

Reflexiones sobre la Cultura Hispánica

Por Víctor Andrés Belaúnde

La lengua es más que un instrumento de comunicación, la forma palpitante y dinámica del espíritu, la revelación de la esencia de la cultura de un pueblo o de una familia de pueblos. La conservación del castellano en su identidad esencial, por encima de localismos que reflejan apenas particularidades o accidentes; la tendencia en todos los pueblos hispanoamericanos a revivir los tesoros de nuestra literatura clásica; la comprensión y admiración que alcanzan en todo el mundo hispánico los pensadores y literatos de cada país, muchas veces más que en el propio; y, por último, la semejanza de los rasgos fundamentales, a pesar de la variedad de estilos, en los escritores de diversas épocas, constituyen prueba incontestable de que, por fortuna y pese a las distancias geográficas, las diferencias de estratos étnicos primitivos y las distintas influencias políticas y aún internacionales, se conservan en toda la pureza y vigor las esencias de una misma cultura en España y en los países que ella creó y modeló en los momentos más gloriosos de su historia.

Plenitud cultural de la Edad de Oro española

Exigencias de buen método nos llevan a concentrar nuestra atención en el siglo de oro, diré mejor, siguiendo a Pfandl, en la Edad de Oro, porque comprende no solamente el siglo XVI sino buena parte del XVII.

Caracterizan esa edad los siguientes rasgos: plenitud de cultura, inmensa fuerza creadora y máxima tensión espiritual, rasgos que hacen que sea una de las más completas, fecundas y brillantes de la historia humana. Buckle (1), que tanto ha influido en el ambiente hos-

NOTA.— A principios de año falleció este ilustre escritor peruano a quien tanto debe la cultura de América. En su recuerdo reproducimos un admirable ensayo suyo que revela su honda sapiencia, su magistral estilo y su irrevocable catolicidad.

1) — Buckle: *Bosquejo de una historia del intelecto español* (Capítulo de la *Historia de la Civilización en Inglaterra*). Trad. de Juan José Morato, ed. Sem-

til a la cultura española, no negó su admiración, diré mejor su deslumbramiento, ante el apogeo político y militar de España, sólo comparable en intensidad al del Imperio Romano. La popularidad que alcanza el **Quijote** en Europa entera, en Inglaterra principalmente, donde halla Cervantes su mejor traductor y su mejor biógrafo; la revaloración de la novela picaresca y del teatro español hecha por la crítica alemana, proyectaron sobre la pujanza política y la gloria militar un gran esplendor literario. Pronto debían descollar otros aspectos por encima de los ya consagrados e indiscutidos. Al mismo tiempo que aparece en España, antes que en los otros países europeos, la Nación-Estado, en reemplazo de la poliarquía feudal, surge una original literatura en todos los géneros; se lleva a cabo la restauración de la filosofía cristiana en su íntegra pureza; florecen la ascética y la mística, la más rica de todos los tiempos, tan distinta de la inspirada por el panteísmo de los místicos alemanes; el espíritu caballeresco y militante invade el campo de la vida religiosa, y brota, como coronamiento de aquella máxima tensión anímica, una forma de arte esencialmente cristiano, el arte barroco, comparable en su contenido espiritual y en su ansia de infinito, al arte gótico.

A riesgo de hacer un estudio que sería como un salto repetido de cumbre a cumbre, intentemos esbozar aunque sea rápidamente los principales aspectos que dejamos indicados.

La actividad filosófica de España se manifiesta en cuatro aspectos fundamentales: la restauración de la escolástica; la asunción y adaptación del Renacimiento al espíritu católico; el empeño de armonizar las filosofías platónica y aristotélica, y el florecimiento de la mística que es, como se ha dicho, la verdadera filosofía del pueblo español. España no tuvo diversos sistemas filosóficos como interpretaciones de la naturaleza, pero encontró muchos caminos para acercarse a Dios.

pere, pág. 53. Véase esta otra cita, igualmente significativa: "Y entonces nace en España un espíritu militar como no se conociera otro... Tenemos pues un gran pueblo de un ardoroso espíritu militar, patriótico y religioso, cuyo inextinguible celo se acrecentaba más que dulcificaba por una obediencia respetuosa al clero y por una lealtad caballeresca al Rey" (págs. 54 y 55). Y aunque Buckle enumera los literatos eminentes que produjo España, soldados al mismo tiempo, como en la Grecia antigua, no comprende que esta admirable energía del pueblo español se manifestó igualmente en otros campos de la cultura como la filosofía, la teología y el arte. Buckle es el sociólogo de la revolución industrial y parte de esta premisa, que hoy nadie podría suscribir sin reservas: los progresos del género humano dependen de los resultados de la investigación de las leyes que regulan los fenómenos naturales, y de la mayor o menor proporción en que se extiende el conocimiento de dichas leyes; en síntesis, la cultura depende de la técnica, y el progreso moral está subordinado al progreso material. Naturalmente con este criterio no cabía juzgar con imparcialidad la cultura española caracterizada por la primacía del Espíritu. Hoy sabemos que el progreso moral y el progreso estético son independientes del progreso de la técnica, y que la fuerza creadora e inspiradora de toda cultura es la Religión. En el siglo XVI español la energía espiritual que revela España, y que Buckle sólo ve en el campo político y en el campo militar y literario, es de origen esencialmente religioso. España es la confirmación de la teoría que hace de la Religión y de la cultura una síntesis indisoluble.

Restauración de la escolástica y creación del Derecho público moderno

A principios del siglo XVI parecía irremediable la degeneración de la escolástica por la influencia nominalista y por el abuso de distinciones sutiles, puramente verbales. Francisco de Vitoria representa la vuelta a los principios de la *Philosophia Perennis* utilizando, como no podía dejar de hacerlo, ideas y elementos traídos por el Renacimiento. De Vitoria se deriva toda la escuela teológica que había de dominar en el Concilio de Trento. Al lado de sus insignes discípulos, Melchor Cano y Domingo de Soto, hay que considerar en esta obra de restauración, y en cierto modo de creación, a los teólogos jesuítas, como Salmerón y Laínez, y sobre todo, al eximio Suárez, que renovó la metafísica. Hace un siglo, Don José María Pando (2) en sus **Apuntes de Moral y Política**, refiriéndose en una nota a la frase de Leibnitz de que había granos de oro en la filosofía escolástica, hacía el elogio de los teólogos españoles por los principios que habían sentado respecto del derecho y la política. Los historiadores del Derecho público y principalmente del Derecho internacional han confirmado aquella remota intuición del insigne político peruano. A los trabajos de Wheaton, Rivier y Nys han seguido los estudios de Brown Scott, quien no ha vacilado en declarar que "Vitoria es no sólo el fundador del Derecho internacional sino el profeta de un nuevo Derecho internacional" (3). Suárez comparte con Vitoria el honor de haber definido los principios del Derecho público al haber precisado el sentido de la soberanía popular (4).

2) — "Al recordar los trabajos de Santo Tomás, de nuestro Suárez, su célebre comentador, del insigne Vives, del sutil Scoto, de Occam, de nuestro Francisco de Vitoria, tan repetidas veces citado por Grocio, de Baltasar de Ayala... es forzoso confesar que, a mediados del siglo XVI desplegó el ingenio español todo su natural vigor; que tenía razón el gran Leibnitz en exclamar: hay oro en la dispersa masa de la filosofía escolástica y Grocio lo descubrió" (José María Pando: *Apuntes de Moral y Política*, pág. 124).

3) — James Brown Scott, *Francisco de Vitoria and his law of nations*. London. Humphrey Milford, 1934, pág. 288. Es nutrida la bibliografía sobre Vitoria; nosotros queremos citar únicamente el discurso de Don Marcelino Menéndez y Pelayo, *Algunas consideraciones sobre Vitoria y los Orígenes del Derecho de Gentes*, pronunciado en la Real Academia de la Historia el 10 de marzo de 1889; el libro de Barcia Trelles y el reciente estudio de Antonio Gómez Robledo, *Política de Vitoria*, cuya conclusión es la siguiente: "Por su fe en la excelencia y universalidad de la razón, Francisco de Vitoria nos legó la estructura jurídica de la sociedad temporal humana, nacional e internacional en que hasta ahora ha vivido la humanidad de Occidente".

4) — Dice Janet refiriéndose al concepto de la soberanía de Suárez: "Este análisis del principio de soberanía es sin duda el más acertado y el más profundo que hemos hallado hasta ahora en la historia de la ciencia. Va todavía más lejos que la historia del contrato expuesta por H. Languett. Este se conforma con explicar las relaciones entre el príncipe y el pueblo, sin examinar cómo se forma la idea de pueblo y cómo ha podido nacer el principio de la soberanía que el pueblo transmite al rey. Suárez muestra con profundidad que este principio resulta de la institución misma del cuerpo político y que éste nace del consentimiento de los ciudadanos". Y en otro lugar agrega: "Suárez adapta en todo su vigor la teoría de la soberanía del pueblo y excluye la del derecho divino y la patriarcal,

La restauración tomista intentada en esta época puede decirse que representa: un proceso de simplicación frente a los procedimientos artificiales; una rectificación de las opiniones admitidas, y un desenvolvimiento de lo que estaba en germen en los escritos antiguos (5). Es evidente que ya en Santo Tomás se encontraban las simientes del Derecho internacional al considerar los principios sentados por San Agustín y San Isidoro respecto de la justa guerra; y es también innegable que en **De Regimine Principium** están las que podríamos llamar hoy bases de un régimen jurídico o de legitimidad. Pero sólo al imperio de nuevas circunstancias políticas, formados ya los estados nacionales y descubierto el nuevo mundo, podían presentarse en su urgencia vital los problemas que determinaron el surgimiento y aplicación de aquellos principios. El hecho es que su admirable definición y su desarrollo, decisivo para el progreso jurídico del mundo, que es una de las más altas contribuciones a la cultura humana, correspondió a la escuela teológica española en su momento de mayor esplendor (6).

y hace reposar no solamente el gobierno sino la sociedad misma en el mutuo consentimiento" (*Historia de la Ciencia Política en sus relaciones con la Moral*, por Paul Janet. Trad. de Cecilio Escobar y Ricardo Fuente. Madrid, Daniel Jorro, 1910, t. 2º, págs. 165 y 173).

