práctico.

Las dos causas de las situaciones problemáticas en la horizontalidad pura aparecen generalmente unidas y no por separado. Resumiendo ambas se puede decir que la dimensión horizontal se presenta como un estudio de los defectos añejos de la Humanidad que tienen relación con la hacienda; lo que en último análisis es un estudio del hombre, no en su esencia, que proporcionaba el cristianismo, sino exterior.

Ahora analicemos en detalle cada una de las clases de causas de las situaciones problemáticas.

I. Estudiando los problemas que se le ofrecen al individuo derivados de la índole de los individuos que trata, el Infante se ocupa de los siguientes defectos: la codicia, en los ejemplos 1, 4, 9, 19 y 20; la ingratitud peligrosa, en el ejemplo 1; la hipocresía, en el ejemplo 13. Lo que aconseja don Juan Manuel es contrarrestar la malicia de los demás anticipándose a ella, para lo que se requiere poseer una *sabiduría mundana*. Esta sabiduría mundana además de ser muy útil para la administración de la hacienda indica la manera de conseguir la fama, tema tratado en los ejemplos 41 y 46 con extensión. Este asunto es muy importante y no sólo aparece en los ejemplos que indicamos, sino que hay alusiones a "las gentes" por todo el

libro. En cuanto entra la fama vemos reflejada a la época.

Los temas tratados como parte de la *sabiduría mundana*, punto al que se reduce el éxito en la dimensión horizontal, son los siguientes:

1. *Conocimiento de la amistad*, o sea amistad y enemistad. Ya sabemos el doble papel que el Infante asigna a la amistad. En la dimensión horizontal, además del posible provecho procurado por los amigos, se pone a éstos como una excepción al principio de desconfiar siempre del prójimo.
2. *Desconfianza del prójimo*. Se ilustran elocuentemente los malos efectos de no desconfiar; se habla de las diferentes maneras que tiene para presentarse un individuo que nos quiere engañar y los indicios por los que podemos conocer su intención. Se despliega el tema en muchos aspectos dada la importancia que se le da y son bastantes los ejemplos que tienen una moraleja de su carácter. Es el tema más interesante de la parte horizontal del exemplario, casi le imprime su fisonomía, y solamente le sigue en brillantez el de la sabiduría.
3. *El conocimiento del hombre* es un tema que aparece muy unido a ese de la desconfianza y con mucha razón. Está tratado en los proverbios y en varios ejemplos, señaladamente en el número cincuenta. En este ejemplo Patroño diserta sobre el conocimiento del hombre ya sea en sí o en cuanto a su entendimiento, hasta llegar, insensiblemente, a la cuestión de cuál sea el

hombre mejor, asentando que es el que guarda el mundo y el cielo. En cuanto a la manera de reconocerlo, Patronio dice: "Mass para que vos et todos los homes podades conoscer cuál es bueno a Dios, et al mundo, et cuál es de buen entendimiento, et cuál de buena palabra, et cuál de buena entención, et para lo escoger verdaderamente conviene que non judguedes a ninguno sinón por las buenas obras que ficiere luengamente, et non poco tiempo, et por cómo vierdes que mejora o que peora su hacienda, ca en estas dos cosas se parece todo lo que desuso es dicho".¹⁸ 4. *La sabiduría en general*, que tiene también un carácter práctico, pues se manifiesta el saber en procurar el mejor provecho. Está muy ligado este asunto con otro también interesante: el del valor del consejo. La sabiduría es el contenido del consejo. 5. *El valor de los consejos*, presentado en varias sistematizaciones. Tanto este tema como el de la sabiduría los veremos en otro sitio donde adquieran todo su valor por referirlos a la personalidad del Infante.

II. Estudiando don Juan Manuel los problemas que se le ofrecen al individuo por defectos que radican en él y que le son obstáculo para tener éxito con los demás, presenta los siguientes defectos, que nosotros dividimos en dos clases: 1) Defectos que tiene el hombre por su voluntad, por su inclinación al mal: la hipocresía y la codicia (como en los otros

individuos, pero aquí el aspecto tomado es el de las dificultades a que puede llevar el exceso). 2) Los defectos que tiene el hombre derivados de su naturaleza humana y que también se pueden remediar: flaqueza de seso, en el ejemplo 2; impresión en los ejemplos 6, 23, 24, 25; ilusionismo en el ejemplo 1; prodigalidad en el 8; pobreza en el 10; miedo en el 12; mollicie en el 16; debilidad en la lucha (estrategia) en el 15; exceso de delicadeza en el 17; inconformidad en el 18; credulidad en el 22.

A estos defectos, que residen en el individuo aconsejado, el Infante no contrapone virtudes, así como a los defectos de los demás contrapuso la sabiduría mundana. En los casos que estudiamos, don Juan Manuel aconseja la manera práctica de hacer desaparecer la debilidad del carácter, manera que en muchas ocasiones está relacionada con el conocimiento del hombre.

Después de haber estudiado la horizontalidad pura podemos concluir que se resume en el concepto de *la hacienda*. Queda la pregunta de a qué se deba el tema económico. Claro que primeramente al Infante, pues su criterio es el que incluye o excluye temas. Pero en segundo lugar y quizá con más importancia, a la *época*. La predominancia de lo económico es uno de los primeros síntomas renacentistas y no hay que olvidar que estamos en el siglo xiv.

¹⁸ p. 255.

Buscamos en el libro de don Juan Manuel una *verticalidad* pura así como hay una *horizontalidad* pura, pero no existe. Es más, no la puede haber, pues el Infante es partidario de ganar el cielo con el mundo. Además, la *verticalidad* pura sería o una guía de piedad para deshacerse del mundo por el apartamiento, o un tratado de moral cristiana y ninguna de estas dos cosas es el libro del Infante.

En resumen, constatando lo que el Infante aconseja en los ejemplos bidimensionales y en los horizontales, con su propósito inicial, vemos que no ha cometido incongruencias (al menos de consideración), y que ha seguido por completo su plan de conciliación del mundo y el cielo.

Antes de dejar concluido el estudio de la primera parte de *El Conde Lucanor*, debemos insistir en algunos puntos.

Nosotros ya habíamos notado en el libro de don Juan Manuel algo muy interesante: sus sistematizaciones. El Infante acostumbra en sus razonamientos *presentar el resultado de una manera sistemática*. Es buen ejemplo de ello la sistematización acerca de la limosna que se nos da en el ejemplo cuarenta (véase la nota cinco), y la de las buenas obras, varias veces hecha. Pero los casos como estos son muchos más de los citados. Es curioso que en su empeño de sistematizarlo todo el Infante no haya dado un sistema a su libro. Si lo hubiera hecho

habría puesto la quinta parte enseguida del prólogo, suprimido las dos, tres y cuatro y habría puesto ejemplos por completo competentes, quitando v.g., el número cuatro. Con todo, este sistema que falta a *El Conde Lucanor* es de simple ejecución de la obra (el Infante es incapaz de hacerlo y mucho menos de seguirlo), pero teoría sistematizada claro que la tiene. Volveremos más adelante sobre este interesante punto.

Por último, hay en el "Libro de Patronio", en el terreno más bien de la *horizontalidad* pura, algo que es como la elevación de la *horizontalidad*, sin tener que ver con la *verticalidad* religiosa. Esto es la fama, la eternidad mundana. Como dijimos con anterioridad, la fama es un tema muy socorrido por el Infante. Ahondando en esto de la fama llegamos a la conclusión de que está relacionada con la determinación de la *individualidad*, entendida ésta como *personalidad*. El hombre del medioevo al sentirse propietario de una fama siente el peso de su personalidad en la convivencia social. Pero esto de la fama nos lleva a otras conclusiones.

La Edad Media es una época por excelencia de la masa, de lo social, no existe la conciencia de la *individualidad* que hubo en el Renacimiento y que llegó a sus extremos en el Romanticismo. El individuo teme resaltar, porque *debe* ser humilde. De este modo los hombres no se determinan por sí mismos, no afirman su yo, sino que

esperan a que los determinen. Quienes determinan a los individuos, aunque no siempre de una manera muy acusada, son la religión y la sociedad. Aquélla de una manera interna, por la obligación de salvarse; ésta de una manera externa, dando la fama. Parece mentira que por la sociedad el individuo se determine, pero se entiende bien sabiendo que esto ocurre cuando un individuo se significa ante ella, cuando destaca y se le valúa. Hay que considerar la determinación interna y la externa del individuo, no como excluyendo una a la otra, pues las dos coinciden, sino como la predominancia de una o de otra.

Al individuo lo determinan la sociedad o la religión enmarcándolo por las normas propias de ambas. Este enmarcamiento es tanto positivo como negativo. Tanto es y se siente individuo el que se ajusta a las normas como el que sale de ellas. Tanto siente pesar su personalidad el justo como el pecador; el afamado como el infamado. Y con esto terminamos el estudio de la primera parte de *El Conde Lucanor*.

Pasamos ahora a las partes dos, tres y cuatro del exemplario de don Juan Manuel. Estas tres partes las tratamos en bloque porque son muy parecidas: son los proverbios.

En la parte segunda del libro comienza el Infante por pedir, de manera algo ladina, excusa por la oscu-

ridad de la redacción, diciendo que así lo pidió don Jaime, señor de Xérica.¹⁹ La oscuridad se ofrece como pretexto para hacer proverbios.

Las partes dos, tres y cuatro del exemplario son las menos importantes; lo menos interesante desde casi todos los puntos de vista. Muchos de los proverbios no son más que notas de vulgar sabiduría o moralidad.²⁰ Otros tratan temas apenas esbozados en los ejemplos.²¹ En fin, todos son producto de la experiencia vulgar. Cualquiera viejecilla, para decirlo en palabras del Infante, podría exclamar "Todo hombre es bueno más non para todas las cosas".²²

Si aplicamos a los proverbios el punto de vista de las dos dimensiones vemos que ya no podemos hablar de ellas, pues una alusión a Dios no es una manera de salvarse, lo mismo que las referencias oscuras al mundo no son la dimensión horizontal. En consecuencia con esto, en el prólogo de la tercera parte ya no se corrobora la intención bidimensional, sino que se habla del aprovechamiento y del entendimiento. Entonces, los proverbios ya no tienen la intención de ser vivi-

¹⁹ Este don Jaime es quizá aquel único amigo del que don Juan Manuel habló una vez. Sin embargo, en la cuarta parte del exemplario se le ausulta la intención.

²⁰ p. 283. "Mejor sería andar solo que mal acompañado". p. 287, "Quien quiere que su casa esté firme, guarde las cimientos et los pilares et el techo".

²¹ p. 284. "Usar más de razón el deleite de la carne, mata el alma et destruye la fama et enflaquece el cuerpo et mengua el seso et las buenas maneras".

²² p. 289.

dos, practicados; no son un recetario de vida, sino que simplemente son reglas generales para conformar el actuar. A estas reglas generales el Infante las considera superfluas puesto que ha concedido tanta importancia a los ejemplos y restringe los proverbios a los *sotiles* capaces de entender su oscuridad y a quienes no eran necesarios pero sí valiosos.

Casi siempre los proverbios son reflexiones de esas más o menos superficiales, que se le ocurren a una persona más o menos inteligente, cuando observa al mundo. Estas observaciones son fundamentalmente cristianas.

Podemos establecer una clasificación en los proverbios. Unos que son de pura y simple mostración, como el dedo que señala un objeto²³ y que no podrían ser tema de un ejemplo. En cambio, hay otros que sí podrían serlo y representan lo que sería una moraleja e incluso están desarrollados en algún cuento.²⁴ Hay otros proverbios que muestran al Infante sutil, capaz de ver todos los lados de las cosas. Estos proverbios que parecen juegos de palabras son los más originales y suenan a más moderno. En fin, hay otros que son pura exclamación religiosa.²⁵

²³ p. 281. "En las cosas que han muchas sentencias no se puede dar regla general".

²⁴ p. 293. "El mayor dolor faz olvidar al que non es tan grande", desarrollado más o menos en el ejemplo treinta y siete.

²⁵ p. 293. "Tal es Dios et los sus fechos, que señal es que poco le conocen los que mucho fablan en él."

Los proverbios no son mandamientos. Basta fijarse en el tono impersonal que tienen para distinguirlo del directo de segunda persona, imperativo, que tienen los mandamientos y los ejemplos.

En cuanto a temas tratados en especial en las partes dos, tres y cuatro, los señalaremos.

En la segunda parte aparece con extensión el tema del conocimiento del hombre y lo más importante es la disquisición que sobre la necesidad humana se halla en medio de los proverbios.

La tercera parte es más original que la segunda. Los proverbios, más bien máximas, no son tradicionales, sino, casi todos, del Infante. La factura de éste se nota no sólo en la manera peculiar de razonar, paso a paso, con rumbo a la sistematización en algunas, sino hasta en el estilo. Es un estilo oscuro recurriendo a supresiones de palabras, juegos de ellas por sus conceptos. Con esta manera de escribir don Juan Manuel se adelanta al conceptismo; por eso decimos que suena a más moderno. Los proverbios de esta tercera parte están dedicados al saber en general.* Hay máximas de exclamación religiosa y otras que tratan asuntos nuevos, como la del valor de las cosas, lo caro y lo barato.

La cuarta parte entera está dedicada al provecho del mundo, por lo que las máximas se dirigen a los señores feudales. Los temas son: desconfianza hacia el prójimo, los conseje-

ros, la sabiduría. Entre los proverbios destaca el que es resumen de las causas porque se pierden los señoríos.

Después del paréntesis que las partes dos, tres y cuatro han significado, pasemos a la quinta, tan interesante, completamente distinta al resto del libro. El mismo don Juan Manuel nos dice en el prólogo que ya no va a hablar de ejemplos ni de proverbios, pero sí de una cosa más provechosa. Aquí el exemplario deja de serlo "oficialmente"; tampoco habrá proverbios. Se cambian, pues, el método y la materia, siendo ésta más provechosa. ¿Y qué cosa puede aprovechar más que lo aconsejado hasta ahora por el Infante? Veamos.

Después de leer toda la última parte del *Libro de Patronio* encontramos que la primera mitad está dedicada a la dimensión vertical y que la segunda, a través de varias vicisitudes, resulta bidimensional. De este modo el Infante comienza por presentar la conveniencia de guardar más el alma que el cuerpo y dice la manera de hacer buenas obras para la salvación, en la primera mitad; en la segunda, con pretexto de hacer a los hombres despagarse del mundo, habla de lo que es el hombre en sí, qué cosa es el mundo y el galardón que reciben los hombres por la manera de portarse en él. Precisamente en esto último aparece la bidimensionalidad.

El Conde Lucanor, en su quinta parte, toma el aspecto de un tratado. Sin embargo, como el que lo hace no

es un teólogo, sino precisamente don Juan Manuel, debe ser de acuerdo con la intención del exemplario, sobre la práctica, sobre el obrar de acuerdo con una regla, y en las cuestiones normativas de la teoría repetirá exactamente lo que manda la Iglesia Católica, dando de vez en cuando una explicación o fundamento original que nunca es profundo, sino superficial, si lo puede ser estando asentado en la creencia religiosa, aduciendo *razones de fe*. Esto sucede por ejemplo cuando don Juan Manuel prueba el Sacramento de la Hostia. Pero ya es bastante que el Infante trate de probar asuntos tan difíciles.

A lo largo de la última parte de su libro don Johan seguirá un estricto orden lógico y los pasos de su razonamiento serán bien contados.

Al probar en la primera mitad de la quinta parte los dos requisitos iniciales de la salvación, el Infante queda reducido a la fe. Tiene intención de probar, pero sólo consigue explicar lo secundario y no prueba lo principal. En cuanto a los otros dos requisitos que se refieren uno a hacer buenas obras y otro a no hacer malas (que también es actividad pues se debe procurar), el Infante emplea sus acostumbradas sistematizaciones y para hacer más comprensible lo que es una mala obra y no teniendo ninguna referencia en todo el exemplario, pone un ejemplo en el que se nota, en el cuerpo de la narración, la situación preponderante de los señores.

Después de la primera mitad, muy interesante, donde don Juan Manuel muestra el fundamento de la dimensión vertical, dedica el resto de la quinta parte, como dijimos, al tema que le cosquillea, qué debe hacer el hombre en el mundo, fundamento del exemplario. Al Infante le hacía falta poner al final de la obra, o donde fuera, su teoría bidimensional, una serie de conceptos claros acerca de su comprensión del mundo y de la manera de compaginarlo con la salvación. Aquí es donde se nos presentan las ideas fundamentales de don Juan Manuel, sin las cuales no hubiera podido hacer su obra, ni sus ejemplos tendrían la función especial de ser lo subjetivo, la guía práctica para vivir unas ciertas ideas.

En la segunda mitad de la quinta parte, al hablar don Johan de lo que es el hombre en sí, lo hace con el ánimo decaído. Busca obtener el despagamiento del mundo desde un punto de vista negro y casi lo consigue, pues el resultado de que el hombre no debe vanagloriarse de su naturaleza sino más bien tener asco por ella, cosa probada desde el origen de la vida hasta la muerte, es de un pesimismo elocuente.

En aquel afán de quitar al hombre su pagamiento terreno el Infante pasa a hablar del mundo, tema tan sugestivo para el medieval y lo que dice de él es muy pequeño, mezcla de lo católico y lo peregrino. Después, por fin, don Juan Manuel comienza a ha-

blar de las maneras con que los hombres se comportan en el mundo y que según él son tres, las tres posibles: entregándose al mundo, apartándose y la posición intermedia, o sea preocuparse por lo mundano, por la materia, y también por el espíritu. Don Juan Manuel va a abogar por esta última manera, por lo que es un equilibrio humano.

En cuanto al galardón que corresponde a los tres tipos de hombre ya dichos, en lo que se refiere a la recompensa celeste, los primeros, los que se dedican al mundo, tienen poco seso, pues dan su alma que vale tanto, por unos deleites, provecho u honra que no tienen valor y menos aún si se compara su recompensa, el infierno, con el cielo. Y no sólo reciben un mal espiritual, sino también corporal, pues la honra y el estado, por pequeños que sean, dan muchos pesares y cuidados en su consecución y conservación. El tercer tipo, los puramente contemplativos, lleva la mejor parte, pero si todos hicieran lo mismo se desharía el mundo, cosa que Dios no quiere. Por tanto, los del segundo grupo, que guardan el alma y el mundo, hacen lo mejor, "ca cierto es, que muchos reis et grandes homnes et otros de muchos estados guardaron sus honras et mantuvieron sus estados et faciéndolo todo, sopieron obrar en guisa que salvaron las almas et aun fueron sanctos, et tales como estos non pudo engañar el mundo, nin les hobo a dar el galardón que el mundo suele

dar a los que no ponen su esperanza en al sinón en él, et estos guardan las dos vidas que dicen activa et contemplativa".²⁶

Tenemos que preguntarnos, después de haber recorrido todo *El Conde Lucanor*, por qué en él hay tres partes (los proverbios forman una) y a cuál podemos aplicar el nombre de bidimensional. Son bidimensionales la primera parte y la segunda mitad de la quinta. Los proverbios no son bidimensionales y la primera mitad de la quinta parte es sólo vertical.

