

12



DE

RESA











R. NÓVOA SANTOS

PATOGRAFIA
DE
SANTA TERESA
DE JESUS
Y
EL INSTINTO DE LA MUERTE



MCMXXXII
JAVIER MORATA, EDITOR
MADRID

EDICIONES
MORATA

TEMAS DE
NUESTRO
TIEMPO

MADRID

P A T O G R A F I A
DE SANTA TERESA DE JESUS
y
EL INSTINTO DE LA MUERTE

OTROS TRABAJOS DEL AUTOR

No comprendidos los artículos de revista



LA INDIGENCIA ESPIRITUAL DEL SEXO FEMENINO, Valencia, 1908.

SISTEMA LINFÁTICO Y SISTEMA NERVIOSO VEGETATIVO, Santiago, 1919.

TRATAMIENTO DE LA DIABETES MELLITUS, Madrid, 1920.
EL PROBLEMA DEL MUNDO INTERIOR, Santiago de Galicia, 1920.

PHYSIS Y PSYQUIS. FRAGMENTOS PARA UNA DOCTRINA GENÉTICA Y ENERGÉTICA DEL ESPÍRITU, Santiago, 1922.

ENFERMEDADES DE LA NUTRICIÓN, EN EL TRATADO IBERO-AMERICANO DE MEDICINA INTERNA, Madrid, 1923.

ESTUDIOS SOBRE LA ASIMETRÍA FUNCIONAL DEL SISTEMA NERVIOSO, Santiago, 1926.

LA MUJER, NUESTRO SEXTO SENTIDO Y OTROS ESBOZOS, Madrid, 1928.

DIABETES ESPIRITUAL Y DIABETES GENUINA, Madrid, 1930.

CUERPO Y ESPÍRITU, Madrid, 1930.

MANUAL DE PATOLOGÍA GENERAL (quinta edición, dos volúmenes), años 1930-1931.

ALGONEUROSIS Y POLIMIALGOSIS MÚLTIPLES, Madrid, 1931.

DOCUMENTA PATHOLOGICA (trabajos de la Clínica de Patología general), 1931.

R. NÓVOA SANTOS

PATOGRAFIA
DE
SANTA TERESA
DE JESUS
Y
EL INSTINTO DE LA MUERTE



MCMXAXII
JAVIER MORATA, EDITOR
MADRID

ES PROPIEDAD
DERECHOS RESERVADOS
COPYRIGHT BY 1932
JAVIER MORATA
EDITOR. // MADRID

● PRENSA MODERNA
IMPRESA
MENORCA, 20 MADRID

SUMARIO

Patografía de Santa Teresa de Jesús.

El instinto de la muerte:

- I.—El temor a la muerte.
- II.—El instinto de la muerte.
- III.—La Saudade.
- IV.—El deseo de morir en los místicos.
- V.—El deseo de morir en los amantes.
- VI.—El deber de morir y el derecho a disponer de la vida.
- VII.—Dolor y eutanasia.
- VIII.—A la sombra del Arbol de la Muerte.

«Patografía de Santa Teresa de Jesús. Una exploración del éxtasis y del milagro de la Transverberación», fué el título de una conferencia pronunciada por mí en el Ateneo de Madrid, en noviembre del año 1931. Mis palabras de entonces están recogidas en el capítulo que figura a la cabeza de este pequeño libro. Los restantes capítulos, en los que no introduje deformación alguna, son exacta reproducción de mi breviario El instinto de la muerte, aparecido en 1927 y agotado ahora. Si, a pesar de sus muchas lagunas, no me sentí dispuesto a retocar el texto original de la primera edición de El instinto de la muerte, fué, en parte, por la razón de que otras muy diversas cuestiones emparentadas muy de cerca con el turbador problema de la thatanosis las abordé en una publicación más reciente, La inmortalidad y

los orígenes del sexo, aparecida en el año 1931.

Mi conferencia en torno a Santa Teresa suscitó comentarios diversos, y de mi réplica, enderezada a uno sólo de los comentadores, quiero reproducir aquí el fragmento que me interesa más de cerca. «Ni que decir tiene—escribía entonces—que son distintas nuestras posiciones. El, firme en su puesto, es un observador a través de una óptica misticoteológica; yo, un médico, escruté los hechos con la ayuda de mi catalejo de biólogo, libre de toda norma freudiana. El profesa su «verdad» y vive hundido en su fe, siempre respetables; yo profeso «mi verdad» y cobro aliento en ella. Verdades ambas, la de él y la mía. ¿Irreductibles quizá? Presumo que no. Ambas verdades—la que él y otros sienten como «su verdad», y la que yo estimo como «mi verdad»—se enlazan en una verdad ignota que ni ellos ni yo asiremos nunca. Dos visiones diferentes de un mismo panorama. A descubrir una nueva perspectiva se redujo mi

Patografía de Santa Teresa de Jesús

intento de hace días, sin que en mi ánimo ni en mis palabras hubiera podido traslucirse el afán de deprimir la magnífica grandeza humana de Teresa de Jesús.»

Quisiera que estas palabras, reiteradas aquí, tranquilizasen el espíritu de los lectores creyentes y de los incrédulos. Nadie puede presumir de aprisionar la verdad entre los dedos.

R. NÓVOA SANTOS

Marzo de 1932.

No intento trazar una completa patografía de nuestra Santa Teresa de Jesús. Mejor que un detallado análisis clínico de la Santa—exploración que ningún patólogo podría realizar con todo el rigor técnico exigible en el momento presente—, intentaremos una excursión al campo del éxtasis y al espléndido milagro de la Transverberación, aunque tenga la evidencia de que, al término del camino, nos sentiremos dolorosamente defraudados. Doble decepción, porque, además, todos los místicos, incluso la Santa de Avila, nos confunden y decepcionan cuando se lanzan a describir las maravillas y delicias del arrobamiento. «Aquí—dice Teresa—son las verdaderas revelaciones y las grandes mercedes y visiones», y aquí se entienden «grandísimas verdades

sobre esta Verdad (la Verdad suprema), más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado»; y «acaece que en un instante le enseñan (al alma) tantas cosas juntas que en muchos años que trabajara en ordenarlas con su imaginación y pensamiento, no pudiera de mil partes, una». Después de admirar tanta maravilla, «al volver en sí recuerda vagamente (el alma) lo que ha visto», y «no sabría decir nada en particular de cada una de las cosas que vió, de todo lo sobrenatural que el Señor quiso mostrarle». Son palabras de la Santa. Quiere decir: Un alma que se precipita en las aguas del mar vivo del éxtasis; esa alma que bucea un instante en la profundidad deslumbradora, en donde divisa un paisaje maravilloso y aprehende revelaciones sobre la Verdad inaccesible, al tiempo que es invadida por una grande alegría o por un delicioso sufrimiento; luego, el nadador que asciende a la superficie, arrastrado por el flotador de la vida auténtica, y que, al tumbarse en la playa

próxima, nada sabe decir concretamente del magnífico panorama que acaba de prenderse en los ojos, ni de las delicias gozadas en tanto buceaba. De esta experiencia abisal sólo pueden transmitirnos lo vago y hondo que encierra esta palabra : *Inefable*.

Mas esta «inefabilidad» del trance extático no debe sorprendernos si meditamos sobre el hecho de que todo goce, espiritual o corpóreo, sutil o grosero, es incapaz de fluir en palabras. En este sentido no hay diferencia discernible entre la alegría o el placer del éxtasis y la voluptuosidad sexual o no importa qué otro violento o suave placer que nos conmueve. Nunca fué la palabra el vehículo adecuado para la expresión del sentimiento, y nunca el hombre fué capaz de expresar, mediante el verbo, ni la ternura, ni el placer estético, ni los goces más violentos o refinados que lo sacuden. Nada de esto tiene traducción verbal. Al igual que el placer, también el dolor queda siempre

recogido. Ambos se expresan en el gesto, en la actitud, en la plástica movilidad, y resuenan también en las más recónditas estructuras de nuestras entrañas y en el ritmo trófico del ser ; pero no hay palabras que lo viertan al mundo de las criaturas. Por ello, como el verbo no es el lenguaje del sentimiento, es seguro que cada uno de nosotros, hundido en el abismo del éxtasis, no podría decir de él más que esta locución, que nada dice y que lo dice todo : «Inefable». Término ligado a un fragmento de nuestra experiencia interior.

Cuando Santa Teresa, refiriéndose a la aguda delicia que brota del dolor de la Transverberación, dice que es un «requiebro suave que pasa entre el alma y Dios», no puede decir más, y lo dice todo. Todo lo que nosotros podríamos decir en trance parecido o en otros trances muy dispares. Habremos, pues, de resignarnos a no saber nada de lo que el místico experimenta durante el arrobamiento, porque, según dijimos, no hay palabras que di-

bujen el contenido emocional y revelacional de la conciencia mística ; pero, precisamente, este «no saber expresarse en verbo» es una de las características de todo goce y de toda captación revelacional. Todo sentimiento y toda violenta emoción son como una marea o como un oleaje que sacude y se agota en las entrañas—que se «expresa en las entrañas»—, y que no puede escaparse en un vehículo que, cual la palabra, está construído para llevar en su oquedad la sola carga del pensamiento.

Este carácter «inefable» del goce místico se extiende también a todo el contenido revelacional de la experiencia mística. Aquellas verdades que son reveladas a la conciencia durante el transporte extático—verdades sobre la esencia de las cosas sobrenaturales, que la más vigorosa inteligencia no podría jamás asir ni siquiera rozar fuera del enajenamiento del éxtasis — están envueltas asimismo en esa inmensa nebulosa de lo «inefable». Observemos de pasada que la inefabili-

dad no es privativa de la experiencia mística. Conforme al pensamiento en boga, para que emerja el misterioso sentimiento de lo inefable no es preciso que al enfrentarse dos cuerpos de experiencia sean éstos de carácter sobrenatural o maravilloso, sino que es de la falta de concordancia entre ellos de lo que deriva el carácter de inefabilidad de toda experiencia. Esto nos fuerza a declarar que no podremos penetrar en el sagrario del éxtasis más que a la manera del visitante que se adentra en un museo e intenta luego describir en el lenguaje del pensamiento la viva emoción estética que le inunda. Sólo palabras admirativas — sin magnificencia, cojas siempre—, cuya carga emocional apenas si dice algo acerca del contenido de la experiencia.

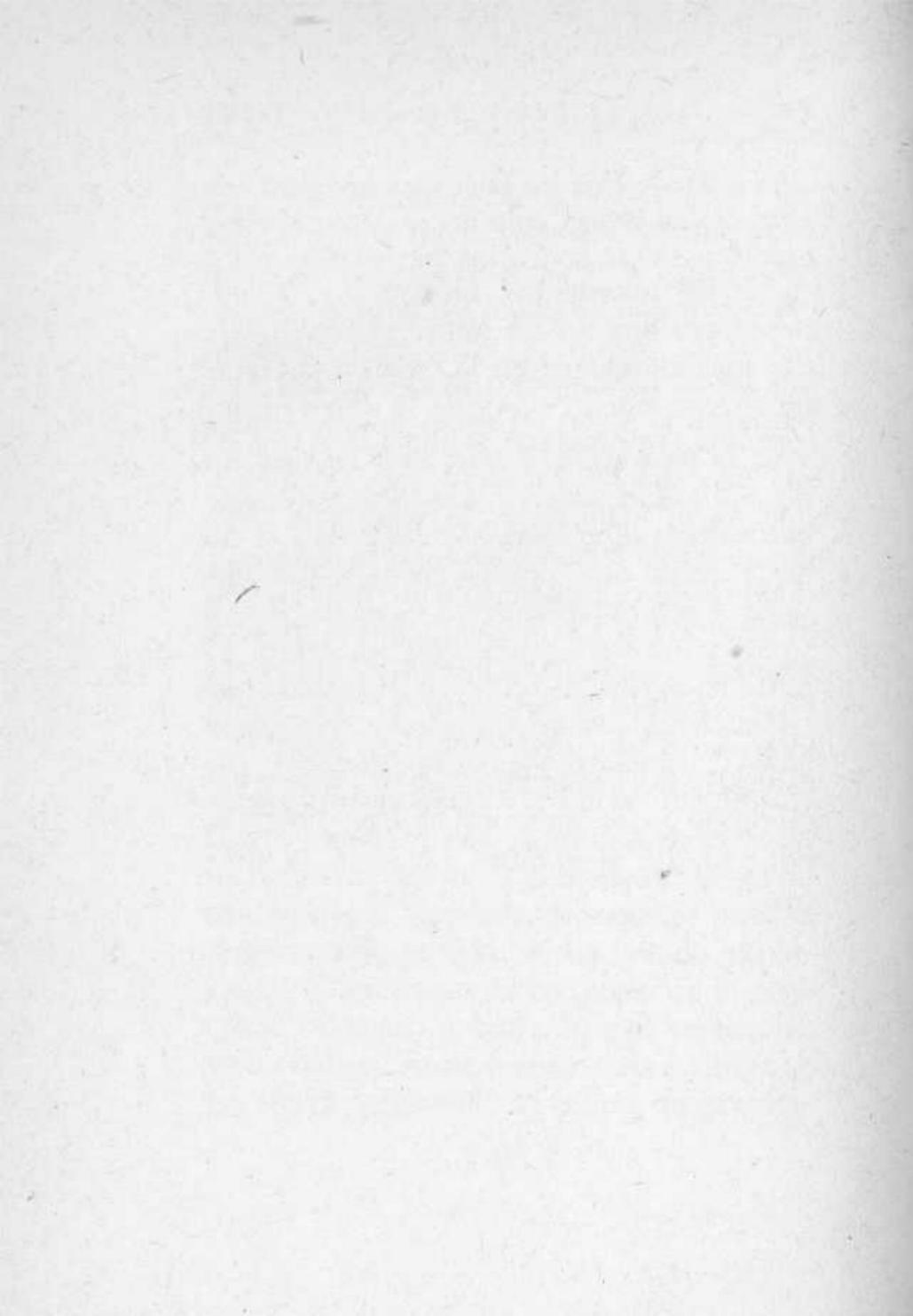
Por más que yo vaya a perderme en un laberinto (quiero decir, en el análisis del éxtasis en Santa Teresa), es justo afirmar que hay un fondo común que enlaza todas las variantes del éxtasis. No existen diferencias sustantivas, sino sim-

ples modalidades formales, entre el éxtasis de nuestra Santa Teresa, o los transportes de nuestro magnífico San Juan de la Cruz, o las anihilaciones del herético Miguel de Molinos, para no citar más que los nombres de los tres más espléndidos personajes de la mística española. Ni hay tampoco diferencias entre el éxtasis o arrobamiento de los místicos cristianos y de los místicos de otras confesiones. Digamos también que ni siquiera entreveremos diferencias de fondo—mejor diríamos, abisales—entre el éxtasis místico y aquellas formas extáticas que se presentan al margen de toda experiencia religiosa, como un estado que posee idéntica apariencia externa e igual profunda emoción inefable que el arrobamiento místico. Si vamos a penetrar en el recinto de Santa Teresa, es porque la Santa de Avila es, entre todos los grandes místicos, la que mejor supo hacer un autoanálisis brillante y sutil, despegado de todo lastre teológico y metafísico ; y, además, porque hay en ella una modalidad reaccional tan pecu-

liar—me refiero a la aguda delicia y al acerbo dolor de la Transverberación—, que vale la pena de inquirir el significado de ese magnífico misterio del traspasamiento.

Adelanto—para tranquilidad de los espíritus críticos—que no voy a entretenerme en una disección freudiana de la personalidad de Santa Teresa. Sobre la vida de la Santa se han publicado numerosos estudios, incluso algunos, no muchos, de índole médica—entre ellos, uno del jesuita Hahn, incluido en el *Índice*—; pero, conforme a lo que avancé, voy a ceñirme a una exploración del éxtasis y del turbador misterio del traspasamiento. Desde luego, no pretendo ver en las manifestaciones extáticas una expresión deformada o sublimada del amor sexual. A través de este agujero, demasiado pequeño para la magnitud de la vida, se ha venido explorando últimamente el conjunto de la conducta humana, y hasta lo que se nos da como más inocente o como más sublime se ha venido refiriendo al centro de gravita-

ción sexual. Por mi parte, tengo otra visión de las cosas, que no podría exponer aquí sin saltar sobre los mojones que yo clavé de antemano. Otearemos, pues, bajo otro ángulo de mira. Quiero decir tan sólo ahora que en la vida de las criaturas hay mucho más que la «libido» deformada, retorcida o sublimada: Primero, una fuerza instintiva más profunda, que es la «trophos», la tendencia irreductible a la conservación de la forma individual en el torbellino del comercio con el mundo; y en la punta opuesta, otra actividad magnífica, ingravida, liberada en cierto modo del instinto, que es la «logos». Entre estas dos fuerzas se agita y debate la «libido», que es uno de los motores, y no siempre el más potente, que empuja al hombre rumbo a su destino.



No sabríamos trazar una completa historia patológica de la Santa de Avila, ni ese trazado, por prolijo que fuese, alumbraría lo más mínimo el camino que vamos a emprender. Hay que seguir línea a línea los escritos de Teresa para sorprender, dispersos en la *Vida*, y en las *Cartas*, y en las *Moradas*, y en las *Fundaciones*, algunos detalles descriptivos acerca de los síntomas que atormentaron a la Santa durante largos períodos de su vida, por no decir a lo largo de toda la existencia. Hay en su vida episodios de muy diáfana, y otros de muy turbia interpretación: tal, por ejemplo, aquella grave enfermedad que la obligó a ir en busca de los poco acertados remedios de aquella bruja o curandera residente en Becedas, después del fracaso de la medicina oficial. Esta aparatosa en-

fermedad, que se manifestó durante la época del noviciado, cuando la Santa contaba veintiuno o veintidós años, tiene el aspecto inconfundible de un grave temporal histérico, temporal que se encalmó a ratos, pero que continuó manifestándose de manera proteiforme a lo largo de la vida de la Santa. Prolongóse aquella enfermedad desde abril a agosto; pero la reciedumbre del mal no duró más allá de tres meses. La novicia tenía «desmayos» y un «mal de corazón tan grandísimo, que ponía espanto a quien lo veía». A todo esto, «una tristeza muy profunda» y «un encogimiento de nervios con dolores insoportables desde los pies a la cabeza».

A través de la distancia temporal, no cuesta pesadumbre ver aquí graves fenómenos expresivos histéricos; pero luego, un accidente muy significativo viene a afianzar esta diagnosis. El día de la fiesta de Nuestra Señora, al término de los tres meses de tan recio temporal, sobreviene un «parasismo, que me duró estar sin

ningún sentido cuatro días, por menos» ; y la tuvieron por tan muerta, que «hasta la cera me hallé en los ojos», y se había abierto ya la sepultura en el convento de la Encarnación para guardar su cuerpo. Al volver en sí se encontró con la lengua «hecha pedazos de mordida», descoyuntado el cuerpo, con «grandísimo desatino en la cabeza» y «toda encogida, hecha un ovillo, sin poder menear ni brazo, ni pie, ni mano, ni cabeza, más que si estuviera muerta».

Responde este *parasismo* a un estado de mal histérico—o quizá mejor, a una asociación de mal sagrado, comicial, y de reacción histérica—, en el que se suceden fuertes convulsiones entrecortadas por lapsos de coma o de letargia. Temporal de tanta violencia dejó muy averiada a la novicia. Quedó «tullida» por espacio de casi tres años, y al ir mejorando, «cuando comencé a andar a gatas, alababa a Dios», dice la Santa. No cabe, pues, duda alguna, en vista de estos y otros detalles que no importan para el caso,

que Teresa sufrió en su juventud graves manifestaciones de histeria. Ahora, si los «otros muchos males juntos» a que alude la Santa en sus escritos pueden interpretarse como reacciones de ese mal proteriforme que es la histeria, o si padeció, en algunos momentos, como parece probable, una compleja polipatía (calenturas cuartanas, mal de estómago, reuma en la vejez), es una pequeña cuestión que nada nos interesa desde el punto de vista de nuestro examen.

Para mí, podría ser escindida la vida de la Santa en tres grandes etapas, enlazadas por amplios remansos. Primero, los persistentes padecimientos psicopsíquicos que se inician poco después de su ingreso, como pensionista, a los diecisiete años, en el convento de Santa María de Gracia, en 1531, y que adquieren máxima agudeza durante aquella grave enfermedad a que me referí hace un momento, que culmina en el paroxismo que la retuvo cuatro días privada del sentido. Esta primera etapa se prolongó has-

ta el año 1539, cuando la enferma alcanzaba los veinticuatro años, en cuya época se sintió curada, dice ella, gracias al favor de San José, de quien era la Santa muy devota. Descubrimos ahora, entre 1539 y 1558, un largo hueco. Es en este año de 1558 cuando Teresa es regalada con el primer éxtasis, y durante los dos años siguientes (1559-1561) se multiplican las visiones intelectuales y los raptos, hasta que en 1562—a la edad de cuarenta y siete años—experimenta la visión del querubín, que sirve de estribo al magnífico misterio de la Transverberación, del que me ocuparé a seguida con algún detalle. Por último, el postrer período de su vida, que se prolonga hasta el momento de la muerte, en el año 1582, a los sesenta y siete años de edad, corresponde a un largo remanso, al estado de «matrimonio espiritual», fase definitiva y permanente de unión con Dios, en la que el alma vive casi extraña a los raptos impetuosos. Durante este período se dan muy raramente éxtasis y visiones, ya que

el alma está absorbida en la concepción y ejecución de buenas obras. Iníciase probablemente esta postrera etapa a raíz del primer traspasamiento, confundíendose con la actividad desplegada, casi sin descanso, en las numerosas fundaciones de la reforma, escalonadas desde la primera fundación de San José, en Avila, en 1562, hasta la fundación de Burgos, en el mismo año de su muerte.

De las etapas señaladas hice una brevísima alusión a la prima, alusión que nos permite establecer el carácter reactivo-histórico de la Santa abulense. Pero el núcleo de este estudio se refiere, sobre todo, a la segunda etapa que acabo de bosquejar y que parece coincidir con el «climax» fisiológico de la Santa; sin embargo, en toda la longitud de este período hay dos momentos de diversa significación desde nuestra posición patográfica: uno, extendido de 1558 a 1561, en que se suceden atropelladamente las visiones, los vuelos del espíritu y los regales extáticos; y otro, que arranca del

primer traspasamiento del corazón de la Santa, fenómeno que, a lo que parece, se repitió muy contadas veces. Sobre este fenómeno del traspasamiento o transverberación, para mí el más singular en el sentido patográfico, vamos a interesarnos un momento.