5) — El P. Scoraille en su monumental obra *Francisco Suárez*, tomo 2º, pág. 448, dice: "Respecto de la Escolástica decaída, de distinciones verbales y del nominalismo, simplifica los procedimientos artificiales, rectifica las opiniones admitidas y desenvuelve suscitando cuestiones que habían estado sin examinar". Cita al respecto a Hurter, quien afirma que Suárez puso en claro y desenvolvió lo que estaba en germen o quedaba oscuro en los escritos antiguos. Respecto de la importancia de la escolástica española agreguemos dos opiniones más de un definitivo valor: la de Menéndez y Pelayo y luego la de Pfandl. "Así nació la grande escuela teológica española del siglo XVI, porque a España casi sola se debió la iniciativa de aquel prodigioso movimiento y, fuera de alguno que otro italiano, de España salieron asimismo todos los campeones de la nueva escolástica, que, aun conservando el nombre y muchas de las cosas de la antigua, no podía negar la fecha en que venía al mundo, y bien lo manifestaba en la independencia y desembarazo de sus procedimientos. Las glorias de esta escuela están escritas con caracteres indelebles en todas las ramas de la ciencia: en la Crítica General, por el libro de Melchor Cano; en la Metafísica, por el de Suárez; en la Psicología, por el del mismo Suárez y el de Toledo; en el Derecho natural y de gentes, que fue en su origen ciencia casi española, por las *Relecciones* de Vitoria, y los preciosos tratados *De Jure* y *De Legibus* de Domingo de Soto y del Doctor Eximio; en la Ética, por la *Concordia*, de Molina" (Menéndez y Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, II. Siglos XVI y XVII. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, S. A., 1943). "La teología española —la *Reina de las Ciencias*, como entonces se le llamaba y justipreciaba— fue la primera que comprendió en Europa, con certera visión, con pasmosa profundidad y agudeza, el gran problema, doble en su aspecto doctrinal, planteado en aquel siglo inquieto: por una parte acertó a legitimar y asimilarse el espíritu del Humanismo y del Renacimiento, y por otra asentar de nuevo, sólidamente, los fundamentos del dogma católico frente de la herejía" (Ludwig Pfandl, *Introducción al Estudio del Siglo de Oro*. Barcelona, Araluze, 1929, pág. 47).

6) — Véase lo que dijo Harold Laski refiriéndose a la obra de los teólogos españoles: "Tal vez el cuerpo más notable de pensamiento político coherente entre Santo Tomás de Aquino y Hegel".

Igualdad y dignidad de las razas humanas

Las relaciones que la Conquista debía crear entre España y las razas del nuevo continente, plantearon no solamente varios problemas políticos e internacionales, sino otro, más profundo, relativo a los derechos del hombre, la igualdad de las razas humanas y la dignidad suprema de la persona. Los principios sentados por Vitoria y por Soto, la polémica entre Las Casas y Sepúlveda y toda la discusión e investigación administrativa seguida en España para el establecimiento de las encomiendas condujeron al esclarecimiento y afirmación de las normas cristianas como base del Derecho público. Al lado de las obras fundamentales de los teólogos citados aparecieron numerosos pareceres, tratados, argumentos, cartas, opiniones que revelan cómo las relaciones entre España y las razas aborígenes fueron examinadas de un modo exhaustivo (7). De ese escrupuloso y profundo planteamiento emergió triunfante el concepto de la dignidad intangible e inviolable de la persona humana, cualesquiera fuesen la raza, la condición de cultura, la religión o la situación política en que los grupos humanos se hallaren. Era el desarrollo desinteresado, científico y metódico de la esencia del cristianismo, expresada por San Pablo, que no hacía distinción entre judío y gentil, romano o bárbaro.

Carácter del Renacimiento en España

Se ha sostenido que el Renacimiento no penetró en España, y que ha habido como una especie de incompatibilidad natural entre el impulso renacentista y el carácter y la mentalidad española. El erudito libro de Aubrey F. Bell sobre Fray Luis de León (8) ha destruido semejante prejuicio al probar que el Renacimiento alcanzó en España tan exuberante y magnífico desarrollo como en ninguna otra nación europea. Hay que observar que los pensadores del Renacimiento español, según Bell, rechazaron la frivolidad y el paganismo que reinaban en Italia, "con la misma energía con que rechazaron el protestantismo norteamericano". En su complejidad, el fenómeno del Renacimiento importaba no solamente la resurrección de las formas clásicas en la literatura y en el arte sino también la filosofía platónica, el culto de la naturaleza, el sen-

7) — Véase *Cuerpo de Documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y en las Filipinas* (Fondo de Cultura Económica).

8) — Aubrey F. Bell, *Un estudio del Renacimiento español: Fray Luis de León*. Barcelona, Araluce, pág. 26. Bell sintetiza los rasgos del Renacimiento español: "La primera característica de los escritores del Renacimiento es el sentido de la proporción... La segunda característica es la independencia de criterio y la seguridad en el raciocinio, en la observación y en el juicio privado. La tercera característica de los humanistas españoles es su sentido práctico bien manifestado en Vives. El Renacimiento conservó siempre en España una finalidad ética; y se distinguió por la claridad, energía y sinceridad del pensamiento, sin destruir un entrañable amor a la belleza... Cuando algunos suponen que el horror de las tinieblas había caído sobre España es cuando se encuentran eclesiásticos como Arias Montano, Fr. Luis de León, el P. Granada y José Sigüenza, que vivían en un mundo de belleza y poesía".

sualismo pagano y la filosofía inmanentista, con su ética naturalista. Dado el predominio del espíritu católico en España, ésta sólo podía tomar del Renacimiento los aspectos del arte clásico y la filosofía platónica y, si se quiere, hasta un sentido de la naturaleza, pero sin exageración vitalista y sensual, según aquello a que, por otra parte, había tendido siempre el catolicismo, sobre todo bajo la influencia franciscana. Puede afirmarse que lo que llamamos la forma cristiana, o sea católica, asimiló de la corriente renacentista tan sólo lo que tenía de más valioso y esencial.

Bastaría para destruir la tesis de la actitud anti-renacentista de España, el ejemplo de dos grandes figuras, Luis Vives y Fray Luis de León. Tomás Moro decía de Luis Vives que su ingenio oscurecía al de Erasmo. "A Juan Luis Vives, con más justicia que a Bacon, dice Bell, se ha de atribuir el despertar de la inteligencia europea, que tan sazonados frutos reportó en los dominios de las artes y las ciencias". Vives es el tipo acabado del humanista cristiano, porque en él la más pura ortodoxia convive con la más amplia independencia intelectual. A Vives debemos la exaltación del método experimental, la iniciación de la psicología y, sobre todo, de la pedagogía moderna y, en cierto sentido, lo que en el lenguaje contemporáneo podríamos llamar la asistencia social (9).

Tendencia a armonizar las filosofías platónica y aristotélica

El Renacimiento en España tiene su principal manifestación en la influencia de las ideas platónicas. No es la adhesión absoluta al filósofo idealista ni mucho menos la aceptación del panteísmo de sus discípulos alejandrinos. El espíritu español se orienta a conciliar la filosofía platónica con la filosofía aristotélica, como lo probó Don Marcelino Menéndez y Pelayo en uno de sus mejores ensayos filosóficos (10). Esta tendencia armónica tiene una vieja raigambre hispánica: viene nada menos que de Séneca, para quien idea y forma constituyen la misma cosa. El mismo propósito conciliatorio existe en el autor de **La Fuente de la Vida**, Avicibrón; inspira los **Diálogos de Amor** de León Hebreo, unidos a la cultura peruana por la traducción del inca Garcilaso de la Vega; y, por último, culmina en los trabajos de Fox Morcillo. ¿Cuál es

9) — Respecto de Luis Vives véanse el notable estudio de Bonilla San Martín, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* (Madrid, 1929), y el libro de Mariano Puigdollers Oliver, *La filosofía española de Luis Vives* (Ed. Labor, 1940)

10) — Véase el magistral discurso de Don Marcelino Menéndez y Pelayo. *De las vicisitudes de la filosofía en España en Ensayos de crítica filosófica*, tomo 9 de las Obras Completas, Madrid, 1918: "Tres grandes nombres compendian en España el renacimiento platónico del siglo XVI: León Hebreo, Miguel Servet, Fox Morcillo. León Hebreo, representante del más puro neoplatonismo florentino, renovado y vivificado por la infusión de un elemento semítico-español muy poderoso, que da a su doctrina una trascendencia ontológica, no lograda jamás por Bessarion ni por Marsilio Ficino; Miguel Servet, el neoplatónico heterodoxo y panteísta en quien reencarna el espíritu de Plotino y de Proclo en su mayor grado de exaltación y delirio; Fox Morcillo, el filósofo sintético y armonista que volviendo la espalda al sincretismo alejandrino, busca un modo más alto de concordia entre los dos príncipes del pensamiento griego, y da con una fórmula fecunda que lleva en potencia toda una revolución metafísica" (pág. 62).

la causa de que el platonismo, en lugar de orientarse en España hacia el idealismo puro o hacia el panteísmo alejandrino, trate de armonizar con la filosofía de Aristóteles? El hecho no puede tener otra explicación que la intensidad con que gravitaban en la mentalidad hispánica los valores cristianos, o sea la realidad espiritual trascendente, el mundo que refleja, en la variedad inexhausta de las cosas, la perfección, las ideas y las normas divinas y, por último, el hombre como imagen de Dios. Dentro de esta estructura ideológica, mantenida por la fe, no cabía el Platón que niega valor y realidad efectiva al mundo externo, ni la corriente alejandrina que hace de éste como una especie de emanación necesaria de la sustancia divina.