En cuanto a la causa de que haya en el libro tres partes tan diferentes, veamos. Los proverbios, según da a entender el propio Infante, se deben a que quiere abarcar toda la sabiduría del tema de la vida, que hay en su tiempo, o, al menos, la mayor parte, propósito muy difícil. Esto de los planes vastos es también renacentista. En cuanto a la quinta parte, se debe a la personalidad reflexiva, intelectual, del Infante.

Hay otro aspecto en el libro de éste que se nos ofrece al terminar el estudio de la obra. *El Conde Lucanor* es algo más que la guía del actor; es también la del espectador. Este juicio se refiere sobre todo a la primera parte. Las dos guías de que hablamos se encuentran unidas en casi todos los ejemplos. La del actor es el propósito declarado del exemplario. La del espectador, la

del que mira a los demás, del que pretende conocer al hombre, nace de los temas que trata el Infante en su desconfianza hacia el prójimo, que tanto hemos señalado en el libro. Se trata de la *sabiduría mundana*, sabiduría que entre otras de sus funciones distingue a los señores de los plebeyos y a los señores entre sí. Esta sabiduría acerca del hombre parece muy necesaria para actuar, con lo cual la segunda guía además de su carácter autónomo tiene uno dependiente, como complemento de la primera o una parte de ella. Profundizando en esta doble y a la vez única característica de guía que anotamos en el sentido del exemplario y después de haber analizado a éste desde el primer prólogo hasta la quinta parte, como hemos hecho, podemos afirmar, sin lugar a duda, que el propósito del libro, que nunca decayó y que lo define, es el afán de *guiar la vida de los demás*. Pero debemos aclarar que no es *El Conde Lucanor* el único libro con ese propósito en la literatura española, como tampoco lo es en la forma adoptada para realizarlo o sea el ejemplarismo, ni en la esencia conciliadora que es la base de su guía de vida, pues pertenece al cristianismo. Entonces, si el tema del libro de don Juan Manuel no es original, único, es interesante saber, al menos, a qué clase de obras o conocimiento pertenece y cuáles son los rasgos que hacen a *El Conde Lucanor* pariente de otros libros.

²⁶ p. 330.

Desde tiempos remotos encontramos exponentes de la tendencia a enseñar a vivir. Así en el Oriente, que más por su larga existencia que por su actitud religiosa reunió gran sabiduría de la vida, la guía de vida se concretiza en fábulas, parábolas, apólogos y libros formados con ellos. Pertenece a la enseñanza del vivir la Biblia misma, que conserva en nuestros días gran importancia como guía de vida, sobre todo entre determinadas sectas religiosas. Encontramos al final de la Edad Media buen número de obras de guía de vida, por ejemplo en la literatura española. Después de la crisis del medioevo, ya rota la cristianidad, hay la misma clase de obras, aunque generalmente sin la pretensión de ayudar a vivir a todos y sin la referencia a la religión cristiana, sino a los valores que se imponen. De estas obras es *El Príncipe* de Maquiavelo, que no es tanto un libro de política como sí la guía de vida que se da a un individuo que tiene, como relación con los demás, el poder. En nuestro propio tiempo encontramos que florece el género guía de vida y con gran ímpetu, como se nota en los artículos de Dorothy Dix y semejantes de *Consulta Espiritual*. Y así como las que citamos habrá otras obras exponentes de una tendencia a aconsejar, naturalísima en el hombre, sobre todo en el que tiene actitud religiosa, quizá porque debido a la religión la causa de la tendencia señalada se agudiza.

Además de las obras que concretamente se dedican a guiar la vida de los demás hay otras que, sin hacerlo expresamente, presentan hallazgos en esa dirección, soluciones a problemas de la vida.

Entre las obras de guía de vida los Exemplarios españoles se encuentran rubricados de moralizadores. Aunque aquéllos y éstos coinciden en ser guías de vida, comparándolos les encontramos radical diferencia. En consecuencia, el libro del Infante no aparece como una réplica al mal comportamiento de una sociedad; no es un conjunto de sermones. El libro moralizador, llámese *Rimado de Palacio* o *Corbacho*, requiere que exista una norma moral que no se cumpla, alguien a quien disguste lo suficiente, al menos en apariencia, como para narrar las inmoralidades de manera impresionante, que reviva la sensibilidad, con el objeto de que los hombres alcancen sus funestas consecuencias, se avergüencen y obren de acuerdo con la norma. Este es el tipo del libro moralizador de los últimos siglos medievales, y es también buena parte de la diferencia que tienen don Pero López de Ayala y don Alfonso Martínez de Toledo con el Infante don Juan Manuel, pues en el Exemplario de éste no aparece alusión alguna a una norma moral que no se cumpla; en todo el libro no se habla de una costumbre mala, de una inmoralidad, como nos consta. Es que hay dos clases de libros en el

género de Guía de Vida. Una está dedicada a encarrilar a los hombres en la vida; la otra está dedicada a los descarriados, a los que no cumplen con el plan trazado. Las dos clases de libros se refieren a la conducta del hombre y tratan de guiarla, pero, como decimos, se ocupan con el hombre en momentos distintos: una, con el que va a actuar; otra, con el que actuó ya, pero mal. Esta diferencia a primera vista parece inexistente, y tan es así que se ha calificado a *El Conde Lucanor* de moralizador, de libro para descarriados, de amonestación, cuando, bien lo sabemos, pertenece, dentro del mismo género, a la clase de los que sirven para encarrilar.

Entre los libros de la literatura española medieval que pretenden guiar la vida de los demás *El Conde Lucanor* ocupa un lugar privilegiado. Tiene de distinto de los otros ejemplarios y libros de su tendencia, el propósito *consciente* de ayudar a los demás y de que esta ayuda sea con la teoría de conciliación del mundo y el cielo, de la religión cristiana. Es también el único libro de entonces en el que la conciliación, tal como la predicaba la Iglesia Católica, se presenta. En los otros libros o ejemplarios todo es inconsciente: la presencia escasa de conciliación y el deseo de ayudar a vivir. En estos libros hay más bien el deseo de recrear contando momentos de la vida que son sugestivos. Estos ejemplarios desmañados están más cerca del "cuento por el

cuento mismo" debido a su finalidad, ya que no a su realización bella. En los libros de Gonzalo de Berceo, del Arcipreste de Hita, del Arcipreste de Talavera, de don Pedro López de Ayala, aunque hay referencias a la conciliación, pues son libros dizque moralizadores unos y *edificantes* otros, la teoría no aparece con la claridad que en *El Conde Lucanor*, y se dedican más a pintar la realidad, elogiar al santo o aconsejar al político, que a decir a los hombres cómo practicar la conciliación en cada dificultad de la vida. En suma, no tienen verdadero deseo de ayudar a vivir aunque repitan a cada momento: esto es más provechoso que lo otro. En *El Conde Lucanor*, ya que no en las otras obras del Infante, sí es claro el deseo de ayudar a vivir y clara y competente la manera de vida que se propone. En *El Conde Lucanor* sí está presente la crisis del medioevo que se da en su tiempo, la fidelidad al sujeto de esa época que trata de guiar. En las otras obras o está francamente la Edad Media o está, casi francamente, el Renacimiento. Y con esto podremos apreciar mejor el valor del libro del Infante, único en España.

El libro de don Juan Manuel pertenece, según anunciamos, a una clase de conocimiento que a primera vista parece curiosa y que luego se presenta con un gran aspecto de seriedad. Todos vamos viviendo en el mundo con ayuda de los demás: recibimos su consejo o su ejemplo. En

cualquier parte, en la historia, en una novela, en un discurso, en un accidente, podemos encontrar normas para nuestra conducta, para cada uno de nuestros actos. Pero aún más, hay momentos o libros u hombres que, de vez en cuando, se dedican exclusivamente a darnos ejemplos para vivir mejor, es decir, *para hacer mejor la vida*. Esta operación de alta pedagogía la hacen las religiones, sus sacerdotes y sus libros, pues se exige en ellas que la vida sea de una cierta manera de acuerdo con los dogmas. Cuando un individuo también se propone enseñar a los demás el mejor camino para vivir y este individuo no pertenece al cuerpo de una religión, aunque sea religioso, su pedagogía es menos pura en su dogmatismo y se torna más asequible y con mayor enseñanza mundana. Suele suceder también que el hombre que toma el puesto de maestro de la vida tiene una orientación laica, lo que depende del individuo y de la época, y en su pedagogía no figuran dogmas. Sin embargo, siempre se hallan unos principios fundamentales con respecto a los cuales se puede decir cuál es *la mejor* manera de vivir, *la más provechosa*, pues esto del provecho es lo que orienta toda pedagogía de vida.

Expone el Infante que su propósito, al hacer el libro, es contribuir a que los hombres hagan las cosas más "aprovechosas". Por esta razón y por la antes anotada se impone estudiar el *provecho en El Conde Lucanor*.

Al iniciar este trabajo hicimos notar que, según el Infante, lo más "provechoso" son las *honras, estados y haciendas*, así como el camino para *salvar las almas*; es decir, un provecho integrado por dos conceptos al parecer antitéticos. Y hemos visto ya cómo los une a pesar de su encontrada naturaleza. Don Juan Manuel no trató la dimensión horizontal a secas, sino que lo hizo en compañía de la vertical; basta recordar el ejemplo catorce. Interviene, o mejor dicho interfiere, la salvación de las almas en el provecho mundano. Este aparece al servicio de aquella, así como al servicio del "hombre". En el Exemplario se sustenta una tesis bidimensional de la vida como verdadera. Aparece el Infante como el conciliador del mundo y el cielo, acoplando en su obra las dos dimensiones divergentes de la vida de su tiempo. Y el problema que para él supone unirlos es el problema vital del hombre de su época. Don Johan lo resuelve felizmente. Pero, además, hace otra cosa: presenta su obra como un exemplario; algunos ejemplos indican la manera casi exacta de practicar la teoría. En esto debemos hacer memoria de que los ejemplos se refieren a situaciones problemáticas de la vida (que ofrecen problemas), a las que se les da la solución más provechosa. Pone el Infante *todas* las situaciones posibles, en las cuales establece lo provechoso de acuerdo con la teoría sostenida.

Eso de que *El Conde Lucanor* al pretender resolver problemas de la vida se refiere a unos *concretos*, nos pide un supuesto que le es necesario: una realidad constante; es decir, que el hombre que va a actuar se encuentre siempre en la misma situación o circunstancia, pues de lo contrario los ejemplos no servirían y el propósito práctico no se cumpliría. Y este nuevo supuesto que se nos impone en los libros de guía de vida y señaladamente en el *Exemplario*, es el otro relato del provecho: por un lado las normas o principios respecto de los cuales se dice lo que es más provechoso; de otra parte la situación real, el ambiente, en que eso más provechoso puede efectuarse. De la adecuación de estos dos elementos resulta el *provecho* que es objeto de las guías de vida, completamente distinto al "provecho" que invoca el Infante. Y en cuanto a las situaciones constantes, están pensadas en el porvenir.

Ahora bien, el libro del Infante, en su aspecto bidimensional, tiene un definido carácter del medioevo, pues de lo contrario sería simplemente horizontal. ¿Pero qué clase de medioevo? No es el medioevo puro de limpia verticalidad, para el que el mundo es un tránsito y un medio. Es un medioevo que ya toma en cuenta el mundo como provecho, pero que sigue aspirando a la verticalidad. Así el libro del Infante recibe su más genuina característica, y su más profunda y radical diferencia respecto de libros

semejantes de la época en que apareció o, mejor dicho, de la vida misma del autor, que vive y trasmite a su obra una histórica circunstancia espiritual. ¿Por qué aparece hasta el siglo XIV como primera manifestación conciliadora de mundo y cielo? ¿Por qué hasta entonces no se piensa en vivir así? ¿Es el Infante el único capaz de aconsejar esa conciliación? ¿Cuál es el origen de esa tendencia ecléctica? Vemos que no son vanos los esfuerzos que el Infante hace por unir la salvación y el provecho mundano, pero a ratos pensamos que, si es la primera vez que esos esfuerzos manifestados en consejos, y que el Infante representa, son publicados, no ocurre así con su existencia, pues hacía tiempo que los clérigos aconsejaban lo mismo a sus fieles poderosos. Y según esta presunción nuestra, el mismo don Juan Manuel confiesa que el afán de conciliar las dos dimensiones no es invención suya, sino que era una tendencia ya vieja entre algunos poderosos y buenos cristianos. Así, en el ejemplo cincuenta, en un párrafo que ya hemos citado, dice "ca ya fueron muchos reis et otros homes sanctos pues estos fecieron bien a Dios et al Mundo". Y en la quinta parte, al hablar del tipo del hombre que hace eso de guardar las dos dimensiones, cita a "reis et grandes hombres et de otros muchos estados que sopieron obrar en guisa que salvaron las almas et aun fueron sanctos". Párrafo que también lo hemos citado. Entonces,

desde hacía tiempo existía esa tendencia conciliadora auténticamente. Decimos que auténtica, pues desde antiguo existía, pero sólo aparentemente y raras veces vivida. Pero si siempre había tenido el cristianismo esa lucha entre lo terreno y lo celeste, y si la tendencia ecléctica existía desde antiguo, ¿por qué es hasta el siglo XIV, con el Infante, cuando finaliza la Edad Media, que aparece un libro con la teoría bidimensional? ¿Cuál es la oportunidad del libro del Infante al aparecer justo entonces? Es de suponer que algo ocurría en el siglo XIV que no había ocurrido antes. En el bloque vital que anteriormente formaban la norma religiosa y la realidad mundana (cielo y mundo), unidas por su propia tensión, había ocurrido un desgajamiento. La realidad se separaba cada vez más de la verticalidad de la norma; se *horizontalizaba*. Los hombres, relajada la tensión que los sostenía, se inclinaban más hacia el mundo al sentir llegar el Renacimiento. Sin embargo, la norma seguía en pie, firme aunque señera. El Infante trata de rellenar el espacio que la realidad, al inclinarse, ha dejado entre ella y la norma: trata de poner un tirante que retenga el bloque que se desgaja, no volverlo a su posición primitiva. Sin embargo, ese tirante es débil y el Renacimiento, que se inicia entre los señores perdida la austeridad y uno de cuyos primeros indicios es el afán de provecho mundano, triunfa, dominando entonces la ho-

rizontalidad. Pero si recordamos que el libro supone para aparecer una realidad constante en su igualdad, ¿cómo aparece la tendencia conciliadora cuando precisamente en el terreno de la Edad Media empieza a desarrollarse el Renacimiento? Es porque la época de don Juan Manuel no era una realidad cambiante, sino que ya había cambiado: el mundo había adquirido un matiz nuevo y determinado. Esta realidad firme, consagrada, el Infante se empeña en encajarla en la norma que permanecía firme. El libro del Infante es, pues, verdaderamente oportuno: corresponde a una ocasión. De este modo, dejamos establecido que la obra del Infante está prendida en la existencia misma. Es el drama de un vivir puesto en ejemplos; es una vida en sus fundamentos más íntimos puesta al desnudo.

Tratando ahora la causa psicológica de los libros de guía de vida, el motivo que determinó al autor a hacerlo, pensamos, primero, en el *deseo de ayudar a vivir*, en un rasgo de amor al prójimo. Este motivo es el más elevado, pero puede suceder que exista en apariencia, que sólo sea un disfraz. Así, en los libros moralizadores, el libro puede ser un escape a los sentimientos que el autor no se atreva a confesar, puede haber complacencia al narrar los vicios de la sociedad. También puede suceder, y esto más bien en los libros de guía de vida, que

el autor los haga por vanidad, para mostrar su sabiduría. Esto es lo que ocurre en *El Conde Lucanor*.

Es indudable que don Juan Manuel tiene vocación pedagógica; su libro lo prueba. ¿Pero esta vocación nace del amor al prójimo? ¿Por qué el empeño del Infante en volver "sotiles" a los hombres que no lo son? Tendremos que suponer lo que se nos ocurrió antes: que los amaba. Pero también tendremos que reconocer que no con pasión, pues el tono general del libro carece de apasionamiento y es, más bien, grave y magisterial como el de la fría voz de la experiencia. Además, un amor al prójimo no tiene preferencias y el Infante dedica su exemplario a los señores. Es que el móvil de su obra no es, como quisiéramos, el más alto; no es un verdadero amor al prójimo aunque, obligado por la costumbre, así lo exprese en el prólogo. En realidad don Juan Manuel toma su libro como pretexto para hacer ostentación de conocimiento mundano, para exhibirse como hombre de buen seso y gran experiencia, poseedor de la *sabiduría* tan encomiada por él. Y no sólo está seguro de esto el Infante, sino que presume hasta de la manera de expresarse, de sus palabras las más "falagueras y apuestas", cosa en la que, como también en la anterior, le concedemos la razón.

Cierto que *El Conde Lucanor* es producto del afán de aconsejar, de esa tendencia humana de que habla-

mos y que podemos advertir en nuestra vida diaria. Esta orientación al consejo se vió reforzada en el hombre medieval debido a su posición en el mundo, en el cual se sentía débil. La conciencia de esta debilidad suya se desarrolló tanto en lo que se refería a la tierra como al cielo. Así se desenvolvió un sentimiento de solidaridad, de mutua ayuda entre los hombres, que dió gran impulso al consejo, de cuyo elevado concepto en el medioevo el Infante ha hablado en varios ejemplos de el *Libro de Patronio*, sobre todo en el cincuenta. El consejo se daba en los dos terrenos en que el hombre se sentía débil: el mundo y la salvación. Y sobre esto se aconseja en *El Conde Lucanor*. Pero el consejo del libro del Infante no proviene tanto del deseo de mutua ayuda, como de la convicción del autor de que él es poseedor de la sabiduría necesaria para aconsejar eficientemente en las dos dificultades citadas. De este modo, su *sabiduría* la pone al servicio de la solidaridad, no precisamente por amor, sino porque el consejero recibía cierta admiración, la que el Infante quería recoger en cantidad mayor a la que su vida diaria le ofrecía, para lo cual hace su obra. Este motivo psicológico hace perder al libro del Infante en calidad moral, pero no le resta nada a su valor intrínseco.

De los libros que encarrilan, sabemos ya que, además del altruista deseo de ayuda, puede ser la causa la vanidad, la presunción, motivo egoís-

ta. En cuanto a los libros para descarrilados, dijimos que es causa también el deseo de ayudar a los demás, pero que el disgusto ante la guía de vida que no se realiza puede ser hipócrita, la cubierta de la complacencia del autor ante los vicios ajenos.

Como juicio último respecto a la naturaleza de *El Conde Lucanor*, diremos que queda incluido en el género Guía de Vida, como una obra que *aparece en una época de crisis, para encarrilar, estando dedicada a la persona en la bidimensionalidad* (siendo aquí la teoría del programa la conciliadora de la religión católica) y *al individuo en la horizontalidad* (siendo la teoría de su programa la que conocemos). En cuanto a la ilustración de la práctica de la teoría, el Infante pone ejemplos con la pretensión de facilitar *todas* las decisiones del hombre de su época. Pero bien sabemos que esto no se puede hacer sino fragmentariamente. Con todo, el Infante hizo varios intentos. Uno en la primera parte, que es guía para encarrilar. Viendo que había más problemas sin solución que los tratados en la primera parte, hizo las partes dos, tres y cuatro, que no son guía de vida, sino *experiencia teorizada* (como todas las máximas). Y en la quinta parte, que no es propiamente guía de vida, sino la teoría de ésta, trató de explicar la vida desde antes del nacimiento, terminando,

apresuradamente, por decir que es mejor la vida conciliadora. El Infante fracasó ante la magnitud de su propósito. Sólo nos dió ejemplos de los momentos más sobresalientes de la vida del "señor", vida en la que los impulsos excesivos (no siendo los económicos y guerreros, y quizá hasta éstos) estaban reprimidos.