* * *

En contra de una creencia muy extendida entre las gentes, adelantemos que no es la alegría o el deleite el componente afectivo dominante o exclusivo en el arrobamiento místico. Sobre todo, en Santa Teresa se marca un éxtasis doloroso, en cuyo trance brota o emerge el placer más agudo del manantial de donde fluye el dolor más acerbo. Esta mezcla, esta ambivalencia, hace surgir expresiones como éstas : «Delicioso sufrimiento», «Quiere el alma estar siempre muriendo de este mal»... Pero el más vivo dolor lo experimenta Teresa en el trance de la Transverberación. No sabríamos decir

cuántas veces se dió el traspasamiento, aunque yo piense, al encuentro de la tradición religiosa, que hayan sido muy contadas veces : la primera, en la fecha señalada de 1558. La misma Santa se expresa así : «Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión...» Para mí, lo que sucede en el trance del traspasamiento—el dolor vivísimo de corazón—no tiene relación alguna con aquel terrible mal de corazón que la Santa sufrió en su juventud.

He aquí el misterio del traspasamiento. Un ángel que la Santa ve a su siniestra, armado de una larga saeta de oro, en cuya punta hay un pequeño fuego. Metíale el querubín el dardo en el corazón, y esto producíale tan recio dolor, que le hacía exhalar gemidos ; mas, en medio de tan grande sufrimiento, era tan excesiva la suavidad, «que no hay deseo de que se quite», según expresión de la Santa. Teresa de Jesús insiste en que no se trata de un dolor corporal, aunque tan grande dolor espiritual no deje de reso-

nar, «y aun harto», en el cuerpo. Pasado el trance, «andaba como embobada, y no quisiera ver ni hablar, sino abrasarme con mi pena, que para mí era mayor gloria que cuanto hay en todo lo criado». Hay aquí, en este trance, un dolor, un dolor de «esta llaga de la ausencia del Señor..., que parece hincan una saeta en lo más vivo de las entrañas», y, a lomo de este dolor, un placer inefable.

Creo yo, no obstante, que la precisa descripción que del dolor hace la Santa corresponde más bien a un transfixiante dolor de corazón, que, al ceder, deja profundamente quebrantado el organismo. El dardo—dice Teresa—«me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas», y «que, al sacarle, me parecía las llevaba consigo y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios». Estas palabras están sacadas de la *Autobiografía*. La descripción del alga, tan viva y con un signo local tan preciso, parece referirse a un dolor físico, orgánico, que la enferma interpreta como

un sufrimiento moral. Sin embargo, no está muy segura Teresa de que este dolor sea dolor o congoja espiritual. Ya no en la *Autobiografía*, donde describe el fenómeno de la Transverberación, sino en el libro de *Fundaciones*, hay un pasaje que expresa la duda que asalta a Teresa. Refiriéndose al dolor que «hace quejar, y tan sabroso que nunca querría (el alma) le faltase», desliza que «este dolor no es en el sentido, ni tampoco es llaga material, sino en lo interior del alma, sin que parezca dolor corporal». Sin que «parezca», dice la Santa. Mas el dibujo es de un dolor orgánico—localización precisa y acuidad terrible—tamizado a través de una interpretación mística.

La Santa no entendía cómo podían andar juntos pena y contento, delicia y dolor. Veía claro cómo podían coincidir contento espiritual y pena corporal; mas la desatinaba «tan excesiva pena espiritual y con tan grandísimo gusto». Lo que la Santa no entreveía en sus raíces es un fenómeno que se da todos los días en

gente de la más diversa condición. Aunque no es mi propósito explicar aquí una doctrina acerca de la simultaneidad de sentimientos antitéticos—pena y contento, dolor y placer—, es lo cierto que asistimos a diario a ese turbador espectáculo. El dolor de la flagelación aviva y exalta el espíritu ascético, y, en un orden grosero, es notorio que las excitaciones dolorosas despiertan y fortifican en algunas personas el orgasmo o la voluptuosidad sexual. En el campo de los ensueños, tampoco es infrecuente que se mezcle a un suave placer de tono sexual un tema de contenido angustioso. De otra parte, la ternura que se expresa en llanto silencioso—ternura que es placer y sereno amargor a un tiempo—, y que Teresa experimentó tantas veces, al extremo de sentirse anegada materialmente en lágrimas, es otro de los ejemplos que es lícito traer a la superficie en este momento. Pero dejemos aquí las cosas, porque desbordaríamos nuestro propósito de hoy, y afiancemos tan sólo en esta hora que si

se dan sincrónicamente emociones o sentimientos contradictorios, es porque los cauces del placer y del dolor, de la pena y del contento, mezclan sus aguas en el mismo profundo manantial de la vida.

PERO tornando al misterio de la Transverberación, que la Iglesia celebra en agosto de todos los años, y cuya fiesta promulgó un breve del Papa Benedicto XIII, en 1726, veamos ahora cómo la Iglesia afirma que la prueba material del misterio está patente en una amplia llaga descubierta en el corazón de la Santa, llaga que es signo del impacto que el dardo del querubín dejó en la entraña de Teresa. Al hecho, considerado milagroso, de la incorrupción del cuerpo, exhumado tres años después de la muerte, y que continuaba incorrupto casi un siglo más tarde, vienen a sumarse la fragancia aromática que exhalaban aquellos despojos, y, sobre todo, el misterioso fenómeno de la llaga abierta en el corazón de la Santa, carne muerta que se guarda hoy en el convento carmelitano de Alba de Tormes.

Alba. Pueblo castellano, en donde lo único que hay que admirar—nada valen el pueblo ni las ruinas del castillo ducal de Alba—es el corazón de la Santa, guardado en un relicario. Un convento, ni pobre ni lujoso, que data, en su primitiva estructura, de la época de las fundaciones. En el presbiterio, a la diestra del altar mayor, una cortina de damasco rojo, y, tras ella, una puertecica pobremamente tallada, recubierta de brillantes panes de oro. Tras la puerta, un enrejado de plata con amplios huecos, y más al fondo, un relicario giratorio, de vulgar orfebrería, que guarda, en dos compartimentos separados, uno de los brazos y el corazón de la Santa. En una redoma de cristal, suspendido de lo alto de ella, un corazón encogido, mustio por el tiempo, abigarrado : manchas ocreas, veteados color hoja seca, gris sucio y pardos cálidos ; en el tercio superior, una hendidura, un surco bien visible por la profundidad y la negrura, que hiende horizontalmente casi de parte a parte la superficie del

órgano desecado. Pero esto, que es, en efecto, una honda cisura—a la que la tradición dió el significado de la llaga del traspasamiento—, corresponde exactamente al surco normal que en todo corazón separa las aurículas del atrio. La dirección transversa de la línea, su situación y profundidad, dan la impresión firme de que aquello es el surco o frontera de separación entre el atrio y la aurícula, límite que, en la terminología anatómica, se designa como «sulcus atrioauricular».

Pero si se escudriña más atentamente, «quizás»—digo «quizás», porque no hay manera de comprobarlo, ni aun la habría con aquel santo corazón en la mano, que se desharía como tierra reseca o que sería como carne momificada—, quizá sorprenda el observador una parte más grisácea, del color de la tierra usta de Castilla, que, cual un pequeño campo, se descubre en la parte media del atrio. Esto sí «podría» corresponder a una «cicatriz». Digo «podría» para señalar una posibili-

dad preñada de dudas, porque, en un corazón desecado e imposible de tener en la mano y de someterlo a las pruebas necesarias, nunca el médico puede tener la seguridad de una diagnosis inequívoca.

Admitido que hay en el corazón una cicatriz, veamos ahora la interpretación profana del misterio religioso. En lenguaje patológico, una cicatriz en la masa del atrio del corazón no puede ser otra cosa, o que la cicatriz de una llaga abierta desde fuera (en cuyo caso debe de existir otra herida exterior), o bien la señal—la cicatriz—que se forma allí, en donde, a causa de la obliteración de una rama de las arterias coronarias, se mortifica una parcela del propio corazón. En nuestro lenguaje, seco y áspero, pronunciamos la expresión «infarto del miocardio», lesión que deja tras sí, como reliquia, una placa esclerosa, gris y dura. Hay, pues, la sospecha de que la Santa fué víctima de uno o más accesos de «angina pectoral»—de angina de pecho—, cuya manifestación subjetiva fué el acerbo dolor de corazón,

y cuya prueba material la sorprendemos en esa cicatriz que parece descubrirse en la carne del corazón, pero que, según lo dicho, no tiene nada que ver con aquella hendidura que la tradición religiosa considera como señal del traspasamiento.

Puede aventurarse la sospecha de que el primer trance de la Transverberación coincidió con una crisis de angor pectoral, y que tal crisis se descargó por un infarto del músculo atrial ; pero ahora, a esta altura, se levanta el siguiente interrogante : ¿Cómo una crisis anginosa arrastra la visión del querubín con su dardo de oro, que hincó en las entrañas de Teresa ? Para alumbrar este insignificante escollo, sólo quiero recordar en este momento que, en el mundo de los ensueños, del que todos tenemos una experiencia más o menos dilatada, no es infrecuente que un estímulo exterior o una excitación endógena actúen como estimulaciones que arrancan un ensueño congruente en cierto modo con el estímulo. Una campana que repica a gloria mientras dormimos,

quizá dispare un ensueño cuyo tema sea un festival religioso al que asistimos como actores o como espectadores ; el ruido de una puerta que chirría puede ser punto de partida de un ensueño, con presentación de enemigos o ladrones que invaden el recinto ; una postura violenta que aprieta el corazón, descarga quizá la visión de un animal que nos oprime el pecho. Son estos detalles bien conocidos y que me permito recordar para estatuir una explicación del misterio del traspasamiento.

Ya se entrevé la respuesta. Internándonos más directamente en el problema, valga decir que un accidente orgánico descarga reacciones histéricas de aspecto muy diverso, en armonía con la expresividad del enfermo. Quiero decir expresamente que los estados anginosos de corazón, relacionados con lesiones orgánicas de los vasos coronarios (por ejemplo, con esclerosis de las coronarias), son capaces de determinar la explosión de genuinas reacciones histéricas : pongamos por caso, crisis convulsas e incluso con-

torsiones y movimientos clonwnianos. Se mejante hecho fué señalado por el patólogo v. Romberg. Estamos, pues, al borde de la explicación profana del misterio : una crisis de angor pectoral despierta una visión imaginaria de contenido místico —la visión del querubín—, en relación con la disposición moral e intelectual de la Santa.

No hay en esta interpretación deseo alguno de rebajar la magnitud del misterio de la Transverberación. Ojeamos el panorama a través de nuestra óptica profana, y, aunque el milagro religioso se desvanezca, no por ello se deprime la grandeza humana de Teresa de Jesús.

* * *

Llegado a este punto, penetremos en el examen del éxtasis y del arrobamiento en Santa Teresa, cuya primera manifestación tuvo lugar a los cuarenta y tres años, en el de 1558. Desde un punto de vista muy general, acentuemos que a la meta

del éxtasis se llega por muy diferentes caminos. Además de las prácticas ascéticas, que preparan la senda para la consecución del éxtasis, es notorio que hay otras prácticas que disponen a las criaturas para acelerar el momento del raptó. Prescindiendo de algunas drogas paradisíacas, influyen en este sentido las actitudes corporales, el dominio de los movimientos respiratorios (tal como se preconiza en el sistema yoga), la fijación de la mirada y la giración vertiginosa del cuerpo hasta caer casi desvanecido, tal como recomendaba el místico árabe Abu-beker-ben-Tofail. Pero en Teresa de Avila se llega a la unión con Dios por el camino de la *oración*, aunque, «para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho», y por eso recomienda hacer aquello que más despierte a amar. La Santa distingue el verdadero arrobamiento de otros estados que califica como «flaqueza de mujeres»,

y que ella rubrica como falsos o fingidos arrobamientos.

Al seguir las etapas de la oración, se aprecian las sucesivas situaciones del espíritu en su ascensión gradual hacia la cúspide del arrobamiento. Tras la primera etapa de la meditación, acaece la oración de quietud, segundo grado de la oración, que «es un recogerse las potencias dentro de sí para gozar aquel contento con más gusto ; mas no se pierden ni se duermen (las potencias)». Un paso más y se alcanza el tercer grado de oración, que es «un sueño de las potencias, que ni del todo se pierden, ni entienden cómo obran». «No me parece—dice Teresa—que es otra cosa sino un morir del todo a las cosas del mundo, experimentándose en este estado un «gusto y suavidad y deleite», un «glorioso desatino». Ahora, otro salto y se entra en el cuarto grado de oración, durante el cual el alma «siente con un deleite grandísimo y suave, casi desfallecer toda con una manera de desmayo que le va faltando el huelgo y todas

las fuerzas corporales, de manera que, si no es con mucha pena, no puede aún menear las manos ; los ojos se le cierran sin quererlos cerrar, o si los tiene abiertos, no ve casi nada ; ni si lee, acierta a decir letra, ni acaso atina a conocerla bien ; ve que hay letra, mas como el entendimiento no ayuda, no la sabe leer, aunque quiera ; oye, mas no entiende lo que oye... Hablar, es por demás, que no atina a formar palabra... El deleite que se siente es grande y muy conocido». El alma está poco en esta suspensión, no más de media hora, y «es muy mucho», y esta oración «no hace daño, por larga que sea».

Al paso que en este cuarto grado de oración—que es la «divina unión», cuando de «dos cosas divinas (Dios y el alma) se hace una»—se puede resistir casi siempre («aunque con pena y fuerza resistir se puede») ; en cambio, en el arrobamiento y en el vuelo del espíritu, «las más veces ningún remedio hay», sino que viene un «ímpetu tan acelerado y fuerte, que

veis y sentís levantarse esa nube o esta águila caudalosa y cogeros en sus alas». En el vuelo del espíritu, en el que «muy de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma, que parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor», no hay remedio para poder resistir, sino que, «antes, es peor». En Teresa, como en otros místicos, hay dos maneras de llegar al éxtasis: una, mediante la preparación por la técnica de la oración, que conduce suavemente al éxtasis; y otra manera, súbita, espontánea, como un raptó, ante la cual es inútil todo esfuerzo de resistencia. Surge aquí como un ímpetu, al igual que ocurre en los trances de éxtasis espontáneo no religioso que se presentan a veces a título de «aura epiléptica» o como éxtasis o raptó histérico; pero, aunque diferentes en la senda, es la misma meta la que se alcanza en ambos casos.

Advirtamos que ni aun en el trance del arrobamiento se llega a la total abo-

lición del sensorio, salvo en lo más «subido del éxtasis, en los tiempos que se pierden las potencias, porque están muy unidas con Dios, que entonces no ve, ni oye, ni siente, a mi parecer». Queda el cuerpo como muerto, y «como lo toma se queda siempre ; si sentado, si las manos abiertas, si cerradas ; porque, aunque pocas veces se pierde el sentido, alguna me ha acaecido a mí perderlo de todo, pocas y poco rato». Vase enfriando el cuerpo con «grandísima suavidad y deleite», y cuando el arrobamiento es durable, de horas, el goce no es continuo, sino que «gózase a intervalos». Al tornar en sí el alma, si ha sido grande el arrobamiento, «acaece andar un día o dos, y aun tres, tan absortas las potencias, o como embebida, que no parece anda en sí» ; pero, «aunque dure poco, deja el cuerpo muy descoyuntado, los pulsos abiertos, sin fuerza y con grandes dolores».

Ni que decir tiene que estas actitudes fijas en que queda el cuerpo cuando le sorprende el arrobamiento corresponden

a actitudes «catalépticas», capaces de mantenerse largo tiempo sin que sobrevengan síntomas aparentes de fatiga. Nada he de decir, porque no importa para el caso, acerca del mecanismo fisiológico de tales actitudes plásticas ; pero al espíritu médico menos perspicaz no se le puede ocultar el aspecto y el fondo cataléptico de aquellas actitudes segmentarias y corporales que se observan en diferentes enfermedades, pero, sobre todo, en la histeria y en el estado de hipnosis. Ahora, cuando meditamos acerca de las etapas del éxtasis—éxtasis, arrobamiento y vuelo del espíritu, en graduación ascendente—y de las manifestaciones plásticas que le acompañan, salta a la vista que, salvo levísimas diferencias, son superponibles a las manifestaciones motoras que descubrimos en las primeras fases de la hipnosis provocada y en los fenómenos autohipnóticos que se dan de manera espontánea en algunas criaturas.

Interin dura el éxtasis, ¿qué se di-

visa en esta profundidad? De las palabras de la Santa parece deducirse que el vértice del éxtasis coincide con el momento de la absoluta anulación de la conciencia, cuando «queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecha una cosa con Dios»; es decir, cuando el alma «ninguna cosa entiende, que las potencias todas se pierden». La Santa no discierne «si todo esto pasa estando (el alma) en el cuerpo o no», pues «al menos, ni juzgaría que está en el cuerpo, ni tampoco que está el cuerpo sin alma». No hay duda de que Teresa identifica el culmen del arrobamiento con la anihilación de la conciencia. Son éstas sus palabras: «roba Dios toda el alma para sí»; y, desde luego, «el transformamiento del alma en Dios», que siempre dura poco, corresponde a lo subido del éxtasis, en que el sentido se pierde del todo. Es entonces cuando las potencias están muy unidas con Dios».

Hay en esta afirmación algo que nos parece incomprensible. Teresa considera

la anihilación de la conciencia como el momento más agudo del éxtasis, de la unificación con Dios; pero es lo cierto que, salvo los fugaces instantes—«pocos y poco rato»—en que el sentido se pierde, durante los claros del éxtasis, el alma se mantiene en un estado de deliciosa turbación. Confundida el alma con Dios, «me parecía que el mundo desaparecía para mí». Ocluída el alma para el mundo; pero en tal estado, durante el cual la conciencia no está ausente, el alma está sumergida en lo inefable. Ya me referí no ha mucho a la inefabilidad, y entonces transcribí palabras de la Santa. «Sin ver nada con los ojos del cuerpo ni del alma, por un conocimiento admirable que yo no sabré decir, se le representa lo que digo (se refiere a visiones intelectuales e imaginarias), y otras muchas cosas que no son para decir». Problema turbador éste, porque en tales trances «el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios», y porque «si las potencias están tan absortas que podamos decir que están

muertas, y los sentidos lo mismo, ¿cómo se puede entender qué entiende este secreto?».

Si la aprehensión de «verdades inefables» durante ese estado crepuscular no es más difícil de comprender ni tiene más valor que aquellos otros «conocimientos y verdades» que a veces creemos captar cuando estamos sumergidos en el mundo de los ensueños, es lo cierto que hay aquí un fenómeno sorprendente del que arranca el pleno conocimiento de lo que significa el «espíritu puro y libre», y de su identificación o unión íntima con Dios. Quiero referirme a la «autovisión» del espíritu, como sustancia desligada del cuerpo y del mundo, es decir, desasida de los dos soportes que le conducen a lo largo de la vida. Un diafragma ampliamente abierto por donde penetran los datos sensoriales del contorno, y los pensamientos y recuerdos de nuestro caudal interior, y, de una manera vaga, oscura, el sentimiento de nuestro propio cuerpo. En la línea axial sólo discurre una luz

sin imágenes. Vayamos cerrando gradualmente, o súbitamente si se quiere, este dialragma-iris, e irán dejando de proyectarse en la pantalla de la conciencia, primero, lo que está más en la periferia, esto es, las cosas del mundo ; luego, lo situado más concéntricamente, las imágenes—valga la expresión—que integran el caudal mental de la persona ; y ulteriormente, las crepusculares sensaciones de las que deriva la noción de nuestro propio cuerpo físico. Queda todavía un pequeñísimo agujero, a través del cual pasa una línea de luz pura—luz que no arrastra ya nada que encierre el significado de una imagen—, pero que es el brillo de algo inconexo, sin ataduras aparentes con nada : ni con el mundo, ni con el cuerpo nuestro, ni con lo que constituye la mente. Este brillo se siente como «espíritu emancipado» y se aprehende esta verdad como una ilusoria verdad de la que no podemos hacernos cargo en plena vigilia, que nos arrastra a sentirnos perdidos en Dios. Ahora, un giro más del torni-

llo que manda el diafragma, y entonces ya ni siquiera se proyecta aquel filamento de luz en la pantalla. Todo se desvanece. Ha llegado el momento culminante, la anihilación de la conciencia, al que Teresa de Jesús llega en lo más subido del éxtasis.

Intentaré hacer comprensible esta idea caminando en nuestro seco y duro terreno biológico, pues, sin salirnos de él, y sin valernos de expresiones fuertes ni turbias, es fácil concebir esta idea aparentemente metafísica del «espíritu desligado del cuerpo», como regalo o conocimiento intuitivo. Si no es difícil comprender la exclusión momentánea del mundo mediante el cierre de la actividad sensorial, tampoco resulta empeño difícil hacerse cargo de la separación del alma y el cuerpo. Sabemos que la vaga sensación parestésica del cuerpo, así como las sensaciones propioceptivas de sus partes, está condicionada por múltiples excitaciones que parten de las estructuras corporales —de los músculos, huesos y tendones, de

las vísceras y de las estructuras tisulares— y que arriban a la conciencia dándonos la impresión de nuestro soporte orgánico. Interna panestesia, nebulosa y turbia, que nada nos dice, por ejemplo, del tamaño, color y consistencia de los órganos, pero que tiene un acento de firmeza. Sentimos nuestro cuerpo como una cosa nuestra o, si se quiere, como el soporte orgánico de nuestra alma. Anulemos esta interna sensación. Imaginemos un hombre con anestesia de los receptores propioceptivos que están dispersos en todo un miembro, por ejemplo, en uno de los brazos; esta criatura «no sentirá su brazo» y no podrá hacer uso de él, y sólo se dará cuenta de que el miembro forma parte de su cuerpo, de que está ligado a él, cuando pasee su mirada sobre aquel órgano que «no siente» como parte integrante de su máquina. Pensemos ahora que la ceguera se extiende a todas las estructuras nerviosas propioceptivas del organismo, vale decir, que se anula toda la interna sensibilidad panestésica: un

hombre así no tendría noción de su cuerpo, y si cerrase los ojos—único testigo que afirmaría la existencia de su contorno corporal—se sentiría sin cuerpo, como un espíritu flotante, libre, sin soporte material alguno.

He ahí cuán fácilmente podemos entrever lo que es un «espíritu» separado del cuerpo. Ausencia de toda sensación propioceptiva, es decir, un no sentir el cuerpo como existente; un bloqueo de la actividad sensorial, que conduce al cierre de las puertas por donde el mundo exterior se proyecta en nuestra conciencia; y por último, un aislamiento del campo de los recuerdos, de las vivencias todas que forman el tesoro interior de cada criatura. Hay como un nodo en donde convergen, al igual que en una encrucijada, estas tres sendas: el camino por donde discurren los mensajeros del contorno; la vía que pisan los viajeros de la mente; y luego, la calzada por donde penetran en la encrucijada las sensaciones que arrancan del propio cuerpo. Bloquea-

dos estos tres caminos, queda, no obstante, el punto de cruce. Encrucijada vacía ahora, sin un viandante, pero subsistente, y que, si fuese capaz de mirarse en un espejo, se contemplaría solitaria, pura, sin la huella de una pisada.