La mística como vivencia y como filosofía

El cuarto elemento de la actividad filosófica de España es la literatura ascético-mística, que, además de ser la hermosa y sincera expresión de vivencias religiosas, constituye un género literario en que la lengua había de alcanzar ductilidad, sutileza y calor expresivo nunca igualados. Representa además un notable y original esfuerzo filosófico. Es incuestionable la vinculación entre la ascética y la filosofía moral, de las cuales viene a ser como un coronamiento. Podría decirse que la mística es en cierto modo como una culminación de la metafísica (11). Fácil sería señalar en místicos como San Juan de la Cruz intuiciones y pensamientos que se encontraron luego en Pascal o en Kant (12) y, en opinión de Sáinz Rodríguez, en el propio Hegel (13). El inmenso tesoro de la producción mística española aun no ha sido explorado desde el punto de vista que podríamos llamar filosófico. El refleja la originalidad profunda del genio español. La edad Media había conocido dos géneros místicos: el afectivo o emotivo, ligado a la tradición franciscana, y el doctrinal, unido en unos aspectos a la tradición escolástica, y en otros, a cierta influencia panteísta que aparece en el maestro Eckhardt y sus

11) — Tal afirmación no puede extrañar a quienes hayan leído el libro en que Bergson quiso coronar su sistema filosófico sosteniendo el valor filosófico del misticismo, e hizo el elogio del misticismo cristiano y principalmente del misticismo español (*Les deux sources de la morale et de la religion*, par Henri Bergson. París, Alcan, cap. III).

12) — Leemos en los *Avisos y Sentencias Espirituales*: “Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto sólo Dios es digno de él”. Pascal diría más tarde que el hombre, caña que piensa, es superior al universo. Por lo que se refiere a Kant, es evidente que la noción de un deber desprovista de todo contenido de placer, de utilidad y aun de simple sentimiento corresponde a ese proceso de renunciamiento de los gozos sensibles y aun de los goces intelectuales, a la Noche Oscura del sentido y de la inteligencia que San Juan de la Cruz define para llegar a lo absoluto: “94. - Por éste han de caminar las almas para ir adelante en la virtud cerrando los ojos a todo lo que es del sentido e inteligencia clara y particular... 124 - Buscar a Dios en sí es carecer de toda consolación por Dios; inclinarse a escoger todo lo más desabrido, ahora de Dios, ahora del mundo, esto es amor de Dios”.

13) — Sáinz Rodríguez: *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, pág. 246.

discípulos. Tuvo la mística española representantes admirables de la escuela emotiva, entre los agustinos y, principalmente, entre los franciscanos. Tuvo también representantes de la mística doctrinal en la escuela dominicana y jesuítica; pero, en el sentir de Sáinz Rodríguez, la escuela típicamente española es la carmelita o ecléctica, donde se juntan el elemento emotivo y el elemento doctrinal (14). La mística no se separa de lo que podríamos llamar la estructura escolástica. El platónico y agustiniano Fray Luis de León se mantuvo fiel a la filosofía perenne, y en los mejores momentos del dominico Fray Luis de Granada palpita una elocuente inspiración agustiniana (15). La mística española es idealista y realista al mismo tiempo; se inspira en la exaltación de la humanidad de Cristo, que constituye la nota original de la espiritualidad teresiana (16). Afirma la personalidad, y por consiguiente, es la antítesis de todo inmanetismo y quietismo. Ha dicho acertadamente Karl Vossler: "Servet y Molinos, que pudieron muy bien representar estas tendencias, actuaron fuera de España y fueron condenados como herejes" (17). El misticismo español entrena el sentimiento de individualidad; supone la acción y, por las buenas obras, la cooperación con Dios. En la mística de la Edad de Oro, en que culmina el sentimiento religioso de la época, se junta la máxima inspiración espiritualista con el más agudo y penetrante sentimiento de la vida real (18).

14) — Véase la magnífica síntesis y clasificación de los místicos hecha por Sáinz Rodríguez en el Cap. V de su mencionado libro.

15) — Véase el paralelo que entre estos autores hace Don Marcelino Menéndez y Pelayo en el estudio *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*.

16) — Ninguna doctrina se destaca con mayor relieve en las obras de Santa Teresa que las excelencias de la humanidad de Cristo. Explica la santa cómo creía al principio que tornar a la humanidad de Cristo era un impedimento para la concentración; pero su experiencia mística pronto la desengaña de este error. Dice: "Y veo yo claro y he visto después que para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes quiere sea por manos de esta humanidad sacratísima en quien dijo su majestad se deleita... He visto claro que por esta puerta hemos de entrar, si queremos nos muestre la soberana majestad grandes secretos" (*Vida*, capítulo XXII, 3, 6). Y repite la misma doctrina en las *Moradas*: "Porque apartado de todo lo corpóreo para espíritus angélicos es estar siempre en amor, que no para los que vivimos en cuerpo mortal, que es menester trate y piense y se acompañe de los que teniéndole hicieron tan grandes hazañas por Dios; cuánto más apartarse de industria de todo nuestro bien y remedio que es la sacratísima humanidad de Nuestro Señor Jesucristo" (*Moradas*, Cap. VII, 6).

17) — Karl Vossler: *Literatura Española del Siglo de Oro*. México, Ed. Séneca, 1941, pág. 77.

18) — Respecto de la originalidad de la orientación mística española que encarna principalmente Santa Teresa, véase Gabriela Cunningham Graham, *Santa Teresa*. Establece la autora un abismo entre el misticismo alemán y el de Santa Teresa y San Juan de la Cruz: "Fue grande en su esfuerzo constante para reconciliar la vida espiritual con el sentido, para hacerla comprensible con expresiones gráficas a los demás; lo que para Eckhardt es esencia pura e incorpórea tiene para Teresa forma y sustancia. Ella humaniza la idea, hace palpable lo que no puede realizar por abstracciones ni por imágenes. Teresa es, ante todo, mujer. Sin embargo, su fineza espiritual, su poder intuitivo y la desviación anormal de su naturaleza la llevan a los mismos resultados, conseguidos por el intelectualismo alemán" (págs. 52 y 53). Véase también la *Santa Teresa* de Louis Bertrand: "Sa-

Los valores espirituales hispánicos y la Reforma

La insurrección religiosa que rompe la unidad moral de Europa estalla en aparente oposición al resurgir de la cultura clásica, amparada noble y generosamente por la Iglesia. La llamada Reforma trajo la anarquía espiritual, acentuó el despotismo político y suprimió la libertad moral. España cuenta, para afrontar la tremenda crisis, con tres valores de influencia definitiva: la fuerte estructura de la filosofía escolástica rejuvenecida; las vivencias místicas afirmadoras de la personalidad y del esfuerzo humano, y el espíritu caballeresco y cruzado que se había formado y acentuado en la Reconquista. La conjunción de estos valores determinaba un claro destino histórico y revelaba un designio providencial. De España debería brotar el movimiento de la Contrarreforma, bajo la dirección naturalmente de Roma. El sentido ecuménico español no se ha basado jamás en una exclusiva supremacía nacionalista y, como se ha observado fundadamente, España se consideró siempre hija y discípula de Roma. Contra el agustinismo adulterado de Lutero no había mejor respuesta que la restauración de la síntesis de Aristóteles y San Agustín, realizada por Santo Tomás y continuada por Vitoria y Suárez. A la falsificación paulina, que importa la doctrina de la justificación por la fe, conviviente con la concupiscencia invencible, opondrá la espiritualidad hispánica, la afirmación del esfuerzo y de la disciplina humana y el valor de las obras. Frente a la herejía que, al amparo de razones económicas y políticas, se convierte en impulso revolucionario y comunista, al principio, y absolutista, luego, no cabía sino la resurrección del cristianismo militante y caballeresco en que España había vivido los ocho siglos de su formación nacional.

La Contrarreforma continúa la historia cristiana; es un movimiento *ab intus*, o sea desde las entrañas mismas de la tradición católica, como el que encarnaron San Bernardo, San Francisco, Santo Do-

liendo de las regiones puramente subjetivas ella nos habla de realidades desconocidas y trascendentes con un sentido tan agudo de lo real, con un realismo tan cuerdo, tan templado de buen sentido, tan razonable, que los adversarios mismos de lo sobrenatural se hallan embarazados frente a las cuestiones que ella presenta" (pág. 367). Completemos estas irrecusables citas con Pfandl: "Como hombre, es Teresa ejemplo insuperable del español de la época del gran florecimiento nacional, porque encarna los grandes impulsos y contrastes de este país, el realismo y el idealismo. En ella se comprueba evidentemente que ambos conceptos, al ser aplicados a la vieja España, no son ninguna utopía ni ninguna construcción arbitraria, como no falta quien a veces quiere suponer con irónica sonrisa. Sana inteligencia y sencilla neutralidad brillan en ella, a pesar del elevado vuelo de su espíritu, con fuerza tal, que maravilla siempre de nuevo el que contrastes así pudieran habitar, pacíficamente y uno al lado del otro, en la misma personalidad. Trabajadora siempre alegre y perspicaz, hábil organizadora, práctica calculadora, incansable en el remendar, barrer, fregar, limpiar y pulir, que se ponía con inata timidez en presencia de las cosas sobrenaturales, y que no se cansaba de repetir que el amor de Dios no consiste en las lágrimas y en los sentimientos arrebatados, ni en el desfallecer y poner los ojos en blanco, sino en servirle diariamente con la justicia, la humildad y el sacrificio, no perdió nunca el contacto con la vida, positiva y práctica en todo lo que caía fuera de su místico mundo" (Ludwig Pfandl, *Historia de la Literatura Nacional Española en la Edad de Oro*, págs. 210 y 211).

mingo o Santa Catalina de Siena. San Ignacio, último cruzado, caballero andante de Cristo, recoge sus vivencias militares y místicas en el libro de los **Ejercicios**, destinado a formar las nuevas milicias de la Iglesia, no sólo palpitantes de fe sino adiestradas en la lucha por los fines supremos de la salvación de las almas y la gloria de Dios. Los dos polos del espíritu español, el idealismo y el realismo que vemos unidos en Santa Teresa, aparecen en la espiritualidad ignaciana por la tendencia a objetivar los estados de espíritu religiosos, a sensibilizar el mundo espiritual (19).

La Contrarreforma, coincidente con la conquista de América, marca el momento supremo de tensión del espíritu hispánico. Al defender y extender la fe, España se agotaba en la lucha de dos frentes: el de América y el de Europa.