Además del lugar propio, eminente, que tiene *El Conde Lucanor* en el género Guía de Vida, dispensando los pocos errores de realización debido a la amplitud y dificultad del tema, tiene otra característica importante que acrecienta su mérito. Percibimos en la obra de don Juan Manuel un cierto matiz moderno, más concretamente, un aire ensayista, que aparece en relación con el género de obras a que pertenece.

A través de las páginas de *El Conde Lucanor* vamos recogiendo una impresión familiar que al final concretamos en una *actitud ensayista*. ¿Será verdadera esta impresión? Sin embargo, no llevábamos ningún prejuicio y ha surgido espontánea, sin ser llamada. Para ver si no es falsa, tenemos que comparar la actitud percibida en el Infante, con lo que entendemos por ensayo.

Se entiende generalmente, como característica del ensayo, el que sea elemental, es decir, que trate el tema desde un punto de vista restringido y sin la extensión y el aparato que re-

quiere un tratado sobre la misma materia. Pero quizá podamos agregar algo más.

El ensayo es más que la pura *opinión* del ensayista, como se creería a primera vista. Es más que una creencia incompleta basada en razones que son insuficientes. Sin embargo, tampoco es ciencia.

El ensayista busca la verdad; el ensayo es también un modo de conocimiento. ¿Pero cuál es la estructura de este modo de conocimiento? En primer lugar, la negación de todo sistema. El ensayista no sigue sistema alguno, sino que deja fluir su pensamiento libremente. Claro que tampoco desordenadamente. Un orden lógico y nada más: se busca la claridad. Pero el que no siga sistema quiere decir que no sigue carriles establecidos. Se ponen a un lado las conquistas de los demás como *ciencia acumulada*, pero de la ciencia se conserva lo que se ha incorporado a la persona, lo que a ésta se le ha presentado como *propia experiencia*. Y ya que hablamos de la experiencia lo diremos todo. El ensayo es más que ninguna otra cosa, *experiencia propia*. El que escribe un ensayo lo hace porque tuvo ciertas ideas que se le presentaron como producto de su vida misma y las cuales tienen para él una *certeza subjetiva*. La certeza es un estado psicológico que da seguridad absoluta a una opinión porque no se abriga ninguna duda sobre su validez. Pero esta validez, es, como decimos, sub-

jetiva, no puede ser para todos los espíritus. Pero, y esto es el propósito de todo ensayo, el ensayista se propone que esta *certeza subjetiva* lo sea *también objetiva*, para todos, y que como tal contribuya a la *ciencia*. Entonces el ensayista encuentra el mejor modo de realizar esto explicando el proceso, presentando la forma en que él ha tenido su certeza subjetiva, haciendo que la conclusión a que ha llegado se presente como una *evidencia*. Estas conclusiones ya dijimos que son verdades, aportaciones científicas, y como tales entran en un sistema o son por sí mismas sistematizaciones. Así se comprende el carácter paradójico del ensayo que partiendo sin sistema llega a sistematizaciones.

El ensayo, pues, surge de la experiencia producto de la vida misma. Por eso el ensayo, con tal nombre, fué la simple experiencia de la vida. El ensayismo de Montaigne, más que la experiencia en un camino científico es la de una vida. Pero como la vida de Montaigne fué intelectual, el ensayo actual se ha trasladado al terreno científico, a la experiencia en relación con la reflexión intelectual. Pero el ensayista siempre hace algo de biografía, es más, de confesión: lo que para él es la última verdad es lo que pone en el ensayo. Por eso también se ha visto ensayismo en las *Confesiones* de San Agustín.

Ya hablamos de la relación del ensayismo con la vida. Y ahora diremos la relación que hay entre el ensayo y

el género de *guía* de vida. Es que los dos se basan en la experiencia. Los libros de *guía* de vida vienen a ser, de este modo, ensayos sobre la existencia. Y, como dijimos, el ensayo de manera muy natural aparece relacionado con el tema de la vida, de la existencia misma. Casi se puede decir que este modo de pensar nació para tratar de la vida. Así lo hizo Montaigne, quien le dió la forma moderna. Es más, en Montaigne encontramos otro dato que abona la relación entre el ensayismo y el género de *guía* de vida: en sus *Essais* se presentan los esfuerzos de un hombre por guiar su propia vida. Se ve cómo trató de guiarla no haciendo una teoría propia, sino siguiendo algunas establecidas: epicureísmo, escepticismo, estoicismo. Esto parece estar en contradicción con lo asentado de que la base del ensayo es el producto de la *experiencia propia*, es decir, selección, pero desaparece la contradicción si pensamos, como decíamos en otro lugar, que la *experiencia propia* no tiene por qué ser *forzosamente* original. Nuestra experiencia puede ser vulgarísima; nuestra vida puede estar viviendo ideas ajenas. Esto mismo es lo que explica el que el Infante, a pesar de su actitud ensayista, que todavía no hemos analizado, actitud que, como dijimos, se funda en la propia experiencia, conserva, y quizá hasta con impulso reaccionario, las ideas fundamentales del medioevo. Es que estas ideas son ya carne. En este aspecto doble

del ejemplario se nota una vez más el contradictorio aspecto del siglo xiv. Pero además de esta experiencia prestada, el Infante, presenta otra realmente suya que es la articulación de las ideas de la religión cristiana con la realidad del mundo.

En don Juan Manuel hay más ensayismo que en otras obras de *guía* de vida; es justo hacerlo notar. Quizá es la única en que, además de tener un parecido con el ensayo por alimentarse de la experiencia, hay realmente un juicio ensayista. En la obra del Infante hay una débil estructura de lo que es el ensayo actual. Parte don Juan Manuel de su experiencia, la original y la prestada, sin sistema, como el ensayo actual; trata de convencernos de que las conclusiones de su experiencia son verdaderas, con los elocuentes ejemplos y, por último, y muy importante, hace sistematizaciones. Estas son numerosas y muy interesantes. Reflejan la personalidad reflexiva e investigadora (hasta cierto punto) del Infante y también la época. Son numerosas, como hicimos notar en el estudio de las dos dimensiones, y sus temas interesantes. Un ejemplo elocuente es la sistematización de la limosna en el relato cuarenta. En estas sistematizaciones es en las que se nota, como en el ensayo actual, un afán de agotar, en el estudio de los fenómenos, todos sus aspectos, todas las notas que los constituyen. Sin embargo debemos indicar que esto es rudimentario y que una

vez en poder de las *notas*, el Infante no hace ya nada, simplemente clasifica de acuerdo con ellas, no busca su *sentido*. Por último, para que no se crea que no tenemos bien definidos el ensayo y el género de guía de vida, sino algo confusos, debemos asentar lo siguiente. En el ensayo no hay deseo de enseñar a vivir. Esto es secundario. Lo principal es mostrar la vida, unas experiencias vividas, con el fin de contribuir a la *ciencia*. Quizá el fin sea lo de menos, es decir, el pretexto, y la actitud *vanidosa* (que no vemos otro modo de llamarla, aunque sabemos que no es exacto, porque le da un aspecto "malo" que no tiene) que acompaña a toda exhibición de la vida propia, sea el impulso del ensayismo. Y como dato curioso debemos recordar el auge del ensayismo en los últimos tiempos, tanto que se le considera propio y expresión de ellos. Es el ensayo el modo más *vanidoso* (con la limitación de este calificativo) de hacer ciencia, y el más común.

Analizamos ahora otro aspecto interesante del libro del Infante: la realización material, la composición.

Se confundió al libro de *El Conde Lucanor* con los libros de cuentos, porque el método que necesariamente adopta don Juan Manuel para guiar a los demás, es narrativo. Don Juan Manuel tuvo razón, como los otros autores de ejemplarios, en escoger ese método.

El método narrativo, muy empleado en la Edad Media, es eminentemente didáctico. Además de ser muy sencillo, tiene el ingrediente plástico de lo narrado, que hace más comprensible la teoría e invita a la imitación. Están más cerca del hombre los ejemplos que las secas consideraciones generales. Nos es claro también que este primitivo método pedagógico fuera mejor empleado cuando se trataba de enseñar a vivir, ya que la vida es, en sí misma, elocuente. El autor de un ejemplario no hace más que copiar el auténtico ejemplo, el de la vida misma, claro que sin toda la fuerza que éste tiene. Por eso en los ejemplos actuales se llega a ilustrarlos con dibujos, con lo cual la facilidad es mayor, amén de la atracción que así aderezados tienen para el lector. En esto es curioso que don Juan Manuel, por tratar de hacer más fácil el entendimiento de su consejo, es decir, su práctica, lo ilustre con narraciones que se refieren al pasado y muy rara vez a un presente más o menos cercano. Aquí hay que considerar la preferencia de los últimos siglos de la Edad Media por los cuentos, muy parecida a la que tienen los niños y a la de nuestro tiempo por el cinematógrafo. Es que lo contado toma prestigio y da vuelo a la imaginación, cosa más necesaria en las épocas en las que todo tiene norma. También son los cuentos, cuando no son propios sino prestados, presagio de renacimiento, porque del viaje al pasado en busca de

nuevos relatos, traen los hombres el sentido de la diversidad humana, sentido que culmina en la tolerancia y en el humanismo.

El cuento es la voz de la experiencia a veces, y en cuanto a ello debemos decir que el Oriente poseía gran cantidad de ella y la suministró a Europa para su entretenimiento casi siempre, y para la enseñanza de la vida en otras ocasiones. Pero para la enseñanza de la vida la experiencia oriental no podía ser aprovechada tal como se ofrecía.

Don Juan Manuel echó mano muchas veces, para ilustrar su guía de vida, de la experiencia del Oriente. Pero es inútil ya dar mayor importancia a este efecto de la falta de sentido histórico de la Edad Media y buscar en la obra del Infante el origen de cada cuento. El, es lo importante, encontró en el acervo cultural de su época aquellos relatos de momentos humanos parecidos a los suyos o a los de cualquiera de su tiempo, y pensó que podían ser ejemplos elocuentes para ilustrar su propósito de evitar a otros los tropiezos en el camino que es la vida. Quizá leyó el Infante esos relatos como traducciones de lenguas ajenas, a veces en el original, o bien los oyó, vió y vivió, o también los extrajo de la épica de la crónica castellana. A esto se le llama las fuentes de *El Conde Lucanor*, cuando en realidad la fuente es él, pues no hace más que recoger las venas de agua que le llegan y hacerlas brotar en gallardo

salto. Pero no es esto todo lo que podemos decir de la composición del libro del Infante, queda algo muy importante.

La silueta de don Juan Manuel no ha sido hasta ahora delineada como merecé, debido a que un notable escritor, como, es el Infante, de estilo propio, primer creador de él en la prosa castellana, no podía quedar aplastado por el objetivo de su obra, con ser muy alto, sino que lo desborda y en sus relatos ejemplificadores se presenta de manera rotunda la vida que alienta, el brillante colorido del agradable género literario que es el cuento. De aquí nace la confusión de que el libro de don Juan Manuel haya sido considerado como de cuentos. Pero ya el título lo dice. Nos encontramos ante un *exemplario*, uno de aquéllos, no tantos, que aparecieron en la Edad Media. Sin embargo, el título ha sido olvidado, sustituido por lo que indudablemente sobresale y siempre se nos habla de los *cuentos* del Infante don Juan Manuel. Sólo a veces, recordando la causa de la obra, se alude a la moral más filosófica que caballeresca, más práctica que especulativa, o también fundada en la religión y en la metafísica, pero siempre tratándola como algo accesorio y dando la principalidad al sugestivo relato. La referencia a la moral va acompañada de la explicación de que se debe a la tendencia doctrinal escolástica dominante en el medioevo, que fué debilitándose según penetraba el clasicismo.

Pero *El Conde Lucanor*, lo hemos visto, no es un libro de cuentos que para estar a tono con su época presenta un viso moralizador.

El *Libro de Patronio* no es una obra de relatos amenos sino de tesis, en la cual las narraciones son las escogidas por el autor *precisamente* para afirmar su punto de vista, y son ejemplos, es decir, representación de sus conceptos. El Infante don Juan no escribe por placer de narrar la vida desde una posición bondadosa, no lo hace sólo como un reflejo del cintilar de la existencia fácil, sino que la relación está subordinada a su propósito y únicamente cabe donde la deja aparecer. Con todo, y ya lo dijimos, don Juan Manuel es muy buen escritor, desborda su propósito, que es guiar la vida de los demás, y crea una obra literaria de valor. Pero este mérito le cuesta caro, pues hace perder de vista la esencial finalidad de la obra, dedicada al hombre de su tiempo con la misión de ayudarlo a vivir.

Vamos a hablar, por último, del otro gran eje de todos los libros: el autor. Nos ocuparemos de la personalidad del Infante.

Se nos presenta don Juan Manuel como un hombre intelectual, lo que, a fines de la Edad Media, es afirmar que es uno de los pocos hombres que reinician este tipo de vida. El Infante es un hombre de claridad, de inteligencia. No es corazón, como el Ar-

cipreste de Talavera, donde se dan confusiones. El Infante recibe sus experiencias, las piensa y las sistematiza. Por esto su obra es claridad, no la presentación confusa, a media luz, con cierta preocupación moral, pero sobre todo costumbrista, y con ello variada e intensa, del libro del Arcipreste de Talavera.

Por su inclinación intelectual, don Juan Manuel hace de su obra de guía de vida una de las más perfectas; por ella casi podemos afirmar que es ensayista; también por lo mismo, por su autocrítica, es el primer escritor español con estilo propio.

Para comprender la personalidad de un hombre hay que referirla a su época y, sobre todo, a su ambiente. Si esto hacemos con don Juan Manuel, no puede menos que redundar en aumento de su mérito.

En aquel tiempo revoltoso de Castilla, que fué el del Infante, y siendo él uno de esos grandes señores perseguidísimos por las intrigas (cuando no tenían que hacerlas), rodeados de mezquindades y viviendo en la inquietud siempre, se necesitaba un temple especial para, en medio de la vida agitada casi sin descanso, pasar los ratos de holganza escribiendo. Y mayor es la calidad y la energía del hombre, si el tema escogido para su obra es de tan alta finalidad, tan humano, tan complejo como el de *El Conde Lucanor*. Porque la obra del Infante es de muy alto valor y en muchos aspectos renacentista, traslu-

ciéndose en ella la calidad de la personalidad del Infante. Don Juan Manuel, siendo hombre de acción (en toda la palabra, pues fué guerrero) y al mismo tiempo dedicado a menesteres del espíritu, es ya un personaje del Renacimiento. En cuanto a la altura moral del Infante, sabemos que su obra es el producto de un propósito vanidoso, interesado, y no de un afán altruista de ayuda a los demás. Sabemos por su vida guerrera y de intri-

gas cortesanas, que no estuvo siempre a la altura del deber. Todo esto nos hace pensar que el Infante no era bueno, pero otros aspectos de su vida y su obra misma nos demuestran que se esforzaba por serlo. Poniendo aparte estas consideraciones, se puede afirmar sin reticencia que don Juan Manuel es un personaje sugestivo, en el que la mezcla del bien y el mal va unida con la originalidad.

PINA JUAREZ FRAUSTO

*EL LIBRO DEL ARCIPRESTE DE TALAVERA
Y LA VIDA COETANEA*

Hay libros que tanto desde el punto de vista estrictamente literario como desde el extra-literario son valiosos. Fuera de sus márgenes literarios y dentro de lo puramente literario, se encuentran calidades que pueden servir para diferentes estudios. Difícil es, sin embargo, tener en un solo texto ambas calidades. Parece como si inevitablemente tuviera que inclinarse la decisión hacia un lado o hacia otro. Y tan es así, que libros de grande importancia literaria, como el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita, ofrecen mayores resistencias para ser abordados con propósitos históricos, mientras que la obra de Martínez de Toledo, de menor calidad dentro de la literatura, da a los estudios históricos facilidades materiales y documentales mucho mayores.

El libro del Arcipreste de Talavera es, en efecto, un libro de generalidades,¹ y está a su vez dedicado a la comunidad de su época; estas características, que restan valor a su obra en cuanto a pretensiones literarias se refiere, por el deshilvanamiento de sus

¹ Arcipreste de Talavera, página 190. "Non es esto crónica nin historia de caballería, en las cuales a las vezes ponen ce por b; que esto que dicho he, sabe que es verdad, e es dubda de faltar dello o de gran parte." Primera parte, cap. xxxviii. Véase en estas líneas ya la censura a la caballería, motivo renacentista y que más tarde emplea Cervantes en *Don Quijote*.

temas, la acumulación de hechos, noticias, ejemplos obvios, toscos, vulgares, por lo pronto nos proporcionan tajos del ambiente común de su tiempo, que por su descuido e inconsciencia darán más que un valorado panorama del siglo xv español, más que la descripción oficiosa de las costumbres de su época, un caudal de datos que nos servirán para reconstruir la vida de este siglo xv, principalmente desde el punto de vista de su carácter cristiano.

El Corbacho tiene como tema los problemas del término medio de la vida de su tiempo, principalmente el amor mundano, que es la plaga general, a la vez que está escrito sin grandes vuelos ideológicos, que entorpecerían el descubrimiento del verdadero estado de la sociedad. El Arcipreste de Hita también ha querido darnos en su obra la realidad, un tratado del buen amor, de las prácticas que dentro de la sociedad son seguidas en el amor; va a trazar un camino por todos los escondrijos en que puede ocultarse el amor ¿pero qué es lo que en realidad sucede? ¿es propiamente la realidad, lo acontecido a éste y al otro individuo lo que nos presenta? Cosa curiosa, poca realidad ha logrado hacer entrar el de Hita en su libro, y aun cuando lo acontecido pueda descubrirse, ya no es la narración de la

realidad, es ya otra realidad, la suya. Al tomar él lo ambiental para convertirlo en problema, la materia que le sirve de origen queda desplazada, ante la belleza y la gracia que le permite realizar su personalidad artística.

Convierte la arcilla en que moldea su expresión en una figura nueva, crea un mundo más lleno de sugerencias, merced a la redondez que la idea cobra bajo la metáfora y la alusión poética. Lo literario está destruyendo la desnudez de la realidad.