Cuando desaparecen las sensaciones propioceptivas, el espíritu experimenta la ilusión de estar despegado del cuerpo; pero, sin ir tan lejos, sabemos hoy que las alteraciones de la sensibilidad interna conducen a la aparición de ciertas ilusiones, por ejemplo, a la sensación de levedad del cuerpo, o de flotamiento en el aire, o de ascensión, y, en los casos más subidos, de separación del alma. Sensaciones ilusorias de este tipo—de levitación, de anulación del sentido de gravedad—se dan con inusitada frecuencia en los místicos durante el trance del arrobamiento, y además, de manera esporádica, en los moribundos, en psicópatas y en personas intoxicadas con vapores y gases anestésicos, con éter y protóxido de ázoe. Tales sensaciones se explican en vista de

disturbios en la esfera de la sensibilidad profunda, propioceptiva, sobre todo, de trastornos en el campo de la sensibilidad a la presión y al estiramiento de las estructuras motoras activas y pasivas y de los órganos viscerales. Así nos explicamos algunas de las sensaciones que refiere Teresa de Jesús: la sensación de levitación y el «no sentir el suelo bajo los pies».

Me parece que esta explicación biológica del éxtasis cuenta con firmes apoyos. Comprendemos a esta altura cómo se puede imaginar el «espíritu desasido», suspenso en Dios. Desbordada o fuera de sí el alma, «de suerte que toda parecía estar fuera de sí»; libre el alma del remolque del cuerpo; liberada también del contorno; ausente, por último, de su contenido, está toda ella prendida en Dios. Tan prendida y unida a El, que se sienten como una cosa indivisa.

* * *

Cuando, al término del camino, nos preguntamos cuál es la significación oculta del éxtasis, quiero expresar, recordando lo que expuse en un libro reciente, que el arrobamiento místico, al igual que otras formas de letargia y de éxtasis no religioso, tiene la significación de una tendencia a ausentarse de la vida terrena. Eso es el éxtasis: una modalidad temporal del morir. Teresa de Jesús descubre una gran semejanza entre el éxtasis y la muerte, y hasta parece que sus últimos momentos, en aquella celda casi subterránea del convento de Alba de Tormes, se confundieron con el postrer arrobamiento que recogió para siempre a la Santa. Ni que decir tiene que a todo lo largo de su obra se ven las salpicaduras de ese deseo ardiente de morir, para quedar unida definitivamente a la santísima humanidad de Cristo. «¡ Oh, vida larga ! ¡ Oh, vida penosa ! ¡ Oh, qué sola soledad !... » «Pues ¿hasta cuándo?» «¡ Oh, muerte, muerte ; no sé quién te teme, pues está en ti la vida ! » Y en los lim-

pios versos que la Santa escribió reitera dulcemente igual deseo :

Y de tal manera espero,
que muero porque no muero.

Y lo mismo en aquel estribo que dice :

Ansiosa de verte,
deseo morir.

Como sobre este extremo explané una interpretación en un reciente libro mío, huiré de repetirme ahora. Sólo quiero decir, para cerrar esta excursión, que la única manera de satisfacer el deseo de morir, sin ausentarse por ello de la vida, consiste en simular la muerte : frío el cuerpo ; la actitud, rígida o laxa ; el pulso, imperceptible ; el huelgo, quedo ; las ondulaciones tróficas, reducidas ; el contorno, excluído ; la mente, anulada, y el propio cuerpo evadido de la órbita de las sensaciones. Eso es el éxtasis, y esa es la imagen más veraz de la muerte auténtica. Muerte temporal que viene a colmar la voluntad de morir.

Mímesis de la muerte : he ahí lo que significa el arrobamiento místico. En esta augusta profundidad, que contrasta con la grosería material de las raíces de las que deriva el goce y el conocimiento revelacional de algunas criaturas elegidas, puede verse completado el pensamiento poético de que también del lodo y del estiércol hederoso emerge una flora que nos asombra por su graciosa estructura geométrica, por su delicada policromía y por su fragancia. Así, en las entrañas del cuerpo prende sus raíces el espíritu de Dios y el alma de las criaturas, alma y espíritu que se funden en una «unidad» durante el trance del arrobamiento.

Así pasó a Teresa de Jesús, nuestra pura y magnífica mujer castellana.

EL INSTINTO DE LA MUERTE

I

EL TEMOR A LA MUERTE

Es en el ansia de «supervivirse» en donde tiene sus raíces el temor a lo desconocido y la turbación que nos causa el pensamiento de la muerte. Sabemos que hay un «¡ más allá !» eterno e incognoscible en el que tendremos que penetrar algún día ; y sabemos que, en el instante supremo de decir nuestro ¡ adiós ! a esta vida, si la abandonamos con dolor o con resignada pesadumbre, no es tanto quizá por lo que dejamos en ella como por la inquietud que nos envuelve ante lo que está en inminencia de venir, ante aquella existencia de la

que nada sabemos. Lo pavoroso—se dijo—no es la llegada de la muerte, sino el partir de la vida. Y, sin embargo, lo que hace más acerbo todavía el pensamiento de la muerte es ese vago sentimiento de lo desconocido, esa póstuma expectación que nos invade, esa muda ansiedad que sentimos en los mismos umbrales de lo Infinito.

Parece como si este sentimiento de lo desconocido de ultratumba fuese el postrero y el más refinado de los sentimientos que nos agitan, algo así como una sublimación de la tendencia inconsciente a supervivirnos. En el fondo, es comparable este sentimiento al temor instintivo que experimentamos al penetrar en un lugar en tinieblas, o a la vaga expectación que nos asalta cuando proyectamos un cambio brusco y radical en nuestra manera de vivir. Surge entonces el temor de que se quiebre nuestro relativo bienestar, de que acaezca cualesquiera contingencia imprevista contra la cual no podamos defendernos. ¡ Es el temor a lo desconoci-

do! Fué Lucrecio quien dijo que los hombres temen a la muerte como los niños tienen miedo de las tinieblas : porque no saben lo que es.

¡ Miedo de las tinieblas ! Nos espanta la falta de luz, porque la luz se hace carne y espíritu en nosotros, y porque, gracias a ella, caminamos suavemente hacia el conocimiento de las cosas y sabemos soslayar los obstáculos que se atraviesan en la ruta. Nadie sabe qué fantasmas palpitan en la oscuridad, qué peligros nos avizoran, qué ocultos poderes pueden comprometer nuestra vida en las tinieblas. Ignora el infante lo que hay o lo que puede esconderse entre la bruma, y se estremece de pavor. ¡ Tiene el niño miedo de las tinieblas ! En aquel recinto sin luz puede expectar un bandido, o recogerse una bruja, o guarecerse un animal monstruoso ; pero, ¿y si está vacuo? «Nada hay que temer»—se le dice al niño— ; mas el infante responde invariablemente : «¡ Tengo miedo de las tinieblas !»

Esta es la perspectiva con que el hom-

bre ve el trance de la muerte. Siente, como el niño, un deseo apasionado de vivir, y nada sabe de lo que se oculta más allá de la vida. Podríamos gritarle que nada hay que temer, porque el más allá es un desierto o un mundo espectral en donde se arrastra una vida expiatoria, dulce o dolorosa, según el comportamiento que cada cual hubiese observado durante su existencia geotopa ; pero el hombre replicará con las mismas palabras que el niño abandonado en una cueva tenebrosa : «¡ Tengo miedo de... morir !» Tiembla, en efecto, ante lo desconocido. Un salto en el abismo, y luego...

Sea cual fuere el sentido que encierre este «luego», poco importa. La perspectiva se divisa antes de saltar sobre el abismo, y es natural que el sentimiento de lo inconocido sólo puede conmovernos ínterin estamos del lado de acá de la frontera que separa los imperios de la vida y de la muerte. El temor que el hombre experimenta ante la perspectiva de la muerte brota precisamente de lo «incognoscible»

que encierra ese «luego», y afianza sus raíces en la vaga intuición, que los sistemas filosóficos y religiosos han deformado, de que con la llegada de la muerte se entra para siempre en el imperio del «Sueño sin despertar y sin ensueños».

«Es el sueño tu reposo más dulce ; lo invocas con frecuencia, y luego eres lo bastante estúpido para temblar delante de la muerte, que no es nada más...» Como en la mitología helena, en este pensamiento de Shakespeare se nos aparecen el Sueño y la Muerte como hijos gemelos de la Noche. Pero ¿por qué nos recogemos blandamente en el remanso del sueño, y nos resistimos, en cambio, a adormecernos en el regazo de la muerte? Al despertar, nuestros ojos verán la próxima aurora, y en nuestra última oración de todos los días, poco antes de desvanecernos en el dulce reposo del sueño, palpitará el deseo de pervivir, para acariciar nuevas auroras y para buscar, sin dar jamás con él, el sendero que muere en las mismas puertas del Paraíso. Así nos ren-

dimos al sueño, con la esperanza siempre encendida ; porque, a fin de cuentas, dormir es esperar la próxima aurora. No puede ya esperarla quien va a rendirse al último sueño, que sabemos no tiene despertar, ni será turbado por ensueño alguno. Precisamente es este angustioso pensamiento lo que sobrecoge al hombre cuando reflexiona sobre el inevitable desenlace, y es esta ausencia de esperanza lo que le torna estúpido ante la muerte.

Si, antes de nacer, tuviésemos el espíritu dispuesto para la reflexión, ¡ qué inquietud, qué pavor nos invadiría en el momento de asomar los ojos a la luz del sol ! Encarcelados en la cripta materna, nuestra vida prenatal se desliza en una órbita estrechísima. No hay luz allí ; no nos alcanzan, en aquellas profundidades, los ruidos ni las armonías que suenan fuera del recinto ; bañados constantemente en una linfa tibia, no sentimos el calor ni la frigidez del aire, ni apenas nos sacuden las conmociones del exterior ; desconocemos las espuelas del hambre y de la

sed, puesto que recibimos, sin esfuerzo alguno, el sustento preciso. Todo, en fin, lo que está «fuera» nos es desconocido en absoluto ; y si en estas condiciones se nos dijese que teníamos que dejar aquel pequeño mundo ciego, y mudo, e inactivo ; si, en vista de un milagro, tuviésemos la certidumbre de que habríamos de saltar a otra vida ignota—¡ a la misma vida que vivimos en este momento !—, ¿ responderíamos como el aventurero que siente sed de lo desconocido, o, por el contrario, sentiríamos miedo de lo que se avecinaba ? ¿ Preferiríamos ser dueños de aquel mundo estrecho, sin luz ni armonías, o nos lanzaríamos, resueltos, hacia la nueva vida llena de misterios ?

Esta es nuestra actual situación frente al enigma de ultratumba. Antes «pudo ser» el misterio de la vida, de la misma vida sobre que resbalamos ahora ; y ahora es el misterio de la muerte o, según la dicción corriente, el secreto de la vida futura. Antes y ahora, lo que resuena en el lugar más escondido de las entrañas es el

miedo de lo desconocido, sin duda porque aun no supimos fortalecernos con aquel claro pensamiento de Séneca, de que la muerte nos conduce a la calma y al profundo sueño de que gozábamos antes de venir al mundo.

Otra de las fuentes que alimenta el temor a la muerte es la creencia de que nuestra extinción resulta físicamente dolorosa. Ningún dolor experimenta el hombre cuando un brusco accidente le anubla la consciencia, o cuando se consume en el lento y suave agotamiento de la vejez. Aun en el caso de que la agonía tenga la apariencia de una lucha aterradora, parece tratarse más bien de un cuadro engañoso que sobrecoge al espectador, pero que respeta a la víctima próxima a abatirse. Algunos de los que se han encontrado en trance de morir, y luego volvieron a la plena posesión de la vida sana, han revelado que en la proximidad del momento decisivo se experimenta un indefinible sentimiento de bienestar, una ventura sin límites y una exaltación dulce

y serena del espíritu. La exaltación de los recuerdos, que da al moribundo una visión cinemática de todo lo pasado, ha sido fijada en estos versos por Leconte de Lisle :

Celui qui va goûter le sommeil sans aurore,
dont l'homme ni le Dieu n'ont pu rompre le sceau,
chair qui va disparaître, âme qui s'évapore,
s'emplit de visions qui hantaient son berceau.
Rien du passé perdu qui soudain ne renaisse :
la montagne natale et les vieux tamarins,
les chers morts qui l'aimaient au temps de sa jeu-
[nesse
et qui dorment là-bas dans les sables marins.

Ni aun parece sufrir el hombre en la agonía más aparatosamente cruel. Las muecas de dolor, la inquietud, las contorsiones que sacuden el cuerpo, el extravío de la mirada..., todo, en suma, lo que parece traducir un sufrimiento real del moribundo, son gestos que se desatan al margen de todo dolor, en virtud de mecanismos fisiológicos que no irrumpen en la consciencia, ya muerta, del agonizante. Trágica en la forma, en el gesto, pero suave, mansa y dulce como una no-

via, nos recoge la muerte. Si no es aquella extática agonía de que nos habla nuestra Santa Teresa, «agonía llena de inexplicables delicias, en la que se siente morir para todo lo de este mundo y se duerme arrobada en el goce de Dios», es, por lo menos, la suave extinción del que se duerme para no despertar.

Aunque no siempre sea la inconsciencia el ventanal por donde nos asomamos a la muerte, no por ello resulta obligatoriamente doloroso el momento de la despedida postrera. Días o momentos antes de apagarse el hogar en donde arde la vida, álzase en el horizonte espiritual del moribundo un ilusorio sentimiento de bienestar, un sol de euforia que ya no le abandonará hasta desvanecerse en el último espiro. Euforia falaz para los que presenciamos la ruina corporal del agonizante, pero que tiene para él la realidad de una dulce alucinación, que le aparta el pensamiento del fin que se avecina. Precisamente el mismo día de su muerte, el 22 de marzo de 1832, Goethe traza pro-

yectos sobre la vida que va a practicar durante los tibios días de la primavera que comienza. El enfermo empeora al romper el sol de ese día, y para procurarle algún sosiego, los familiares cierran toda entrada a la luz; entonces él, como protesta, se limita a decir: ¡Más luz! *La oscuridad es desagradable (Gibt mir Licht, die Dunckelheit is unangenehm)*. Poco después pregunta qué día del mes es aquel día, y ante la réplica: «Veintidós», dice: «Ha comenzado ya la primavera y podré reponermé más pronto.»

Nada tan aparentemente extraño para nosotros como el amargo contraste entre la ruina del cuerpo, consumido por el virus de la enfermedad, y las suaves ilusiones que se proyectan en el espíritu del enfermo. Cuando todos podemos ver que se derrumba el edificio de la carne, todavía el alma forja ilusiones y se enciende la fantasía en proyectos irrealizables. Es la misma Sabiduría, que preside el orden de todas las cosas, la que teje esta dulce alucinación del incurable y del agonizan-

te. No sabemos qué mano piadosa nos va a entornar los párpados ; pero, afortunadamente, hay siempre una mano invisible dispuesta a endulzar los últimos momentos. Este contraste entre la situación real del moribundo y su sentimiento alucinatorio de euforia, es la expresión de una enfermedad del espíritu, que estalla con brusquedad, o que se insinúa mansamente durante la agonía, o quizá mucho tiempo antes de la rendición definitiva. Es, según la expresión de los psiquiatras, una «psicose», postrera enfermedad que prende en el alma y que permite soportar con indiferencia el trance irremediable.

He aquí la triada sobre la que culmina el temor a la muerte : dolor por lo que dejamos en esta vida ; cobardía ante la perspectiva del póstumo sufrimiento, y miedo de lo desconocido e incognoscible de ultratumba. Ante este tríptico debemos de confortar el corazón, si no con aquella leopardina gentileza del morir, con la dulzura de naufragar en el océano de lo infinito,

Il naufragar m'é dolce in questo mare,

según cantó el afligido poeta, por lo menos, con la serena resignación del que sabe ver lo inevitable.

Es seguro, no obstante, que muchas personas abandonan la vida sin la menor amargura, y que otras la ofrendan, henchidas de contento, a sus dioses o a sus ideales profanos. Como un sol que se levanta, alumbrando el «deseo de morir» en el alma del místico, del amante, del desesperado y del que siente saciedad de la vida; deseo que se torna a veces consecución, trepando por pasos tortuosos o caminando por vías rectas y claras. En la Historia hay ejemplos de estos virtuosos de la muerte: Erasítrato, Zenón, Séneca, Cornelio Rufo, Sócrates, el filósofo indio Calano, Cleopatra, Aníbal... Pero no son sólo mártires, y filósofos, y enamorados, y guerreros, quienes ofrendan voluntariamente sus vidas. Si éstos son como estrellas magnas que dejaron prendida su luz en las páginas de la Historia, hay también una espléndida nebulosa insoluble de gente humilde, desconocida y olvi-

dada, por lo común miserable, que marcha sin protesta ni disgusto camino de la muerte, o que va hacia ella con el contentamiento del que realiza su destino. Salvajes de tribus africanas y de indios americanos marchan tranquilos y sonrientes al patíbulo, al igual que muchos malhechores de nuestros pueblos civilizados. Gimnosofitas de la religión de Brahma, que se dan muerte voluntaria para regalo de su dios, y meriahs indostánicos que, por motivos rituales, se sacrifican en honor de la divinidad, acostándose sobre los leños de la pira o entregándose para ser descuartizados.

Hay, pues, además del temor a la muerte, otro sentimiento antagónico, que se define como «deseo y placer de morir», y, para algunos casos, como «absoluta indiferencia ante la muerte». Nosotros hemos de aspirar a librarnos del horror que todavía nos causa el pensamiento de la muerte, y hemos de pensar que la alegría del desvanecimiento postrero sólo estará a nuestro alcance cuando sepamos

El instinto de la muerte

sentir a tiempo la saciedad de la vida, o, en otros términos, cuando cultivemos el instinto, hoy adormecido o reprimido, de la muerte.

II

EL INSTINTO DE LA MUERTE

SI fuese la muerte un acontecimiento natural, y no un accidente desgraciado e irremediable, el hombre debería salir al encuentro de ella con la misma serenidad con que espera la visita del amigo largo tiempo ausente. «Cuando el médico y el enfermo--escribió Maeterlinck--hayan aprendido lo que deben de aprender, no habrá razón alguna, fisiológica ni metafísica, para que la visita de la muerte no sea tan bienhechora como la del sueño.» Del cuerpo agonizante debería levantarse entonces un nuevo instinto, un anhelo póstumo, cuya expresión se re-

solvería en «voluntad de morir». Este sería el más bello gesto del hombre que tuviese clara intuición de su posición en el mundo. Para este hombre, la muerte debiera tener el valor de una función bienhechora, que le procura el reposo merecido al término de una larga y trabajosa jornada.

En todas las formas de la actividad humana palpita la absoluta «voluntad de vivir» ; pero ¿cuándo va a florecer el nuevo instinto de la muerte, no como «voluntad consciente de morir», sino bajo la máscara de una fuerza instintiva que nos subyugue en la hora de la despedida? Como voluntad consciente de morir, ¿cuántas veces no explotó ya en los trances adversos de la vida ! Afectos e ilusiones huídos ; la tormenta del dolor que descarga sobre nuestra cabeza ; la ruina que nos arrastra en sus aguas siempre agitadas..., todo ello hizo musitar muchas veces : «¡ Venga la muerte a redimirnos para siempre !» ¿ No tiene esta plegaria el sentido de una confesión ? Sentimos

en este momento que la muerte es liberadora, y nos hacemos cargo de que nace en este instante la intuición de que no hay otra forma de descanso más que la que nos procura la inexistencia.

Pero también surge igual anhelo precisamente en los momentos en que es tan honda nuestra pasajera felicidad, que no quisiéramos volver a la realidad del dolor, siempre en acecho. Quisiéramos que el momento culminante del goce se continuase con el sosiego eterno, que se hundiese en el sueño del que no se despierta nunca más. Precisamente en estos momentos de laxitud, después de haber gustado las caricias más voluptuosas, cuando sabemos que se nos escapa irremediablemente la fugitiva felicidad, es cuando musitamos: «¡ Más valiera no despertar de este dulce sueño !» Reconocemos entonces que es la muerte la única senda abierta para dominar en absoluto la infelicidad o para continuar disfrutando del sosiego que tememos nos sea arrebatado.

Hay que pensar que la muerte natural

es una necesidad fisiológica, y que sobre el estribo de esta necesidad debe de levantarse el nuevo instinto de la muerte. Ya que a la satisfacción de todas nuestras necesidades fisiológicas se asocia un sentimiento de placer, también debería sernos agradable el hecho de colmar la postrera necesidad de la vida. Si luchamos esforzadamente para satisfacer nuestras groseras necesidades corporales, y en el instante de acallar la sed y de sofrenar el hambre nos sentimos ahitos ; si invocamos el descanso y el sueño después de una penosa jornada, y al despertar nos sentimos invadidos por la grata sensación de la euforia ; si procuramos conquistar nuestro nutrimento espiritual, y una vez logrado experimentamos el placer de la hartura, ¿no debiéramos, por las mismas razones, invocar la muerte cuando se acerca el término natural de la existencia? Debieran de invocarla los viejos, y si no la invocan, por lo menos sabemos de muchos viejos que la reciben santamente, que

es una manera de invocación pasiva y silenciosa.

Pero esta tácita invocación a la muerte no es el grito del que siente «saciedad de vivir». Si algún día hace su emersión el instinto de la muerte, deberá revelarse a la consciencia como «sentimiento de saciedad de la vida». Así, sobre este fondo de renunciamiento necesario, de saciedad de vivir, debe de ahincarse el deseo de la muerte. «¿Tendré mi tempestad, que me costará la vida, como a Oliverio Cromwell, que sucumbió a la suya, o me extinguiré como una antorcha que no espera a que la tempestad la apague, sino que se muere cansada y saciada de sí?» Estas palabras son de Federico Nietzsche. Si la antorcha se apaga «cansada y saciada de sí», para este hombre moribundo ha de ser la muerte un ardiente deseo de su corazón, y ha de experimentar la suave embriaguez del que se dispone a descansar para siempre.

En la vigorosa plenitud de la vida aún hay corazones que gritan así: «¡ Me can-

sa la vida !», o «¡ No vale la pena vivir !» Quien habla de esta guisa, sintiendo hastío de vivir, es porque ya no le interesa la vida. No se invoca a la muerte libertadora que nos aparta de la zarpa del dolor, ni a la muerte que viene a prolongar la plena ventura que nos abraza un momento. Ya no se huye del dolor, ni se camina tras la felicidad que huye siempre... Se siente hastío de vivir, porque todo lo que nos envuelve se torna indiferente, sin emoción, sin contenido, como un ánfora vacía que ha dejado escapar el agua con que acostumbrábamos a humedecer los labios. Es ahora, en un momento en que ya no vemos en dónde proyectar la emoción de vivir, cuando nos sentimos cansados y saciados de nosotros mismos, dispuestos a recibir la última caricia.