La forma cristiana alcanza en esos momentos su más gloriosa fecundidad. El ímpetu creador no podía reflejarse simplemente en el mundo de la filosofía, en la vida religiosa individual, en las luchas políticas y en las empresas descubridoras; debía abarcar también otros aspectos de la vida humana. El arte no podía dejar de ser penetrado por las vivencias espirituales. En el vórtice espiritual y vital de la época no cabía la débil imitación, el calco frío de las formas estéticas antiguas. Tenía que venir, necesariamente, una nueva síntesis en que fueran aprovechados todos los elementos, tanto los tradicionales, con raigambre en el suelo, como los traídos por la influencia extranjera y los progresos de la técnica; y todo ello fue penetrando, transido y asumido por la más intensa espiritualidad. Y surgió el arte barroco.

El barroco, arte de la Contrarreforma

No existe en la historia del arte un cambio tan radical como el que se ha operado en nuestros tiempos al revalorizar el barroco y situarlo en su verdadero lugar en la historia de la cultura. Hasta entonces era considerado como una simple degeneración del arte clásico, no solamente por los clasicistas sino por los propios goticistas, como Ruskin, que no descubrieron su sentido profundo; que no vieron que el barroco era, como ha dicho Watkin (20), la forma clásica animada

19) — Comentando los *Ejercicios*, dice Pourrat: “En esas contemplaciones no solamente se ejercen la memoria, la inteligencia y la voluntad, sino también los cinco sentidos, el alma toda entera. Se imaginará ver, en la Natividad del Señor, por ejemplo, las personas que ahí figuran; oír sus palabras, respirar y gustar la suavidad y la dulzura; tocar y besar los sitios por los que ellas marcharon. El ejercitante sentirá así que el amor de Cristo crece en su alma” (Pourrat, *L'espiritualité chrétienne*, III, pág. 57). Y citemos ahora a un autor moderno, acerca del método realista e intuitivo de San Ignacio: “De otra parte, San Ignacio vino a prestar a los poetas la más eficaz colaboración, aun no siéndolo él mismo, y lo hizo en un sentido eminentemente realista, con armar y movilizar las fuerzas de la intuición, memoria y fantasía al servicio de la fe militante” (Karl Vossler, *ob. cit.*, 87).

20) — Véase el interesante libro de E. I. Watkin, *Catholic Art and Culture*, London, 1942 (capítulo Otoño: la Edad del Barroco, págs. 93 y 99). En él cita la opinión de Walter Schubart, que describe el barroco como una continuación

por el espíritu gótico. Después de los estudios profundos de Weisbach y de la admirable rectificación de Emile Mâle (21), el insigne historiador del arte cristiano, que él creía confinado a la Edad Media, y escribe luego sus estudios sobre el arte después del Concilio de Trento, no podemos poner ya en duda que el barroco es hijo de la Contrarreforma, y tiene un fundamento psicológico y religioso en los **Ejercicios Espirituales** de San Ignacio, en la exaltación de la humanidad de Cristo de

del gótico, como un renacimiento del gótico. Afirma también Watkin que la cultura gótica y la barroca no son sino bases sucesivas de una misma cultura. La cultura barroca es un estado más alto de tensión que la gótica.

21) — Véase el libro fundamental en esta materia, *El Barroco, Arte de la Contrarreforma* de Werner Weisbach, precedido de un luminoso ensayo preliminar de Enrique Lafuente Ferrari. Dice Weisbach (pág. 58): “El arte fue utilizado para propagar en sus imágenes las ideas religiosas, revitalizadas y concebidas según el nuevo espíritu, y para transmitir sentimientos y estados de ánimo a las masas devotas. Mientras el Protestantismo creía poder abstenerse del arte plástico y edificaba solamente por medio de su fuerza espiritual íntima, el Catolicismo de la Contrarreforma señaló al arte una nueva misión, o más bien renovó su antigua misión en la propagación de la enseñanza de la Iglesia, como aliado de la palabra. Frente a la fobia del Protestantismo por las imágenes, en todos los tratados artísticos y teológicos se diserta sobre la relación entre el Catolicismo y la plástica y se defiende enérgicamente la importancia que el arte tiene para el servicio divino”. Y agrega (pág. 60): “El Catolicismo de la Contrarreforma es el fenómeno cultural al que el estilo barroco en particular medida y extensión se ha adaptado maravillosamente”.

Respecto de Emile Mâle, conviene transcribir íntegramente el párrafo de su rectificación. El gran historiador del arte pensaba que después del arte medieval habría artistas cristianos, pero no arte cristiano. El reconoce hidalgamente que se ha engañado y afirma la existencia de un arte cristiano en el siglo XVII. Ese arte nacido de la Contrarreforma, dice, ha agregado algunos medios de expresión al arte cristiano y le ha dado algunos acordes profundos que jamás se habían oído hasta entonces (*L'art religieux après le Concile de Trente*).

“Je m'aperçus bientôt, non sans étonnement, qu'au XVII siècle comme au moyen âge les scènes religieuses obéissaient à des lois. J'avais cru, par exemple, que je trouverais autant de représentations de la Nativité qu'il y avait d'artistes, et je découvrais sous des variantes de détail, un thème immuable. Ce que je voyais à Rome, je le voyais dans les autres villes d'Italie, je le voyais dans les églises et les musées de France que j'étudiais de nouveau, aussi bien que dans les gravures de notre Cabinet des Estampes, je le voyais en Belgique et en Espagne, il fallait conclure que l'Eglise avait repris la haute direction de l'art.

“Dans l'Art religieux de la fin du moyen âge, j'avais écrit, en parlant de l'art qui allait apparaître après le Concile de Trente: “Désormais il y aura encore des artistes chrétiens, mais il n'y aura “plus d'art chrétien”. Je dus reconnaître que je m'étais trompé. C'est ce qui nous arrive presque toujours quand nous prenons nos impressions pour des idées, quand nos conclusions ne naissent pas de la longue et patiente étude des faits. La vérité est qu'il y a eu au XVII siècle un art chrétien. Vouloir étudier chacun des grands artistes de ce temps, comme des individus isolés, sans se demander ce qu'ils doivent à la pensée de l'Eglise, ce serait vouloir étudier les planètes sans savoir qu'elles tournent autour du soleil.

“Cet art chrétien a été le même dans toute l'Europe Catholique. Je ne l'ai exploré qu'en Italie, en France, en Espagne, en Belgique. Il eût fallu pour être complet étendre ces recherches à l'Allemagne du Sud, à l'Autriche, à la Pologne. Mais il m'était impossible de tout embrasser.

“On a pu voir, en lisant ce livre, que l'Eglise reprit la direction de l'art après le Concile de Trente, mais on a vu aussi qu'elle fut loin de se montrer tyrannique.

Santa Teresa, en esa profunda síntesis de idealismo y de realismo que es la suprema expresión del Siglo de Oro español. En Italia nace el barroco porque Roma es la sede de la Contrarreforma. Pero España representará mejor que Italia el barroco en sus elementos esenciales. En el barroco italiano predominan dos elementos renacentistas: lo heroico y lo sensual. Lo heroico pondrá muchas veces un **pathos** artificial en las obras de arte y conducirá al **manierismo**, y el elemento sensual llegará a extremos incompatibles con la pureza de la vivencia espiritual. La inspiración cristiana en España, al producir la síntesis barroca, utilizará el austero, simple y profundo realismo español y lo penetrará del ansia de infinito, de la visión de eternidad que es el alma del alma de España (22).

El Greco, encarnación del barroco

La manifestación suprema del barroco es el Greco. No puedo yo hablar de este pintor sin avivar en mí una sincera emoción que no

“Né dans un temps où l’Eglise épurée, et toute prête à donner son sang, entreprenait de reconquérir le Vieux Monde et de porter la foi dans le Nouveau, l’art participa à son enthousiasme; il célébra le martyr, et il mit le chrétien en face de la mort pour lui apprendre à ne pas la craindre. Mais, en même temps, il lui ouvrit le ciel. Les grands saints du XVI siècle, les plus passionnés peut être qu’il y eut jamais, semblaient avoir vécu aux limites de ce monde: ils les franchissaient parfois pour s’unir à Dieu. L’extase apparut, non seulement comme la récompense de leur amour, mais comme la preuve de leur mission: l’hérésie, elle, ne communiquait pas avec le Christ, ne voyait pas sa face lumineuse, n’entendait pas sa voix. L’extase devint le plus haut sommet de la vie chrétienne et le suprême effort de l’art: il y mit tous ses prestiges, toute la magie de la lumière et de l’ombre. L’art religieux n’avait encore tenté rien de pareil: il arrivait là, aussi, à la extrême limite du possible. Ainsi l’art né de la Contre-Réforme a ajouté quelque chose aux moyens d’expression de l’art chrétien; il a donné quelques profonds accords qui n’avaient jamais été entendus jusque-là.

“La Renaissance italienne lui rend la sérénité, mais violant les côtes douloureuses du christianisme. L’art, alors revêt l’Evangile des belles formes de la Grèce; il laisse croire, un instant, que ce n’est pas la “charité” de Pascal, mais la “beauté” de Platon qui est le dernier mot du monde.

“Mais le protestantisme éclate et le catholicisme revient à sa vraie nature. L’art est de nouveau l’interprète de la doctrine; il enseigne les dogmes méconnus, il exprime le christianisme tout entier. Il ne voile plus la souffrance et met la mort sous les yeux du chrétien mais en même temps, il exalte l’âme et lui montre le ciel s’ouvrant, dès ce monde, à l’amour.

“L’art du XVII siècle, lui aussi, a fidèlement rempli sa mission, et il a ajouté un noble chapitre à la grande histoire de la pensée chrétienne”.