Por otra parte, Juan Ruiz inventa o se inspira, no en la realidad concreta, sino en tradiciones literarias. Este es el caso del mejor de sus pasajes amorosos: "Doña Endrina y Don Melón", personajes en los que él pícaramente quiere disfrazarse, tomados de la comedia de *Vétula*. Inventa, ya haciendo girar toda la trama de la obra por medio de la autobiografía amorosa, con la misma y natural propensión de la poesía lírica, de construir en primera persona, y aún más, ya sean o no verídicos los lances que nos relata: éstos están algunas veces caracterizados, ridiculizados, esquivando de esta manera la realidad, evadiendo con esto las posibles censuras de su época. Así nos damos cuenta del constante peligro que lleva el buscar la realidad histórica en una obra en que, como en la del Arcipreste de Hita, lo literario, lo artístico está por encima de toda concreción dentro de lo que ha sido vivido palpablemente.

Es, pues, el libro del Arcipreste de Talavera, en el aspecto de mera reproducción de la tónica de su época, todavía mucho más importante y certero para intentar la reconstrucción de la época que él expresa.

Cuando el hombre logra dar a su vida el impulso del amor, descubriremos como condición inevitable su inclinación hacia la intimidad. La intimidad dará al hombre un margen en el cual su personalidad no se dispersa y como tal se realiza su vida; en estas condiciones su persona estará determinada, guiada, impulsada y definida por el amor; la intimidad trayendo como consecuencia a la exterioridad la realización de la vida personal; tendremos ante nosotros la especificación del hombre: será el único, inconfundible y soberano de su vida, que tendrá el calificativo de profunda.

El cristianismo, hurgando en esta profunda calidad humana, comprende y engarza todo el significado de la existencia en el Amor Cristiano, que apresa toda la apetencia de elevación y profundidad del hombre en tres amores fundamentales: el del prójimo, el de sí mismo y el de Dios. A lo del mundo, lo terreno, da elevación y nobleza mediante el amor al prójimo y a sí mismo. Obtiene una bella coordinación social, elevando las relaciones humanas por medio de normas y principios que exigen amor para el prójimo; soluciona las asperezas de la convivencia implantando el respeto,

la consideración, la fraternidad, en suma, entre los hombres; organiza la libertad y la dignidad humana en su aspecto social, en virtud de la personalidad humana concedida a todos los hombres tomando en cuenta la intimidad, la espiritualidad que los vincula con Dios. En el amor a sí mismo encuentra el hombre el campo necesario para realizar sus íntimas aspiraciones, para realizar su personalidad, ya que implica el cuidado del hombre, la realización de su humanidad de una manera elevada, y aquí es donde la importancia de la realización del amor se efectúa en el matrimonio, como renuncia a lo general y colectivo para reducirse a la intimidad entre dos personas, la mayor profundidad que dentro de la vida terrena puede lograrse, y la trascendencia social que como núcleo de la familia tiene.

Cuando el cristianismo ha supuesto esta perfección dentro del mundo, aparece el símbolo de Adán y Eva; el equilibrio amoroso conciliado entre la carnalidad sujeta y dirigida por la espiritualidad; el hombre dirigiendo su vida, no las circunstancias arras-trándolo, será representado en la vida del paraíso. Amor del paraíso es éste en que mediante la armonía que supone encuentra el hombre su perfección. De esta suerte, una profunda consistencia social puede ser lograda mediante la generalidad de plenitud en cada una de las realizaciones amorosas individuales, y de aquí la im-

portancia que la superficialización del amor tenga no sólo para el individuo sino también para la sociedad. Este es el porqué de la importancia del amor mundano que trata el Arcipreste de Talavera.

Cuando el amor no es realizado en esta forma de plenitud individual, que hemos señalado, tendremos ante nosotros un hombre que vive en la periferia, en lo colectivo, en lo común e indiferenciado, y llevando el amor en lo que éste tiene de superficial, dará por resultado el espectáculo de una sociedad diezmada en su calidad humana, carnalizada y licenciosa que denota la pérdida del equilibrio humano, por el acentuado peso del mundo. Es la tentación del demonio y de la carne que Adán y Eva aceptan en el paraíso, la degeneración del amor, con que se inicia la vida de la humanidad. Baste recordar la figura del Redentor, de Dios hecho hombre, vertiendo su sangre divina por salvar al hombre, para acentuar la importancia que la plenitud amorosa exige en el cristianismo, para reiterar cómo él, buscando la realización de cada personalidad, consigue, por el resultado ineludible de la convivencia humana, la plenitud cristiana de la sociedad entera.

La sociedad del Arcipreste de Talavera, que de antemano está caracterizada por la práctica del amor mundano, la superficialidad amorosa, será ya por este único motivo una sociedad

decadente con respecto a la vida cristiana.

Ningún problema fué motivo de tan arraigada lucha dentro del cristianismo como el del amor mundano. Esta afirmación se descubre en cuanto estamos frente a un libro medieval que aparte su contenido de temas de pura especulación religiosa y concrete sus miras en tópicos de la vida, de la sociedad entonces actual, presentando ya velada, ya declaradamente, como en el caso del Arcipreste de Talavera, un único y ramificado tema, el del amor mundano, o terreno, en su oposición al amor de Dios o extraterreno. Todos los problemas de la vida objeto del texto que analizamos, radican en el desconcierto producido por la falta de conciliación o comunicación de estas dos clases de amor. Según la extremosidad y rigorismo con que se entiende y se viva lo extraterreno y lo terreno o mundano, asistiremos bien a una orientación o a un desgarramiento de la vida.

Extraterreno es el amor a Dios: un total acercamiento que será realizado por el hombre mediante una renunciación previa de todo lo que constituye la vida terrena, tangible y palpable, con sus anhelos, deleites y adquisiciones, buscando siempre una inmaterialidad tal, que vaya permitiendo la comunión con la divinidad. Sin embargo, el amor de Dios o extraterreno no trae consigo una total renuncia a todo lo que la vida terrena significa;

simplemente crea una nueva tabla de valoraciones para juzgar sobre las cosas y las situaciones de esta tierra. Así encontraremos que la vida terrena tendrá también un valor, un gran valor, eso sí transitorio, perecedero. Esta explicación, no apreciable de manera concreta en el libro de Martínez de Toledo, pero a la cual se llega por el sentido mismo de las censuras que le hace al amor mundano, puede además documentarse e ilustrarse con frases que conservan en el lenguaje común el mismo sentido desinteresado en cuanto a recompensa terrena, como es el hacer algo "por amor de Dios". Ahora bien, decíamos que el Cristianismo no persigue de todos los hombres un abandono de todo lo que constituye esta tierra, ya que es, también, esencialmente, una doctrina que ha de darse en la vida, esto es, dentro de lo terreno, procurando encontrar dentro del mundo la solución justa que quite las extremosidades que se encontrarían separando radicalmente lo terreno de lo extraterreno. El Cristianismo lleva consigo un nuevo concepto del amor, a manera de un puente que enlaza y permite la comunicación de la vida terrena con la vida eterna y bienaventurada; amor que es en sí mismo un deseo de elevación de lo puramente terreno, que el propio cristianismo se encarga de denominar como "el buen amor", buen amor que por su naturaleza conciliatoria se verá sujeto a limpiar y purificar las tentaciones de la vida.

Advirtamos que el buen amor no siempre significó un mismo concepto en la Edad Media; baste como ejemplo una comparación entre los Arciprestes de Hita y de Toledo, en la cual una radical y paradójica concepción los diferencia. Mientras en el Arcipreste de Talavera el buen amor es una forma de las apetencias humanas, solucionada en un matrimonio que tiene por fin la procreación (de aquí el que nos hable de la posibilidad del matrimonio sólo entre personas jóvenes, ya que de otro modo se acarrearía la censura y el ridículo social), el de Hita, hombre que persigue ante todo un motivo de desbordamiento lírico, nos dirá de un buen amor nacido de un sentimiento natural, privado, por lo tanto, de toda reprobación religiosa, mero juego inofensivo a la vez que necesario solaz. Aquí notaremos un paradójico aspecto renacentista vivido en el siglo xv, que si ha de tener cánones y normas, estarán resueltos en mínimos detalles, en cuidados exquisitos que permitan la intimidad, la discreción, la habilidad, atributos de la culminación del éxito amoroso. El amor mundano no es motivo de reprobación para el Arcipreste de Hita, es un azar, un accidente, una travesura que juega la vida; poniendo el amor en el corazón del hombre, el amor está separado de su intimidad, guardando en consecuencia su propia figura separada del hombre. Tiene, por lo tanto, sus ribetes caballerescos, no está

desprestigiado como en el de Toledo, ni es un gran mal, sólo está visto desde el punto de su existencia y se describe tal y como se presenta: un flirteo, un juego de sociedad, un divertimento, un torneo de maestría cortesana, quizás porque participa el amor en forma mínima de un impulso que lo aleja de lo grosero y vulgar.

Uno de los principales sentidos del cristianismo es el amor al semejante que se enuncia desde las palabras "amarás a tu prójimo como a tí mismo". La hermandad de todos los hombres con respecto a Dios exige también el amor del hombre para el hombre. Lejos de olvidarse tal principio en el caótico siglo xv que nos presenta el Arcipreste de Talavera, lo encontramos con una fuerza preponderante, dentro de las limitaciones de aquella vida, pero ya no como un simple "amarás al prójimo como a tí mismo", sino desde un punto de vista más utilitario, más conveniente, surgido de una rigurosa aplicación de el "no hagas a otro lo que no quieras para tí". El hombre debe ver en el otro hombre una representación de sí mismo, por lo tanto, no debe hacerle daño. Este amor al prójimo estará, según lo que se recoge entre las líneas del libro del Arcipreste de Talavera, patentizado en el acercamiento hacia el otro individuo con la intención de diluir los hechos nocivos del hombre: la brusca extremosidad del siglo xv,

sentida y resentida por el Arcipreste de Talavera, la limita en un sentido de mera conveniencia recíproca, normando la vida no sólo en el amor de Dios, sino también en favor del hombre mismo.

El amor mundano, mal amor o específicamente terreno, está constituido por todos los apetitos carnales, acompañándolo en consecuencia todos los pecados. Pero es de notar que a pesar de la intención de establecer con "el buen amor" un puente de coordinación entre el amor terreno y el amor extraterreno o de Dios, sigue existiendo el abismo que los separa, porque la vigencia de lo terreno amenaza por concentrar toda la vida. Es por esto por lo que el carácter contradictorio, negativo, del amor mundano, acarrea tras de sí el calificativo de reprobable, al invadir y saturar los hechos de la vida, donde él quiere ser el eje y el determinante de la actividad humana.

Si pretendemos saber algo de la vida del siglo xv español ¿dónde mejor saberlo que dentro de aquello que forma su calificativo común?: el amor mundano, quien sin aparecernos directamente en el texto, puesto que no está en él definido, va surgiendo, dejando entrever sus contornos, especificando sus límites, a medida que nace y se fortifica un problema surgido por sus consecuencias: el de la reprobación del propio amor mundano. Esto, en suma, nos pone de manifiesto hasta qué

punto es inconsciente, imprecisa, la necesidad que motivó el libro.

Casi una ecuación puede formarse con los elementos que forman los contornos del amor mundano, porque si bien éste ha de verse sólo mediante la condenación que lo hace reprobable, la reprobación no tiene otro sentido, a su vez, que el condenar la ofensa hecha, su extensión social y el ímpetu de alcanzar una forma de vida cristiana, o un entendimiento del amor más certero.

Bajo el nombre de amor al prójimo se encierra en el cristianismo una comprensión del amplio significado que tiene el desarrollo de la vida humana, la armonía social y la necesidad de limitación individual para conseguirla. El prójimo es el semejante, el otro hombre, con las mismas condiciones y la misma procedencia; por lo tanto, está sujeto a los accidentes del hombre. No podría vivir tranquilamente sabiendo que los mismos deseos de realizarse que lo llevarían hacia los otros hombres, atentando contra su integridad, los tienen ellos, encontrando en esta reciprocidad una pugna constante que los anularía. Para actuar, el hombre no debe olvidar la existencia de sus semejantes, esto es, debe no ser egoísta; debe limitarse en favor de sí propio y de los demás, no con un interés patente en un beneficio propio, sino mirando en el respeto de los otros su propia integridad. En este sentido el hombre puede querer al otro hombre,

existiendo entre ellos amistad; el amor al prójimo se encierra en la amistad.²

El malestar social es el que enuncia como característico del amor mundano, por la ofensa que se comete contra el prójimo, la que en otro sentido puede concretarse en la ofensa a la amistad, en el aniquilamiento de los principios sociales consagrados en el cristianismo, pasando sobre ellos, negándolos, olvidando las mutuas consideraciones. La irrespetuosidad hacia el prójimo arrasa consigo a la amistad; injuria y ofende al semejante al no respetar su individualidad social y religiosa; además trae como resultado la posibilidad de acarrear la propia perdición por la irritación que pueda producir la falta de amistad y consideración.³

La misma ofensa que con la violación de la amistad se acarrea, motiva una actitud violenta en el sujeto que

² "E más te digo, aun que devinal ley non lo mandase, por provecho e utilidad del tu próximo, la cual cada cual debe guardar, te devías refrenar de non querer lo que non querrias que quisyese él para ti, por quanto sin amor de próximo, poco tiempo podría hombre vivir en este miserable mundo." P. 86, cap. II, primera parte.

³ "Donde tres males fazes: vienes primeramente contra el mandamiento de Dios; lo segundo contra tu próximo cometes omezillo; lo terçero, pierdes e destruyes tu cuerpo e condepnas tu ánima; e aun lo cuarto fazes perder la cuytada que tu loco amor cree,..." P. 84, cap. II, segunda parte. "Digo quel amigo non puede conosçer otro que sea su amigo fasta quel vea quel amor de su amigo tanto le tiene eseñorado, que por cosa del mundo non le faltaría su amigo, e por todo esto alcançar conviene el hombre mucho guardar; empero también se sigue dapno de cualquier otra amar que non sea de su consçiente o amigo,..." P. 92, cap. V, primera parte.

la recibe. El que procura a un semejante esta situación, no es un amigo, supuesto que le acarrea lo que no quiere para sí; de esta suerte, en la ofensa a la amistad, está la ofensa al hombre, y el daño que le causa tiene que repercutir en él y en quien lo ocasiona. En uno y en otro caso el perjuicio estará en la condenación moral y religiosa, ya se trate de la ofensa causada en la primera actitud, la agresiva, la que lleva el amor mundano, o bien la inquietud dañosa, la respuesta violenta a la agresión que la ofensa crea en el espíritu del ofendido. En la realidad circundante con sus hechos nocivos, palpables, que la conducta reprobable arroja, la ofensa del amor mundano estará en el ofensor y en el ofendido, reprobándose mutuamente ante Dios y ante la sociedad.

Esta complicada y honda censura hecha a la ofensa al prójimo, se debe a la preponderante importancia que a la amistad concede el Arcipreste. Todo nos llevó a ver que las características de la ofensa presentan una constante oposición sostenida entre la amistad y el amor mundano, desarrollada paralelamente en el problema común de su reprobación, siendo a la vez, en un sentido de general aprecio al prójimo, la amistad un exponente que indica de por sí la reprobación del amor mundano en el desenvolvimiento de la vida social.

Importantes fueron las objeciones que se pusieron al amor mundano,

alegando el respeto a Dios y al prójimo, pero palidecen ante la admiración del Arcipreste de Talavera, en cuanto él no llega a concebir que el hombre sea ciego y se cause su propio daño. La ofensa a sí mismo hincha las exclamaciones del de Toledo. Este se irrita ante la tontería de la carne, no tanto como el religioso que teme la perdición de las almas, sino como el hombre que ve diezmada la calidad humana por los vicios sociales. Es el grito del hombre que se ve arrastrado en el oprobio de la conducta licenciosa de su sociedad y de él mismo, es la maldición y la vergüenza de todo lo que constituye lo más común de sus vidas. El coraje de su propia desintegración. Gracias a esta comunión que el autor hace con la generalidad de los hombres de su tiempo, su razón se aparta de todo lo que pudiera ser dogmático, quedándose sólo con la censura del hombre que busca su salvación espiritual; pero más aún que por esta intangible pérdida, los motivos que lo impulsan y en los que él se fija, son los que se desprenden de la merma que sufre la convivencia humana.

La pérdida de la integridad corporal está consagrada en un capítulo aparte, además de las constantes alusiones dispersas en la obra, hecho que indica la penetración de esta idea, porque la juventud, la belleza, la plenitud corporal constituyen en sí cualidades relevantes en el desarrollo de la vida mundana, donde son conde-

nables, en consecuencia, la vejez y la deformidad. Este dato nos muestra una infiltración eminentemente pagana, que anticipa en este concepto un conocido sentido renacentista.⁴

Bajo este concepto, la juventud es necesaria para atenuar la reprobación de la vida mundana; quien tenga fuerza física, sea joven y esté bien formado, será más apto para ser excusable de su actividad mundana. A este respecto el Arcipreste de Talavera asienta, para mayor comprensión, varios argumentos que amplían y confirman su pensamiento.⁵

Otro de los daños circunscritos en el individuo es la perturbación espiritual en el enamorado, quien desconfía, teme, se preocupa, cree a su amor

⁴ Esta idea cobra tanta fuerza que llega a insinuarse una justificación de la infidelidad entre matrimonios contraídos entre persona joven y otra con los defectos señalados. En la clasificación de los matrimonios tratados en el capítulo ix de la Tercera Parte, tenemos un precioso ejemplo; dice el Arcipreste de Talavera: "La cuarta manera de matrimonios aprobada: el moço con la moça, la moça con el moço este es de loar, los otros de evitar..." Más abajo continúa refiriéndose a la misma idea: "...donde bendito es el matrimonio, donde amor Dios dió, e ellos lo procuraron".

⁵ "E así los hombres por quatro razones son debilitados: lo primero, por quanto, segund los auctores de medeçina ponen, que luxuria es causa eficiente e formal de debilitar el humano cuerpo; lo segundo, por quanto el que a la tal delectación se da en gran quantía, pierde el comer e aun acresçienta por ardor e sequedad de fuego en el beber, como todo violento movimiento sea causa de sequedat", "luego todas sus potencias son enflaqueçidas e diminuydas en tanto que pierde el cuerpo sus fuerzas, pues lo necesario le desfallece." Pp. 122 y 123, cap. xvi, primera parte.

la cosa más preciada, tiene firmeza sólo en la seguridad de su amor, vive complaciendo al amado, es enemigo de quien no le complace, etc., poniendo de relieve actitudes socialmente poco gratas al enamorado. La hacienda y el prestigio social serán por último los bienes circundantes y terrenos que cierran este círculo de motivos reprobables presentados por el Arcipreste de Talavera para acentuar la reprobación del amor mundano.

Ahora bien ¿cuál fué el verdadero objetivo que persiguió el Arcipreste en este empeñoso combate en contra del amor mundano? ¿La pérdida de la salvación? ¿El olvido de la doctrina cristiana? Todo esto puede encontrarse, pero no será con el común entendimiento de reacción y conminación contra el pisoteo de las normas y deberes cristianos. Más que la prédica del hombre religioso, está la queja del hombre que siente el vacío de una vida desprovista de la elevación a que el amor mundano conduce. Esgrime la reprobación desde el centro mismo de una vida superficial. Este es el único acto de vida profunda que le observamos en el panorama que del cristianismo del siglo xv español nos describe.