Esta anticipación, expresada en el clamor : «¡ Me cansa la vida !», es una forma del instinto de la muerte, considerado como saciedad de vivir. Pero esta voz que resuena en el alma y sube a los labios en plena madurez, cuando falta todavía mu-

cho camino por andar, tiene la misma significación biológica que el abandono, sin miedo ni protesta, con que se entrega el hombre al término de la jornada. No puede sentir saciedad de vivir quien es arrebatado tempranamente; pero ¿quién dice «tempranamente»? ... Si la tempestad nos abate antes de que hayamos experimentado saciedad de vivir, no puede prender en nuestro corazón el instinto de la muerte, precisamente porque no nos consideramos al fin de la jornada. «La muerte nos parece insoportable», dijo Elías Metchnikoff, porque «sobreviene en un momento en que el hombre no ha terminado su evolución fisiológica y está en plena posesión del instinto de la vida».

Sólo muere a tiempo quien sucumbe saciado de la vida. Aunque se diga que unos mueren demasiado pronto, y que otros se abaten demasiado tarde, consideremos que sólo sabe morir dignamente quien muere a «su tiempo». Nadie más que el hombre que deja la vida cansado y saciado de vivir cumple dignamente con

el último deber de acogerse al abrigo y al cariño de la tierra fecunda. Niños y viejos que parten para el último viaje con el dolor de dejar la vida, son todos igualmente niños que mueren tempranamente. Así murió Carlos Renouvier, quien, días antes de morir, casi nonagenario, escribía estas líneas : «Yo me voy antes de haber pronunciado mi última palabra, y siempre se va uno antes de haber terminado su labor. Esta es la más triste de las tristezas de la vida.» Y es que, o se muere a tiempo, o demasiado pronto.

Nuestro empeño debe tender a morir a tiempo, cultivando para ello el sentimiento de saciedad de la vida. Para quien sucumbe sin haber experimentado hartura de vivir, es la vida la que está saciada de él. ¡ O saciados nosotros de vivir, o saciada la vida de nosotros ! Siempre se muere a tiempo, si no a tiempo para ellos, a tiempo para la Vida, pues hay que contar en todo momento con la fuerza selectiva de un designio desconocido, para el cual todo ocurre en el instante preciso.

Concéntricamente a la órbita de la «voluntad de morir», hay otra trayectoria más reducida, sobre cuyos carriles resbala el instinto de la muerte. Enciéndese la voluntad de morir en los amantes, en los místicos, en los héroes y en los desesperados ; pero esta «voluntad» no es el propio instinto de la muerte, que también es voluntad de morir, de la misma manera que el instinto nutritivo es voluntad de alcanzar el nutrimento, y el instinto sexual es voluntad de poseer el objeto afrodisíaco. Es voluntad de morir, pero no para adueñarse de un ideal, ni para abrazarse en amor, ni para sustraerse a la infelicidad, sino para reposar, sin que el reposo pueda ser nunca turbado. Esta voluntad instintiva de morir sólo se manifiesta en las criaturas que sienten saciedad de la vida, y, como expresión de un fino instinto poético, en el vago sentimiento de la saudade.

Hay una aparente antagonía entre el instinto de la muerte y la voluntad de vivir. Eclipsado por la pasión de vivir, el

instinto de la muerte no nos sacude tan impetuosamente como el instinto de la vida, y, sin embargo, se alimentan ambos de la misma savia y representan dos aspectos de una misma fuerza creadora. Si no se enciende en todos nosotros el instinto de la muerte, es porque no cultivamos el despego a la vida. «La meditación destruye el apego a la vida», dice uno de los aforismos de la filosofía yoga; y tan sólo quien medita sobre el real sentido de la muerte es capaz de alejar todo temor al «más allá», y puede, por tanto, ver venir la muerte, o salir a su encuentro, con serena impassibilidad.

Pueblos enteros miran con heroica serenidad la muerte, y su vida resuélvese en un continuo llamamiento a la hora de anihilarse, al trance de descansar para siempre. Esta luz, encendida hace milenios, sin que nunca se hubiese ocultado tras la pasión de vivir, nos viene del Oriente remoto. La India gigantesca es la tierra de la «voluntad de morir», y desde aquella hoguera han saltado algunas

chispas, que prendieron en otros pueblos y que encendieron el corazón de algunos hombres dispersos en todos los continentes. Viven movidos por el deseo de morir, de replegarse en el nirvana, que significa para ellos la forma suprema de la existencia. Sólo así, mirando, como ellos, con despego la vida, es como podremos sentir a tiempo el deseo de la muerte, o por lo menos, rendirnos serenamente a los estragos de la última tempestad o a las caricias de la última brisa que nos costará la vida.

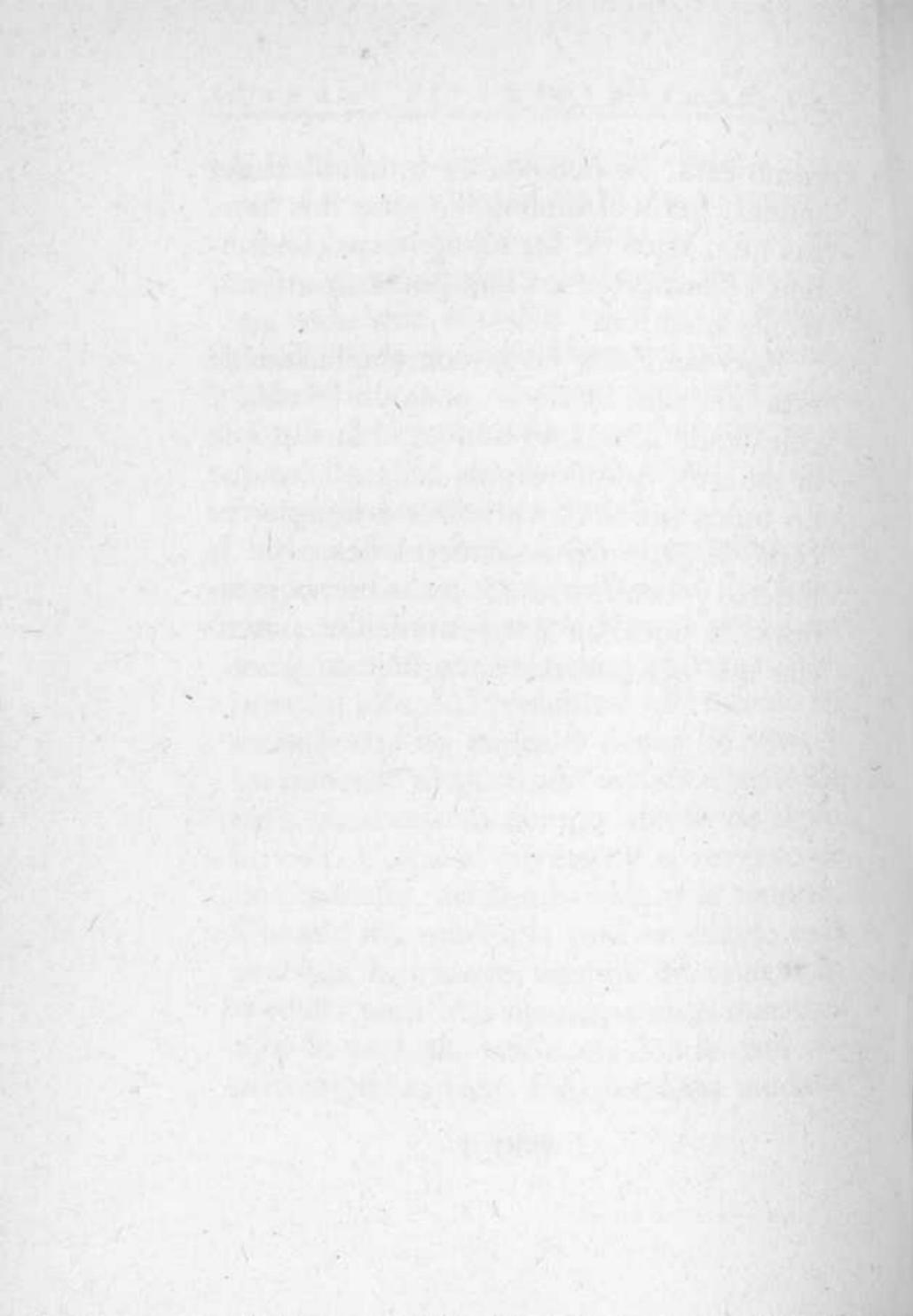
Sin embargo, la posición espiritual más firme y delicada no está en resignarse, ni en rendirse, ni en sentirse indiferente ante la muerte, sino en invocarla y en aniquilarse en ella en el momento oportuno, o en amarla cuando viene hacia nosotros con los brazos tensos. Hay que repetir aquella tierna oración de Rabindranath Tagore, el gran poeta nacido en aquel pueblo gigantesco, que hace de la vida un continuo llamamiento a la anulación: «Es la misma vida—dice el poeta

indostánico—que estalla jubilosa a través del polvo de la tierra en innumerables hilos de hierba, y brota en ondas tumultuosas de hojas y de flores ; es la misma vida que se agita en flujo y reflujo dentro de la cuna oceánica del nacimiento y de la muerte... Y como amo esta vida, sé que de igual modo amaré la muerte.» Amar la vida, y, cuando llegue el momento, saber amar la muerte.

No creo que se haya expresado con mayor sencillez el papel de estas dos fuerzas, antagónicas en apariencia, pero convergentes en el fondo, que en estas palabras del filósofo Heráclito : «El mundo no es más que un inmenso deseo de vivir y un inmenso disgusto de vivir.» Deseo de vivir y, al mismo tiempo, deseo de dejar la vida. Como el anverso y el reverso de una medalla, así son la vida y la muerte. Cuando miramos a la cara en donde está grabada la muerte, hemos de voltear la medalla para que aparezca ante nuestros ojos la otra superficie en donde está representada la vida. Una inmensa medalla

como ésta, suspendida en la infinitud del mundo, sería el símbolo de estas dos fuerzas que, lejos de ser antagónicas, se funden y conciertan en una potencia eternamente creadora.

Recreándonos en la contemplación de esta medalla, es decir, amando la vida y cultivando al mismo tiempo el instinto de la muerte, que llevamos eclipsado y que no todos sabemos encender a tiempo, es como llegaremos a sentir el deseo de la muerte y a concertar la eterna fuerza creadora de aquellas dos formidables potencias que nos parecen antagónicas.



III

LA SAUDADE

EN *Os Poetas Lusíadas*, Teixeira de Pascoaes señala «el Portugal de Camöens, la Galicia de Rosalía y la Cataluña de Maragall como los reinos de la saudade». No sólo es Galicia la tierra saudosa,

¡Terriña d'as saudades!... ¡Pátrea miña!

G. ALVAREZ LIMESSES,

sino que el fantasma de la saudade, envuelto en su túnica de tristeza, anda errante por el mundo, llamando al corazón de todos los que quieren recibirle. La

llama viva de la saudade se enciende en todos los países como un sentimiento universal y esporádico, cuyas raíces profundas y ocultas están en la íntima comunión del hombre y del paisaje, y en la tendencia del hombre a revertirse a la misma tierra que modeló su carne y su alma. Sólo es nuestro el verbo, el «más dulce, expresivo y delicado término de nuestra lengua», conforme hizo notar Almeida Garret, que no tiene equivalente en ningún otro idioma : ¡ Saudade !

Fonema insinuante, de sonoridad melancólica, que «encierra un no sé qué de misterioso», según la fina dicción de doña Carolina Michaëlis de Vasconcellos. Es la expresión racial—portuguesa y gallega—de un sentimiento universal e inconcreto que todavía no acertaron a definir exactamente nuestros poetas. ¿Es acaso un sentimiento que se confunde con la añoranza del que se siente distanciado del paisaje y de los seres amados entrañablemente? ¿O es la nostalgia de un pasado envuelto en vaguedades,

Agora a Saudade do passado
tormento puro, doce e maguado.

CAMOENS;

o es el abandono que nos invade al contemplar la soledad de nuestro paisaje interior? ¿O es, por ventura, la angustiosa inquietud que brota de

... unha sede
d-un non sei qué, que me mata?

ROSALÍA

Para el poeta que nos legó estos versos, es la saudade un sentimiento de vaga tristeza, cuyo origen no se descubre.

Yo soy aquel gallego enfermo de tristeza, de una tristeza vaga que mata sin saber..., de esa bruja dolencia que llaman la saudade, que es sentirse triste y no saber por qué.

.....

Esa tristeza vaga, sutil e imprecisa, que llaman la saudade, de fuerza misteriosa, esa tristeza rara, que mata sin saber.

MESEJO CAMPOS

Es la soledad, plácida o amarga, en estos versos de Rosalía :

¡ Qué tristeza tan doce !
¡ Qué soidá tan prácida !
¡ Mais para un alma en horfandá sumida,
qué soidá tan deserta e tan amarga ! ;

y es el mismo estado interior de vaga tristeza, de un «non sei qué», en esta confesión del poeta Lamas Carvajal :

Eu non sei que teño...
Morro de soedades e penas,
sin atopar un consolo,
nin quen commigo padezca.
... ..
Como unha luz que s'apaga,
vou morrendo de tristeza.

Rememoran todos ellos la fuerza disolvente de la saudade, que ya expresó el rey don Diniz de Portugal en aquella cantiga que comienza :

Non poseu, meu amigo,
con vossa soydade
viver, ben volo digo.

Por más que en el fondo de este indefinido sentimiento palpite la angustia, viene a imbricarse a ella el vehemente deseo de adueñarse de algo que flota en la lejanía inaccesible. Es un complejo misterioso, una constelación en la que entran la melancolía, y la añoranza, y la ternura, y la desilusión y el abandono de sí mismo, y, a veces, el ansia de desvaírse en el remanso de la muerte. No es la saudade una emoción o un sentimiento cristalizado, sino una misteriosa asociación de emociones crepusculares, en la cual se destacan dos tonos fundamentales: la nostalgia de un pretérito nebuloso, y el anhelo de revertirse a la tierra de donde arranca nuestra propia vida.

Una variante de este pensamiento la expresó Teixeira de Pascoaes al afirmar que la fuerza perpetuadora del Recuerdo y la fuerza creadora de la Esperanza constituyen la esencia y el cuerpo de la saudade. «Es la saudade—escribe nuestro poeta R. Cabanillas—la fuerza creada, en remanso, del Recuerdo, y la fuerza

creadora y pujante de la Esperanza superadas en el tiempo ; es el Pasado y el Porvenir, la Evocación y el Deseo, hermanados en un fervor religioso, caminando por las riberas del Misterio, en busca de un más allá de anhelos del corazón y de la inteligencia. Codicia de la lejanía, presentimiento de lo que está para llegar, ansia de un bien perdido, recuerdo de una luz que nos hirió en la vaguedad de un sueño, desasosiego de encadenado, inquietud del que lucha por extender las alas para caminar por lo azul, la saudade es el sentimiento consustancial con nuestra alma gallega y el molde que dió forma a nuestro lirismo.» Pero un análisis refinado quizá nos haga entrever en este complejo de la saudade un elemento de renunciamiento, que se resuelve en un ansia de entrar en íntima comunión con el paisaje. En ocasiones, la saudade despierta o aviva el ansia de morir :

El instinto de la muerte

Por iso, ¡ mal pocado !, ô ver morrel-o dia
eu sinto soedás;
se m'henchén de bagullas os ollos, é quixera,
en Dios ô pensamento, morrer c'o lumiar.

Pfo L. CUIÑAS.

La visión del paisaje crepuscular enciende o agiganta el sentimiento de la saudade, y, al mismo tiempo, brota el anhelo de entregarse a la muerte, como si del paisaje se levantase un vaho de melancolía que se inmixe en el alma del poeta, empujándole en la senda de reversión a la tierra. Al huir el paisaje, a lomo del último rayo de luz, surge en el horizonte espiritual del poeta la misteriosa emoción de la saudade, a la que viene a sumarse el deseo de desvanecerse en el sosiego de la muerte, como se desvanece la misma luz crepuscular que todavía permite sorprender la silueta del paisaje.

Y es que el paisaje canta siempre el retorno al agro que presencié nuestra emersión y luego nuestra modelación espiritual. Una aspiración muy frecuente

entre las gentes de todos los países es que los despojos materiales vuelvan a la misma tierra que les sirvió de soporte y de alimento. Personas alejadas medio siglo de su tierra nativa, sin lazos parentales que la anuden a ella, ¿por qué se adormecen en ese profundo sentimiento de la saudade y enderezan su oración a lo Alto, con el ansia de saludar por vez postrera la luz de aquel remoto paisaje que se cierne en la lejanía como un objeto inasequible?... Sin lazos personales de amistad o de parentesco, no queda ya otro nexo que el paisaje, es decir, la inconcreta emoción de la íntima y primitiva comunión con la tierra.

Hay que reintegrarse a la tierra de uno, so pena de que nos sintamos anublados por el dolor del destierro; y hay que reposar para siempre en el lugar en donde se amasó nuestra carne y se modeló nuestro espíritu.

Hay que musitar aquella dulce plegaria de Rosalía :

Airiños, airiños, aires,
airiños da miña terra;
airiños, airiños, aires,
airiños, levai-me a ela.
Sin ela vivir non podo,
non podo vivir contenta,
qu'adonde queira que vaya
cóbreme un-ha sombra espesa.
Cóbreme un-ha espesa nube
tan preñada de tormentas,
tan de soidás preñada,
qu'a miña vida envenena.

O estotra oración, en la que suspira el poeta por que el aura de la propia tierra venga a acariciarle en la misma losa de la tumba :

Cando sosegue na cova,
cando non teña quen verta
unha consolada bágoa,
nin frores, por riba d'ela;
cando ninguén me recorde...,
cando ô meu nome se perda,
eu pídolle a Dios que biquen
a miña lousa de pedra
eses airiños lixeiros,
que suspiran, que se queixan,
n'os alboriños d'o souto,
n'as fontelas d'a ribeira,

n'os picoutos d'as montañas
e n'as chouzas d'as aldeas.
Os airiños de Galicia,
os aires d'amiña terra.

LAMAS CARVAJAL

O hay que decir, con Gonzalo López Abente, en su *Retorno*:

Quero volver de novo a vivir na paixase de duros penedás e cabos tromentosos; antre os santos terróns da nativa paraxe, que desexo recollan os meus cansados osos.

Para el hombre, el paisaje no es sólo la luz, y el celaje, y los accidentes del terreno, y los cambios y metamorfosis que a todo esto imprimen los ritmos estacionales y los accidentes meteóricos. Hay, además, infinitos elementos ocultos que dan su característica tonal a cada paisaje, elementos no percibidos muchos de ellos, pero que resuenan en las entrañas, como la sorda resonancia que brota de un caracol marino, que nos devuelve, en su murmullo, una sinfonía imperceptible para nuestro oído. Formando cuerpo con esto

hay también una rica constelación de factores espirituales, de vagas reminiscencias y de claros recuerdos de la infancia, de emociones crepusculares, de ocultas y vívidas aspiraciones, capaces, a su vez, de despertar el místico sentimiento de la saudade cuando entran en contacto con el paisaje externo.

Es todo esto, y es, además, el perceptor, el hombre, que capta de aquel ambiente todo lo transmutable en carne y en espíritu. Por eso, cuando el hombre entra en conjunción con el paisaje, ocúltase por lo común en el horizonte espiritual el sol de la saudade. Siéntese «solo»—originariamente, saudade es soledad—cuando faltan aquellos estímulos que escarbaron en él tan profundas huellas, vívidas en parte, pero más aun crípticas, que sinstituyen su tectónica espiritual y corpórea. Han venido de fuera múltiples elementos y sugerencias, y él, a su vez, vuelca el alma en aquel pequeño rincón de la tierra.

A partir de este momento surge un

organismo nuevo, el Hombre-Paisaje, en cuyo nodo se establece una interrelación tan profundamente firme, que ya no podrá quebrarse, so pena de que se alce la saudade en la línea de separación de los dos componentes de la nueva entidad orgánica.

Puede ser que el paisaje de Galicia predisponga a la explosión de la saudade. Creo que fué D. Miguel de Unamuno quien dijo del paisaje de Galicia que era un paisaje «femenino». Curvas blandas, suaves, los montes y altozanos; curvas que, vistas recortadas sobre el fondo del cielo, o dominadas desde lo alto, dan la impresión de senos turgentes de mujer, de torsos graciosamente encorvados, de majas descansando sobre el musgo, cubiertas de hiedra. Valles y cañadas que se hunden mansamente y que se adentran en el regazo de la tierra, como se recogen los pliegues y las corvas en las líneas palpitantes de una mujer venustísima. Así, este paisaje es el reverso de aquel otro paisaje de prominencias secas, angulosas,

rajadas a pico ; de collados, pasos y simas profundos, sembrados de vivas aristas, de agujas graníticas que amenazan al cielo con sus púas ; líneas que sugieren la silueta angulosa, toda nervio, de un hombre, o el espinazo de un macho gigantesco y monstruoso emergiendo de la entraña de la tierra. Si este paisaje es «masculino», el nuestro, el de Galicia, es un paisaje netamente femenino.

Pero éste es un concepto geométrico del paisaje. Un paisaje tiene, además, su alma ; y el alma del paisaje está precisamente en la emoción que nos sugiere. Los paisajes de líneas andromorfos incitan a la meditación, y, caminando sobre el filo de sus rocas, o descansando sobre el más alto de sus picos, sentimos la inquietud de lo desconocido, el dolor de la vida y la terrible infinitud del Universo. En cambio, la contemplación de uno de nuestros paisajes de Galicia, pleno de feminidad, que es aquí fecundidad también, nos arrastra en el flujo de la admiración y del ensueño, y nos guía, como la bien-

amada en cuyo pecho nos recogemos, hacia el abandono de nosotros mismos. En todo momento podemos ver en nuestro paisaje la sonrisa pícara, dulce y liviana de una hermosa mujer ; y en el otro paisaje, el gesto severo, agrio y violento del varón que nos enseña a meditar y a trepar para la lucha. Nos sentimos amantes ante el primero, y en cambio, nos sentimos pensadores y luchadores frente al segundo.

Situados en esta nueva posición conceptual, sabemos reconocer un sexo en cada paisaje. Mas un paisaje no puede desligarse del paisanaje o, por lo menos, del espíritu solitario que lo contempla en sus momentos de apasionamiento. Por esta vía, el sexo dominante del paisaje imprime a los moradores el propio espíritu de la morada, comunicándole sus características tonales y prestándole el tempo y el ritmo de sus curvas y de su luz. Así, nuestro paisaje interior, imagen especular del paisaje externo (Galicia es la tierra y los moradores de esta tierra), tie-

ne las mismas curvas suaves e iguales valles ampliamente abiertos al sol. Paisaje de ternura, de resignación y de saudade.