22) — Sobre este punto, léanse las observaciones inobjetables del libro citado de Weisbach, pág. 134: “España se dejó influir muy poco por este género heroico, ya que por su temperamento había rechazado el materialismo italianizante y se había concentrado en sí misma. El vivificador naturalismo, brotado de las más profundas raíces del alma española, acometió siempre sus empeños religiosos con estilo independiente, y sacó de sí nuevas formas de simbolización e idealización religiosa”. Destaca Weisbach la espiritalización de lo material y la simbolización de lo divino en el Greco (pág. 172). “El arte vigoroso, sobrio y un tanto simple, sin fantasmagorías ni abstracciones, de las limitadas experiencias monacales de Zurbarán”. Elogia a Murillo, “creador de un cielo de imperturbada armonía, pintor que atribuye a sus santos toda la gracia humana y cuyo arte permanece incontaminado de todo ardor sensual” (págs. 213 y 227).

ha tenido eclipses ni atenuaciones en lo que lleva corrido mi vida. Fue para mí el Greco, desde mi ya lejana mocedad, sin preparación erudita, con la noble ingenuidad de la previa y absoluta ignorancia, la revelación más profunda del alma de la raza a la que me sentía pertenecer por la sangre y el espíritu. Admirando la perfección técnica, el objetivismo insuperado de Velásquez, mi corazón se iba tras la mirada profunda de los monjes y de los caballeros del Greco.

Nada más erróneo que señalar una separación abismática entre la primera y la segunda manera del Greco. Sus influencias venecianas no eran contrarias al sentido barroco. Venecia, como se ha observado muy bien, representa en el arte aquel linde difícil de trazar entre lo clásico y lo barroco; y el más genial de los pintores venecianos, Tintoretto, es hermano del Greco. El espíritu y el ambiente hispánicos se apoderan de un modo absoluto del alma del artista. Se sumerge el Greco en la vivencia espiritual de España; piensan cerca de él los teólogos escolásticos; trabajan a su vera los humanistas cristianos; hacen vibrar su espíritu los próximos ejemplos de santidad y misticismo y las hazañas de los capitanes y conquistadores. Lo invade la fiebre espiritualista que habrá de reflejarse en el semblante de sus personajes. Hablan los ojos y, elocuentes e ingravidas, las manos. Con intenso sentido realitas supo tomar por modelos tipos castellanos: obreros tal vez, o estudiantes, para los compañeros de su San Mauricio; y dejó, en el Entierro del Señor de Orgaz, la teoría viviente de aquellos hidalgos españoles, de sobria elegancia, austera vida y honda mirada, a quienes inquieta la visión de la muerte y de la eternidad. Secreta simpatía debió de unirlo al Poverello de Asís, pues que lo pintó tantas veces. Nadie con más intensidad expresó el ansia, la congoja, el dolor, el arrepentimiento, el dominio de sí mismo, el éxtasis y la unión con Dios. Hay un trémolo de misteriosa inquietud en sus figuras, que se alargan y parecen desmaterializarse como las estatuas medievales. Y, cuando quiere, nadie acierta a reflejar como él la inocencia, la dulzura y la quietud esperanzada. Parece gozarse en los contrastes de luz y de color, de forma y de expresión. En el célebre Entierro, al lado de los frescos perfiles de adolescente de San Esteban resalta la rugosa majestad de San Agustín. En un pueblo obsesionado por la humanidad de Cristo, en que había pintado el divino Morales y esculpido Berruguete, debía dársele la figura más noble y más bella del Redentor en el Cristo del Espolio, sublime encarnación de la majestad y del dolor, y en el Jesús de la Despedida de la Virgen, prodigiosa unión de la humana ternura y de la divina serenidad (23).

La misma síntesis de idealismo y realismo, dentro de las peculiaridades del estilo personal, acusan en Zurbarán y en Ribera. El desnudo, en su maravilloso cuadro de Santa Inés, palpita de pureza y

23) — En la copiosa bibliografía sobre el Greco, destacamos el clásico libro de Manuel Cossío, que a pesar del transcurso de los años no ha perdido su valor esencial. Debe mencionarse también el tomo de reproducciones de la Oxford University Press, con un sustancioso prólogo de Ludwig Goldscheider. Desde el punto de vista de la conexión del Greco y del medio en que vivió, siempre se leerán con agrado las páginas de Maurice Barrés, *Greco où le Secret de Tolède*.

de espiritualidad (24). En esta valoración del barroco queda reivindicado Murillo, sobre todo el de las Vírgenes y el de San Francisco.

La inspiración cristiana, denominador común en la cultura hispánica

La aproximación de lo espiritual y de lo corpóreo constituye la característica de la cultura española. "Nótese bien, ha dicho Vossler, que para los escritores españoles, por realistas que fueran, todo lo real estaba lleno de Dios, y era una milagrosa compenetración y unidad de tierra y cielo" (25). Lo cual viene a confirmar todo lo que dejamos dicho sobre la síntesis viviente que la inspiración cristiana realiza, penetrando y asumiendo la realidad hispánica tradicional y las formas del arte clásico. Pfandl, en sus magníficos estudios sobre la Edad de Oro, insiste con abrumadora información y vigorosa elocuencia en su plenitud cultural. Mas para Pfandl el idealismo y el realismo son polos del alma hispánica que conviven contrastándose o alternándose sin haber hallado el equilibrio de la *sofrosyne*. En realidad, en la cultura hispánica la forma cristiana ha encontrado algo superior al equilibrio clásico, porque llegan momentos en que idealismo y realismo no divergen ni se alternan, sino que se compenetran, y esos son precisamente los instantes cenitales de la cultura española.

Existe en todos los aspectos de cultura que hemos analizado brevemente —el Estado unificado, la conciencia de una misión histórica universal, la restauración y depuración de la escolástica, la mística como vivencia, como actitud filosófica y como literatura, la cruzada religiosa y el arte barroco, la poesía, la misma sátira y el teatro, sobre todos los autos sacramentales— el denominador común de los valores cristianos. Habrá momentos o habrá géneros que parecen desviarse del sentido cristiano de la vida, como lo picaresco y lo satírico; pero en el fondo la corriente cultural toda está impregnada de los ideales católicos. No podemos menos de recoger con íntima complacencia la confirmación de esta tesis en el testimonio del propio Vossler: "La íntima inspiración de ambos, y a la vez el motivo céntrico y más que milenarismo de toda España, causa de su gloria y grandeza y perenne manantial de su vigor, es un principio espiritual que hemos tenido presente siempre, y que hemos tratado de explicar, sin cautivarlo en la prisión de una fórmula de la idea estoico-cristiana" (26)). Nosotros diríamos la asunción del viejo elemento estoico por la forma cristiana, la que a su vez asume y espiritualiza los otros aspectos de la psicología española como el sentido realista y el impulso pasional.

Las dos etapas de la cultura barroca

Claro está que esta síntesis o asunción es de suyo inestable e imperfecta. Los elementos del mundo sensible iluminados, movilizados

24) — Weisbach, *ob. cit.*, pág. 253.

25) — Karl Vossler, *Literatura Española del Siglo de Oro*, pág. 81.

26) — Karl Vossler, *Literatura Española del Siglo de Oro*, pág. 177.

por el impulso recibido cuando, por un fenómeno humano explicable, se atenúa la vivencia espiritual, se orientan a un expresionismo excesivo, a una especie de trágica autonomía, en que se extreman, de un lado, la naturaleza y la pasión, y, de otro, la imaginación, y entonces surge lo excesivo, lo mundano y decorativo en las artes plásticas, y lo conceptuoso, afectado y culto en la literatura. A esta decadencia de la síntesis o asunción inicial se dio y aun se da por muchos, de un modo exclusivo, el nombre de barroco, que tuvo así un sentido peyorativo (27), pero es evidente que lo originario y original, lo verdaderamente fecundo y creador en la cultura de los siglos XVI y XVII es el movimiento o impulso inicial, cuando la profunda inspiración y la afectiva vivencia de valores cristianos elevan y transforman las influencias del arte clásico.

A pesar de las diferencias entre las dos etapas de este período cultural cristiano que hoy llamamos simplemente barroco —etapa de plenitud de síntesis y de predominio de la forma espiritual, y etapa de decadencia o exceso expresionista—, no puede desconocerse la unidad fundamental de ambas por lo que se refiere a la forma cristiana. Sería un error ver sólo naturalismo excesivo o expresionismo desbordante en la etapa en que la síntesis se atenúa o decae. Pfandl, que es el que mejor ha señalado en su admirable **Historia de la Literatura Nacional Española durante el Siglo de Oro**, la diferencia entre el primer período correspondiente al siglo XVI, verdaderamente inicial y creador, que él llama segundo renacimiento, y el período posterior que él denomina propiamente barroco, afirma en ambos la influencia predominante de los valores cristianos, de lo que Watkin llamaría la forma cristiana. Es evidente que el ciclo de creación en que culmina aquélla, más que un segundo Renacimiento es la iniciación o el renacer del arte cristiano medieval, que utiliza los elementos traídos por el Renacimiento del siglo XV. Nadie podría negar que ese período está unido, por la materia, a los elementos traídos por el Renacimiento; en cambio, estaba vinculado con el llamado barroco por la forma, o sea por el principio de inspiración. La diferencia entre las dos etapas de la cultura de esta época estriba en que la primera, la del siglo XVI, está caracterizada por la más pura y la más profunda vivencia de los valores cristianos, y la segunda etapa marca una decadencia, pues no se mantiene la misma ecuación entre la Fe y la Vida.

El movimiento cultural que representa la Contrarreforma y la restauración católica, supuso en el fondo una asunción o victoria sobre

27) — Sobre la evolución operada respecto del barroco es interesante el estudio lexicográfico de la palabra. Luis Monguió en un ensayo reciente, titulado *Fortuna lexicográfica del barroco* ha probado cómo las primeras acepciones de la palabra eran esencialmente peyorativas, y cómo lentamente los diccionarios y las enciclopedias ponen en segundo plano lo grotesco, extravagante o decadente para destacar el dinamismo y la energía en esta forma de cultura. Dice Monguió: "En general puede observarse que la tendencia apreciativa de los diccionarios, salvo los franceses, es seguir lentamente esa revolución reivindicadora, especialmente notada en el rápido cambio de frente de los diccionarios de lengua inglesa más próximos al objetivismo técnico de los diccionarios alemanes" (*Revista de las Indias*, N^o 61, época II, año 1944, págs. 420 y, principalmente, 424).

los elementos paganos traídos del Renacimiento. En Francia, este movimiento de reconquista cristiana se atrasa un siglo, pero se realiza con semejante pujanza. André Michel, en su historia monumental del arte, ha dicho con profundidad y exactitud: "En el siglo XVI era el paganismo el que tendía a sustituir el cristianismo por su propia fuerza: en el siglo XVII es el cristianismo el que pone esa fuerza a su servicio" (28).