Si después de haber observado la minucia con que Martínez de Toledo conoce toda la debilidad cristiana de su época y su arraigada consistencia mundana, nos preguntamos también, con la naturalidad que brota de todo espíritu curioso: ¿cómo pudo avezar

su experiencia en las prácticas mundanas un eclesiástico? La respuesta surge rápida, no sólo de nuestras deducciones, sino también de las palabras del Arcipreste: "E no pienses que el que lo escribió te lo dize porque lo oyó solamente, salvo por que práctica de ello mucho vido, estudió e leyó".

El Arcipreste es Arcipreste ya no de su religión, sino de todos los caminos de su época; en él se recogen y se vacían sus contradicciones y sus desquiciamientos. El Arcipreste, al escapar de temas que tienen un interés o valor particular, se lanza a la divulgación del estado general de su tiempo, siendo así él y su libro la expresión de una tonalidad común, resultando ser, al fin, el Arcipreste del amor mundano.

La realidad social del siglo xv que toma como tema el Arcipreste de Talavera, es la que constituye el término medio de la época. El hombre, el elemento humano de esta época, encuentra, pues, en sus páginas una franca acogida. Son el hombre y la mujer tomados sin ninguna pretensión de ejemplaridad, sino tan sólo en su generalidad, los que se encuentran en sus páginas. Martínez de Toledo ha tenido el propósito de darnos una realidad que sólo podrá ser rigurosa y tosca, ya que nos la expresa cortante, en tajos que reproducen sin miramientos lo que son los hombres y las mujeres de su tiempo, no aportándonos con esto una valoración de su sociedad, motivo muy ajeno para el

autor, sino descubriendo con ello todo un caudal de aspectos sociales, sucios, contradictorios, banales, que pueden servir a una posterior apreciación histórica. De esta suerte, toda la autoridad que tiene el Arcipreste para dar su libro, está en el conocimiento que tiene de su tiempo; en el profundo contacto con el medio ambiente, que le permite expresar lo que es el hombre, encontrando en su experiencia su mejor documento. Cuando él habla de los males mundanos, lleva, como primer documento de su saber, al hombre como ejemplo; después, y para corroborar el sentido declinante de esa realidad ejemplificada, se servirá de otras fuentes, las autoridades cristianas, los conocimientos religiosos que hacen resaltar el ejemplo primitivo, la colaboración de pensamientos que en su propósito le son afines.

De tal manera, el ejemplo está tomado directamente de la realidad; así lo encontramos expresado en el texto para autorizar el tratado del amor mundano, que se fundamentará totalmente en la experiencia que el Arcipreste de Talavera ha recogido de su tiempo.

El ejemplo será, pues, una narración de hechos acontecidos a un sujeto en determinado tiempo y espacio, un suceso pasado ora al propio autor, ora a otra persona. La experiencia será propia o ajena a él, pero aprovechada, vista, conocida por él, habiendo aquí una diferencia entre lo que ha percibido él directamente y

lo que ha recogido de la tradición. Es tal la propensión a un realismo tosco y el empeño de verdad puesto en lo que la realidad le ha dado, que, para él, la experiencia reviste la forma de un conocimiento verdadero y directo. Una vez tenida, la experiencia sin intermediarios se presentará con mayor solvencia que la proporcionada por terceros. De tal suerte insiste en la garantía de expresar las situaciones vistas, que olvidando el supuesto de vivir en el mal que arroja el conocimiento de casos tan crudos y de tanto libertinaje como los presentados en el cap. xv de la primera parte —las hazañas de la mujer de Tortosa y la de Barcelona—, hace preceder a la narración un “yo vi”, alardeando de la extrañeza que esta realidad pudiera provocarnos.

De la experiencia propia en el sentido de lo acontecido al Arcipreste, como protagonista, no nos presenta datos cuyo conocimiento podamos imputar directamente a él, a no ser la observación minuciosa de determinados aspectos de la vida, como la suelta por las descripciones de los atavíos femeninos y las noticias acerca de la perfumería de la época, detalles que sólo pueden ser apreciados por quienes estuvieron en un contacto directo con ella.⁶

⁶ ¡Yuy, y cómo iba Fulana el Domingo de Pascua! Arreada, buenos paños de escarlata, con forraduras de martas finas, saya de floretín con cortapisa de veros trepada de un palmo; faldas de diez palmos, rastando, forradas de camocán; un pordemás forrado de martas zebellinas, con el collar lançado fasta

También encontramos con este carácter de realzado realismo de la experiencia propia, de lo que se ha visto y vivido, diálogos escogidos y recogidos en su vida, que irrumpen en medio de las cavilaciones de sus capítulos.⁷

Por último, de la experiencia obtenida por la tradición nos llegan todos los cuentos de los capítulos VI y VII de la segunda parte, además de las famosas anécdotas sobre Aristóteles y Virgilio, tan repetidas en el texto y tan usadas en la Edad Media.

En conclusión, después de este análisis, podemos decir que el ejemplo no tiene en el Arcipreste de Talavera un sentido especial, preciso, premeditado; no lleva a una intención en-

medias espaldas; las mangas de brocado, los paternostres de oro de doze en la onça..." etc. P. 210. "E lo que toman e furtan así lo esconden por arcas e por cofres e por trapos atados que parescen revenderas o merçeras cuando comiençan las arcas a desvolver, aquí tienen aljófar, allá tiene sortijas, aquí las arracadas, allá tiene porseras, muchas implas trepadas de seda e todo seda, volantes", etc. "Pero después de todo esto comiençan a entrar por los unguentos, ampolletas, potecillos, salseruelas, donde tienen las aguas para afeytar, unas para estírar el cuero, otras destiladas para relumbrar; tuétanos de çiervo o de vaca e de carnero, e non son peores éstas que diablos, que con las redoñas de çiervo fazen dellas xabón." P. 217, cap. III, tercera parte.

⁷ "Jurará, perjuraré: nunca tal cosa fize, nunca tal cosa dixé nin presumí para esto ni aun para aquello, nunca fuí en tal cosa, nin jamás tal yo supe. ¿No me creéis agora? De- zid, pues, si me creéis. Veréis como dirá: Yuy, qué yerto, duro como roble, demón, alperchón, diablo tamañazo, dezid, pues si me creéis; non me queréis creer. Agora tanto me da, creedlo o no lo creáis..." etc. P. 237, cap. VI, tercera parte.

cubierta en la narración como se presenta en los libros de ejemplos de los siglos anteriores al estilo de *El Conde Lucanor*, en el cual el fin de la narración no está en lo que se describe, sino que esto es sólo un hilo que se arroja para ayudar a subir a la altura deseada, al cristianismo apetecido, desde donde ha de verse el camino verdadero que debe seguir el hombre: tampoco es comparable al sentido que el ejemplo tiene en el Arcipreste de Hita, quien al darnos las peripecias cotidianas del Buen Amor, y aun queriendo ilustrar la realidad, se sale inmediatamente de ella para refugiarse en lo literario. El ejemplo que nos ocupa tiene su finalidad dentro de la narración misma, lo cual no es otra cosa que la realidad vivida y concreta. Su característica será su tono negativo. No se hace con él doctrina de la vida, por el contrario, se niega y aniquila una estructura, sin construirla, sin edificarla, sin encaminarla hacia una pretendida plenitud. Este carácter del ejemplo viene a ser la repercusión del estruendoso derrumbe de la estructura medieval.

Todos estos caracteres que presenta el ejemplo como género de expresión cristiana medieval, nos llevan a advertir y a subrayar un curioso fenómeno de evolución que coincide con la desintegración de la Edad Media.

La ejemplificación nos da un índice de que la vida va desprendiéndose del conjunto de principios y normas morales cristianos rigurosos. La rea-

lidad empieza por presentarse como motivo de conciliación entre la religión abstracta y el mundo, para ir adquiriendo poco a poco la plenitud necesaria para convertirse en tema y formar un nuevo centro vital en que el hombre comienza a vivir en el contorno de sus propias y humanas proporciones. El sentido de una vida se va perdiendo, y todo ejemplo que de ella se desprende va reflejando esta pérdida, el alejamiento de un tradicional horizonte cristiano.

El desmoronamiento de este riguroso mundo provoca el nacimiento de nuevas perspectivas. La actitud crítica y didáctica de Martínez de Toledo tendrá el sentido de una mera expectativa. Sus ejemplos vendrán a poner luz en todos los profundos cambios que a él le toca presenciar, buscando la comprensión de ellos por parte de sus semejantes. Por eso Martínez de Toledo ensaya una manera de ahondar en sus problemas sin tener la pretensión de apresarlos en toda su cabal integridad. Las mismas contradicciones entre las opiniones por él suscritas, y más aún el prólogo y el significativo capítulo de gracias con que cierra el libro, así lo demuestran. En ellos también se afirma el carácter de ensayo que tiene la obra. Las disquisiciones, los desvíos, los cambios de tono al través de un mismo problema, nos muestran la plenitud de intenciones que lo animan y que, por lo tanto, todo sentido unitario es equívoco. El ejemplo mismo no hace más

que expresar las contradicciones que la realidad contiene en su fluyente vitalidad. De aquí que el ejemplo sea una incitación a avanzar hacia el centro de la realidad misma.

Fijémonos sobre todo en la aparición del elemento femenino en este texto, porque representa un conjunto de complicaciones que es interesante despejar.

En este libro se habla mucho de las mujeres, y siempre como de las protagonistas de todas las culpabilidades. A saber, en este libro son ellas el sector de lo humano en que mejor se manifiestan los caracteres de la nueva modalidad de la vida.

La mujer parece preguntarse por sí misma menos que el varón, y aceptar la manera que tenga éste de concebir la vida en general y de concebirla a ella misma. En este sentido la mujer es tradicionalista, conservadora, sedentaria; al encontrarse viviendo una forma de vida, la toma y arraiga en ella, y cuando cambia su vida, es porque se ha visto conducida y arrastrada a la nueva, sin tener conciencia de propios avances. En consecuencia, en ella se darán con mayor intensidad que en el hombre todas las situaciones más generalizadas que pueden ser vistas en detalles externos como las modas y las convenciones sociales. En el hombre la acomodación al ambiente, o la asimilación de él, tiene un carácter de condescendencia que contrasta con la espontaneidad y obstinación que se da en la

mujer. Para ésta lo intrascendente, lo superficial y minucioso, tiene la mayor importancia, y es a base de estas mínimas actitudes como va tejiendo la estructura de su vida. Quien conoce con mayor pulcritud y perfección los detalles de una vida, se reconoce en su capacidad de notarlos, de sentirlos en su plena y cabal configuración. Son en este aspecto las mujeres la pantalla más visible en que se proyecta lo vigente y característico de una época. El elemento más propio para recoger el sentido característico de una época.⁸ En ellas se conserva lo ambiental y cotidiano sin preocupaciones trascendentales, a no ser las mismas que el ambiente y la tradición les hayan atribuido. Así concebimos la existencia de obras como la del Arcipreste de Talavera, que se dedican a elucidar una forma de vida establecida y constante, a base del mundo femenino, en donde puede

⁸ "E como en los tiempos presentes nuestros pecados son multiplicados de cada día más, e el mal vivir se continua, sin enmienda que veamos, so esperança de piadoso perdón, non temiendo el justo juyzio. E como uno de los usados pecados es el amor desordenado, especialmente de las mujeres, por do se siguen discordias, omezillos, muertes, e escándalos, guerras e perdiçiones de bienes e aún perdiçión de las personas e mucho más peor perdiçión de las tristes, de las ánimas..." P. 78, cap. I, primera parte. "Eso mismo digo de los malos perversos e malditos hombres dignos de infernal fuego..."

"Por ende, comienço en el pecado de la avariçia de las mujeres, e si algund hombre dello en sí algo sintiere, tome el enxiemplo de "a ti lo digo, nuera..." "De los viçiosos non saco a mi de fuera viviendo, fasta que muera". P. 192, cap. xxxix, primera parte.

verse la cristalización viviente de las tendencias imperantes.

El Arcipreste de Talavera justificará, en efecto, desde luego nuestra afirmación, ya que en la constante ejemplificación que hace con las mujeres, va movido por el hecho de encontrar en ellas los casos más adecuados y patentes para expresarnos el sentimiento de reprobación que le interesa expresar.⁹ Es la mujer quien volverá a afirmarnos en el concepto de la modalidad de la vida a que ya hemos hecho referencia.

Cuando se describe lo femenino, no se hace más que describir lo latente en el hombre, que se plasma y se cuaja en la mujer, siendo ella a modo de un recipiente que conserva la tradi-

⁹ "E lo peor es que algunas no tienen arcos con que salgan, ni mujeres nin moças con que vayan, e dizen: Maica, veme a casa de mi prima que me preste su saya de grana. Juanilla, veme a casa de mi hermana que me preste su aljuba, la verde, de florentín. Inesica, veme a casa de mi comadre que me preste su crespina e aun el almanaca. Catalinilla, ve a casa de mi vezina que me preste su çinta e sus arracadas de oro. Francisquilla... etc." "E si a caballo quieren ir, la mula prestada, moço que la lieve la faldada, dos o tres o cuatro hombres de pie en torno della que la guarden que no cayga, e ellos por el lodo fasta a la rodilla e muertos de frío, o sudando en el verano, como puercos, de cansançio, trotando tras su mula a par della teniéndola, e faziendo desgaires como que se acuesta, e que lleguen a tenebra, la mano al uno en el hombro e la otra mano en la cabeça del otro: sus braços en alas abiertos como clueca que quiere volar: levantándose de la silla do vee que la miran; faziendo de la boca gestos doloriosos, que-xándose a las vezes, doliéndose a ratos, diciendo: Avad, que me caygo, yuy, qué mala silla, yuy, qué mala mula..." Pp. 256, 257, 258, cap. ix, segunda parte.

ción. Digamos, pues, pese al desenfado que pueda suponer tal afirmación, que la mujer viene a vivir con plenitud e intensidad lo que es sólo una actitud pasajera del hombre, y que al vivirla ella la convierte en una situación sustante. El hombre, al ver conservado en la vida femenina algo que fué momentáneo para él no acierta a comprenderlo, resultando que la decantada incomprendibilidad de la mujer no se debe a otra cosa que al conservar la vigencia de algo que tuvo un carácter transitorio.

Si se toman en cuenta las anteriores razones, se adquirirá una noción que disminuirá el carácter corrosivo de la crítica hecha de la mujer, y cualquier análisis que se intente sobre el ser particular de ella se verá llevado con mucho más de comprensión y menos de murmuración alarmada. La repugnancia y el encono hacia lo femenino tienen explicación en cuanto se descubre el objetivo desde que se mira y por quien se mira. A un hombre medieval ocupado en su vida religiosa, atormentado por el ambiente angustiado y alarmado ante la descomposición reinante, no puede pedírsele el reparar en consideraciones. La conciencia del aniquilamiento de la vida religiosa lo hace volverse en busca de los móviles que lo causan, encontrándolos en la vida superficial, y dentro de ella en la mujer como su mejor reflejo. En la mujer pecadora se recogen todas las maldades humanas, pero el llamado a la conciencia hace

ver en ella el espectro de las miserias propias. Martínez de Toledo buscó en la mujer el mejor documento para dar base a la reprobación que hace del amor mundano, teniendo, más que una conciencia, una vaga intuición de su actitud, y llevando sus descripciones a veces hasta con más naturalidad y gracia que con encono. La crítica en contra de la mujer es, en realidad, la crítica de la vida superficial reinante, en aras de un afianzamiento de la vida cristiana, que le hace desear la vigencia de la profundidad, encontrando repugnante un cristianismo de apariencias, de superficies, de vacío, que va desplazándose de la autenticidad de sus principios.

Además de la visión de la realidad humana que nos da en los ejemplos que constantemente utiliza, el Arcipreste de Talavera hace frecuentes clasificaciones de aspectos humanos. Aparte del móvil de la propia narración e ilustración, obedecen al propósito de llegar a un fin formulado en un consejo que desarrolla la voluntad de adaptación al mundo con la supresión simultánea de complicaciones.¹⁰

10 "E si porventura los insentivos o estímulos de la carne dizes que no los puedes sofrir refrenar o resistir, yo te daré un buen consejo con que lo sobrarás e sin gran constreñimiento de ti podrás foyr de los deleites del pecado. Primero si te viene a en la imaginación tentación del pecado, no te des más en pensar; santíguate e fiere tus pechos, e anda luego en buscar tercera persona con quién fables de algún negocio que te salva la imaginación."

Estas clasificaciones las encontramos formadas con caracteres ya contenidos en los ejemplos. Tanto las clasificaciones como los ejemplos diseminados en su libro responden a una misma intención: la presentación de la realidad.

El ejemplo, constantemente utilizado por el Arcipreste de Talavera, encierra situaciones desprendidas directamente de la realidad. Las clasificaciones quieren trazar con claridad un mejor camino para el hombre. Donde alcanza mayor plenitud este sistema didáctico es en lo que el Arcipreste de Talavera llama "las complisiones", tratadas en un capítulo especialmente dedicado a agrupar en torno del hombre todos los conocimientos que sobre sus problemas, sus relaciones, sus diferencias típicas se tienen en su época; viéndolo, pues, como humano partícipe de la vida terrena y como receptor en que repercuten los fenómenos del universo.

La importancia y la novedad de este tema, en su singular desarrollo para su tiempo, contradicen el sentido general del libro y ataca las raíces más profundas del cristianismo. Porque con toda evidencia es hacer vacilar la moralización perseguida el observar con mayor amplitud la zozobra de los principios cristianos.

El título que pone el Arcipreste de Talavera es el de: "Complisiones de los hombres y la facultad que tienen para amar y ser amados"; pero ¿qué es, con toda claridad, lo que

el Arcipreste entiende por "complisión"?

Desde el primer momento se nos anuncia que se van a referir las particularidades de los hombres; las mujeres sólo entrarán en cuenta accidentalmente, a la inversa que en el ejemplo. En las "complisiones", el tema es el hombre, lo anecdótico la mujer. En el "ejemplo", sucede lo contrario: la mujer es el centro de la estructura, el hombre un mero correlato, indispensable, pero al fin sólo eso. Encontramos, pues, en las "complisiones", la visión más detallada que el Arcipreste nos da del hombre español del siglo xv.

Las "complisiones" son de varias clases, nos dice el Arcipreste; la naturaleza de las calidades sirve de balanza para juzgar lo bueno o lo malo del hombre, independientemente de los signos y de los astros. Pero ¿qué es lo que debemos entender por las "calidades" que acompañan al hombre? Los datos que se recogen pueden reducirse a una serie de notas capaces, por una parte, de caracterizar un mero aspecto individual y, por otra, de demarcar la situación social que envuelve a cada tipo. Un rápido recorrido por los capítulos II, III y IV de la tercera parte ratificará estas apreciaciones.