Lejos de este paisaje nativo levántase más vivo el sentimiento de la saudade, y surge, otras veces, el sentimiento, más concreto, de la «morriña». Patente está la angustia de la ausencia en estos conocidos versos :

Lonxe da terriña,
lonxe de meu lar.
¡Qué morriña teño!
¡Qué angustias me dan!

Y en estos :

Lonxe, muy lonxe da terra querida,
choro de noite e choro de día.

.....

Mais a morriña q'eu aquí sinto
e po-las leiras y as miñas vaquiñas,
que aló quedaron morrendo de fame.
¡Y-eu vivo lonxe d'a miña terriña!

Vuelvo a decir que nuestros poetas
no han llegado a discernir la nota dife-

rencial entre la saudade y la morriña. Quizá tomen a veces indistintamente estos dos fonemas para expresar el complejo sentimiento saudoso. Lisardo R. Barreiro, que ha hilado sus poemas en la paradisíaca ría de Arosa, en su composición intitulada «Morriña», dice de ella :

Eu lévoa d'o meu peito
 cravada n'o mais fondo,
 como sangrenta espiña
 d'un sofrimento iñoto.

 É-un sentimento meigo
 d'un añorarse tolo,
 que sabe-a mel y-asentes
 n'un padecer remoto.

Avizoramos la oculta y profunda raíz de la saudade en el proceso de la íntima comunión del hombre y el paisaje. Si en la ausencia voluntaria o en el exilio forzado se siente nacer la saudade, es porque se quiebran los imponderables eslabones de aquella comunión entrañable. Cuando al poeta se le anublan los ojos y se siente invadido por la marea de la saudade en

el momento de escaparse el sol, es que pierde también su contacto con el paisaje, que declina con la misma luz crepuscular. Huye o se va el hombre del paisaje cuando traspone las fronteras de su agro ; pero para el hombre que permanece en su puesto, inmóvil, con la mirada perdida en la luz que se extingue, es el paisaje lo que huye... ¡ Sed, avidez de volver a incorporarse al paisaje, de comulgar en él !

Bajo la presión de un recuerdo, o bajo el dominio de otro estímulo, levántase o agudízase el sentimiento de la saudade y de la morriña. Es la hora de la penumbra crepuscular la más propicia para esta explosión.

El poeta gime :

Por iso, ¡ mal pocado !, ô ver morrel-o día
eu sinto soedás.

Es la hora de la melancolía, que tan humanamente cantó Johan Viqueira, nuestro poeta y filósofo prematuramente arrancado a la vida :

A tarde ven, toda malencolía
a luz evaise pol-o ar diáfano,
ouro divino as poulas tecen
do piñeirral lonjano.
Miñ'alma, ou, como ela e triste
sintindo a vida latexar en sí,
querendo ser con plenitú d'esencia
n'un eterno vivir!
Vaise ja por o sol, silencio mudo.
Noite benta, ti sejas p'ra vencer!
O vento canta o trunfo perdurante.
Ou trunfo, tamén t'eu cantarei?

Es el momento que Victoriano Taibo
cantó así, en *Fonte de Saudade*:

E'a hora acorante, doce e crepuscular
as estreliñas saien polo ceo a chorar,
esfollan tristemente as rosas nas roseiras,
i anda a melancolía vagante polas eiras,
envolveita nas sombras mouras e vagajeiras.

O es el canto metálico de las campanas
de una iglesia campesina :

Campanas de Bastabales,
cando vos oyo tocar
mórrome de soedades.

Pero se precisa una cierta disposición de ánimo para que florezca el morbo sentimental de la saudade. Quizá sea la «morriña» una de las formas elementales de este sentimiento, dominado siempre por el vehemente deseo de retornar a la tierra propia :

E o deseyo tan fondo,
que pra xa non morrer teño d'abondo
con soñar que xa chega...
¡ Qu-a lembranza
d'a terra bendecida
fai lateyar o corazón d'espranza
e o mortíño d'amores vol'va vida.

G. ALVAREZ LIMESSES

En una forma más espiritual, es sed de que el paisaje huído vuelva a reverberar ante los ojos ávidos de luz ; y por último, en la forma más sublimada del sentimiento, que corresponde a la saudade, aparece un nuevo elemento, traducido en una vaga aspiración, en un deseo inconcreto, nebuloso, de alcanzar no sabemos qué ; en

...unha sede
d'un non sei qué, que me mata.

La cristalización de un tal deseo deja vislumbrarse a través del verbo de alguno de nuestros poetas. Es, claramente, el deseo de transfundirse en la tierra, de «morrer c'o lumiar», de anularse en el seno de la muerte ; pero ¿de qué manera cuaja esa vaga aspiración que se siente, pero no se define? Parece palpitar ahí el ansia de recogerse para siempre en el regazo de la tierra, bajo el mismo cacho de cielo y de paisaje. Es el deseo instintivo de anihilarse, de derramarnos en la tierra que nos ofreció el nutrimento para el cuerpo y la esencia de luz para el alma. Es, a lo que parece, la forma poética del instinto de la muerte, cuya más dulce expresión está en aquella tristeza camoennana :

Que morrer de puro triste
que maior contentamento...

Como expresión mística de la sauda-

de, que, en el fondo, resuélvese también en deseo de dejar la vida para fundirse en el seno de la Divinidad, quiero señalar en este momento «O poema da Saudade», de Augusto María Casas. Aparte el aspecto elemental del sentimiento de la saudade, el poeta ve la saudade a través de un concepto franciscanista. Hay saudade en los hombres y en las flores, en los árboles, en los pájaros y en las piedras, en la luna plena (*tamén a lua chea ten saudade*), y en principio, en todas las cosas de la Naturaleza. Hay un sentimiento de hermandad en el fondo de todo lo creado; y no sólo nace la saudade ante la contemplación o ante el recuerdo del paisaje nuestro, sino que también se siente la saudade de volar hacia Dios, como los místicos. Dicen así los primeros versos del poema:

Saudade é un sentimento d'irmandade
a magoa dos que loitan lonxe dos lares seus.
Mais eu, qu'estou na terra, teño tamén
[saudade...
¡Isa saudade de voltar a Deus!

Hay aquí igual ansia de retornar a Dios que la que experimentan los místicos en su oración de arrobamiento y de éxtasis. «Venimos de Dios, y vamos hacia El, y queremos alcanzarlo presto»—dice el místico— ; y el hombre que se siente invadido por la saudade reconoce el grito de una emoción instintiva que, en un lenguaje escasamente inteligible, dice : «Venimos de la Tierra, y vamos hacia ella, y queremos recogernos y descansar a su abrigo». Es un misticismo al margen de toda profesión religiosa ; es la tendencia mística que duerme en la entraña de todos los hombres, y que un día, sin saber por qué, o bajo la presión de peculiares excitantes, despierta y conmueve nuestra organización. Como nada puede germinar en la Naturaleza sin que exista perviamente el germen, hemos de dar por seguro que nunca hubiera podido florecer el sentimiento místicorreligioso si no existiese un germen místico instintivo, cuya expresión natural es el sentimiento

de la saudade, forma de misticismo instintivo y panteísta.

Es la saudade del pasado el crisol en donde se ablanda el corazón ; es

Agora a saudade do passado
tormento puro, doce e maguado,
que converter fazia estes furores
en magoadas lágrimas de amores.

CAMOENS

Es el sentimiento de lo desvanecido, de lo que huyó de nosotros, de lo que recordamos y de lo que ya no recordamos. Pero esto no es más que un elemento : lo pretérito. Hay luego un anhelo, una aspiración, que en la morriña se resuelve en voluntad de retornar a la tierra, pero que en la saudade se intensifica y culmina en el «instinto de la muerte», que significa la forma suprema de reversión a la tierra. De esta manera, el sentimiento de lo desvanecido, juntamente con el recuerdo de lo que aún perdura en el iconario de la memoria, constituyen la esencia de

la saudade del pasado, y nacen así, gracias a lo que huyó de nosotros (y todo lo pasado es huído), la suave tristeza y las camoenanas «magoadas lágrimas de amores».

Pensemos, por último, que la fuerza creadora de la esperanza, la saudade de lo porvenir, no es otra cosa que la misma intención creadora de la muerte, que, al insinuarse vagamente en el alma, nos invita a devolver a la tierra todo lo que de ella hemos recibido. Ansia de recogerse al abrigo y al fecundo cariño de la tierra nuestra, del agro nuestro, de la madre de todos, como el místico aspira a recogerse en Dios.

IV

EL DESEO DE MORIR EN LOS MÍSTICOS

NADIE ha puesto tanto fervor en el deseo de morir como los místicos de todas las religiones. Enciéndese en ellos el ansia de verse en presencia de su Dios, de recogerse eternamente en El; pero un tal deseo resulta imposible de satisfacer ínterin no se quiebran las ataduras carnales que le ligán al mundo tangible. «No quiere el alma sino al Creador, y esto velo imposible, si no muere; y como ella no se puede matar, muere por morir.» Así habla Teresa de Jesús. Y en estotras palabras de la Santa brilla también el ascua viva del deseo de unirse a Dios: «No puede ya, Dios mío,

esta vuestra sierva sufrir tantos trabajos como de verse sin Vos la vienen ; que si ha de vivir, no quiere descanso en esta vida, ni se le deis Vos. Querría ya esta alma verse libre ; el comer le mata ; el dormir la acongoja ; ve que se le pasa el tiempo de la vida pasar en regalo, y que nada ya la puede regalar fuera de Vos ; que parece vive contra natura, pues ya no querría vivir en sí, sino en Vos.»

Larga es la vida para quien se desea ver en presencia del Creador. No hay otra aspiración que la de alcanzar presto el día de la gloria, y esto supone el deseo de dejar la carga de la vida, que es como una valla que nos impide fundirnos en el seno de Dios. «Si te parecen largos los días de tu trabajo—dice Luis de Lapuente—, mira este día, ama este día, suspira por este día, y con sólo esto te parecerán cortos.» Pero ¿qué significa amar este día sino desligarse para siempre del cuerpo deleznable? ; y ¿qué suspirar por este día sino desear la muerte, con el pensamiento puesto en el amor de Dios y con la vo-

luntad ocupada para no querer otra cosa que no sea nuestro Dios? Comentando las palabras de Isaías : «En aquel día será el Señor corona a los que quedasen de su pueblo, y guirnalda de gozo», el beato Alonso d'Orozco pregunta : «¿Qué día es éste, sino aquel día tan deseado, tan pedido y tan amado, que es el día de la muerte? Día—continúa—de libertad y reposo ; día que da fin a esta vida mortal y comienza aquel día que no tendrá noche ; día claro y de alegría...»

Diáfanos son aquellos conocidos versos de San Juan de la Cruz, que rezan así :

Del agua de la vida
mi alma tuvo sed insaciable ;
desea la salida del cuerpo miserable
para beber de esta agua perdurable.

Y límpidas, como las aguas de un claro diamante, aquellas coplas de Teresa de Jesús, cuyo estribillo suspira : «que muero porque no muero» :

Esta vida que yo vivo
es privación del vivir;
y así es continuo morir
hasta que viva contigo;
oye, mi Dios, lo que digo:
que esta vida no la quiero,
que muero porque no muero.

Podría trazarse un paralelo entre la posición del místico que desea verse en presencia de su Dios, y la del amante que aspira a la íntima y eterna posesión del amado. Para aquél, es Dios la aspiración suprema, y sólo vive para fundirse en el seno de la Divinidad; para éste, para el amante, su pensamiento está firmemente concentrado en el amado, y toda su voluntad, en punto de absorberle y de ser absorbido por él. El místico no puede llegar a vivir en Dios sino después del día de la muerte, y, antes de la muerte, sólo durante la oración de éxtasis, o sumergiéndose en el estado de anihilación, «que es cesar la voluntad de todo punto de querer cosa que no sea Dios»; el amante, como el místico, tampoco tiene otra

esclusa abierta que la de la muerte para entrar en posesión del amado. El místico predica la muerte, ansía la muerte, y por ello se consume en un lento suicidio, o cae abatido con el gesto de un mártir, para vivir eternamente en Cristo; el amante canta también a la muerte, porque sólo la muerte logra borrar la valla material que se opone a la íntima y eterna posesión del amado. Tiene el éxtasis igual fondo de anulación y de concentración en el enamorado y en el místico, pues nace el éxtasis, según acertó a expresar nuestro filósofo Luis Vives, «cuando el amante, olvidado por entero de sí propio, está todo él fuera de sí, todo él en lo amado y lo amado en él; porque si esa llama se vuelve y recoge al interior, menos arderá fuera». Para entrar en posesión de Dios o del amado, es de necesidad trasponer el umbral de la muerte.

Predica el místico el deseo de la Gloria, que es lo mismo que desear ser tocado y arrebatado de la muerte. «¡ Oh día de nuestro verdadero nascer para la vida

eterna!—dice fray Alonso de Madrid—. ¡ Oh día con tanta razón deseable, pues que en él fenescce el morir e comienza el siempre y triunfante vivir! ¡ Oh día que, echando sus resplandores a todos los días pasados, los alimpia de toda ves-cosidad humana! ¡ Oh día de muy alta gloria y ganancia, pues será día en que podamos ofrescer nuestra vida, que tanto amamos, al muy alto Señor que la quiere tomar e que puso la vida por enriquecer la nuestra!» Y si no sentimos el estreme-cimiento de este deseo, hemos de esperar la muerte, no como un mal, sino como un regalo, «porque—según dice el maestro Alexo Vanegas — la muerte de los que mueren en gracia no es otra cosa sino una salida de cárcel, un fin del destierro, un remate de los trabajos del cuerpo, un puerto de tempestades, un término del viaje, un dejo de la carga pesada, una salida del caedizo edificio, una evasión de peligros, una exclusión de todos los males, una paga de la deuda que a Natura-leza se debe, un caminar a la patria y,

finalmente, un recibimiento y entrada a la Gloria».

Es más perfecto quien desea la muerte que quien la espera sin temor, o que la persona que la teme. Cuando San Pablo dijo: «deseo ser desatado y morar con Cristo», dió a entender que esperaba la muerte, deseándola. Al observar el comportamiento de las criaturas ante el pensamiento de la muerte, pueden formularse las tres categorías establecidas por el beato d'Orozco: los que temen la muerte; aquellos que, sin desearla, recíbenla pacientemente cuando viene la muerte a su encuentro; y, por último, los más perfectos, que son los que la desean. Entre los últimos figuran, no sólo los que se bañan en las limpias aguas del misticismo religioso, sino también los enamorados y los que experimentan saciedad de la vida.

Por más que este deseo de morir no siempre se resuelva en privación voluntaria de la vida, esto no anula la «intención de morir». Sólo en los mártires se satisface tal deseo, si no como muerte deseada

y ejecutada por sí propio, como muerte deseada por ellos y ejecutada por los partidarios de otras sectas y religiones. Si quieren verse en presencia de su Dios y se dejan matar heroicamente, ¿hasta qué punto deja de ser esto un suicidio, cuando a veces quizá fuera fácil proteger la vida mediante una declaración de apostasía? Desde un punto de vista puramente externo, el mártir es un condenado a muerte, cuyo enjuiciamiento y ejecución están a cargo de jueces y de verdugos que comulgan en otras sectas ; pero cuando se consideran las cosas internamente, desde la misma posición del sacrificado, que, por no apostatar, ofrenda su vida a la inmoble fortaleza moral que le presta su fe religiosa, ¿no adquiere entonces el aspecto de un suicidio heroico? Si él no se mata violenta o bruscamente, es porque su credo le impide arrebatarse lo que él considera, no como cosa suya, sino como donación del Creador, contra el cual no puede atentar activamente. Puede, no obstante, imponerse toda suerte de mortí-

ficaciones y sacrificios para que el espíritu se purifique en la brasa candente de la fe. Deberá castigar el cuerpo, lo corruptible, para que se levante el alma, lo imperecedero ; deberá sofrenar las pasiones y los instintos vitales, con los que el mismo Creador nos ha organizado, para ensalzar el espíritu, obra también de la Infinita Sabiduría, que todo lo ha creado y que todo lo ha previsto. «La Naturaleza — dice fray Diego de Estella — quiere sus cosas de dentro y de fuera en diversas maneras, en las cosas grandes y en las pequeñas ; y de mala gana quiere morir y negarse a sí misma. Pero conviene que muera y sea vencida, si quiere que el espíritu esté quieto y unido con Christo.»

Si conviene que muera y sea vencida, es preciso castigarla, estrujarla, dominarla. Hay que robar horas al sueño reparador ; reducir los alimentos y, en especial, abstenerse de carne, que estimula las bajas pasiones ; mortificarse con «cilicios y disciplinas que produzcan dolor en las carnes, sin que lleguen a interesar los

huesos, a causa del peligro de enfermar», según recomienda San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales*. Lento suicidio corporal que va de la mano con el enaltecimiento del alma. Pero cuando no se sigue este camino de mortificación y anulación del cuerpo, síguese otra senda de anulación espiritual para todo lo que tiene relación con la vida de este mundo. Nacen así el éxtasis y la anihilación.

Ya sea la anulación a que conduce el éxtasis suave, o ya sea la parálisis ligada al raptó súbito, fulgurante, el extático está en la condición del suicida que no ha perdido la vida del cuerpo, pero que ha anulado la suprema actividad del espíritu. Anula el suicida la vida corporal, y aniquila el extático la vida del alma. «Salirse el alma de sí», según la definición que del éxtasis dió fray Jerónimo Gracián, ¿no es lo mismo que romper todo contacto del alma con las cosas de este mundo, concentrando el pensamiento sólo en la idea de Dios? El autoanálisis de Santa Teresa tiene el valor de un modelo refinado y

brillante de las diferentes fases del éxtasis. Durante el primer período de la oración cuesta recoger los sentidos, acostumbrados, como están, al esparcimiento exterior, y hasta llega a experimentarse disgusto y fastidio ; pero en la segunda fase ya se experimenta el placer de la contemplación, pues «pierde el alma de repente el deseo de las cosas de este destierro, y ve claramente que un solo instante de esta alegría sobrenatural no puede provenir de este mundo». Un paso más, y se realiza la «unión del alma entera con Dios. Es un sueño de las potencias (voluntad, entendimiento, memoria, imaginación), en el que, sin estar completamente confundidas con Dios, no sabe explicarse cómo funcionan... Para el alma es una alegría llena de inexplicables delicias, en la que se siente morir para todo lo de este mundo y se duerme arrobada en el goce de Dios». Por último, durante el cuarto período de la oración, se desvanece casi por completo la conciencia del mundo ; los movimientos re-

sultan penosos y se pierde la facultad de apreciar las sensaciones, de tal suerte que «el alma es incapaz de leer, por más que lo desee ; percibe las letras, pero como el espíritu no funciona, ni las puede distinguir ni reunir las ; cuando se le habla, oye el sonido de la voz, pero no palabras distintas... El arrobamiento os acomete con tal impetuosidad, con tal fuerza, que veis, sentís esta águila divina que os coge y arrebatata».

En tal estado de éxtasis o arrobamiento, el cuerpo está como muerto, sumido en la más absoluta impotencia de obrar. No fenece el cuerpo, por más que, pasado el éxtasis, se experimente una sensación de quebrantamiento general, y, durante él, languidezcan todas las funciones vitales ; pero es el alma la que desaparece transitoriamente, como si fuese arrancada, arrebatada por una fuerza divina. Cerradas las ventanas de los sentidos ; quebrantados o anulados los movimientos ; paralizadas las operaciones del espíritu ; concentrado el pensamiento en la idea de

Dios, y aislado, por tanto, de todo lo de este mundo, llega el extático a desprenderse de las ligaduras que le atan a la vida. No hay otra manera de morir, sin que por ello sea abandonada la nave; ni hay otra senda para inmergirse en Dios, para gozar en Dios, para allegarse momentáneamente a El, que la que conduce al desprendimiento del alma. Así, si después de la muerte va el justo a bañarse en esta gloria divina, mientras vive no puede alcanzarla sino después de hacer aquella voluptuosa carrera que le arrastra a la muerte temporal del éxtasis.

Son pocos los elegidos para saborear esta muerte mística. Aparte el aislamiento de los excitantes ambientales, y además de ciertas prácticas convenientes para ayudar a la más firme progresión del éxtasis, lo esencial está en concentrar firmemente el pensamiento en la idea de Dios, o en recogerlo sobre sí mismo. Todo lo demás es secundario. Para entrar en comunicación con la divinidad, los quietistas onfalofísicos del monte Athos miraban

fijamente a la altura de su ombligo, al mismo tiempo que procuraban ahuyentar de la mente todo pensamiento. Los ascetas brahmanes contribuyen a provocar el éxtasis permaneciendo largo tiempo inmóviles, las manos y los pies cruzados, y mirando fijamente a un objeto. El místico árabe Abubeker-ben-Tofail preconizaba realizar rápidos movimientos giratorios, hasta casi desvanecerse. Perdida la mirada en la lejanía, o fija la pupila en un objeto próximo, en un icono, en un punto brillante, en una cosa que entrañe un cierto valor simbólico..., lo importante es cerrar el diafragma del espíritu, hasta dejar un pequeñísimo agujero que sólo permita ver a Dios, y ciegue la luz necesaria para divisar los objetos y las representaciones del mundo.

Aparte algunas diferencias puramente formales, no se descubre disyunción esencial entre la anihilación de nuestros místicos y el éxtasis de los místicos de otras religiones, por ejemplo, de los yoguis budistas y de los sofíes persas. Para los

budistas, la posesión del nirvana tiene igual significación que la unión con Dios para nuestros místicos. Aspiran a ser absorbidos en el nirvana, y la única forma de absorción posible estriba en adormecerse en el nirvana terrestre, estado de anulación equiparable al éxtasis. Las prácticas, aunque distintas en la forma, tienen una sorprendente afinidad, porque los cauces del espíritu son esencialmente los mismos para todos los hombres. La vía para alcanzar el nirvana es la renunciación absoluta, el aniquilamiento de todo deseo. La anulación personal en el seno de la Divinidad inmutable sólo se alcanza después de la muerte ; pero durante la vida, puede asirse a lo sumo un nirvana transitorio e incompleto, comparable al éxtasis de nuestros místicos : estado de beatitud, de reposo, en el que se está muerto para las cosas de la vida.