El "Quijote" y las esencias cristianas de la cultura hispánica

Toda época verdaderamente culta se expresa y concentra en una obra cumbre; esta obra, para la Edad de Oro española, es, por consenso universal, el **Quijote**. ¿Palpita en el libro de Cervantes la profunda inspiración cristiana que es esencia de la cultura hispánica? Dentro del dualismo que indicó Pfandl, el **Quijote** es la expresión del idealismo, mientras que Sancho encarna el naturalismo profundo del pueblo español. Cervantes es así el escritor que más genuinamente representa el genio de España, por haber animado las dos figuras que constituyen los dos polos de su vida cultural. Por encima del genial dualismo en la creación, hay un principio superior, una jerarquía de valores que salva la unidad de la personalidad y de la obra literaria. Según el insigne hispanista, en Cervantes, no sólo en el **Quijote**, sino en todas sus obras, alienta la más sincera y profunda inspiración cristiana y católica; y por lo mismo no plantea siquiera un problema al respecto (29). Tal era, además, la concepción que podríamos llamar tradicional. A pesar del condesado propósito satírico de desprestigiar los libros de caballería y burlarse de ellos. Cervantes está enamorado de su iluso caballero, que encarna sus viejos sueños de gloria y sus violencias heroicas. Sancho Panza, personificando los aspectos realistas del pueblo español, recoge el inmenso tesoro de la sabiduría popular de los refranes; mas **Don Quijote** es como el reflejo o la prolongación del propio autor. Las palabras de oro del hidalgo manchego, de que habla Menéndez y Pelayo, expresan el pensamiento cervantino. "La razón anida en el recóndito y majestuoso albergue de la locura quijotesca", según expresión de Wordsworth (30). No nos importa la alucinación en que vive el héroe; lo que nos interesa son sus ideales, sus conceptos, su moral; lo que ama, lo que

28) — Andrés Michel: *Histoire de l'Art*, tomo VI: *L'Art en Europe au XVII siècle*, pág. 8.

29) — Ludwig Pfandl: *Historia de la Literatura Nacional Española en la Edad de Oro*, 1933, pág. 325 y sigs.

30) — Marcelino Menéndez y Pelayo: *Estudios de Crítica Literaria*. Quinta serie, pág. 223. Pfandl repetirá los mismos conceptos de Wordsworth cuando, estudiando a Cervantes, dedica un capítulo a la sabiduría en boca del loco. Dice Pfandl: "La sabiduría y la razón deberían disfrazarse para ser escuchadas con la gorra del bufón de lo absurdo, de la locura y de la sinrazón". Ya el propio Pfandl había dicho en el capítulo anterior, *La locura, o sea La sátira*, hablando de Don Quijote: "Hace locuras como diez dementes, pero habla y discute como diez sabios. Advierte con sus actos y enseña con sus palabras, une la prudente caballería con la locura incurable, para llenar una doble misión verdaderamente nacional" (Ludwig Pfandl, obra citada, págs. 328 y 323).

venera y aquello por que lucha. La esencia de la obra inmortal, reflejando el alma profunda de Cervantes, está constituida por los valores eternos que **Don Quijote** desea vivir y que inspiran su ardor combativo y su afán de gloria. Y por debajo de los contrastes realistas y el espíritu burlón palpita, profunda, sincera y constante, la concepción cristiana de la vida. El **Quijote** no es ni podía ser una excepción en el panorama cultural de la Edad de Oro.

El “Quijote” como filosofía del desencanto

No lo es tampoco en la interpretación sutil, dolida y amarga que ha dado al **Quijote** Ramiro de Maeztu, considerándolo como filosofía del desencanto. Cervantes, quijotesco en su juventud, no ha tenido sino fracasos. Su heroísmo en Lepanto y en Argel no le hizo adelantar en la carrera de las armas; no alcanzó fortuna ni en la poesía ni en el teatro y fracasó en los negocios. Buscó el consuelo de su desencanto en esta historia fantástica y cómica “para distraer su espíritu mohino”, y si alguna trascendencia tuvo su propósito fue la de predicarle al alma española, fatigada y desilusionada, la quietud y el reposo que los buenos vecinos predicaban después de cada salida al hidalgo manchego (31). Esta filosofía del desencanto es compatible con la concepción cristiana de la vida. Si creía Cervantes que en este mundo fracasan el ideal y el sentimiento de justicia; si su mala fortuna corre pareja con la de su héroe y tal vez, según pensara él, con la de su propia patria, podría suponerse con razón que está convencido de que el reino espiritual no es de este mundo. Mas en este convencimiento se halla ínsita la fe de que, por encima del triste e injusto sucederse de las cosas, hay un reino de valores eternos, de Verdad y de Justicia.

La interpretación inmanentista, naturalista y fatalista de Cervantes

Hay una interpretación de Cervantes que rompe lo que podríamos llamar la unidad espiritual de la Edad de Oro. Ahondando en lo ya indicado y conocido, la influencia del Renacimiento y de su encarnación más típica, Erasmo, sobre Cervantes, no se ha limitado a señalarla en su justa medida sino que exagera en forma tal que resulta nuestro autor más vinculado al espíritu irónico y cáustico de Erasmo que al sentido humorista, de tan vieja raigambre hispánica, y más sometido a la influencia inmanentista y naturalista que a la moral cristiana que era carne de la carne y sangre de la sangre del pueblo español. En reacción contra el falso concepto, ya refutado por Menéndez y Pelayo, del ingenio lego, nos pinta un Cervantes impregnado de neoplatonismo, coincidente con Telesio y con Bruno; penetrado de la moral fatalista y naturalista, pero que, por obra de la Contrarreforma y el temor a la Inquisición, sabe disimular con extraordinaria habilidad su pensamiento. Un Cervantes en quien los alardes de ortodoxia no son sino la revela-

31) — Ramiro de Maeztu: *Don Quijote, Don Juan y la Celestina*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1938, pág. 55.

ción de un propósito de curarse en salud, y en que la religiosidad es como algo artificial y parásito, bajo lo cual palpita la vena pura y fuerte del vitalismo y el panteísmo renacentistas (32).

La unilateral y falsa concepción del Renacimiento

Otros han realizado la tarea de acumular textos, y los hay infinitos, en toda la vasta obra de Cervantes, que destruyen esta arbitraria interpretación. Nosotros vamos a contemplarla simplemente desde el punto de vista general o de la historia de la cultura. Desde luego, ella quebranta el principio de la unidad cultural. En cierto modo deshispaniza a Cervantes, reduciendo tristemente su genio, porque en lugar de unirlo a la savia de la tierra nacional lo hace un reflejo, como una especie de adelantado, del Renacimiento italiano. De otro lado, esta arbitraria interpretación se mueve en una triste disyuntiva. La ortodoxia declarada hasta el alarde y la efectiva concepción inmanentista sólo pueden explicarse concibiendo a Cervantes como el máximo caso de hipocresía, o, aceptando la dualidad efectiva de estos elementos, lo cual destruiría la personalidad de Cervantes hasta llevarla a lindar con la inconsciencia. El error de esta interpretación es inicial; de punto de vista: afán unilateral, absurdamente simplista que encierra el Renaci-

32) — Véase el erudito estudio *El Pensamiento de Cervantes*, de Américo Castro, Madrid, *Revista de Filología*, 1925, principalmente los capítulos relativos a las ideas religiosas, la moral y la conclusión. El crítico español Díaz Plaja, en el libro *Hacia un concepto de la literatura española*, ha afirmado que la tesis de Castro no es sino el reflejo de una voluntad más o menos consciente de transformar el espíritu de la historia de España a gusto de determinada ideología. La tesis de Américo Castro ha suscitado numerosas críticas y sabemos que el mismo autor se ha rectificado en algunos puntos; pero, por desgracia, no hemos podido encontrar nunca los artículos de la revista en la cual apareció esa rectificación. Pfandl, con todo el peso de su autoridad y de su profunda penetración crítica, ha condenado esa interpretación de Cervantes en la forma más categórica: "El autor de las cien novelas blande sin compasión el látigo de su sátira contra los abusos religiosos y no retrocede ante el temor de jugar con la confiada fe de las almas sencillas. Pero quien se atreva a sostener que Cervantes sólo por miedo a la Inquisición no hizo lo mismo, es que no ha comprendido ni al hombre ni al autor" (Pfandl, *op. cit.*, pág. 350). Envuelve también una crítica interesante aunque indirecta al pensamiento de Castro, el P. David Rubio en su libro *¿Hay una filosofía en el "Quijote"?* El autor da respuesta al interrogante afirmando que la filosofía del *Quijote* es la católica, que él llama construccinista, por oposición al fragmentismo de las concepciones materialistas e inmanentistas. En el capítulo X se refiere el autor a las ideas que en el Renacimiento supusieron una reversión de los valores medioevales, refiriéndose principalmente a la posición de Lorenzo Valla como representante de este período y que contrasta con el pensamiento cervantino. Hay igualmente en este capítulo algunas observaciones interesantes sobre la ironía de Montaigne y de Rabelais: "También Cervantes se ríe, pero con ironía finísima, con sátira delicada, con amable sonrisa, jamás con la carcajada grosera, con el gesto obsceno o con el ademán del bufón vulgar. Comprendía demasiado las flaquezas humanas y las amarguras de la vida para hacer blanco de sus injurias a la mísera humanidad. Por eso, en vez de destruir, crea; en vez de despedazar, construye; en vez de aniquilar el ideal caballeresco lo purifica, ensalza y ennoblece, quedando Don Quijote como el prototipo, arquetipo y representante más fiel de todo lo generoso, noble y bueno que hay en la naturaleza humana" (P. David Rubio, *op. cit.*, pág. 159).

miento de una sola fórmula. En el Renacimiento hay diversos elementos: idealismo platónico, panteísmo alejandrino, restauración del verdadero Aristóteles e interpretación materialista de Aristóteles; apreciación de la naturaleza y, al mismo tiempo, vórtice vital, voluntarista, embriaguez de poder y de aventura; moral de idealismo estoico y, conjuntamente, fatalismo naturalista. Encarnan aspectos del Renacimiento conciliables con la forma cristiana, Vives, Tomás Moro y Ronsard, como lo ha probado en un bello libro José de la Riva-Agüero (33). Erasmo, que incuyó en Cervantes, no fue immanentista y rindió tributo a la fe y a la moral católica. Su culto de San Pablo le impidió llegar al panteísmo, porque una cosa es estar y vivir en Dios, y otra confundirse con Dios mismo. Representan, por último, concepciones distintas de la erasmista, un Lorenzo Valla, un Vanini o un Pomponazzi, el de la doble verdad. Mas para esta falsa interpretación, el Renacimiento es uno e indivisible; todo es immanentismo y todo es naturalismo. Con este criterio, la frase de Cervantes de que la naturaleza es el mayordomo de Dios, absolutamente concorde con el principio de las causas segundas, sería confesión paladina y prueba incontestable de su concepción panteísta o naturalista de la vida.