Hablándose tanto de la parte externa del hombre como de su comportamiento, el Arcipreste agregará inmediatamente la idea de los vicios y las virtudes que se acomodan a cada

“complisión”, y formará de esta manera una jerarquía con ellas; así tenemos que el sanguíneo es el tipo de hombre provisto de las mejores condiciones. Un primer exponente de sus ventajas sobre los otros tipos estriba en su figura sana y agradable, a la que se añade el buen humor, la discreción, la jocosidad, la graciosa evasión de los problemas, como, por ejemplo, el ser amante de la justicia y el bien como espectador y no como practicante. En suma, todas estas cualidades que lo distinguen, se resuelven en darle mayor desenvoltura, asegurándole el mejor éxito social. El tipo de hombre sanguíneo será, en resumen, un hombre simpático, con pocos alcances morales e intelectuales, que hará de su vida una continua alegría, prestándose a ser un fácil compañero de diversiones; su único defecto es la debilidad carnal, opacada por la tolerancia que le prodiga el Arcipreste al considerar sus éxitos mundanos. Dentro de las anteriores notas tenemos a la “complisión” del hombre sanguíneo privilegiada entre las otras, representándose en ella el mejor conjunto de “calidades” que desear pueda el hombre español del siglo xv. Este hombre, que no hace gran mal, pero que tampoco se esfuerza en el bien, lo llama el Arcipreste “bien aventurado”: es el espectador que se deja ir en el torbellino de su tiempo; al que por su temperancia y por quedarse en todo en un término medio, se le considera investido con

la gracia divina, estando más cerca de la salvación.

Entre las “complisiones” propias de los hombres coléricos, flemáticos y melancólicos se reparten los demás vicios y defectos. Estos pueden corresponder a vicios señalados por el cristianismo, pero conteniendo en el fondo su negación una reprobación substancialmente informada por la poca simpatía mundana de su figura, un tanto aparte del sentimiento de repulsión ocasionado por la falta de acatamiento a la moral divina. Entre estos defectos tenemos: la ira del colérico, la desconfianza y egoísmo del flemático, el carácter quejumbroso y murmurador del melancólico, condiciones que, además de ser pecado, son maneras de ser poco gratas para la convivencia social. También, entre los defectos señalados por el Arcipreste de Talavera para esas tres clases de “complisiones”, se encuentran los producidos por las notas que los apartan del tipo sanguíneo. El ejemplo más claro es el del melancólico, al cual le está reservado el último lugar en la jerarquía, precisamente por su condición antitética a la del sanguíneo. Antes de describirlo, ya se nos dice que es “mala” su “complisión”.

De todos estos aspectos recogidos a través de las descripciones de los diferentes tipos, inferimos que las “calidades” que los distinguen y diferencian tienen una textura acomodaticia a la vida mundana; el criterio que las establece radica principalmen-

te en la aptitud del hombre para vivir la vida mundana dentro del límite necesario para no ofender de manera radical y visible a Dios. Nos encontramos con que de todas las condiciones que se señalan ninguna va a fortalecer directamente la vida cristiana por medio de una actividad positiva del individuo, encaminada hacia el bien. Se combate el egoísmo no por la reprobación de que le hace objeto la fe católica, sino porque hace torpe y desconfiado al amante; se repele al hombre que es justiciero en acto, porque es poco agradable y de poco gusto el hacerse justicia, así habrá de comparárenos a un hombre justiciero ni más ni menos que con un carnicero; se es amante del bien, pero no se exige que sea ejercido como virtud, basta con que sea pensado y no se pongan obstáculos a su vigencia.

El núcleo que da carácter preferente a la "complisión" quedará resumido en una figura y una actitud agradable para todos los demás hombres; en la abstención de todo movimiento que pueda constituir una complicación social o una ofensa notoria a los principios religiosos.

Un ingrediente más que contribuye a perfilar la naturaleza de las "complisiones", corriendo paralelamente a las "calidades", son los "elementos", que nos son presentados de improviso, sin introducción ninguna, y rápidamente, sin definirlos, complicándonos con ello los intentos de penetrar en la

esencia de las "complisiones". El aire, el fuego, el agua y la tierra colaboran también en la configuración de los cuadros correspondientes a cada una de las "complisiones". ¿Cuál será la importancia de su introducción? ¿Qué pretenderá el Arcipreste de Talavera al agregar los citados elementos en la distinción de las diferentes "complisiones?"

Cuando se nos describe a cada uno de los tipos y se nos dice: al sanguíneo le corresponde el aire, es húmedo y caliente; el fuego es el elemento del colérico, porque es caliente y seco; el flemático es húmedo y frío, su naturaleza es el agua; al melancólico corresponde la tierra, que es fría y seca. ¿Se tratará solamente de un medio de comparación, de un símbolo de los caracteres específicos de cada uno de los tipos? ¿O bien indica una visión realmente principal de la concepción de la naturaleza humana el traer a cuento estos "elementos"?

Una y otra suposición pueden sostenerse. Cuando se dice que al sanguíneo corresponde el aire, que es húmedo y caliente, podemos entender que la manera de ser fogosa del sanguíneo es como la humedad y el calor del aire, en suma, provechosa y fecunda; pero puede también indicar que la naturaleza del aire es la naturaleza del sanguíneo, es decir, que uno y otro tienen una naturaleza común. Esta última afirmación puede contener a la primera, que representaría la enunciación superficial de una con-

cepción primaria, que, al exteriorizarse en forma ligera, olvida su raíz motivadora, pudiendo decirse también que los cuatro elementos vienen a ampliar la idea de las "calidades".

Los signos y los planetas se tornan a su vez factores nuevos que invaden y complican el tratado de las "complisiones", siendo también órgano de definición del hombre. Para explicar cómo se les concibe, el Arcipreste nos habla de "cuerpos celestiales" que influyen sobre los "cuerpos inferiores".

La introducción de los astros y de las constelaciones se hace todavía de una manera más repentina que la de las "calidades". Las descripciones de éstas nos permiten apreciar su significación e importancia. De los signos y de los planetas sólo sabemos la existencia de la función determinativa, pero no la forma en que ésta es efectuada. El hombre medieval sabe que los astros tienen influencia

en su vida, pero ignora la manera como ésta llega a ser influida. De tal modo, que a pesar de estar perfectamente especificada la correspondencia de los signos y de los astros con cada tipo de hombre, y más aún, con cada una de las partes del cuerpo humano, su funcionamiento y su naturaleza constituyen un punto enigmático que no se resuelve en el texto. Puede formarse un cuadro con las "complisiones", en donde estén consignados los astros correspondientes y su acción determinante, así como las relaciones que las partes del cuerpo humano tienen con los astros, encontrando una afirmación precisa sobre la acción determinante de los "cuerpos superiores" sobre los "cuerpos inferiores", sin que el Arcipreste nos diga nada sobre los motivos que lo originaron a esta correlación.

CUADRO DE LAS "COMPLISIONES" CON SUS ELEMENTOS:

COMPLISION	SIGNOS	ELEMENTOS
Sanguíneo	Géminis, Libra, Acuarius	Aire.
Colérico	Aries, Leo, Sagitarius	Fuego.
Flemático	Cáncer, Escorpius, Piscis	Agua.
Melancólico	Taurus, Virgo, Capricornio	Tierra.

Las "complisiones" del cuerpo humano presentan mayores novedades, veamos su cuadro:

SIGNOS:	GENERO:	PARTES:	PLANETAS:
Aries	Masculino	Cabeza	Mercurio
Taurus	Femenino	Cuerpo	Venus
Géminis	Masculino	Brazo	Mercurio
Cáncer	Femenino	Pechos	Luna
Leo	Masculino	Corazón	Sol

Virgo	Femenino	Ombigo	Mercurio
Libra	Masculino	Organos Sexuales	Venus
Escorpius	Femenino	Muslos y Espina	
		Dorsal	Marte
Sagitarius	Masculino	Rodillas	Júpiter
Capricornius	Femenino	Pies	Saturno
Piscis	Femenino	Vientre	Júpiter

Son múltiples las ideas que se desprenden de este cuadro.* Los astros tendrían una influencia inferior a la de los signos en tanto que no influyen en toda una “complisión”, sino en una parte del cuerpo humano. La mayor importancia está concedida al género masculino, y sus rasgos generales se manifiestan con las partes que le son atribuídas, presentando una consistencia más firme que las delegadas al género femenino, dándonos la sensación de una mayor plenitud humana.

Haciendo un esfuerzo de mayor penetración, podemos deducir de lo atribuído a los hombres sus caracteres más específicos. El decir: al hombre pertenece la cabeza, indica su “seso y juicio natural”; los brazos, su actividad, laboriosidad; el corazón, su firmeza de carácter, su mejor calidad, los muslos y la espina dorsal, la consistencia atribuída al género masculino.

Revisando ahora las partes atribuídas a la mujer, podemos encontrar una correspondencia con lo que sobre la mujer desprendimos en el transcurso de un tema anterior. Cuerpo: la mujer considerada como un ser específicamente carnal. Esta idea se comple-

menta con otras partes atribuídas a ella: pecho, vientre, órgano sexual. Las rodillas y los pies ya no cabrían en esta apreciación, pero diremos que se trata de partes consideradas tradicionalmente en relación con la gracia femenina.

El resorte general que impulsa la valoración que el Arcipreste de Talavera hace de cada una de las cuatro “complisiones”, y aquel al que él con toda preferencia atiende, son las reacciones que cada uno de los tipos produce entre los demás hombres con su comportamiento social. Lo que las “complisiones” nos presentan como caracteres distintivos son, pues, sólo datos periféricos al hombre mismo, lejanos, en consecuencia, de una cabal profundidad humana.

Después de abordar problema semejante con recursos y pretensiones psicológicas, hará gala de sus conocimientos sobre la naturaleza: los cuatro elementos, que aplica a una astrología, complicando estérilmente toda la situación. La “complisión” no es, como sería para nosotros, la simple configuración del individuo o el simple conocimiento visual que nos arroja su presencia. Acaso se pueda decir que en el primer tercio del siglo xv el pro-

* A pesar de que el Arcipreste habla de doce signos, sólo encuentra once. El que olvida es *Acuarius*.

blema de las "complisiones" constituye el centro de todo el saber que acerca del hombre y del universo tenía la sociedad media.

Recordemos que la segunda parte del título general con que el Arcipreste de Talavera designaba el capítulo correspondiente al estudio de las "complisiones" decía: "la facultad que tienen para amar y ser amados" (los hombres). Nótese cómo hasta en el título mismo se considera como la idea motriz de toda la complicada explicación de las "complisiones" el amor. Este será la razón de que se hayan hecho desfilar todos los conocimientos apuntados. La caracterología trata de lograr el fin práctico de facilitar al hombre el ejercicio del amor sin que se vea molestado por la reprobación social, y atendiendo también, aunque sin tanto rigor, a consideraciones puramente religiosas.

Los vicios y las cualidades o virtudes jugarán en cuanto contribuyan a la aptitud o ineptitud que tenga el hombre para amar y ser amado. Analicemos el mal del sanguíneo: su volubilidad para el amor; éste es su principal defecto, que al surgir encuentra prontas disculpas, expresado en el texto de dos maneras. La primera cuando se dice: "amo a la mujer porque es obra de Dios", palabras conocidas desde el tiempo de David, a las que el Arcipreste añade: "el hombre sólo debe deleitarse en la mujer alabando la perfección de Dios, así no cae en pecado". La otra manera: cuando el hombre

lanza preguntas desafiantes como ésta: ¿Por qué Dios creó al hombre y a la mujer con apetitos carnales? El Arcipreste no niega la afirmación, implícita en tal pregunta, puesto que dice: "la gloria se obtiene sacrificando por Dios todas las inclinaciones; la satisfacción de la propia naturaleza lleva al pecado, por eso nosotros debemos sacrificarla para agradar al Señor", y corrobora su respuesta con la solución que el Papa dió al problema de los Bigardos alemanes, monjes licenciosos y descarriados. En ambas soluciones se descubre una intención cristiana, y no contento con ésto, va mas allá de la simple explicación, aconsejando la manera de compaginar la naturaleza humana con los preceptos del Señor.

El mal del colérico estriba en los daños que le acarrea su indecisión amorosa, que se ven agravados por la violencia instintiva de su carácter. Sus vicios no llegan a disculparse, porque la discreción, contra la que peca, es vista como una condición esencial que debe tener el amante para ponerse a salvo de sus propias pasiones, ya sea provocada por el disimulo o por la astucia.

La mejor condición del flemático consiste en su ineptitud para amar, que le pone a salvo del amor mundano. Sin embargo está colocado en menor categoría que la del sanguíneo y es tratado con menosprecio, ridiculizándose todas sus precauciones; el flemático es el hombre cobarde, que incitado por el pecado, se ve detenido por

un miedo egoísta. Debería ser el tipo del arrepentido y en el texto alcanza muy poca estimación. El melancólico, por su sobriedad, cinismo e indiscreción, es tratado en último lugar.

El fin verdaderamente cristiano de combatir el amor mundano menospreciaría características de la mejor "complisión", exaltando a las restantes, pero en este libro, paradójicamente, se ataca por un lado a la locura del amor y por otro se desdeña al que se aparta de ella; se dan reglas para ser mal amante: 1a.—Tener pereza para amar. 2a.—Ser poco entendido en el amor, ser desconfiado y grosero. 3a.—Tener despreocupación para intervenir en las cosas del bien y del honor; pero se dan con el fin de que no se sigan. Se añaden enseguida las condiciones necesarias para ser un buen amante: 1a.—Ser presto en amor. 2a.—De fuerte corazón, constante, confiado en el amor. 3a.—Ser desenvuelto y con características caballerescas, mesurado y leal, osado. Encontramos aquí que todas las buenas condiciones del amante fueron anteriormente señaladas como vicios. Se enuncian, pues, juicios valorativos diferentes para una misma clase de elementos. La calidad de la mejor "complisión" estriba precisamente en su adecuación para el amor mundano, oponiéndose después a esta idea la de la habilidad humana para congraciarse con la religión que se encuentra en la "complisión" menos estimada. Por otra parte, alejándose un poco del rigorismo cristiano, el conocimiento de

las "complisiones" nos da un aspecto de una concepción de vida orientada por un determinismo, pues que el hombre tiene que sufrir las consecuencias a que le destina de antemano la influencia de los signos y los astros. Ya buscará el Arcipreste de Talavera una liberación, porque la extremosidad del determinismo se ve detenida por las concepciones cristianas. Se ha abandonado por un momento la idea de igualdad entre las criaturas, pero la concepción cristiana tiene aún la suficiente fuerza para conciliar estas opiniones. Sin anular totalmente el determinismo de la vida del hombre se nos dice que éste se ve inclinado al mal porque el mal está en él mismo, porque su naturaleza es propensa al pecado; el diablo es uno de sus enemigos, pero en mayor grado lo es "la mujer y el mundo con las calidades malas". Tiene más enemigos, "la voluntad desordenada, la codicia desenfrenada, la ira no templada, la venganza aparejada". Ya no es el diablo el que tienta al pecado, los vicios están en el hombre. El sentimiento y el juicio natural son patrimonios del individuo y por ellos puede huír de sus propios defectos. El poder del demonio no encuentra cabal aplicación, porque el hombre no tiene que luchar contra un mal que se le presente, a él externo, sino contra su propia naturaleza. El sentimiento de responsabilidad que cada individuo debe tener de su propia vida va despertando.

Las cuatro "complisiones" represen-

ran la materia integral del individuo; sin embargo, él no va a estar encerrado y encauzado irremisiblemente por ellas. Las notas arriba señaladas, que equivalen a los ingredientes más íntimos de la individualidad, le permitirán ver el camino señalado por Dios, pudiendo seguirlo o no, obteniendo tras su elección su salvación o condenación. Esta concepción de la naturaleza humana en su multitud de disposiciones y posibilidades, con sus destinos irremisibles, nos acerca de una manera visible, objetiva, al hombre del siglo xv, que ya no es seguramente el hombre de la plena vigencia del cristianismo, todo él absorto en su perspectiva religiosa.

La simple exposición de la realidad no exigía de parte del Arcipreste de Talavera un esfuerzo como el que él desarrolla en su libro; no se trata de una simple transcripción de lo que a su alrededor sucede. Además de la narración directamente inspirada por la realidad, por el espectáculo humano que a sus ojos llega, hace también objeto de una reprobación las costumbres de su época, inspirándose en los principios cristianos. Así vemos cómo exige a su pensamiento una responsabilidad que ha de buscar apoyo ulterior en autoridades cristianas. Si todo lo que él nos dice sobre la reprobación del amor mundano nos fuera propuesto y fundado sólo en su particular experiencia, en su conocimiento, en sus ideas exclusivas, tendría un ca-

rácter de mera opinión personal. Pero cuando el Arcipreste busca una instancia más decisiva que la de su propia autoridad, ha de recurrir a otras opiniones ya aceptadas, que por lo tanto guardan una posición independiente y que, siendo utilizadas para reforzar su reprobación, dan mayor solidez y peso a su voz individual. Se verá convertido entonces en el eco de una voz social, de un sentir y una vitalidad colectiva.

En este sentido se explica la corroboración de opiniones aceptadas y reconocidas, que sin oponerse a la propia del Arcipreste de Talavera, la desarrollan y confirman.

El Arcipreste no enseña ni con mucho una nueva doctrina de la vida, ya que sus posibilidades son mediocres y fuertemente limitadas. De ahí que necesite el empleo de autoridades, doblemente indispensables para él: para que le den apoyo en la descripción de la vida superficial y para que le lleven a la fuente de donde brota la reprobación del amor mundano. En el primer sentido encontramos el empleo de autoridades laicas y de autoridades religiosas; entre las primeras tenemos a Juan de Ausim, al Arcipreste de Hita y, más lejos, a Aristóteles, que vienen a corroborar y a amplificar al valor posible didáctico de su libro, junto con las autoridades, leyes e ideas religiosas que postulan imperativos del deber: los mandamientos, las virtudes, los pecados capitales, etc., y los Patriarcas, David, San Agustín, la Santa

Escritura, las Decretales. Ahora bien, todos estos instrumentos que el Arcipreste de Talavera utiliza para afianzarse en su combate contra el amor mundano, se le tornan instrumentos un tanto negativos al pesar de un modo definitivo la vida común que a él le toca vivir. Y el cristianismo resulta vivido, pero defraudado, no sólo por los españoles contemporáneos del Arcipreste, sino por este mismo.

El adoctrinamiento religioso y moral que el Arcipreste de Talavera pretende realizar con su *Corbacho* conserva un tono común a lo largo de todo el libro. Conforme a los cánones de la vida cristiana, la descripción de la vida en concreto adopta una manera peculiar de decir cuya forma cae dentro del sermón.

El sermón es la forma propia para tratar tales temas. El carácter propio del sermón lo encontramos ya desde la enunciación del propio título del libro: "Reprobación del Amor Mundano", donde a la vez se inicia la paradójica dualidad de su contenido: el Amor Mundano y su reprobación, ya que creemos haber mostrado cómo se insiste mucho más en las formas del amor que en su carácter reprovable.