Si en un momento, por fugaz que sea, acertamos a repulsar de la consciencia toda huella de lo pasado y toda visión de lo porvenir ; si entornamos los párpados

para que no llegue al fondo del ojo el más leve rayo de luz ; si, al mismo tiempo, nos recogemos en la soledad más hermética, y si ahora, al sentirnos invadidos por una dulce laxitud, nos imponemos un último esfuerzo, como para descargarnos del peso de nuestra envoltura corporal, entonces habremos llegado a gustar la emoción de bañarnos en el manantial eternamente vivo, profundo e inagotable de la esencia que todo lo anima. Este estado, que un espíritu bien dispuesto logra alcanzar a costa de un esfuerzo gigantesco, corresponde exactamente al nirvana cantado por los filósofos indostánicos. Lo que nosotros somos capaces de alcanzar a través de un esforzamiento de concentración sobre nosotros mismos, ¿no es la «concentración en sí mismo» a que se refieren estas palabras de los libros sagrados hindúes? «Cuando el hombre ha arrojado lejos de sí todos los deseos que penetran los corazones ; cuando no le afectan en absoluto ni bienes ni males, ni se alegra ni se entristece ; cuando sustrae sus senti-

dos a los objetos sensibles ; cuando, despojado en absoluto de todos los deseos engendrados por la imaginación, ha subyugado en el fondo de su alma las sensaciones procedentes de todas partes..., entonces el hombre alcanza insensiblemente la quietud, y su espíritu, «firmemente concentrado en sí mismo, no piensa ya en ninguna otra cosa.» En tal estado, si el hombre no se ha convertido en dios, está muy próximo a El, o está tan en la linde de la extinción absoluta, como puede alcanzarse conservando aún la vida del cuerpo.

Este método moral tiene, según se ve, igual esencia mística y el mismo sentido que la oración que conduce al éxtasis y a la anihilación. La diferencia, por lo menos aparente, está en el término. El místico cristiano tiene su pensamiento concentrado en Dios, y toda voluntad está sólo en querer a Dios ; el indostánico tiene el espíritu recogido sobre sí mismo. Enderézase hacia Dios el místico cristiano, y mira a su propio espíritu—quieto,

vacuo de deseos, indiferente a todo—el santo hindú ; pero como el espíritu es obra de Dios, no sabemos bien si nuestros místicos, cuando sienten de cerca a Dios, es su propio espíritu lo que sienten, aunque «el alma más parece Dios que alma», según la angélica expresión de San Juan de la Cruz ; ni si los místicos budistas, al adormecerse en el nirvana, viven momentáneamente adheridos a la esencia divina, de la que el espíritu no es más que un fragmento. Ya el filósofo griego Plotino, de la escuela de Alejandría, proclamaba que para llegar al ser, a la unidad absoluta, era preciso el camino del éxtasis, en cuyo estado «tan íntima es la unión, que el alma no se siente ya distinta del objeto de su amor».

De todas suertes, la anihilación es una forma de suicidio moral, una como evasión del alma que conduce a la creación de un «paraíso artificial». El verdadero camino interior consiste en aniquilar todas las potencias y facultades, o, en otros términos, según la fórmula del místico here-

siarca Miguel de Molinos, en «abandonar todo nuestro ser en manos de Dios, y después continuar siendo como un cuerpo sin alma». Esta es la expresión justa. Un alma evadida, o un alma arrebatada del soporte corporal; y de otro lado, un cuerpo palpitante aún, pero sin ánima que le alumbre. Si el suicida vulgar aniquila su organización somática, pensando quizá que su alma irá a morar al soñado paraíso, en cambio, el yogui que se procura el nirvana anula toda su tectónica espiritual, pero conserva la vitalidad del soma.

¡ Qué fuerza de concentración y de anulación requiere el místico para que se le abran de par en par las puertas del Paraíso ! Psicológicamente, puede considerarse el estado supranormal de éxtasis y anihilación con manifestación de una «psiconeurosis hipnoide», según la terminología psiquiátrica; es decir, como una forma de ensueño morboso acompañado frecuentemente de alucinaciones auditivas y visuales. En las epidemias de psiconeuro-

sis religiosa que azotaron los países de Europa durante la Edad Media, muchos de los poseídos caían en éxtasis, tocados del frenesí religioso que se cernía sobre monasterios y conventículos, y que se propagaba a la masa fanática del pueblo. Mas en donde se puede estudiar con mayor detalle la psicofisiología del éxtasis, con un rigor casi experimental, es en los transportes extáticos de los histéricos. Durante la crisis de éxtasis, el cuerpo permanece inmóvil, flácido, o, por el contrario, con los músculos en cierto grado de tensión y sacudidos a veces por leves chispeos y estremecimientos ; los ojos están ocluidos, abiertos o semientornados ; los brazos caídos o en actitud de orar, o abducidos en cruz ; la respiración superficial, entrecortada a veces por suaves movimientos suspirosos ; la actividad circulatoria, deprimida... Una enferma estudiada por Pierre Janet, siempre que se la sacudía y excitaba para interrumpir tal estado, gemía y protestaba de que se la sacase de un estado absolutamente deli-

cioso, en el que hubiera deseado permanecer indefinidamente. La enferma sentía—son sus propias palabras—«como una alegría interior que se difunde en todo mi cuerpo, y unos goces que son imposibles de concebir fuera de Dios».

Gracias a mi posición de médico, he podido observar y estudiar algunos raptos y transportes extáticos, cuya silueta coincide exactamente con la descripción que antecede. Es siempre el mismo abandono, igual ensueño delicioso, casi siempre virgen de todo contenido religioso, por más que el enfermo, en el momento de tornar al mundo real, no encuentre otra expresión más justa ni más limpia que comparar la delicia experimentada a los goces del Paraíso. Para la explicación psicogenética de estos estados, que tienen una íntima relación con el arrobamiento místico y con el nirvana yogui, habría que desentrañar la esencia misma de los estados hipnoides, acerca de los cuales tantos trabajos interesantes se han publicado úl-

timamente, y, sobre todo, habría de comenzarse a levantar el edificio de una nueva psicología de los placeres subconscientes.

Todo intento de explicación del éxtasis místico y de los estados afines, ha de partir de la admisión de esta triada psicofisiológica: 1.º Abolición de la sensibilidad panestésica; es decir, bloqueo de las excitaciones afluentes de todas partes del cuerpo, incluso de las vísceras, en donde están dispersos numerosos organitos receptores, de cuya excitación brota normalmente la vaga sensación que tenemos de nuestro propio cuerpo, hasta el punto de que un hombre imaginario desprovisto de estos receptores propioceptivos, pero que conservase abiertas las puertas de los sentidos externos que le ponen en comunicación con el mundo exterior, sufriría la ilusión de ser un «espíritu sin cuerpo». 2.º Recogimiento de los sentidos externos, equivalente, en lenguaje psicológico, a lo que se califica como «anestesia psíquica». Abolido este manantial de sensacio-

nes, y bloqueadas también las sensaciones panestésicas, resta todavía el mundo de los recuerdos y el trabajo del pensamiento autístico. Y 3.º Reducción del campo de la consciencia, que constituye una de las características de la psique histeroide, de tal manera que, a través del pequeño agujero estenópico subsistente, el alma sólo puede vislumbrar la idea de Dios, o sólo reflexionarse sobre sí misma. Si a esta triada se suma ahora la máxima capacidad—morbosa o supranormal—para la auto y heterosugestión, habremos llegado a esclarecer el complejo mecanismo psicogenético del éxtasis.

Paraíso místico, común a los privilegiados de todas las religiones, ¿tiene algo peculiar que le distancie de otros «paraísos artificiales», que pudiéramos calificar como «paganos», para dar a entender su carencia de normas éticas y religiosas? Muchos de los tóxicos que nos brindan las plantas, o que se destilan de ellas, o que los modernos alquimistas preparan sintéticamente en sus redomas, ¿qué fuer-

za misteriosa les ha conferido la virtud de crear en la consciencia del hombre las deliciosas sensaciones del Paraíso? Un artificio externo las desencadena; como otro artificio interno desencadena el inmenso placer del místico arrobamiento; pero mientras éste obedece a motivos religiosos de sublime refinamiento, los «paraísos profanos» se consideran como eflorescencias de la depravación o del vicio, y por ello las sabias leyes de las repúblicas persiguen sin piedad a los cultivadores de estos placeres morbosos.

He aquí un cultivador de este ya viejo paraíso profano. Importa poco cuál sea el estupefaciente que se procura para aislarse del mundo que le ciñe y para crearse un mundo autístico pleno de ventura y de dulces ensoñaciones. Siéntese invadido de una gratisima sensación de abandono; es ya incapaz de moverse y de actuar sobre lo que le rodea de cerca; ve los objetos como a través de una neblina, sin poder discernir los detalles; oye, pero es incapaz de asir el sentido de la plática; las po-

tencias del alma languidecen y, a la postre, tórnanse inactivas. Sólo vive en este momento para hundirse en una sensación de infinito bienestar ; y a esta insuperable voluptuosidad vienen a superponerse a veces bellos y cambiantes fantasmas alucinatorios, que lo transportan a un mundo colmado de ventura.

No se trata de uno de tantos «placeres viciosos», privativos de nuestras sociedades civilizadas, pues es seguro que hay una legión de buscadores de paraísos artificiales entre las gentes menos refinadas y más miserables de todas las razas del orbe. No hablemos de los asiáticos, que se embriagan con opio. En algunas tribus de indios mejicanos es muy corriente el uso del «toluachi», palabra que, en lengua azteca, significa «narcótico divino». Bajo la acción de este veneno embriagador, el indio, adormecido, ha perdido toda conciencia del dolor y permanece en un estado de indiferencia casi absoluta para cuanto le rodea, salpicado de ensueños extremadamente voluptuosos.

A la larga, cae en un estado de apatía absoluta, y es como un cuerpo sin alma, un *niepsamucuchin*, es decir, un «muerto vivo».

Si analizamos las diferencias que separan ambos paraísos—el paraíso místico y el paraíso artificial profano—veremos que ambas formas tienen, no obstante su disparidad, un nodo común: el deseo de sustraerse a la órbita del mundo real y de recrearse en la contemplación de un mundo autístico especial, ocupado totalmente por el ideoafecto del placer. Divergen los senderos que, en uno y otro caso, sigue el alma para satisfacer su ansia de ventura. A los motivos religiosos se oponen móviles profanos, consistentes, la mayoría de las veces, o en disgusto o en cansancio de la vida, o en un proceso de «enviciamiento», según el lenguaje utilizado por nuestros moralistas. Al deseo de gozar en Dios, de unirse a Dios, se contrapone el deseo de gustar las delicias de un paraíso artificial del que Dios está ausente. Al ejercicio espiritual

de la oración, que se reduce, a fin de cuentas, a un concentrado trabajo de autosugestión, ayudado ocasionalmente por ciertas prácticas rituales, se opone la vía, menos laboriosa, de injerir, o de aspirar, o de autoinyectarse un tóxico estupefaciente.

Estos buscadores de paraísos artificiales forman una especie de secta, con sus criptas y conventículos, en donde se entregan a las prácticas que han de conducirles a la posesión temporal del paraíso. Perseguidos implacablemente—como fueron también perseguidos en otro tiempo los individuos que comulgaban en ciertas sectas religiosas, triunfantes más tarde, y como también fueron excomulgados y perseguidos los místicos quietistas por sus propios hermanos en religión—, tienen que recogerse en nuevas catacumbas, al abrigo de la mirada inquisidora de los encargados de velar por la pureza de las costumbres. Aspiran a que se les permita vivir en su aislamiento, como aspira el místico a que no se interrumpa el estado

de arrobamiento alcanzado a fuerza de orar ; pero la previsorasabiduría de los legisladores actuales hace que sean perseguidos y condenados, fundándose en que tales conquistadores de paraísos son, al mismo tiempo, cultivadores anéticos y sembradores de depravación.

Sea, si queréis, ésta la diferencia ; pero lo que se ve diáfano es el deseo de aislarse del mundo real, el anhelo de crearse un paraíso interior, ínterin no llega la muerte a procurarles el celestial paraíso prometido a los justos, o a adormecerles en el Imperio del Sueño sin despertar y sin ensueños. Y si no todos hacen su oración para que llegue presto el día de la liberación definitiva, día en el que comienza la gloria y el eterno descanso, por lo menos, ante la proximidad de la muerte no deseada, recordarán aquellas buenas palabras del santo de Asís :

«Bien venida sea la hermana Muerte.»

V

EL DESEO DE MORIR EN LOS AMANTES

No basta la mutua contemplación de la belleza expresiva, postural y plástica ; ni la música de las palabras, ni las caricias, ni la conjunción íntima de la carne, para que las almas puedan penetrarse y fundirse en la llama candente de la felicidad infinita y perdurable. Siempre se levanta una barrera que se opone a la absoluta unificación de los amantes, y esta barrera no es otra, según la diáfana expresión de Pío Viazzi, que «la valla insalvable de sus individualidades corpóreas». Es este vacío imposible de cobrar, este deseo de fundirse para la eternidad

en un «solo ser», este ansia de ventura sin límite, el manantial sin fondo de donde brota la suave tristeza que envuelve a los enamorados y que les arrastra al común sacrificio de sus vidas.

No es posible alcanzar la ensoñada felicidad ínterin no destruyan el obstáculo que se levanta ante ellos bajo forma de una doble muralla de carne. No fué el deseo de morir de amor, sino el deseo de morir por ser imposible la posesión absoluta, el resorte que lanzó a muchos enamorados al común sacrificio de sus vidas. Esta es, sin duda, la forma más sublimada del amor verdaderamente entrañable. No logran ellos, los amantes, fundirse en una sola personalidad, y el único camino que se les ofrece despejado está en anular la valla insalvable que les distanciará en todo momento, aun en aquellas horas de abandono y de silenciosa voluptuosidad en que parecen estar más próximos y más compenetrados. Han gustado la miel de todas las caricias y se han mirado al alma, mirándose a los ojos ; pero después de

estas breves oraciones ante los altares de Psiquis y de Afrodita, vuelven a sentirse tan alejados como antes de tropezarse. Todo su sentimiento se condensa y orienta en el sentido de aproximarse, de identificarse para siempre, de ser «uno»; y para ello no hay más que una solución posible: ¡morir!

Así nace el deseo, no de «morir de amor», sino de «morir para el amor». Aunque parezca extraño, ansían morir porque sólo así podrán amarse, anudándose en un abrazo que ya nadie podrá desatar y que ninguna contingencia será capaz de destruir. Sólo de esta manera podrá ser el amor refinado, voluptuoso y perdurable. Sólo deseando «morir para el amor», para expandir e intensificar el amor, purificándolo en el crisol de la posesión absoluta y recíproca, es como los enamorados habrán cumplido augustamente su deuda para con el amor mismo.

En torno a este deseo de morir, incumplido a veces, pero satisfecho otras

veces por enamorados valerosos, se agrupan, no sólo algunos espíritus delicados, sino también gentes de la más humilde condición. De todos los confines, y casi a diario, nos llegan noticias de enamorados que se rinden al deseo de morir, para abrasarse en la hoguera de la voluptuosidad más exquisita y perdurable. Tras este deseo de morir palpita una llama de misticismo, una tendencia al éxtasis o al arrobamiento, equiparable a la anihilación perseguida por los místicos de todas las religiones. En el tercer período del éxtasis, al realizarse la unión del alma entera con Dios — escribe Teresa de Jesús—, «para el alma es una agonía llena de inexplicables delicias, en la que se siente morir para todo lo de este mundo, y se duerme arrobada en el goce de Dios». En lugar de Dios, pongamos «la amada» o «el amado», y será la misma águila divina la que arrebatará a los amantes en el momento en que se sienten inundados por la necesidad de morir para fundirse en una sola personalidad.

Mas este límpido deseo de morir brota también en los púberes, cuando comienza a florecer la vida sexual, en un momento de la vida en que se experimenta un deseo inconcreto, una vaga y difusa aspiración, cuya finalidad ni siquiera se vislumbra en el horizonte; pero que se reconoce como «algo» nuevo que nos invade, insinuándose, y que es como una nebulosa flotante en el campo de la conciencia.

Más tarde cuaja un sol en esa nebulosa, y aun después de haberse concretado el verdadero objeto y finalidad de las nuevas tendencias, que se resuelven, a la postre, en la posesión de la cosa amada y en la encarnación del amor mismo, se hacen cargo ellos, los amantes, de que no es ésta la forma suprema de la absoluta posesión.

Este deseo de morir—que se experimenta no sólo cuando los amantes se hacen cargo de que la valla de la carne es el obstáculo que impide la eterna posesión, sino que también se siente en los

albores de la pubertad, cuando no ha cristalizado aún la aspiración amorosa— ha sido cantado por el infelicísimo Leopardi en *Amor y Muerte*:

Cuando de nuevo
nace en el corazón profundo
un amoroso afecto,
lánguido y cansado, con él, juntamente en
un deseo de morir se siente. [el pecho
¿Cómo? Yo no lo sé; pero tal
es del amor verdadero y potente el primer
efecto.]

Para un naturalista acostumbrado a mirar las cosas a ras de tierra, la valla que impide la posesión recíproca de los amantes queda rota desde el momento en que se lleva a cabo el misterio de la encarnación. Al hacerse carne el amor, se realiza el milagro de la unificación de los amantes. No puede haber inmixión más íntima ni más fuerte que la plasmada en el nuevo ser, cuyas cualidades plásticas y espirituales son una mezcla de los carac-

teres de los amantes. Pero algunos amantes tienen un sentido más profundo de la vida. Pensando o no en el milagro de la encarnación, llegan a intuir que lo que plasmó el amor, lejos de ser un motivo de compenetración, representa más bien una fuerza distanciadora, que hace resaltar más aun la imposibilidad de pertenecerse en absoluto. Como buscan la fusión dentro de sí, en sí mismo, y no fuera de ellos, en un nuevo ser, de ahí que no crean en la posibilidad de estar íntimamente unidos para siempre. Si el «amor es una muerte voluntaria», porque «el amor une al amante con el amado, y hácele comunicar la vida a quien ama, y que el amado sea el alma del amante» —según dijo uno de nuestros místicos, Malón de Chaide—, nada tiene de extraño que esta especie de muerte voluntaria que es el amor se resuelva ocasionalmente en una muerte efectiva.

Si para el común de las gentes la encarnación del amor es un eslabón que aprieta más fuertemente a los amantes,

en cambio, para los que sienten sed infinita de amor representa un motivo de alejamiento. No buscan la fusión fuera de sí, sino en sí mismos, y descubren presto que tal senda resulta absolutamente impracticable. Al contemplar la muñeca de carne, de su carne, no ven en ella más que una mezcla de sus rasgos y de su plástica, animados por el soplo que cada uno puso en la formación de la obra ; pero esta obra no colma el ideal sentido y perseguido con tanta vehemencia. La nueva aparición viene a separarlos más todavía, haciéndoles ver claramente que es vano todo intento de fundirse en un solo ser. ¿No quedará un hiato por donde escapar a este imperativo de la Naturaleza, que, lejos de anudarlos, les distancia más y más cada día?... A un tiempo y a un ritmo, el corazón les grita que hay que zambullirse en el abismo.

Cuando los amantes se regalan con promesas como éstas : «Siempre tuya, todo tuyo», padecen una especial ceguera, de la que bien pronto serán curados.

Descubrirán la imposibilidad de dar forma a tales promesas. Para poseerse, precisarían desprenderse de todo lo pasado, aislarse del mundo actual y despojarse luego de las vestiduras de carne y amasar las propias almas en un alma nueva. Y como no hay otro camino, un buen día aparecen muertos, juntos los labios y enlazadas las manos.

Podría, quizá, servir como paradigma de esta «muerte para el amor», el caso de Max Linder. A los siete meses de su boda, los esposos, residentes a la sazón en Viena, intentaban suicidarse; pero fueron auxiliados a tiempo. Un año después, en París, aparecen muertos en el tálamo, con las venas de las muñecas seccionadas. La existencia de un hijo de pocos meses no fué obstáculo para la decisión de los esposos. Los comentaristas entrevieron de muy diferentes maneras los móviles del suicidio. Enamorado de su mujer y encendido de cariño hacia su hijita, alguien supuso que fueron los celos de él el móvil que los arrastró al co-

mún sacrificio de sus vidas. Otros creen que fué ella, que adoraba a su esposo y que sentía amargada la vida por los celos infundados de su marido, la inductora al suicidio. Quizá no sea exacta ninguna de estas versiones. Max Linder había dicho en más de una ocasión : «Quiero la unión eterna con ella en la tumba.» Es, pues, lo más probable que la decisión de morir hubiese surgido del común sentimiento de que la verdadera posesión sólo se alcanza al suprimir las barreras de la carne.

Muchos animales perecen en el momento de la reproducción o poco después, como si el ciclo de su vida se cerrase en tan crítico instante. Al paso que las larvas de *ephemera* viven dos o tres años, la imago, de cuerpo delicado y alas brillantes e irisadas, vive sólo pocas horas después de las caricias de la cópula, y durante su brevísima vida no ingiere alimento alguno ni opone la menor resistencia a ser capturada. Si pudiéramos expresarnos en nuestro lenguaje humano, di-

ríamos que la imago de la *ephemera* sucumbe consumida de amor. Las hembras de los nereidos fenecen en el momento de estallar sus entrañas, repletas de huevos. Un naturalista describe así la danza nupcial de los nereidos cuando, después de la puesta del sol, se ilumina el agua próxima a la playa, sumergiendo a poca profundidad una linterna de luz potente. Al cabo de pocos minutos surcan el agua unas flechas vivas, brillantes, que atraviesan el campo luminoso en todas direcciones; rápidamente aumenta el número de estas flechas vivientes, y, a la vuelta de media hora, toda el agua iluminada aparece cuajada de nereidos. En torno a cada hembra, numerosos machos se mueven incansablemente, trazando círculos, como en una danza nupcial; de repente estalla el cuerpo de la hembra, y de su entraña escápase una nube de huevecillos de color verde esmeralda. Después de esta dehiscencia, el cadáver cae al fondo, sobre el lecho de fango o de

arena, y los nereidos machos se dispersan. Como los vermes nereidos, muchos insectos sucumben inmediatamente de eyacular los óvulos, y otros estallan en el crítico instante de la puesta.

La vida acaba aquí en el momento en que nacen otros seres a la vida. Para el organismo que muere poco después de las caricias nupciales, la exhaustación o languidez que le arrastra a la muerte, sin dolor ni sacudida alguna, significa el término natural de su efímera existencia. Para aquel otro ser en el que se funden los momentos de la reproducción y de la muerte, es el proceso de la «puesta» como una tempestad que hace naufragar la misma navecilla sembradora. Surge la vida de la misma entraña de la muerte, y nace la vida en el crítico instante en que aparece también la muerte, como si se tratase del anverso y del reverso de una medalla, o, según se dijo, de dos potencias que se aplican en la misma dirección, pero en puntos diferentes.

Mas no es éste el caso del hombre.

Después de haber cumplido su misión perpetuadora, y aun mucho tiempo después de agotarse toda posibilidad fisiológica de pervivir en la descendencia, continúa el hombre su trayectoria hacia la muerte. ¿Qué oculto sentido tiene este vivir cuando ya dió el hombre todo su caudal al acervo de la especie, o cuando, por variados motivos, nada puede o nada quiere ofrendar ante el altar de la diosa Afrodita? ¿Por qué su vida no tiene igual claro sentido que la oscura vida de los nereidos, o que la existencia de la frágil imago de la *ephemera*?... Exhaustarse completamente en las primeras caricias nupciales, o quebrarse bruscamente la vida en el momento de romperse la entraña, como un fruto maduro que dehisce, para dar paso a la nueva aurora.