La esencia del humorismo cervantino

No es necesario extremar la nota erasmista para explicar la ironía de Cervantes. No fue un alma fría, sino piadosa y ferviente; fue, sobre todo, un gran creador y un gran poeta. El *Quijote* es, en cierto sentido, una epopeya. Más que ironía, es humorismo lo que caracteriza a Cervantes. El humorismo es un complejo de lirismo y de ironía, de entusiasmo y de sentimiento crítico. El espíritu humorista ve los contrastes del ideal con la realidad, percibe lo que hay de ridículo en el ideal que fracasa y en la ambición desproporcionada; pero por debajo de aquella risa palpita no solamente la simpatía sino el amor hacia el ideal no realizado. Hay en el humorismo una rara mezcla de amor platónico y de sentido agudo de la vida; el ironista puro tiene lo segundo, pero carece absolutamente de lo primero. Con la sola ironía renacentista Cervantes habría sido simplemente un discípulo de Erasmo y un precursor de Voltaire y no lo que fue y es: el representante más grande y más humano del verdadero humorismo.

En el ideal caballeresco hay muchos elementos que considerar: la combatividad, que tiene un asiento biológico, y la gloria y el amor, que tienen ya un sentido humano; pero hay también los sentimientos de justicia y caridad, que reflejan principios divinos. Ya había dicho Don Juan Valera: "De censurar Cervantes un género de literatura falso y anacrónico no se sigue que tratara de censurar ni que censuró y puso en ridículo las ideas caballerosas" (34). Nosotros podríamos agregar que Cervantes ironizó sobre la combatividad alucinante; que iro-

33) — José de la Riva-Agüero: *Estudios sobre Literatura Francesa*. Lima, Ed. Lumen, 1944.

34) — Cit. por Ramiro de Maeztu, *ob cit.*, pág. 65.

nizó también sobre la gloria y aun sobre el amor cuando sólo importa un abrazarse a nuestras propias creaciones. Pero esa ironía se detuvo ante la justicia, la caridad y el honor. Hay tres principios contrarios a toda moral inmanentista: el sacrificio de la propia personalidad, el arrepentimiento y la piedad. Para saber las consecuencias lógicas de la moral inmanentista hay que recurrir a la ética lacerante de Spinoza. El sacrificio es absurdo porque es la negación del instinto de conservación; el arrepentimiento es una doble miseria que agrega, a la falta contra la razón, la tristeza; la piedad es un dolor inútil porque para hacer lo que ella indica basta la razón (35). ¿Dónde están, en la obra de Cervantes, la negación o la ironía para el sacrificio, la piedad o el arrepentimiento? Cuando ellos aparecen en sus páginas, van expresados por términos sencillos de veneración, envueltos en una onda sincera y cálida de sentimiento. Esta actitud de tan hondo sentido humano es en Cervantes efecto de su fe religiosa. Su humorismo está impregnado de amor y de adoración. Los sentimientos de justicia, piedad y honor son así en la obra de Cervantes como el cielo que ilumina los cuadros del Greco.

En el **Quijote** esplende la unidad cultural que al Siglo de Oro dió la forma católica en su máxima tensión. Los valores del cristianismo: la realidad trascendente y la dignidad del hombre, conviven con el realismo profundo del pueblo español, que encarna Sancho, quien acaba por contagiarse de quijotismo. El ideal caballeresco es el de los cruzados, el de los místicos y el de los apóstoles. Don Miguel de Unamuno trazará un paralelo inmortal de su paisano Iñigo de Loyola y Don Quijote. Pfandl, agregando a Santa Teresa, dirá que las tres figuras fueron talladas en la misma madera y nacieron del mismo espíritu, y que Don Quijote, al igual que San Ignacio y Santa Teresa, quería ser el conductor de su pueblo a más altos ideales (36). El **Quijote** será, según la frase inmortal de Menéndez y Pelayo, la fiesta del espíritu cuyas antorchas no se apagarán jamás.

La Edad de Oro española y la plenitud cultural del siglo XIII

La plenitud, la máxima tensión espiritual e inigualada fecundidad que hemos observado en la Edad de Oro hispánica, la sitúan en

35) — *Oeuvres de Spinoza*, traduites par Emile Saisset. Paris, Charpentier, 1861. Tomo III: *Ética*, propos. 25, 50, 53, 54.

36) — Pfandl, reiterando el concepto de Unamuno, nos da un viviente paralelo entre Ignacio de Loyola y Don Quijote. Y, yendo más allá, extiende la comparación a Santa Teresa: "La misma cruzada vencedora fue la que realizó Ignacio, al menos mientras iba de su país a otro como caballero andante de su idea y en tanto no vió firmemente avanzada su obra. Idéntico heroísmo en el padecer por un alto ideal es el que Teresa manifiesta cuando desde la celda toledana donde estaba detenida escribe a Juan de Jesús Roca: "Las cárceles, los trabajos, las persecuciones, los tormentos, las ignominias y afrentas por mi Cristo y por mi religión son regalos y mercedes para mí". Los tres luchan en valiente y firme combate con la sociedad, con los hábitos inveterados y con la rutina... Los que no sean de ellos o les compadecen o les hacen servir de tema de mofa, les injurian o los vapulean. Como Cristo, sólo parecen encontrar cariño entre los pobres, los oprimidos y los pecadores públicos".

el panorama de la cultura cristiana junto a las épocas de mayor esplendor. Diríase que en ella culmina la obra de la síntesis católica. Se impone, desde luego, el paralelo con el siglo XIII. Observamos en este siglo la misma plenitud de cultura. Afirman los burgos y las comunas su independencia frente a los señoríos; encuentra su forma definitiva la filosofía cristiana en la síntesis de San Agustín y de Aristóteles, realizada por Santo Tomás; se echan las bases de la ciencia moderna con Alberto Magno y Rogerio Bacon; y reforman la Iglesia la caridad ardiente de Francisco de Asís y la sabiduría elocuente de Domingo de Guzmán. El fervor espiritual y el impulso vital no se satisfacen con el arte románico ni con el bizantino: el primero, demasiado apegado a la tradición pagana; el segundo, demasiado influido por el boato oriental. Y se crea el arte gótico, que no es simplemente **elan** romántico y nórdico, o sea sentimiento de lo indefinido y de lo móvil, sino ansia de infinito y cuyo equilibrio, por superación y disciplina, sobrepasa al equilibrio estático del arte griego. Y, por último, Dante recogerá en la **Divina Comedia** todo el espíritu de la época, que anima la vida espiritual y la vida política. En la Edad de Oro hispánica las Comunas han sido sustituidas por el Estado; pero la monarquía se basará en ellas para destruir la influencia de la nobleza. La síntesis tomista alcanzará su plena madurez y dará todos sus frutos en la obra de Vitoria y Suárez; el renacimiento de los clásicos será seguido por la creación de un arte nuevo, el barroco. Ignacio de Loyola, Pedro de Alcántara y Santa Teresa ocupan el puesto de Francisco de Asís y de Domingo de Guzmán; y la más grande novela de la literatura de todos los tiempos, el **Quijote**, aporta creaciones de valor universal, que corresponden a las que animaron el poema de Dante.

La época agustiniana; la idea de personalidad

La otra época de profunda tensión espiritual y prodigiosa síntesis es la dominada por San Agustín. Ella coincide con el otoño de la cultura clásica. La forma cristiana conserva la idea imperial, asimila el arte romano y absorbe la filosofía griega. San Agustín rectifica a Platón, y bajo la influencia del **Génesis** se acerca Aristóteles a dar al mundo el valor que le negaba la filosofía idealista. Ha habido como una especie de providencial zona de contacto y de unión entre la cultura cristiana y la cultura grecorromana. El abismo que pretendió establecer Spengler entre la cultura apolínea y la cultura fáustica no existe, porque lo mejor del pensamiento griego, que se transmite a Roma, afirma la trascendencia de la realidad espiritual. La cultura de occidente nace en el preciso momento en que Anaxágoras pone sobre la realidad exterior al espíritu, al Nus. Una visión profunda del pensamiento griego demuestra la continuidad y la recóndita armonía de Platón y de Aristóteles. De esa armonía se ha derivado para el mundo occidental el legado de una filosofía que podría llamarse filosofía de la plenitud porque afirma la realidad, el orden y la belleza del mundo material, la libertad del hombre y la perfección absoluta en Dios. A esta herencia grecorromana agregará San Agustín el descubrimiento de la vida interior, y basándose en ella, la idea de persona que pone en el hombre

el sello de una suprema dignidad y que hace imposible toda vuelta o caída en el panteísmo y en el inmanentismo oriental.

La idea de persona es el arco toral de la cultura cristiana y representa un avance decisivo del pensamiento cristiano sobre el pensamiento griego. Hay un significativo paralelo revelador entre la vivencia de la persona y la cultura. Cuando disminuye el sentimiento de la personalidad y de la libertad, la cultura amenaza desintegrarse a pesar de los progresos materiales y técnicos.

En la comparación de los momentos de la cultura cristiana, el inicial y la Edad de Oro española, hay que descollar el hecho de que España supo, mejor que ningún otro país, recoger el aporte cristiano sobre la idea de persona, y lo supo encarnar no solamente en la vida política sino en la vida espiritual, como hemos visto al recordar que el elemento persona constituye la diferencia esencial entre la mística española, la medieval germánica y la neolejandrina.