Ya sabida la nebulosidad e inconsciencia con que la reprobación se da en el Arcipreste, tan censurable desde el punto de vista rigurosamente cristiano como su época, tan homogéneo a ella, el sermón, la palabra cristiana dirigida al pueblo, se nos presenta aquí en el mismo trance de disolución que

el cristianismo de la vida retratada por el Arcipreste. Esto es, el sermón contenido en el *Corbacho* ofrece una especial configuración. Será un sermón menoscabado por la contaminación de los rasgos cristianos por otros no cristianos que la época imprime y el Arcipreste expresa.¹¹

El sermón ha sido la manera adecuada, tradicional, que el cristianismo ha tenido para tratar sus problemas, para dirigir y exponer en palabras fáciles las ideas cristianas al pueblo; pero si en todo sermón, y dentro de su campo de los problemas cristianos, cabe el mundo, la humanidad cristiana, aquí, obedeciendo a la superficialidad que hemos encontrado como lineamiento general de la obra, el mundo es el motivo fundamental que supera en parte los centrales principios religiosos. Presenciamos la inversión del sentido primitivo y fundamental del sermón.

11 "Item contra el segundo mandamiento viene el que ama con loco amor, es a saber: "Non jurarás el su santo nombre en vano". Pues demándote, por Dios, cuál es el que por tal via de loco amar anda e vive, que non una, más infinidas vezes juró e jura el nombre de Dios en vano, faziendo mill maneras de juramentos, diziendo: "Juro a Dios e a Santa María, e para estos santos evangelios e aun para los santos del parayso, que yo te daré e yo te faré e te contesceré; non dubdes desto, que bien sabes que cristiano so: nora-mala, si así non fuese non te perjuraría; faz señora lo que te digo sobre non te perjuraria; luego te daré paños o te daré joyas o te daré..."

... "Guay de la sucia boca por donde el infinido criador del cielo e la tierra..." "¡Ay, Dios!, si se quebrantan o quebrantaron destos juramentos infinidos por esquisitas maneras, pues piensan que engañan." Pp. 143, 144, cap. xxii, segunda parte.

El desarrollo del sermón en el libro nos ofrece el movimiento siguiente: una primera parte se fundamenta en la doctrina y en los principios cristianos que parecen asegurar el supuesto del título; la segunda parte entraña una conjetura que se hace al producirse una comparación entre lo que es la realidad de la vida y el rigor cristiano, dando como último resultado una discordancia que se explota a lo largo de una murmuración.¹² Esta murmuración tiene su causa en una falsa admiración; por eso en la segunda parte de nuestro sermón notamos un movimiento de sorpresa, una extrañeza que se refiere, no precisamente a aquello que debiera, sino a la periferia, a lo superficial del hombre. El Arcipreste de Talavera se admira de lo que es, del por qué es y cómo es la sociedad, pero no se queda en esto, sino que murmura, rebajando el alto carácter del sermón, que bajo su pluma se desquicia de su tradicional contenido cristiano, y si conserva su forma es solo por partir, nada más que por eso, de principios, dogmas y autoridades cristianos. En el

¹² "¿Quién puede pensar si un rico hombre su sustancia en tal amor consumase, e que de su amiga pobre le sintyese non dándole como solya e baldonase, como vemos algunos de cada día? ¿Qué te paresce? ¡Qué dolor, qué tribulación debe sentir quien tal vee, como todo el mundo se le debe tornar obscuro, e lo verde blanco, e lo bermejo negro, e lo cárdeno amarillo!..." "¡Ay Dios, si ay casados que dan mala vida a sus mujeres e casa e consuman su sustancia con otras coamantes, ede que no tienen que les dar, las baldonan e tórnase a su casa e propia mujer, tremiendo e aun renegando..." P. 95, cap. vi, primera parte.

fondo lo encontramos vacío de todo encauzamiento religioso; su fuerza está en la traslación que hace de la realidad donde se mueven todas las preocupaciones que lo motivan. El púlpito, que servía para emitir la voz propulsora de la vida moral, se ha convertido en el portavoz detallado de todos los males de la época, y bajando de los problemas teológicos o evangélicos, recoge el sentido superficial de la calle, desvirtuando su naturaleza. Así lo veremos tornarse en una ligera amonestación y reprobación de la vida, aun cuando esta amonestación, por las limitaciones propias de la época y del Arcipreste, se convierta en una exhibición de todo lo que significa mal vivir.

Digamos, en conclusión, que método y época se identifican; es más, el método que sigue el Arcipreste de Talavera en la exposición de su libro pone de manifiesto claras condiciones de un decaimiento religioso y de un término medio social perfectamente representado por Martínez de Toledo. La estructura del *Corbacho* trasluce lo paradójico y crítico de su tiempo.

El cristianismo correspondiente al libro del Arcipreste de Talavera es un cristianismo lleno de dudas, incomprendiones, irreverencias, y aun así es adoptado, salvando toscamente los obstáculos con nociones de deber y títulos de autoridad. Nos encontramos con una época que, desprovista de otra creencia en que cimentar su vida, necesita conservar la substancia cristiana que ha sido el fondo vivificador del

medieval, pero que carente de auténtica fe, resuelve el cristianismo en superficialidad, diluyendo lo que había sido la profundidad medieval. La misma necesidad que obliga a retener el cristianismo, por carecer aún de un nuevo centro en torno al cual hacer gravitar la vida, choca contra la tendencia espontánea de la sociedad, el resultado es una actitud paradójica; el hombre experimenta un sincero impulso que lo lleva hacia un cierto goce de la vida y a la vez una inquietud que produce intentos de rectificación como el de este libro.

“Señor, aunque tú mandaste que yo non amara si non a ti, que eres mi Señor e Criador, pero, Señor, perdóname, que a esta otra amo más que non a tí; pero bien sé yo, Señor, que tú eres tan misericordioso, e aunque en esto contra tí yo pequé, que tú me perdonarás, confesarme he, arrepentirme he, e seré luego de ti perdonado. Así que so esperança de perdón pones por obra el mal fazer, e ya antes que cometas el pecado has pensado cómo enganarás a Dios una e muchas vezes,”¹³ El hombre vive con la conciencia de estar en una actitud negativa que no puede hacer positiva, ya sea corrigiendo su espontánea actitud, para refugiarse en un cristianismo de nuevo más severo, ya sea afirmando su cotidiana conducta, haciendo de ella realidad y sustento, desechando toda duda religiosa, esto es, entregándose decididamente a

¹³ Cita de la p. 142, cap. XXI, primera parte.

la vida vivida sin más preocupación que lo circundante y cotidiano de la vida misma, como más tarde en el Renacimiento.

Como es natural, las consecuencias de esta vida de paradoja no se detienen en el simple conocimiento de la actitud negativa en un sentido religioso: el hombre se siente despreciable cuando cae en la cuenta de que ha olvidado, despreciado, un sentido de vida más profundo. Entonces surgen reproches colectivos: “se menosprecia al Creador” al desaprovechar los medios que ha facilitado a todas las criaturas humanas para proporcionarse una salvación, las virtudes, las obras de misericordia. Y todo ello denota falta de “entendimiento”, falta de “memoria”, menoscabo de su “potencia espiritual”, de todo aquello que constituye la parte más distintiva del hombre, su diferenciación del animal, el perder por el amor mundano “seso natural y juicio racional”.¹⁴

Todo ello también se manifiesta en las hondas diferencias entre las tres primeras partes del libro y la última, en la que está explícito el anhelo de reiterar el cristianismo a la conciencia del pueblo español. Pero aún en este aspecto se encuentran características que ponen de manifiesto la tónica reinante. Baste señalar como precioso ejemplo la insistencia en apreciar la vida con sus atributos de salud, riqueza, buena fama, como un don o pre-

¹⁴ Documentación en toda la primera parte y sobre todo en el cap. XXXVIII. Cómo el que ama pierde todas las virtudes.

mio, oponiéndola a la muerte como castigo.

El primer problema que se le ofrece al Arcipreste de Talavera para ser resuelto de una manera cristiana, es el de la estructura de la creación en dos planos: superior e inferior; correspondiendo al primero los signos y los planetas y al infralunar la tierra y el hombre. Las tendencias vulgares de la época concebían una dependencia del hombre de los astros y los signos; el Arcipreste, como en todas las soluciones que le veremos dar, tratará de coordinar las ideas del vulgo con sus conocimientos cristianos, dándonos como resultado una variación del cristianismo; no niega una posible relación entre ellos, pero antepone a toda la fuerza determinante que los astros pudieran tener sobre los hombres la voluntad de Dios.¹⁵ La influencia de los planetas alcanza sólo al cuerpo del hombre. Es cierto, pues, que el hombre tiene determinada complexión o naturaleza, pero Dios ordena que no usemos mal de nuestra condición, para lo que da al hombre la gracia de co-

¹⁵ "Nuestro Señor Dios, Criador de todas las cosas, el cual a todas dá influencia, ser, regir, e cursar; e bien debería caer cualquiera en esta razón: que pues, Nuestro Señor Dios da ser, e permanecer e obrar, e finir, e da sus constelaciones a las planetas e signos, e del proceden todos los cursos que fazen e los circuitos e movimientos, e sin permisión e voluntad suya non farían dello nada, e aun ser non averían. ¿Pues quién dubda si Aquel que rige planetas e signos, rige mayormente a ti? E si la planeta que a ti da influencia como tu dizses, es por Nuestro Señor regida e gobernada, por consiguiente, aquellas cosas a quien ella da sus influencias." P. 348, cap. 1, cuarta parte.

nocer el bien y el mal, guía en el camino de la vida. Esa conciencia puede adquirirse por los siguientes medios que da Dios. Se establece una relación entre la caracterología y Dios.

La primera comunicación de Dios con el hombre se verifica por medio de ciertas señas o señales. Dios no encamina al bien, sólo hace "demostraciones de las cosas que de voluntad suya e propia se retraigan del mal facer e le den voluntad e apetito al bien facer". También Dios ayuda al hombre destinándole un ángel bueno que lo ayuda a discernir, desvelar o luchar contra la tentación de Satanás y otros enemigos: "el mundo e sus averes e deleites". El ángel le hará presente el bien obrar, recordándole los consejos de Dios y apelando a su conciencia. Porque la ayuda de Dios no conduce al hombre irremisiblemente hacia el bien; lo hace en un principio mostrándole el camino, después lo deja en libertad porque requiere que su salvación no sea cosa forzada. Además la criatura dispone de "juicio e seso natural", instrumentos que le sirven para comprender cuándo hace el bien y el mal. En conclusión, todo hombre puede seguir el camino del bien, cualquiera que sea su complexión, por ser objeto de la gracia divina. No se excluye ni a los faltos de "seso"; para juzgarlos se deberá fijarse en si han perdido sus capacidades estando en estado de gracia, estando en el buen camino; o si se encontraban apartados del Señor. Viendo las relaciones del hombre con

Dios de esta manera tan conciliadora, la naturaleza del mal que aleja a los hombres de Dios está en el desconocimiento del Bien, esto es, por ser desposeídos de la gracia divina, ya que ella es la que otorga al hombre las luces de su salvación. El que no conoce el Bien, es un olvidado de Dios, porque no le otorga su gracia divina.

El olvido de Dios no tiene una causa injusta. Estará motivado por alguna maldad del hombre efectuada con anterioridad: "Dios es Buen Juez salvo que no admite apelación ni ejecuta su pena". La finalidad que persigue Dios no es condenar al pecador, sino buscar su arrepentimiento, y si establece diferencias: "es porque quiere ser como señor rogado, al que a sí trae por algún bien que alguna vez hizo". De aquí que cuando no se conoce el bien, debe pedirse su revelación, ya sea por medio del buen ángel o por la súplica de otros: por la intercesión de los santos que están cerca de Dios y pueden hacer que se otorgue la gracia al hombre.

El pecador debe dirigirse a Dios: rogándole, suplicándole, habiendo purgado sus penas, reconociendo sus errores, enmendando su vida, reconociendo su poderío, comprendiendo su gracia.¹⁶

Las relaciones del hombre con Dios deben entenderse de esta manera, sin pretender buscar otra solución: "Vive bien e dexa de tales cosas judgar, pedir, ni demandar. Empero si dizes que así

non es esto disputalo con El, e déxate de mi, que de los fechos de Dios non te puedo más certificar, que nin recibe argumento insoluble, sin sofisma nin obligatoria, nin terminus inquem, nin argumento lulista, remontista, nin sofista, nin otro dezir nin arguyr sinon lo que le plaze, lo que quiere e permite que lo que es, que sea así." De la explicación de estas cosas no deben ocuparse ni los teólogos, porque: "el siervo no pide al señor explicación de sus actos".

El hombre tiene más facilidades para el bien obrar y mayores ventajas; la experiencia lo demuestra ampliamente. Muchos son los males del que mal obra, porque el que mal obra tiene miedo a los hombres y naturalmente a Dios. El que obra bien, sólo teme ofender a Dios. Además, la vida del malo o del que mal vive es corta, en comparación con la del bueno o la del que vive bien. Pero sucede que en ocasiones el justo vive poco; las causas de estos profundos problemas no deben buscarse, porque, como dice Catón, con el que corrobora su pensamiento el Arcipreste, "Dios tendrá sus razones, porque Dios es ajeno a los cambios mundanos y el castigo que se da al justo será trabajo de Dios, para purgar algún mal anteriormente cometido; porque todos los hombres son pecadores". No se debe intentar entonces saber las cosas de Dios.

Para asegurar la salvación, nos dicen las lecciones cristianas del Arcipreste, hay que seguir el consejo de

¹⁶ Cita de la p. 332, cuarta parte.

Job: "Líbrame señor e póneme cerca de tí, a la mano del más fuerte, si quiera sea contra mí. Así que conosco Job, segud esto, el poderío que Nuestro Señor sobre todo el mundo tiene absoluto."¹⁷ Es decir, sólo debe esperarse en la gracia divina, porque buenos o malos pueden salvarse por la voluntad de Dios.

La demostración de que la salvación es obra de la gracia de Dios, se ofrece en los ejemplos del bueno que se condena y el malo que se salva, como en el cuento de Nabucodonosor y el Faraón.¹⁸

Conocidas estas relaciones que el hombre guarda con Dios, veremos cómo mediante ellas el hombre recoge ciertos conocimientos acerca de su Señor. En primer término, el hombre se siente ligado a Dios en los momentos de las más grandes zozobras, se siente participe en algún modo de la divinidad como criatura en que Dios ha puesto su gracia. Este sentimiento le da seguridad: "Si Dios está con nosotros ¿quién será contra nos?"¹⁹ Mas a pesar de ese sentimiento de participación por dependencia con la Divinidad, el hombre sólo llega a saber de ella lo que no conoce; siente su presencia, pero sus funciones o actividades no son conocidas para el hombre. El Arcipreste recuerda las sabias frases de David: "Los juicios

de Dios son muchos e muy fondos". Nosotros convivimos con Dios sin saber su esencia: "es como la mujer tuya, vive contigo pero no sabe tus secretos, ni tú sabes los de tu amigo. Ni los apóstoles, ni sus discípulos supieron los secretos de Dios, ni los ángeles." El mismo dijo: "Hermanos míos ruégovos que non querades trabajar vos en querer saber los tiempos e momentos que son secretos de mi padre, los cuales para sí reserbó e los puso so el poderío suyo absoluto, e tu hombre mundano *de non nada* fecho, quieres saber e con diligencia mucho tomas estudio con pensamiento vano de querer saber e entender los secretos suyos, de tomar manera de continencia casi contra él..."

El hombre consciente de su nulidad reconoce en Dios a su Creador: sabe que Dios da y quita el ser a las cosas: "Nuestro señor Dios, criador de todas las cosas, el cual a todas da influencia, ser, regir y cursar, bien debía cualquiera caer en esta razón; que pues nuestro Señor Dios da el ser y permanecer, e obrar, e finir, e da sus constelaciones a las planetas e signos, e dél proceden todos los cursos que fazen, e los circuitos e movimientos, e sin permisión e voluntad suya non farian dello nada, e nin aun ser non averian".²⁰ Más adelante corrobora su afirmación con los Salmos de David: "Salmo load al Señor porque es bueno", interpreta el Arcipreste. "El que sana a los contritos de corazón e ata las contriçio-

¹⁷ P. 346, cuarta parte.

¹⁸ P. 337. Cuento tomado por el Arcipreste de la Carta xxii de los decretos de San Agustín.

¹⁹ P. 347.

²⁰ P. 348.

nes dellos, el que cuenta la mochedumbre de las estrellas e a cada una pone nombre; muy grande es Nuestro Señor, e muy grande es la su virtud." Continúa: "Nuestro Señor cubre los cielos de nubes e da a la tierra lluvias." Pero para completar su pensamiento añade otra autoridad, trae a su texto palabras de Salomón: "Una vez fabló Nuestro Señor Dios todas las cosas: hoy aquel poderio de Dios es, e a Tí, Señor, es dado fazer misericordia..."²¹

Concebido el Señor como creador porque da y quita el ser, aparece el problema de la vida y la muerte: "Nuestro Señor Dios es el que da la muerte e vida."²² "Si Tí, Señor, les volvieres la tu faz, luego serán todos turbados; e Señor, si el espíritu les quitares, luego desfallecerán e serán polvo tornados de donde salieron",²³ concluye el Arcipreste. "Pues vee aquí, amigo, cómo Dios Nuestro Señor da ser e no ser, vida e muerte, cría e descría, da bienes temporales e los quita non fado nin fortuna."²⁴ La muerte es la separación del alma y el cuerpo; esta separación no contiene un proceso, sino que es el mínimo momento en que se cumple la voluntad divina. La muerte es la separación del alma de esta vida, de la humana. El alma huye y el cuerpo se queda aquí, yaciendo; de esta suerte, "el que muere es el cuerpo, pero por conmisericordia se dice, para explicarse este paso, la acción de mo-

rir y se dice muerte en vez de muerto, porque muerto es sólo el cuerpo". Combate el Arcipreste con la última idea la costumbre de su época de personificar a la muerte, por eso nos da todo un tratado acerca de la muerte y nos dice, siguiendo el propósito que indicamos: "Así, que no diga ninguno: Yo vi la muerte en figura de mujer, en figura de cuerpo de hombre, e que fablaba con los reyes, e etc. . . , como pintada está en León, que aquello es ficción natural contra natura. Es natural porque natural es morir; pero non que la muerte sea cosa que mate, según que la pinten en fección, que sería contra natura, como dar cuchilladas, lanzadas o saetadas a los vivos la muerte."²⁵

Cuando se ha dicho que Dios da y quita el ser y se tiene la constante y amarga presencia de la muerte, se hace necesario saber cuál es su finalidad, el porqué de su inevitable llegada, y nos dice Martínez de Toledo: "Es el medio de vencer al poderoso" "¿Quién podría con el poderoso si la muerte e las pasiones, e las miserias del mundo non gostasen e sintiesen?" Pero el pobre también muere, de aquí que los hombres puedan morir en diferentes estados, por relación al ánimo con que efectúan su desprendimiento del cuerpo: el rico muere deseando la vida, el pobre la ve con indiferencia, aunque deseándola a veces. Estas dos actitudes humanas ante la muerte, se diferencian exclusivamente por el di-

²¹ P. 356 al fin.

²³ Pp. 357 a 358.

²² P. 357.

²⁴ P. 358.