Quizá seamos en esto menos perfectos que la imago de la *ephemera*, cuya larva tiene una existencia tres o cuatro mil veces más dilatada que el insecto adulto. No puede alegarse que la existencia—privada, natural o artificiosamente, de toda

posibilidad nupcial—tenga la misión de realizar otras actividades pragmáticas y espirituales que acrecienten el tesoro de la especie. Los estudios biográficos de algunos hombres célebres enseñan, en efecto, que la actividad creadora no se extingue al mismo tiempo que la actividad sexual fisiológica. Miguel Angel y el Tiziano continuaron su labor artística durante un nonagenio ; Goethe escribió *Faustó* cuando contaba sesenta y cuatro años ; Kant, que escribió sus tres *Críticas* de los cincuenta y seis a los sesenta y seis años, publicó la *Metafísica de la moral* a los setenta y tres años, y prosiguió su labor filosófica hasta pocos meses antes de su muerte, a la edad de ochenta años ; Carlos Renouvier consolidó gran parte de su obra filosófica durante los últimos años de la vida, extinguida cuando era un viejo nonagenario. Podrían multiplicarse los ejemplos, escogiendo personajes de otras épocas u hombres célebres de nuestros días ; pero lo que hace pensar que la pervivencia que sigue al ocaso sexual

fisiológico no entraña un sentido de posibilidades pragmáticas o de otro orden, es precisamente el hecho de que, al igual que el hombre, la inmensa mayoría de las bestias poseen una parecida estructura sexual en relación con el término natural de la existencia.

¿Con qué relleno se colma el puente tendido entre el ocaso de la vida sexual y el momento de la muerte? Hay aquí un vacío, una ruta desierta, una trayectoria sin sentido aparente. No es con la actividad sexual, ya agotada; ni con la memoria de amores extinguidos y olvidados; ni con la esperanza, que se sabe irrealizable, de que florezcan nuevas posibilidades sexuales; ni con la lectura, y el trabajo, y las producciones del espíritu, porque nada de esto podemos esperar de las bestias que viven libres en la Naturaleza o de las que están sujetas al yugo del hombre... Y no obstante, esta trayectoria, que aun sigue el hombre en compañía de las bestias, después de ponerse el sol de su vida sexual, debe de tener algún se-

creto significado, un sentido oculto que no sabemos desentrañar.

Si admitimos que la vida total del organismo está supeditada a la arquitectónica sexual, no acertaremos a explicar jamás el verdadero significado del *senium*. Toda la vida infantil, plena de instintivo erotismo, es una preparación para la madurez sexual, y, en tal sentido, una promesa de posibilidades eróticas ; pero ¿qué posibilidades caben ya a partir del crepúsculo sexual? Una aurora, el infante ; un mediodía espléndido, la virilidad ; y un crepúsculo y una noche, sin esperanza de que alumbre otra aurora, el *senium*. El hiato que queda entre el ocaso sexual y el momento de la muerte es como una «pervivencia de lujo», desprovista de toda finalidad esencialmente erótica, ni siquiera en el sentido de un erotismo simbólico.

Pero aun supuesto que esta pervivencia tenga la significación de una «función de lujo», no por ello podemos afirmar que se trate de una cualidad inútil. En el campo de la biología se nos ofrecen nu-

meros ejemplos de disposiciones morfológicas y funcionales que los fisiólogos teleologizantes designan como «disposiciones previsoras». Basta recordar en este momento las «reservas nutritivas» que acumula el organismo y que utiliza cuando se ve en la precisión de aumentar su trabajo o cuando se encuentra en situaciones precarias; y a su lado, la «fuerza de reserva» de que disponen todos los órganos activos del cuerpo, energía de reserva que se transmuta en capacidad actual cuando los órganos son solicitados a suministrar un mayor rendimiento. Tales hechos, tan bien conocidos de los fisiólogos, prueban que las «reservas» no constituyen un «lujo», sino una disposición necesaria para la mejor adaptación del organismo a las condiciones externas e internas, susceptibles de variar en todo momento. Si a las actividades que conducen a establecer este caudal de reserva de que dispone el cuerpo animal, las queremos designar como «funciones de lujo», puesto que tanto los materiales de aho-

rro como las fuerzas de reserva propias de los órganos no son utilizados hasta el momento oportuno, la designación no hace variar un ápice el concepto de que el «lujo» no es inútil desde el punto de vista biológico, sino que representa, por el contrario, una capacidad adaptativa, una «previsión» en sentido teleológico.

El espíritu tiene el significado de una «función de lujo», útil para la conservación y defensa del individuo. Si la consciencia, suprema jerarquía psíquica, añade un esfuerzo a la función protectora de la actividad nerviosa del hombre, es una cuestión planteada, pero no resuelta, y probablemente insoluble. En el dominio de las ciencias naturales es admisible, conforme hizo notar Bleuler, que el resplandor de la consciencia entrañe una cierta «finalidad», en el sentido de que su luz sea útil para la conservación de la especie. Después de sentar que la vida mental tiene por fin presidial la conservación y defensa del individuo, añade W. James que, «por lo común, lo que parece mejor

a la conciencia es lo mejor para el ser» ; y a buen seguro que un análisis que alcanzase la misma entraña de las cosas, nos haría ver que las formas más sutiles y refinadas de la actividad imaginativa, de la fantasía y del sentimiento—música, poesía, plástica, ciencias matemáticas, filosofía, etc.—tienen un hondo sentido biológico, o, si se quiere, un «fin utilitario» para la conservación y superación del individuo y para el perfeccionamiento de la especie.

Para el hombre, pervivencia de lujo, pero no pervivencia absolutamente inútil ; pero ¿y las bestias?... Este sordo enigma lo han resuelto algunos amantes con la fina intuición que sólo presta el amor, como una emanación de la infinita sabiduría divina. Ellos, que todavía se sienten en plena madurez, desprecian todas las fecundas posibilidades eróticas acumuladas en las entrañas. Piensan que no sólo es un «lujo» alcanzar el senium, sino que es también una usura sin sentido alguno continuar viviendo cuando se

aman y no son capaces de fundirse para siempre en la unidad que ellos anhelan. Son ellos los únicos que, al invocar la muerte como senda para entrar en el imperio de la posesión absoluta y recíproca, se alejan del resto de los hombres y de las bestias.

VI

EL DEBER DE MORIR Y EL DERECHO A DISPONER DE LA VIDA

HEMOS de acostumbrarnos a la idea de que «nuestro morir» es un deber tan fuerte como «nuestro derecho a vivir». Los hombres han inventado unos ídolos ante los que es preciso sacrificar a veces la propia vida en forma de lento suicidio o de sangrienta renunciación. Se nos enseña, y se nos fuerza quizá bajo pena de otra muerte, a morir por un ideal, o por la patria, o a aniquilarnos paulatinamente bajo la presión de las privaciones y del rudo trabajo. Para los que creéis en la santidad de estos deberes, ¿no consideráis como deber más inexorable, más

hondo y más pleno de emoción, el deber de morir por el ideal de la misma vida y por la patria común que sustenta a los hombres de todos los lugares de la tierra? Y aquellos de vosotros que habéis perdido la fe en los viejos ídolos, sucios de polvo, ¿ignoráis que el morir es el deber postrero que pagamos a la misma vida?... Porque morir significa ser pródigo con todo lo que fructifica y adquiere vigor en torno nuestro. ¡Tenemos necesidad de derramarnos fuera de nosotros, de volcar la vida sobre las tumbas, para que se haga el milagro de la resurrección! ¡Resurrección de nosotros mismos en «otros»! He aquí un nuevo deber humano que no figura en los códigos trazados por los hombres que creen en el deber de morir por los dioses, por un ideario o por un cacho de tierra.

No pasa hora sin que prodiguemos nuestra vida y sin que dejemos de hacer nuestra carrera hacia el ocaso. Cada segundo es el momento de una agonía silenciosa que resbala, sin percatarnos de

que significa una preparación para la última agonía, que ya no será lucha, sino rendición. Vamos consumiendo nuestro tesoro, y es natural que, a la postre, quede exhausta el arca de donde vamos arrancando la vida. Nos desbordamos en los demás y nos continuamos en nuestros hijos—¡ hijos de la carne y del espíritu!—, expandiendo nuestro vigor en todo lo que vive fuera de nosotros. ¡ Donar la vida ! Esto significa morir.

Nuestros predicadores de la muerte no cantaron aún este supremo deber de morir serenamente, abrasados de orgullo y con el vaso del corazón lleno de sana alegría por lo que fuimos desbordando en torno. En el orden moral, toda necesidad impuesta por la naturaleza se transmuta en un «deber», y lo inexcusable es lo que siempre debemos de hacer sin la menor dilación, cuando tañe la campana anunciadora del momento. Después de todo, morir equivale a ampliar el horizonte de la vida y a desasirse, llegado el momen-

to, de la desgracia, del sufrimiento o de la caducidad.

La muerte es un episodio de la evolución creadora y, por tanto, un proceso «necesario». Antes de que floreciese el amor sexual, los organismos, como los dioses, eran esencialmente inmortales. Los organismos más ínfimos de la creación, los seres diminutos y simplicísimos que vegetan a nuestro derredor—en las aguas, en la tierra y en el aire, y, en parte, en la superficie y en las cavidades naturales del organismo—, no llegan jamás a la senectud ni sucumben de muerte natural. Sabemos que estos elementales organismos, cuyos delicados giros y movimientos conocemos en parte, siguen primero una marcha ascendente, que se traduce por acrecentamiento de su masa, y que cada ser se fragmenta, al alcanzar el acmé, en dos trozos iguales, cada uno de los cuales está sujeto a la misma trayectoria.

Pensemos ahora que no sobreviene ninguna condición desfavorable que coer-

za la vida de los seres así formados ; imaginémosnos que el frío no los hiela, y que el calor no los abrasa, y que los venenos no llegan a tocar sus tenues cuerpecitos, y que no les alcanzan las conmociones del exterior ; figurémosnos por un momento que disponen de abundantes provisiones, y que las escorias que se producen al quemar el combustible que les sirve de sustento, pueden ser barridas fácilmente... En tales condiciones, el diminuto organismo, que no asistió aún al nacimiento del sexo, no llegará a envejecer ni a morir, pues como nunca fué niño ni joven, no conocerá tampoco la senectud ni la muerte. Y, no obstante, estos seres elementales sucumben a miriadas, pero por causas accidentales. Sin bruma y con cielo sereno y mar calma, estas navecillas vivientes navegarán indefinidamente ; pero bastará, en cambio, una agresión levísima, un pequeño escollo, que será para el caso como una tempestad procelosa, para que la navecilla naufrague en el mar de lo inerte. La muerte natural, que no

toca a estos organismos, es señal de una existencia superior, de una nueva jerarquía ; y luego, el poder desearla algún día es el único tesoro que nos distancia del resto de los animales, porque, gracias a ella, nos holgamos en toda la grandeza que nos envuelve y penetramos más allá de las fronteras de nuestra existencia individual. El hombre es el único animal capaz de desear la muerte.

Mas aquel sentimiento del deber de morir a que antes aludíamos, no está en pugna con el deber de prolongar la existencia. Quimera o no, los biólogos pretenden ampliar el horizonte de la vida, si no para vivir la eterna juventud de Fausto, por lo menos, para alcanzar la longevidad de Moisés o de Abraham (ciento veinte y cinco años), los ciento cincuenta y dos años que alcanzó el inglés Tomás Parr, de quien hizo un retrato Van Dick, o los casi treinta lustros que vivió el marino Drakenberg, que sirvió también de modelo al pintor danés Federico Cristián Cramer.

A la sobriedad y a la templanza alimenticia y a la vida sosegada, sin rudas tempestades, los biólogos han añadido nuevos factores de longevidad, entre otros, la implantación de gonadas—glándulas sexuales—arrancadas a las bestias más afines a la bestia humana. Nada de esto se opone al cultivo de nuestro sentimiento del «deber de morir», porque cuanto más largamente vivamos, y vivamos en plena juventud, mejor podremos prodigar nuestra vida y, por tanto, cultivar más intensamente el sentimiento de la muerte.

No sólo tenemos derecho a vivir, sino también derecho a disponer de nuestra vida ; pero ¿cuándo debemos disponer de ella? A lo largo de la vida tenemos muchos deberes personales y sociales que cumplir, unos a plazo fijo y otros en plazos no previsibles. Este nuestro deber de morir, si hay que cumplirlo, no sabemos cuándo, ni en qué lugar, ni en cuáles circunstancias. Hay, pues, necesidad de estar preparado a todo evento, dispuesto a satisfacer, en todo instante, este débito

inexcusable. «Si quieres correr bien tu carrera en la muerte—dijo fray Diego de Estella—, paséate por ella en la vida, y antes que mueras considera la muerte y huele la tierra en que has de ser convertido, contemplando la muerte en la vida». Es una necesidad, un imperativo biológico, y en el orden moral, un deber, más fuerte que todos los deberes convencionales que ha creado el hombre.

Frente a este deber de morir, hablando un lenguaje moral, o frente a esta necesidad de morir, empleando una fórmula fisiológica, se levanta el derecho a vivir, el derecho a reclamar los estímulos necesarios para la vida feliz. Pero, además, quien tiene derecho a vivir, tiene también derecho a disponer de su vida como le plazca. Se nos concede el derecho a disponer de nuestras prendas de uso personal y de nuestras propiedades, que forman como una prolongación jurídica de nuestra personalidad, y, en cambio, todavía no se ha declarado solemnemente, en nombre de un sistema, el derecho a dis-

poner de la única prenda que nos pertenece por entero. Mas ¿en nombre de qué o de quiénes se nos va a cercenar ese derecho? En nombre del Creador, que nos donó la vida y que pertenece a El; o en nombre de la Humanidad, que nos tiene a su servicio, y de la que representamos un fragmento despreciable. ¡Nuevo contrasentido de los sistemas en boga! Niégasenos el derecho a disponer de lo «único verdaderamente nuestro», y, no obstante, la sociedad organizada sabiamente cree tener derecho, y lo ejerce violentamente muchas veces, a disponer de nuestra vida. Ejerce ese derecho de muy variadas maneras. Si no es la pena capital para los criminales y los enemigos políticos, es el imperativo que nos violenta a disponer de nuestra vida, enviándonos a la conquista de territorios, o lanzándonos a combatir contra hermanos de otra religión, o de otra lengua, o de ideales políticos que no son los nuestros. O es, por último, la indiferencia ante ese ejército de hombres y de niños que sucumben

de inedia, de frío o de morbos evitables.

Pero también se glorifica el renunciamiento a la vida en especiales circunstancias. El martirologio cristiano está lleno de nombres, cuya lista ha ido acreciendo desde las primeras persecuciones de los emperadores romanos. Héroe inominados, o personajes que alcanzaron el noble título de santidad, hanse abatido a millares bajo los golpes de lanza de los soldados de Roma, o bajo los zarpazos de las fieras en las fiestas del circo, o bajo los impíos tormentos de salvajes incrédulos. El mismo sublime maestro Jesús de Nazaret dió el ejemplo, disponiendo de su vida humana para la redención de los hombres. Mártires los ha habido en toda época, y en todos los sistemas filosóficos, y en todas las religiones; mártires que han pospuesto la vida efímera a un ideal que ellos creían justo, o a una fe que disputaban salvadora. Fué en ellos más fuerte la fe o el ideal que el instinto de la vida, y hoy aún, a través de milenios, los admiramos y veneramos por haber sabi-

do sacrificar lo efímero de la vida a lo que consideramos eternamente bello y bueno.

¿Por qué se puede morir por un ideal, ideal más vigoroso que la misma vida, que nos obliga a despreciar, y, en cambio, no se «debe» morir a impulso de otros móviles? No será más delicado disponer de la vida por móviles personales que por motivos colectivos o gregarios, pero no es menos «justo». Desprenderse de la vida, por tedio o por dolor, no es menos gallardo que producirse bajo la presión de otros resortes. En la organización animal hay ejemplos de automutilaciones y de estados de inactividad lindantes con la misma muerte. Para desprenderse del opresor, el animal capturado abandona un segmento de un miembro o un miembro entero, y gracias a esto salva momentáneamente su vida en peligro. Los naturalistas han descubierto que la ruptura de aquellos segmentos corporales puede ser provocada por excitaciones de muy variada índole (mecánicas, químicas, térmicas, etc.), siempre que actúen con suficiente inten-

sidad sobre determinadas zonas corporales. Las excitaciones que tocan estas zonas reflexógenas ganan el centro reflejo autotómico, y desde aquí se encauzan los impulsos hacia los músculos ruptores, cuya brusca contracción provoca la sección del miembro a la altura de un punto determinado, que no es precisamente el punto de menor resistencia física. La ablación o destrucción del centro reflexógeno—cuya sede-hase podido determinar exactamente en algunos animales vertebrados e invertebrados—impide la producción del reflejo autotómico, y, por el contrario, la excitación directa del mismo conduce a la automutilación del animal.

La utilidad biológica de la automutilación estriba en que, gracias a ella, el animal capturado o violentamente excitado logra sustraerse a la presión del enemigo o a la acción de los excitantes desorganizadores. Para conservar la vida precisa desprenderse de un órgano que no tiene más que importancia muy relativa en el conjunto orgánico. Así, sobre esta misma

base fisiológica, surge en el hombre el «placer del martirio» en sus variadas formas. Para purificar y para salvar el alma, algunos hombres guardan abstinencia, y se disciplinan, y se mutilan, y visten el cilicio. Esta tendencia a la automutilación y a la autodescomposición corporal, que palpita en los mártires, en los héroes, en los individuos de algunas sectas religiosas y en los enfermos algófilos, y que se nutre del deseo de pervivir en un plano puramente espiritual, ha sido labrada por la fuerza de la propia censura, alimentada, a su vez, por los imperativos de la moral y de las creencias religiosas.

Por un mecanismo reflejo, algunos animales se mantienen inmóviles, en la actitud de un cadáver, para librarse de la persecución del enemigo : una simulación de la muerte—que los biólogos llaman thanatosis—, gracias a la cual logran conservar la vida. Pero nuestra vida, de una mayor diferenciación que la de estos animales que caen en la temporal inmovilidad de la thanatosis, sólo puede conser-

varse a veces saltando sobre la misma muerte. Cuando estimamos más nuestra vida espiritual, cuyas raíces están profundamente enraizadas en el cuerpo, sacrificamos a ella la siempre breve vitalidad de la carne. Héroes que sucumben por un ideal, o mártires que renuncian a la vida por defender y sublimar la fe religiosa que les alumbró, creen que es ésta la única senda para salvar su vida, que es la vida de su ideal o de su profesión religiosa. Mas hay también otros móviles que empujan a la muerte. Recordemos algunas de las grandes figuras históricas que se recogieron voluntariamente al abrigo de la muerte libertadora : a Demóstenes, que cae, envenenado, ante el mismo altar de Poseidon, en Calauria ; a Erasístrato y a Sesostris, que no quieren sobrevivir a su ceguera ; a Cornelio Rufo y a Calano, que prefirieron la muerte a soportar las molestias de una enfermedad larga y penosa ; a Séneca y al estoico Zenón ; a Sócrates, que se abre las venas y luego se envenena, y, moribundo, dice a Critón :

«Critón, debo un gallo a Esculapio»; a Cleopatra, haciéndose morder en el seno por un áspid; a la bella Safo, la poetisa de Lesbos, que, desdeñada por su amante, se arrojó al mar desde el peñasco de Léucades... Y luego, esa enorme legión de gente oscura, anónima, que renuncia a la vida por móviles estrictamente personales. Si no son héroes de un ideal, son héroes de sí mismos, y por ello son acreedores al respeto y a nuestra devoción.

Este es un aspecto del problema. Otro aspecto está en discriminar si es lícita la práctica del «homicidio misericordioso», siempre que un enfermo incurable o un herido letalmente mutilado solicitan les sea abreviada la existencia para librarse del dolor. ¡ Claman que se les remate, por misericordia! Los gladiadores romanos que caían mortalmente heridos en la lucha eran rematados inmediatamente en el *spoliarium*, por más que no siempre fuese la piedad el móvil de semejante sacrificio. En nuestros días, el público pide que los caballos que caen en el circo cor-

neados por el toro sean rematados a golpe de puntilla, para evitar el espectáculo del sufrimiento de las pobres bestias abatidas. En la historia judicial hay recogidos varios casos de «homicidio misericordioso»: el de Catalina Lemillier, que procuró un veneno a su marido, afecto de un mal incurable; el de Luis Brignoli, que intentó matar a su mujer, tuberculosa en extremo, para evitarle más sufrimientos; y el caso, muy reciente, de Stanislawa Uminska, que, vencida por las súplicas de su amante, roído del cáncer, le mató mientras dormía, para librarle de los acerbos dolores que le atormentaban. Stanislawa Uminska, la homicida misericordiosa, fué absuelta por los magistrados.

Quienes condenan este sagrado derecho a disponer de la propia existencia, echan en cara la falta de valor personal que representa la voluntaria renunciación a la vida. Si renuncian a vivir para sustraerse al dolor físico, o a la ruina moral, o al castigo merecido, o al tedio de la vida, es porque les falta valor para sopor-

tar una cualesquiera de estas graves cargas. Tanto el suicidio como el homicidio misericordioso son pecados de cobardía. Pero ¿hemos de ser todos igualmente valerosos? Además, quien haya oído expresarse a algún enfermo o a algún amigo infeliz con estas o parecidas palabras: «Me falta valor para privarme de la vida», convendrá en que todos, advogados e impugnadores, están en lo cierto, pues no se trata de un acto de valor ni de cobardía, sino de una «anticipación», que tiene siempre una sólida base endospectiva.