Tres épocas de la cultura católica

La forma cristiana en su impulso creador se manifiesta en estas tres síntesis: la agustiniana, la tomista y la hispánica. Con todas las reservas que la terminología naturalista de Spengler debe inspirar, podemos decir que la síntesis agustiniana representa la primavera de la cultura católica; la síntesis tomista del siglo XIII, con el arte gótico, representa el estío; y la Edad de Oro española, con el arte barroco, representaría el otoño.

Claro está que este período otoñal comprende además la cultura de otros pueblos católicos a los cuales se extendió el arte barroco y aquellos en que se cristianizó el arte clásico. Nos referimos principalmente a Italia, Francia, Portugal, Países Bajos y Austria. Pero hay que reconocer que en todos ellos se hizo sentir el impulso hispanorromano de la Contrarreforma, que es el elemento asumente, la fuerza viva de inspiración de esta época.

En el mismo otoño de la cultura cristiana cabría considerar también a los pueblos protestantes como Inglaterra, porque a pesar de la ruptura de la unidad religiosa el fenómeno cultural inglés en la época isabelina se halla todavía bajo la influencia de la inspiración católica. La época isabelina tiene, como lo ha intuído Madariaga, más puntos de analogía con el siglo de oro español de lo que generalmente se cree. Son evidentes las semejanzas entre Vives, Fray Luis de León, Tomás Moro y Juan Fisher. Y hay coincidencias innegables en el sentido experimental de Vives y de Bacon. Desde los días de Turgeniev hasta la fecha ha tentado a muchos el paralelo entre Cervantes y Shakespeare; ambos son supremas expresiones del genio creador y libre; ambos extraen del suelo natal su savia fecunda y respiran la atmósfera del ideal platónico y de la moral cristiana. Políticamente protestante, la época isabelina podría decirse que es todavía católica en sus más altas expresiones estéticas. Esta idea tendría su apoyo en la hipótesis de la catolicidad de Shakespeare.

Características del Siglo de Oro francés

Hay otra manifestación culminante de la cultura católica en su época otoñal: el Siglo de Oro francés. El sustantivo libro de Paul Hazard, **La Crisis de la Conciencia Europea**, confirma la tesis de que la inspiración o la forma cristiana detuvo y modificó las corrientes renacentistas que en Francia llevaban un rumbo de naturalismo acentuado y crudo, como lo revelan Rebelais y los llamados libertinos. La situación en Francia, empero, es distinta de la de España. Fue aquélla campo de luchas religiosas y de la más acentuada influencia renacentista. El protestantismo tuvo en el jansenismo como una punta de lanza. La filosofía no se orientó a la restauración de la escolástica, porque Descartes desintegra la síntesis viviente del hombre, abriendo un abismo entre el alma y el cuerpo, entre el espíritu y la extensión. Platón no es reconciliado con Aristóteles. Extremando al primero, Malebranche afirmará la visión de las cosas en Dios; y de otro lado, el mecanicismo cartesiano preparará el camino del materialismo. A pesar de todo, la forma cristiana ha de vencer plasmándose en los moldes clásicos y surgirá vigorosa, clara y brillante, otra fuerte expresión de la espiritualidad cristiana. En esta oportunidad cabe señalar la influencia que España tuvo en la Edad de Oro francesa. El más dulce de sus místicos, San Francisco de Sales, confiesa ser un discípulo de Diego de Estella y de Santa Teresa de Jesús. El espíritu caballeresco español, encarnado en la vida de su héroe nacional, inspira a Corneille. Son por demás conocidas las fuentes hispánicas del teatro clásico francés (37). Observamos en Bossuet, como en nuestro Luis de Granada, la fidelidad a la estructura tomista y al mismo tiempo el aliento de la más elocuente inspiración agustiniana. Carece la pintura del siglo francés del aliento espiritualista de la pintura española. El barroco aparece en Francia, próximo al período de decadencia, en el recocó, en que pierde su esencia espiritual y adquiere un sin sentido cortesano y mundano.

El invierno de la cultura cristiana

La crisis de la conciencia europea se refleja en el distanciamiento o eliminación de la realidad espiritual trascendente y del anhelo de vivirla. El último que encarna el ideal de mantener los valores cristianos y la unidad espiritual es Leibnitz, el amigo de Bossuet, sostenedor de la personalidad que por su sentido barroco parece extenderla a todos los elementos del universo, en la mónada, razón por la cual ha sido considerado como el filósofo del barroquismo.

Eliminada la realidad espiritual, el hombre es sumergido en la naturaleza y surgirá la moral del interés y del placer, que predomina en los siglos XVIII inglés y francés; o bien la naturaleza es considerada únicamente como una proyección del hombre, y surgirá la moral del poderío, característica de la Alemania del siglo XIX.

37) — Véase, igualmente, en Pfandl la influencia de la literatura española en la francesa.

El apogeo de la cultura germánica marca el fin del otoño y el comienzo del invierno en la cultura occidental. El panteísmo pasa de las formas geométricas de Spinoza al impulso libre y creador de Goethe. Cuando éste revive el sentido clásico, hasta el punto de merecer el epíteto de "griego nacido en los bosques de Germania", hay que tener en cuenta que torna al clasicismo cuando éste estaba transido ya de sentido cristiano por la cultura española y por la cultura clásica francesa. No es Goethe integralmente panteísta; es más bien un ecléctico. De su pecho brotará esta sincera exclamación: la civilización pende de la idea de Dios. Ha dicho muy bien Peter Wurst que se siente en Goethe el aroma impalpable del catolicismo renano (38).

El filósofo que preside este momento cultural es Kant. Si no se puede afirmar que en **La Crítica de la Razón Pura** no fuera más allá de los sofistas griegos, como cree Ganivet, hemos de darle al pensador español plena razón cuando dice que Kant no hizo otra cosa que revivir la esencia de la moral cristiana al afirmar el carácter imperativo y universal del deber. Kant, por la **Crítica de la Razón Práctica**, y al través de caminos distintos de los que siguieron Agustín y Tomás, es en la cultura occidental el último representante de la filosofía de la plenitud. Vibra en Kant un destello de luz cristiana hasta por su utopía de paz universal.

Surge luego el romanticismo, que es, en el fondo, vital e imanentista; y, sin embargo, la fecundidad de la forma cristiana se manifiesta al asimilarlo en el movimiento de reacción católica.

Mas el romanticismo tenía que ser un aliado inseguro y claudicante de la concepción católica de la vida; de la filosofía romántica sólo se derivará o la divinidad del Estado o la divinidad del superhombre. Nos aproximamos al invierno de la cultura cristiana, al predominio de las nuevas formas de un panteísmo dinámico, la más peligrosa y trágica negación de la realidad trascendente. Hay que agregar dos hechos fundamentales que aparecen al margen de la concepción cristiana de la vida: la revolución industrial y el movimiento de masas.

A pesar de todo, no cabe tener una concepción pesimista. La forma cristiana iluminó el alabastro de la cultura clásica y luego, en la Edad Media, convirtió en alabastro la oscura ganga de los instintos bárbaros. La forma cristiana fue la fuerza creadora e inspiradora que palpita en la Edad de Oro de las literaturas italiana, española y francesa; es como un factor subyacente en la misma literatura inglesa del siglo XVI, e ilumina todavía con atenuados resplandores la cultura germánica cuando en sus altas cumbres parece desprenderse por instantes de la ola avasalladora del panteísmo y del vitalismo.

38) — Peter Wurst: *Le crise occidentale* (Le roseau d'or. Oeuvres et chroniques). Paris, Plon, 1929: "On sent bien parfois, dans l'oeuvre de Goethe, comme l'arome impalpable du catholicisme rhénan. Mais lorsque nous y regardons de plus près, nous ne voyons plus qu'un beau jeu de catégories esthétiques; le puissant contenu surnaturel est perdu; on se souvient de loin seulement de ce qui, jadis, avait été gravement vécu dans la profondeur de la métaphysique de la vie".

La forma cristiana es una luz que no ha de extinguirse nunca. Su invierno, como el de la naturaleza, oculta en el polvo de las formas y de las instituciones desaparecidas la simiente de nuevas floraciones.

Berdyaeff cree que vendrá una nueva Edad Media, y Keiserling piensa en la tercera época presentida por Joaquín de Flor, del reinado del Espíritu Santo. No vamos a seguir a estos autores en sus aventuradas predicciones. Sólo sabemos que la cultura o será cristiana o no será, debatiéndose en una larga agonía a la que podrían aplicarse las palabras de Cristo: "Esta es la hora del poder de las Tinieblas".

Parafraseando la más elocuente y hermosa frase que ha salido de los labios de Winston Churchill, podemos decir que ningún hombre, por más inteligente que sea, puede calcular con exactitud su interés; pero el hombre más sencillo sabe cada día cuál es su deber. El nuestro es claro: todos los pueblos que han recibido la herencia de la cultura de Occidente, deben esforzarse por mantener los ideales cristianos. Y tal deber es aun más imperioso para aquellos en cuya historia la síntesis cristiana representó su más gloriosa expresión. Sólo sabemos que frente a las fuerzas oscuras del mundo nuevo debemos afirmar y restaurar la realidad espiritual trascendente, no sólo como fe sino como vivencia. Debemos oponer al Estado faraónico sin sentido de la eternidad, el valor absoluto de la persona humana; a las corrientes utilitarias o simplemente vitalistas, a la interpretación económica y materialista de la historia, el consolador y dinámico principio del albedrío y de la libertad moral. Libertad moral, que es la base de la libertad política, porque cuando falta el ambiente en que ella puede vivir, la libertad política es sólo el marco de defensa del egoísmo o del instinto. Afirmamos, siguiendo la tradición de nuestra cultura, la plenitud del ser en Dios, la armonía y belleza del Cosmos y la personalidad y autonomía del hombre frente a la naturaleza que ha dominado y frente a Dios mismo, porque es su trágico y sublime destino rehusar o cooperar a su gracia. Es nuestro consuelo y nuestra gran alegría pensar que aquellos valores supremos de nuestra cultura están en nuestra sangre y en nuestro espíritu por nuestra bendita herencia católica e hispana.