²⁵ P. 383.

ferente arraigo en las cosas terrenas. El pobre que no deja nada, que se ve en la vida constantemente estrujado, no tiene por qué amarlas. Esta idea puede recojerse de la fábula del encuentro entre la pobreza y la fortuna, tomado por el Arcipreste de Boccaccio.²⁶ Como es de esperarse, el rico está rodeado de las más grandes desgracias. Al rico le hizo Dios bien, y después le desconoce, desconociendo también a su familia y bienhechores; el rico es codicioso y todo lo sacrifica por sus bienes; es un hombre que vive engañado por el mundo y por el diablo y muere con gran dolor de las riquezas que deja. La muerte acaecida en estas condiciones significa mala suerte, porque el rico no va hacia ella con su voluntad, sino que se afianza en la vida; entonces su alma y su cuerpo se pierde. Además tiene otro castigo: no sabe a quién tocarán los beneficios de su dinero. El pobre muere bien, porque se desprende con facilidad de esta vida y su alma no se pierde.

En los últimos años del siglo xv, el problema de la muerte preocupa hondamente; sus manifestaciones se encuentran con insistencia en todas las obras de arte y sobre todo en la literatura, donde el tema de la muerte forma un estilo nuevo conocido como el de la Danza de la muerte. La persistencia de ese tema es una consecuencia de la desintegración religiosa. Cuando el hombre tiene la conciencia de estar

viviendo una conducta contraria a la establecida por la religión espera consiguiente pena. La certeza de salvación proporciona a la vida la tranquilidad necesaria para enfrentarse con lo desconocido, mas cuando se tiene certeza contraria y la muerte se ha presente (con todo lo que tiene de desintegración y de aniquilamiento) la otra vida no se ofrece con perspectivas halagüeñas, y retroactivamente el hombre teme y ve con horror la muerte. La muerte se le aparece como un mal, porque aniquila todo lo que ha sido sostén de su vida.

El hombre tiene ánima, la parte que predomina sobre el cuerpo y determinación de los planetas; porque "lo más digno, atrae a lo menos digno, como lo más a lo menos"; por tanto el alma reconoce como señor a Dios, atrayendo consigo al cuerpo. De esta manera el creador predomina sobre la criatura, como lo más poderoso en lo menos poderoso; "como el señor en el siervo".

Todas las cosas o bienes de Dios deben ir a él; así el hombre tiene que acogerse al Señor; ejemplo: el salmo de David a que se refiere el Arcipreste "lee lo que David dijo en feria segunda del lunes, que comienza: En el Señor esperé non sea confundido para siempre; dize en xviiiº verso: Y empero en ti, señor, esperé e dixi Tú eres mi Dios, e en las tus manos mis suertes". "Por ende David quiere que yo haya buen suerte, dicho es; si tu permitieres, empero que

²⁶ Cap. II, cuarta parte, pp. de la 390 a la 401.

yo haya mala suerte por mi culpa mal obrando, determinado es".²⁷

Encomendarse a la voluntad de Dios, poner en el Señor su suerte, es el mejor camino, porque Dios es el mejor juez; porque Dios no tiene accidentes como la corporal substancia, es decir, no hace favores ni desfavores, no tiene pasiones; pero el bien y el mal es conocido por Dios y tomado en cuenta para hacer su justicia, que es certera y nada olvida. Por obra de su justicia, las almas buenas vuelven a él o pasan por el purgatorio. Los cuerpos se quedan en la tierra, y como toda la materia se transforma, se corrompen.

El hombre, además de los conocimientos que tiene de Dios, sabe de los conocimientos que tiene Dios: Dios tiene una universalidad de saber; Dios conoce todo desde el principio del mundo, el pasado, el presente y el porvenir, supuesto que todo está en sus manos. Este conjunto de conocimientos es de dos maneras: los conocimientos que Dios posee de sí mismo, el conocimiento que Dios tiene de su divinidad, y su conocimiento de la criatura. Esta última forma de conocimiento no estorba a la libertad de la criatura. El conocimiento más importante y el que más interesa al hombre es el de la criatura, los conocimientos acerca de su salvación. La salvación del hombre siempre depende de la gracia divina, así el pecador que persiste en el mal se condena, pero si éste atiende a la ilumina-

ción que la gracia de Dios le otorga y se arrepiente, se salva; el predestinado no se salva por su predestinación sino por la gracia divina. De esta suerte, la salvación humana siempre depende de la gracia de Dios, puesto que su ser o no ser también es obra suya: "e esta tal necesidad de ser o no ser lo que ha en la creatura de ser, se refiere a la divinal providencia de nuestro Señor." Pero esta actividad no corta la libertad del individuo. Esa afirmación se corrobora en el párrafo en que hace referencia a San Agustín: "preçito o predestinado sea dicho venga de nesçesario, empero esa nesçesidad non se refiere quanto a las cosas que en ellas de nesçesidad se ayan así de complir o executar; mas refiérrese la tal presçiençia o predestinación quanto a la divinal presçiençia de Nuestro Señor eternal, e non al advenimiento de las cosas."

Dios conoce la verdad; el hombre puede ser engañado, pero Dios no. Cuando el hombre trata de engañar asume dos maneras hipócritas que pueden realizar su engaño: los que siempre andan con los hombres para que no se piense mal de su honestidad, son los engañosos, fanfarrones e hipócritas, a este grupo pertenecen los científicos que se separan, los falsos ascetas que se sirven de sus ciencias para engañar a los hombres, poniendo a este respecto el Arcipreste el cuento de un viejo Faraón, adorador del diablo que se hacía pasar por santo, y la narración del falso asceta y gran pe-

²⁷ Pp. 388 y 389, tercera parte.

cador que falleció en Valencia en el brazo de Martínez de Toledo; repudiando además los que buscan a los hombres como mujeres; estos están irremisiblemente condenados; son diablos sin esperanza de redención. Su espectáculo es tan repudiado y tan alarmante que para el concepto del Arcipreste su existencia anuncia el fin del mundo, son "corrupta materia y abominable pecado".

Como la finalidad del autor es combatir la maldad del mundo, la mentira y la hipocresía que busca para sus ejemplos está encajada dentro de su tema, pero con ello quiere demostrar que entre los hombres pueden pasar las falsas posturas por verdaderas, mas que a Dios no se le engaña y descubre los artificios.

Dios tiene conocimiento de sí mismo. De éste no sabe el hombre, puesto que Dios está, como Señor, por encima de él. Con los problemas de la salvación y la condenación, correlativamente habrá de ser considerado el problema de los castigos y de la recompensa divina. El que peca, consecuentemente va contra las leyes de Dios. Estas castigan al que las infringe, Dios sostiene su castigo, Dios decide; como consecuencia de su decisión se tienen castigos y recompensas.

En primer término, la vida, concebida como una recompensa para el que vive bien. Esta vida es una carencia, un soplo, un mero impulso, al ser comparada con la otra vida; pero vive más el que es bueno, el malo acor-

ta su vida. En esta vida el bueno tiene tierras, el justo puede ser pobre pero no desamparado, deja cimientos en su vida; el malo, o sangriento o pecador, vive poco y no deja huella en su vida. También en las maneras de morir puede recaer el castigo o la recompensa, ya sea poniendo la muerte en un término normal para el bueno, o dando a la vida un término anormal. En este caso caen bueno y malo. Depende de la disposición, la prudencia y el límite de esa disposición lo pone Dios: "Después le ví yo bien facendado e bien rico, dexando el hábito, e con mucha renta e con mucha codicia desordenada de aver e de alcanzar; e por causa de aquella falsedad que cometiera, según fama era, en la mayor fervor de su prosperidad, Dios le llevó de esta vida, el cual murió en mis manos." Mas adelante también nos dice: "En conclusión, ninguna diga: Este por qué vivió mal e acabó bien, nin por qué vivió bien e acabó mal, que Nuestro Señor sabe como dixe, quién es bueno o quién vive bien, quién es malo e vive mal: secretos son de Dios. E los que a las vezes paresçen a las gentes buenos, son malos, como agora dixe, e a las vezes, los que paresçen malos, son buenos".

Así, Dios castiga de tres maneras. Primero, por condenación, a los que nunca lo conocieron. Su castigo empieza desde esta vida, quitándoles a los que aman, haciéndolos pobres, dando vaivenes a su fortuna, acarreándoles enfermedades, pasiones, desfavorecién-

dolos. Son gentes perversas como los egipcios y los hombres anteriores al diluvio, Sodoma y Gomorra. El segundo grupo comprende a los buenos, a los que se castiga con azotes y persecuciones para probar su vida santa. Son los que descarrilan pero que con el castigo vuelven a Dios. Entre ellos están los santos: San Pedro y San Pablo que se santificaron cuando reconocieron sus culpas. Y el tercer grupo lo forman los buenos que son castigados para obtener el premio. Padecen por el cuerpo para obtener la gloria de su alma y sus potencias, llegando a Dios por revelación y contemplación. Son contemplativos e iluminados por el Espíritu Santo, por eso soportan con resignación todos los males. Ejemplo de ellos son los Apóstoles, los Mártires, los Confesores, las Vírgenes, los continentés como Tobías, Job y Catón.

La importancia del castigo en esta vida es ser el anuncio de la salvación. El mal en esta vida debe tomarse, en algunos casos, como un indicio de prueba a la que somete el Señor, de aquí que sea arriesgado juzgar de la santidad de los hombres por sus apariencias mundanas, pues hay hombres malos que mueren bien y buenos que mueren mal. Como respuesta dada por el Arcipreste a todas estas confusas ideas, nos dice que sus causas no son desentrañables, no debe buscarse en ellas razón, porque sería pretender deslizarse dentro de los secretos de Dios.

La presencia de ideas extrañas al cristianismo mezclándose con él no supone todavía una duda acerca de sus principios. Estos se hallan un tanto olvidados, desvirtuados, pero existe aún la duda que representaría la crisis del cristianismo. La veracidad de la fe cristiana sigue inmune, la de su ley sigue igualmente intacta, puesto que pesa sobre la conducta individual, aun cuando sólo sea en forma de reprobación; pero cuando ponemos atención a la manera como es mantenido el cristianismo, nos damos cuenta de que el empeño de demostrar temas tales como la existencia de Dios, la supremacía de los principios religiosos, y de cada uno de los motivos de adoctrinamiento religioso, ha sido originado por el olvido de su vigencia. La temperatura de irreligiosidad del ambiente provoca el problema religioso; ejemplo: cuando el Arcipreste habla de Dios como creador es para contradecir y hacer callar la voz lanzada entre el vulgo de la dependencia del hombre con respecto a los planetas. "Nuestro Señor Dios creador de todas las cosas, el cual a todas da influencia, ser, regir e cursar, bién debía cuálquiera caer en esta razón".

Siempre tras de la afirmación se encuentra el desvío mundano que la motivó, el hecho humano apartado de una estricta religiosidad que llama a una interpretación religiosa, y esta es la síntesis que hace el Arcipreste de Talavera: coordina el cristianismo con la realidad que no es cristiana, admite

una infiltración de esta realidad en la religión, lo que arroja en suma un aspecto nuevo dentro del cristianismo.

¿Cuál es, en suma, el sentido que de la vida nos dejan tanto el Arcipreste de Hita como el de Talavera? Los dos vivieron de los principios del cristianismo. Sin embargo, ¿encontramos en la vida que nos presentan la vital proyección de los principios cristianos? Tanto en uno como en otro Arcipreste encontramos principios de un rompimiento con la estabilidad de la vida cristiana en la Edad Media.

En el curso espontáneo de la vida que encuentra una expresión en las páginas de los libros de los Arciprestes de Talavera y de Hita, se añaden a la concepción cristiana que supone el medievo, nuevos matices opuestos al cristianismo y que van inclinando el movimiento histórico hacia una nueva etapa con un nuevo sentido de la vida, el renacentista.

El Renacimiento, que fué una etapa histórica colocada a fines del siglo xv, siguiendo por el xvi, se originó a lo largo del medievo con aquellas actitudes que se separan de la normal del cristianismo.

Por diferentes y aún contrarios que sean, tanto en época como en "pensamiento" y estilo y calidad literaria, los Arciprestes de Hita y de Talavera se unen en un sentido: ambos son renacentistas siglo xiv y siglo xv españoles. Tienen sus disonancias dentro de la armonía cristiana, sus anticipos re-

nacentistas el primero y su infructuosa reacción medievalista el segundo.

El libro del Buen Amor, siguiendo una corriente ya vieja en la literatura española, la del libro de ejemplos, coge el tema del amor, con la especificación de motivos terrenos, para permitirse tratar lo que acontece en la vida, en las circunstancias, disimulando su propósito con la conocida declaración medievalista del fin didáctico y moralizador: "Ca dice Sant Gregorio, menos fieren al omen los dardos que antes son vistos e mejor nos podemos guardar de lo que antes hemos visto", de suerte que, en su libro, habrá un dual y contradictorio contenido: el dogmático y el puramente lírico. Este último dará expresión en gran parte a un ambiente apartado de toda estricta religiosidad, a una actividad libre de convencionalismos morales, plétorico de sátira aguda, resulta el libro, pese a su cristiana pretensión, sólo un tránsito, un deambular por todos aquellos sitios en que el amor es practicado. En este aspecto será un repertorio de las experiencias de su tiempo, ya que sólo así, por haber visto las formas en que el amor se practica, podrá el hombre guardarse mejor de sus *dardos*, que lo herirán menos. Pero el Arcipreste de Hita es ante todo un artista, en el que jamás encontraremos exclusivamente al moralista ni al costumbrista, al simple anotador o comentador de una época. El mismo se encarga de recordárnoslo: "Et compóselo otrosí a dar algunas lecciones é muestra de me-

trificar et rimar, et de trobar: con trovas et notas, et rimas, et decades, et versos, que fis' complidamente segund que esta çiençia requiere", Aparte de los poemas puramente líricos, aquello que sobre el amor nos diga, aquello que del aspecto general, de lo cotidiano de su sociedad nos describa, estará saturado de su personalidad. Dará pues, con mayor restricción que el Arcipreste de Talavera, la nota común o la temperatura de su época. Sin embargo, la simple coincidencia que él, por muy personal que sea, no puede dejar de tener con su tiempo, su misma existencia dentro de su época, le hará decirnos mucho acerca de las anticipaciones renacentistas. Así en

todos aquellos aspectos líricos que se apartan más o menos de una tendencia cristiana y dan un sabor cortesano que lo caracteriza al libro llamado por él en sus últimas páginas: "Breviario de Juego y de Burla". Dentro de este Breviario de juego y de burla, nos encontramos con aspectos que demuestran el "renacentismo" que lo anima.²⁸

Contrariamente a la que puede llamarse normalidad con que se desliza el motivo renacentista en el Arcipreste de Hita, la inquietud ocasionada por la realidad asombrosamente apartada de la plenitud de las normas cristianas suscita en el de Talavera un restablecimiento del cristianismo, pero que ya no lo será en la primitiva pureza, sino

²⁸ Para conseguir el Buen Amor, deben buscarse las siguientes condiciones que lo diferencian del mal amor:

- 430 Si quieres amar dueñas ó otra qualquier muger.
Muchas cosas habrás primero de aprender;
Para que ella te quiera en su amor querer,
Sabe primeramente la muger escoger.
- 431 Cata muger, fermosa, donosa, et loçana,
Que no sea mucho luenga, otrosí nin enana;
Si podieres, non quieras amar muger villana,
Que de amor no sabe, es como bausana.
- 432 Busca muger de talla, de cabeça pequeña,
Cabellos amarillos, non sean de alheña,
Las cejas apartadas, luengas, altas, en peña,
Ancheta de caderas: esta es talla de dueña.
- 433 Ojos grandes, fermosos, pintados, reluscientes,
Et de luengas pestafias bien claras é reyentes,
Las orejas pequeñas, delgadas, para ál mientes,
Si há el cuello alto, atal quieren las gentes. ...
- 436 A la muger que enviases de ti sea parienta,
Que bien leal te sea, non sea tu servienta, ...
- 437 Sea bien rasonada, sutil é cotumera
Sepa mentir fermoso e siga la carrera, ...
- 441 Estas trotas conventos fassen mucha baratas...
- 442 Do estas mugeres están muncho se alegran
Pocas mugeres pueden d'ellas despagar,
Porque á ti non mienta sábelas falgar.

que representará un amoldamiento del cristianismo a la nueva realidad, con una alteración de las concepciones cristianas que da por resultado la formación de una nueva época cristiana. Un cristianismo utilizado según las necesidades terrenas significa un afinamiento de la vida en lo circunstancial y transitorio.

El cristianismo ha sido vivido en los diferentes siglos del medievo con más o menos autenticidad, con más o menos deformación, y con un tanto de mezclas e infiltraciones de ideas que le son extrañas. Hacia el final se produce un movimiento de desviación que conduce al Renacimiento, pero en las mistificaciones del cristianismo vividas en las siglos inmediatamente anteriores de la Edad Media, encontramos, como en el caso del Arcipreste de Hita, primeros pasos, y en el Talavera, definitivos encauzamientos hacia la forma de vida renacentista. A la vez, para acentuar la complejidad del fenómeno histórico del cristianismo, en el Arcipreste de Hita y el de Talavera se descubre el mejor ejemplo de asincro-

nismo histórico de los saltos hacia las épocas futuras o los retrocesos a los tiempos pasados, de las características que suponemos pertenecen a una determinada época y que sin embargo se encuentran fuera de ella y dentro de tiempos de otra tonalidad, mientras el de Hita ostenta caracteres tan renacentistas que eran insospechados por el resto del siglo XIV, el de Talavera, ya lindando con la plenitud del Renacimiento, ante el avance de la nueva etapa, siente la inquietud del espíritu cristiano en que había arraigado el medievo y se hace portavoz de la reprobación consiguiente. En el desenfado, naturalidad y soltura, en la cortesía, gracia y superficialidad de los amoríos relatados por el Arcipreste de Hita, se ve un carácter renacentista vivido con la tranquilidad e inconsciencia de una conducta normal; en la austera intención de censura que el de Talavera pone en sus altas exclamaciones de condena contra la vida del amor mundano, se encuentra el recato cristiano, aunque enunciado por modo cuyo abigarramiento sorprende.

Las citas del Arcipreste de Talavera están tomadas de *Libro del Arcipreste de Talavera*, llamado *Reprobación del amor mundano o corbacho*, primera edición, Biblioteca Clásica (Sección de Preclásicos Españoles), Tomo CCLVIII. Madrid, Librería y Casa Editorial Hernando. Las del Arcipreste de Hita, de *Arcipreste de Hita (Juan Ruiz), El libro del buen amor*. Edición corregida y aumentada con un glosario por J. Delgado Campos. Clásicos Bouret. París, Librería de la Vda. de Ch. Bouret.

INDICE GENERAL

Presentación, por JOSÉ GAOS VII

LEOPOLDO ZEA

Superbus Philosophus 1

EDMUNDO O'GORMAN

La Conciencia Histórica en la Edad Media 31

JOSÉ LUIS MARTÍNEZ

El Concepto de la Muerte en la Poesía Española del Siglo XV 61

GUSTAVO PIZARRO

La Historiografía Francesa en los Siglos XIII y XIV 103

TOMÁS GURZA

La Catedral y la "Summa" 141

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

Cristianismo y Filosofía en la Experiencia Agustiniana 221

MARÍA RAMONA REY

El "Libro de Patronio" como Guía de Vida 283

PINA JUÁREZ FRAUSTO

El Libro del Arcipreste de Talavera y la Vida Coetánea 321