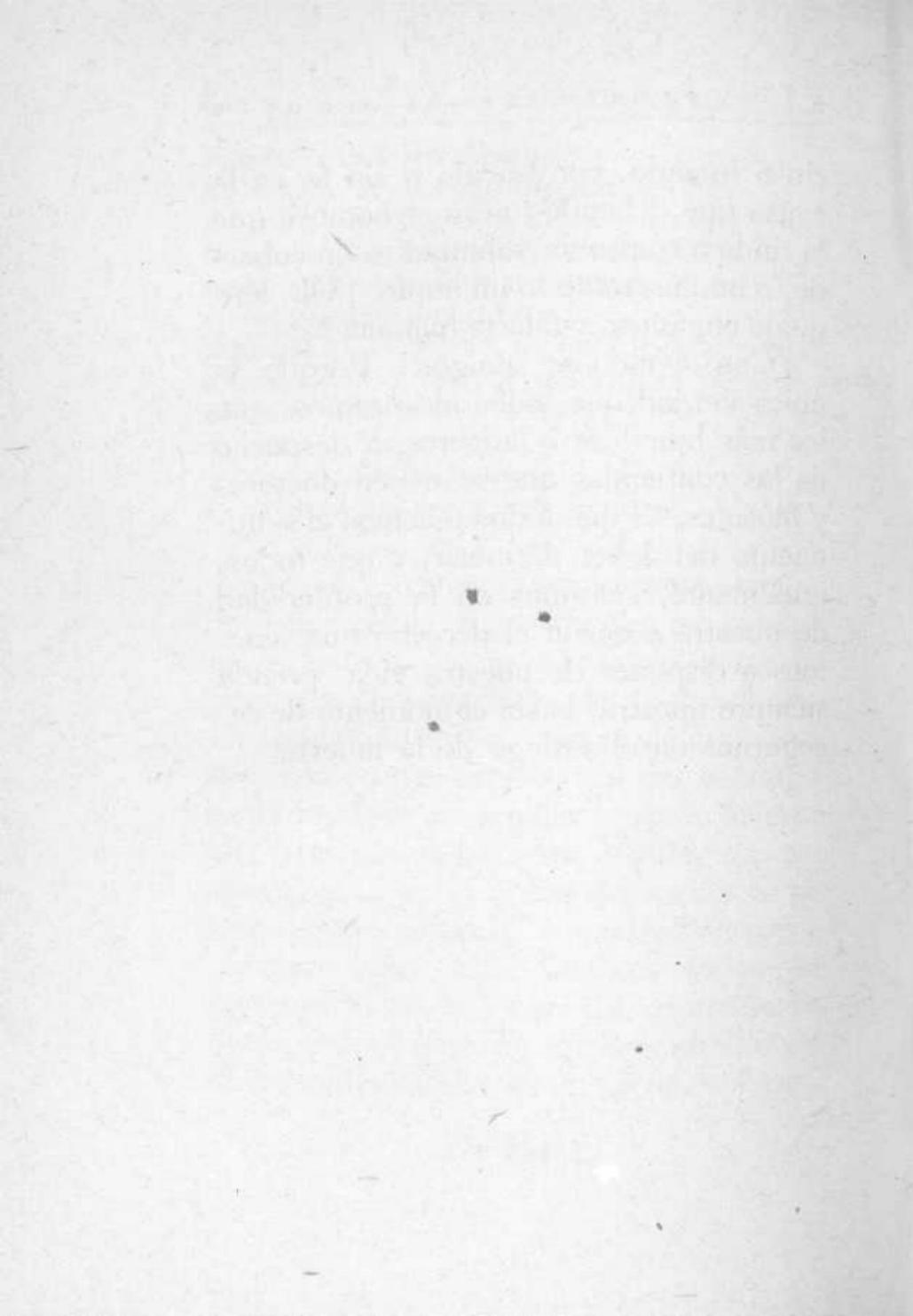
Filósofos y poetas han defendido el libre renunciamiento a la vida. Entre los poetas, ninguno cantó tan repetidamente el suicidio como el infeliz Leopardi, que experimentaba un «ardiente deseo de vindicarme sobre mí mismo, y con mi vida, de la necesaria infelicidad inseparable de la existencia mía». El dolor físico, la pavora moral, la infelicidad, justifican la renunciación a la vida, y, sobre todo, el amor, que es, juntamente con la muerte, las «dos bellas cosas que tiene el mundo» :

Hasta la indolente plebe,
el hombre de la villa, ignorante
de toda virtud que de saber deriva;
hasta la doncella tímida y esquivo
que ya de la muerte al nombre
sintió erizarse sus cabellos,
atrévase en la tumba, en los fúnebres velos,
a detener la mirada de constancia plena;
atrévase el hierro y el veneno
a meditar largamente.
Y en su indocta mente
la nobleza del morir comprende.

De mis lecturas de adolescente, recordaré siempre la impresión que me produjo la lectura de un «Paralelo entre la guerra y el asesinato», de J. Novikow. Lo que en el primer caso se define como sorpresa, como persecución del enemigo hasta rendirle o aniquilarle, como acierto táctico o intachable plan estratégico, etcétera, etc., en el orden del asesinato se juzga como alevosía, y ensañamiento, y premeditación, etc., factores todos de agravación de la pena. El combatiente que marcha seguro de entregar su vida en el campo de batalla, es un héroe, volunta-

rio o forzado, convencido o sin fe en la causa que defiende ; pero el hombre que la rinde a su propia voluntad es un cobarde, o un miserable, o un impío. ¡ Oh, lenguaje engañoso y falacia humana !

¡ Consolémonos, amigos ! Porque la única verdad que todos alcanzamos, aun los más humildes e indoctos, a despecho de las contiendas que sostienen doctores y filósofos, es que todos tenemos el sentimiento del deber de morir, y que todos, igualmente, sentimos en la profundidad de nuestro corazón el derecho que tenemos a disponer de nuestra vida, prenda siempre nuestra, hasta el momento de recogerlos en el sosiego de la muerte.



VII

DOLOR Y EUTANASIA

DECIR «eutanasia» es decir muerte dulce, sin dolor ni pena. Sabemos que hay una eutanasia espontánea (1), y que, a su lado, hay que considerar una eutanasia artificial o provocada, que brota del

(1) Véase I, «El temor a la muerte».

La cuestión de la eutanasia ha sido discutida en diferentes reuniones médicas, particularmente en Norteamérica; y desde el punto de vista jurídico, por Binding y Hoche (*Die Freigabe des Vernichtung lebensuneuerten Lebens, Ihr Mass und ihre Form*, Leipzig, 1920), y más recientemente por A. Klenner (*Die Tötung auf Verlangen im deutschen und ausländischen Strafrecht, sowie de lege ferenda*, Berlín, 1925.) Aquí no tratamos nosotros el aspecto médico ni jurídico del problema.

sentimiento piadoso. Procurar la muerte a los enfermos incurables, atormentados por el dolor, abreviando de esta manera su penosa existencia, o ayudar al moribundo a franquear dulcemente los umbrales de la muerte, en aquellos casos en que la agonía es larga y dolorosa, he ahí el objetivo de la eutanasia provocada.

El método moral para alcanzar la «buena muerte» está basado en la idea de que las enfermedades, lo mismo que la lucha dolorosa que a veces precede de cerca a la muerte, son dádivas de Dios Todopoderoso. Ningún creyente debiera dejar de consolarse en la enfermedad con la lectura de nuestros místicos. Particularmente consolador es el breviario de Luis de Lápueente, que lleva por título *La perfección en las enfermedades*, en cuyas páginas se puede leer que Dios carga a algunos hombres de «enfermedades y dolores que son más a propósito para el camino del padecer, proporcionando al espíritu ocasión de ejecutar las heroicas virtudes que andan juntas con la paciencia». No

siempre son las enfermedades castigo de pecado, sino que «algunas veces las envía Dios solamente para manifestar su gloria y para ejercicio de sus escogidos, sacando de ellas grandes ganancias». Así, pues, «¿cómo no te alegrarás con tus enfermedades, viniendo trazadas y ordenadas por la sabiduría, omnipotencia y bondad de tu Padre celestial? Si El es el que las envía y sabe quién eres tú a quien las da, ¿de qué temes?, ¿de qué te congojas? ¿Temes engaño? No es posible, porque las trazó su infinita sabiduría. ¿Temes flaqueza? No hay de qué, porque asiste a todo su misma omnipotencia. ¿Temes malicia? No es creíble, porque todo nace de su inmensa bondad y caridad. No mires la enfermedad desnuda por lo que parece por de fuera, que te pondrá miedo y grima; mírala vestida con la sabiduría, omnipotencia y bondad de Dios, y de esta manera te parecerá hermosa y muy suave».

Para que la enfermedad y la agonía parezcan hermosas y suaves al enfermo y

al agonizante, y para que el tránsito sea como una marcha triunfal hacia la gloria, hemos de considerar el dolor como un elemento purificador del alma, que la prepara para alcanzar la divina gracia. Vea el enfermo en sus achaques, en su impotencia, en su dolor, un camino de glorificación ; y vea el moribundo, en sus congojas de última hora, la mano providente que pronto le arrebatará a su lado. No se trata de endurecerse frente al dolor, ni de mantenerse impasible ante él, ni de crearse un campo de anestesia que permita aislarse de sus toques. Hay que amarlo, hay que acrecentarlo o, por lo menos, hay que resignarse y no luchar contra él, para que nos eleve ante Dios y nos lleve a descansar en su seno. Sólo así el dolor será, en cierto modo, anublado por el deseo de alcanzar la gracia, procurando al enfermo una vida soportable, y al moribundo la dulzura de una santa eutanasia moral.

Pero aun hay otra vía abierta para imponerse al dolor y para entregarse a la

buena muerte : la vía del estoicismo, cuya excelencia han definido y practicado los filósofos estoicos, y a su lado, todos los hombres que poseen lo que pudiéramos llamar «virtud estoica». Prerrogativa de ellos es elegir el momento oportuno de la muerte y el medio de ejecutarla ; pero aun sin hacer uso de tal prerrogativa, arriban al sosiego de la eutanasia a fuerza de despreciar el dolor, de mantenerse impasibles ante él. No se resignan ante el dolor, ni lo consideran como factor de perfeccionamiento de las fundamentales virtudes estoicas, sino que lo repugnan y tratan de fortalecerse contra él, desarrollando la estoica virtud de la superación. De esta manera, mientras el creyente místico se procura la más dulce vida y la más sosegada muerte concentrando el dolor sobre sí para enderezarlo hacia Dios, el hombre que posee la virtud estoica procede inversamente, repulsándolo ; es decir, cultivando la impasibilidad ante el dolor.

Camino de purificación es el dolor, y

senda, al mismo tiempo, de infelicidad. Para el fervoroso creyente, es resorte que le empuja a la gloria, y para los otros, flecha que, al dispararse, justifica la renunciación voluntaria a la vida. ¿Hay que amarlo, y, si no amarlo y solicitarlo, hay que rendirse ante él; o, por el contrario, hay que despreciarlo y repulsarlo, desviándose de sus acometidas? Ciertamente, es el dolor uno de los móviles de todo progreso, y es seguro que la máxima capacidad para sentir el dolor es signo de superación en el orden de nuestra jerarquía espiritual. Ya el pesimismo schopenhauriano hizo notar que la capacidad dolorífica es el precio de nuestra cultura y de la perfección de nuestra alma. El ser primitivo, rudo, desgajado de una de las ramas de la animalidad, se hizo hombre gracias al látigo cruel del dolor. Como el látigo del tirano, que amenaza y hace trabajar al esclavo, «el otro tirano», del que todos somos esclavos, hostigó a la bestia desnuda y vagabunda y la despojó de su fealdad y grosería. Todas las

maravillas logradas después de tantos siglos de lucha—¡ todas las obras del espíritu, y el espíritu mismo !—no representan otra cosa que el botín alcanzado en la lucha contra el dolor eterno.

Es utopía pensar que amanezca un día en que no seamos humillados por él. De aquí a cientos de años, en el ritmo sin fin de los días que se suceden, no seremos más dichosos ni más infelices que hoy : seremos más sabios y más ricos, pero nada más. Es seguro que se irán borrando muchas de las causas de dolor ; mas es también seguro que se exaltará, al mismo tiempo, nuestra capacidad para sentirlo, y, por lo tanto, que será la infelicidad lo único perdurable, a pesar de nuestra sabiduría y de nuestra riqueza. Ahora ya no podemos creer que la flagelación y el martirio voluntarios, y el sufrimiento con que el azar nos sorprende a cada paso, sean uno de los medios para elevar el espíritu. Debemos de condenar aquellas torturas y debemos luchar contra el dolor indeseado, en nombre de la poca eficacia

del sufrimiento para lograr el objetivo supremo ; porque, a fuerza de torturas, los hombres de todas las castas y religiones concluyen por embotar la capacidad para sentir el dolor.

Una cuidadosa serie de observaciones nos ha hecho ver que la capacidad dolorífica está en paralelo con la finura de alma. Las razas salvajes están dotadas de una grosera sensibilidad álgica, y entre nosotros, la gente poco cultivada, los parias y los estúpidos, son mucho más obtusos al dolor que los individuos de superior jerarquía espiritual. La mayor capacidad para sentir el dolor va de la mano con la mayor capacidad para el disfrute de todos los sanos y nobles y refinados placeres ; pero la aspiración del hombre—salvo los contados casos morbosos de algofilia—fué siempre aprehender el placer, evitando cuidadosamente las sensaciones molestas y los sentimientos desagradables. La misma promesa del paraíso de ultramundo es la expresión religiosa de la tendencia instintiva e inteligente

hacia la consecución de la felicidad, siempre ensoñada, pero nunca conseguida.

Como el dolor sentido es la expresión subjetiva de que estamos sometidos a excitaciones desorganizadoras ; y como, de otra parte, los organismos tienden automáticamente a conservar su organización, no se puede oponer argumento biológico alguno a las prácticas físicas y morales destinadas a excluir el dolor. Paralelamente a la «eubiasia», a la vida placentera, hemos de considerar la «eutanasia», la buena muerte, la dulce despedida. No son sólo motivos piadosos, sino también móviles biológicos lo que nos mueve a ello. Cada uno es dueño de escoger el método moral o el procedimiento físico que crea más conveniente para aislarse del dolor, pues es seguro que la vía más eficaz para elevarnos, es decir, para purificarnos y superarnos, consiste, no en sufrir, sino en procurar que no nos alcance el sufrimiento.

Entre la eutanasia moral y la eutanasia provocada mediante drogas estupefa-

cientes o analgésicas, hay la misma relación que entre el paraíso artificial místico y el paraíso artificial despertado bajo la acción de venenos narcóticos. No puede alegarse que el empleo de drogas antálgicas, prudentemente manejadas por personas conocedoras de sus efectos (por los médicos, entre nosotros), abrevie obligatoriamente la duración de la existencia. Al contrario, es posible, y diríamos casi seguro, que su empleo racional contribuya a prolongarla. ¿O es que hemos de respetar la acción nociva, desorganizadora, del dolor, y hemos de condenar, en cambio, la lenta acción deletérea de los remedios antálgicos, que la misma Providencia ha colocado a nuestro alcance para alivio de nuestros males físicos?

Al argumento de que al agonizante sometido a la eutanasia artificial se le priva de la necesaria lucidez para alcanzar el favor de la gracia y para disponer su última voluntad, debemos replicar que los medios de que disponen los médicos permiten aminorar o excluir el dolor

y las desagradables sensaciones agónicas, sin cegar por ello la luz de la consciencia. De otra parte, no es bajo la presión del dolor o de la congoja de última hora como mejor se puede orientar la atención y la voluntad del moribundo hacia el objetivo perseguido. La postrera oración será más eficaz cuanto mayor sea el sosiego, es decir, cuando el dolor deje libre el camino al recogimiento. Además, «ayudar a bien morir» fué siempre obra misericordiosa.

VIII

A LA SOMBRA DEL ÁRBOL DE LA MUERTE

EN la trasladación castellana de *La Danza de la muerte*, inician la danza dos doncellas, y luego van desfilando, invitados al baile por la muerte, desde los más encumbrados personajes—emperador, rey, cardenal, duque, etc.—hasta los hombres de más humilde condición. Un poco irreverente, la muerte también invita al Padre Santo a que le acompañe en uno de los pasos :

Non vos enojedes, sennor padre santo,
de andar en mi dança que tengo ordenada,
non vos baldrá el bermejo manto,
de lo que fezisteis abredes soldada;

y al final, refiriéndose la Muerte a todos los que no ha nombrado expresamente para seguirla en su danza, les habla de esta guisa :

A todos los que aquí no he nombrado, de cualquier ley e estado e condycción, les mando que vengan muy toste priado a entrar en mi dança sin escusaçión.

En esta danza satiriza la Muerte los defectos y yerros de los personajes, y hace ver el sentido igualitario de la muerte ; pero no lo hace sin antes obligarles a iniciar unos pasos de danza, que todos llevan de muy mala gana. En cambio, el viejo de este *Arbol de la muerte*, que descansa, rendido, a su sombra acogedora, habla así a su corazón y al corazón de todos los hombres que «pueden» escucharle :

EL VIEJO

¿Quién te ha colocado aquí, oh árbol de descanso? Sólo una inteligencia

providente fué capaz de soterrar aquí la semilla, pensando en que, llegada la hora, habría de necesitar el viajero la suave frescura de tu sombra. Fué larga y penosa la caminata, y cansado de tan largo viaje, abrasado por el sol de este mediodía, me acojo a ti para reposar bajo la inmensidad de tu copa, tan extensa y profunda como la infinitud del firmamento constelado. Me represento, ¡ oh sombra bienhechora !, un pájaro divino volando sobre este desierto, siglos atrás, y soltando de su pico la simiente que fructificó en este lugar apartado. En su sabiduría, previó el ave divina que este viejo habría de buscar en el desierto la sombra confortadora del árbol que ahora le protege de la brasa del sol. Tu sombra es para mí contento y reposo.

EL ESPECTRO DEL ARBOL

Tu pregunta no admite respuesta, y si la tiene, no soy yo quien la conozca.

Cuando vine a la vida no tenía consciencia, pues la simiente ignora siempre la cripta de donde procede ; y cuando la semilla se torna árbol frondoso, éste no conserva memoria alguna de sus profundos y remotos orígenes. Ya que diste con mi sombra, descansa en ella sin preocuparte de ninguna otra cosa.

EL VIEJO

Pero siento necesidad de debelar la fuerza previsora que te puso en el término de mi ruta para holgura y descanso del cuerpo y del alma. ¿No debo, por ventura, gratitud al ave providente que soltó en este lugar el fruto del que tú, ¡ oh árbol!, has emergido tan lozano? ¿No estás tú aquí, ¡ oh sombra de descanso!, para que este viajero duerma la siesta bajo el palio de tus hojas siempre verdes?

EL ESPECTRO DEL ARBOL

La fatiga del viaje hace que confundas los términos. Has dicho «necesidad», y lo

que sientes es sólo «curiosidad» por saber quién fué el sembrador. Tu única «necesidad» es el descanso, y ya lo alcanzaste en el momento en que mi copa sombreó tu cuerpo. Yo te digo : cuando te acoges a mi sombra para huir del ascua viva del sol y para reposar de las fatigas del viaje, no te preocupa el porqué se hacen las sombras y penumbras, sino que te recoges a disfrutar del sosiego y de la frescura que te brindo. Toma mi consejo : ¡ reposa y duerme !

EL VIEJO

Mitiga mi sed de sabiduría, ¡ árbol milenario, que has brotado al mismo tiempo que se encendió el primer amor sobre la tierra ! ¿Estaré condenado a ignorar para siempre la verdad de las cosas ? He preguntado esta «verdad», y en pos de ella he trepado a las cumbres más altas y hundíme en los valles más ahogados ; he bañado mis ojos en la luz púrpura de mu-

chas auroras, y he oteado en la oscuridad de las noches tempestuosas ; he auscultado todos los ruidos del mundo, y pulsé el corazón de las bestias y de los hombres, y apliqué la mano sobre mi propio corazón... Ahora, como antes, cuando caminaba hacia ti, seguro de respaldarme en tu tronco, torno a preguntar : ¿ Quién fué el sembrador ?

EL ESPECTRO DEL ARBOL

¡ Reposa y duerme ! La verdad que ignoras sólo llegará al alma cuando tu sueño no tenga despertar.

EL VIEJO

¡ Sea ! Preciso descanso. Al término de mi vida no hay quien calme la sed que seca el alma. Ya ves, ¡ oh Arbol de mi última hora !, que acudo a ti para entregarme a la siesta que ha de restaurar

para siempre mis escasas fuerzas. Has de saber que me persigue la visión del pájaro divino, que dejó caer aquí, de intento, la semilla, de la que se hizo luego tu tronco y tu perenne verdura. Pienso que es a él a quien debo la felicidad de este momento.

Me siento sin fuerzas para hablarte y el sueño me invade... Ya me dispongo a seguir tu consejo : ¡ Duerma el viejo la siesta !

* * *

Acomodóse el viejo lo mejor que pudo, el dorso apoyado sobre el tronco del Arbol de la Muerte, las manos enlazadas en actitud de orar y la cabeza inclinada sobre el pecho ; entornó los párpados y, al mismo tiempo que esplendía en el rostro un gesto de serena beatitud, quedóse profundamente dormido.

Viene ahora otro hombre en busca de la sombra ; éste no es viejo, ni parece haber destrozado los pies en una larga ca-

minata. Sin duda fué breve el viaje ; pero es tal la expresión de cansancio y de aburrimiento, que endereza sus pasos hacia la misma sombra acogedora, en la misma dirección que siguió el viejo que ahora duerme el último sueño. Al intentar sacudir la cabeza del anciano para despertarle, le interrumpe la voz de

EL ESPECTRO DEL ARBOL

¡ No turbes el sueño del viajero que llegó antes que tú !, pues él vino en persecución de lo que tú mismo procuras. ¡ Alcanzó la santa paz deseada, y así puedes contemplarlo a tu gusto !

EL JOVEN

Vengo, en efecto, a sentarme y a dormir a tu sombra, como el compañero que ahora descansa a mi lado ; pero me inquieta un enigma : ¿ Puede señalarme la

voz que me habla quién fué el que plantó en este lugar el Arbol que me procura la frescura apetecida? Quisiera, antes de dormir, conocer «tu secreto», ¡ oh sombra bienhechora !

EL ESPECTRO DEL ARBOL

Eso mismo inquirió el viejo que reposa a tu vera, y, lo mismo que a él, debo decirte que la respuesta es como un tesoro hermético que sólo lograrás descubrir cuando duermas el último sueño.

EL JOVEN

¿Y estás seguro, ¡ oh árbol de mi descanso !, que llegará ese día, esa hora en que yo pueda abrir la caja de mil cierres secretos, y descubrir a mis ojos el tesoro encerrado en ella? He reflexionado alguna vez sobre el enigma que te planteo, y entre todas las posibilidades, he concluído por agarrarme a una...

EL ESPECTRO DEL ARBOL

Te interrumpo, joven viajero, para decirte que tu viejo camarada me habló de un pájaro previsor, de un ave divina que dejó caer en este lugar la semilla del árbol. Eso dijo él, pero yo nada sé de tal enigma.

EL JOVEN

... Decía que, de todas las posibilidades, he trocado una de ellas en «probabilidad» o en «seguridad». No pudo ser la mano del hombre, puesto que tú eres más viejo que la Humanidad, que acude a ti afanosa de pervivir descansando ; ni creo tampoco que tenga razón ese anciano, pues no hay ave que pueda volar hasta un paraje tan remoto y solitario, y más solitario aun cuando tu tronco, ¡ el único tronco de árbol !, no se erguía en la inmensidad de este desierto. ¿ No juzgas más seguro que haya sido el azar la fuer-

za que arrastró la semilla a estas latitudes? Quiero decir : un huracán formidable que vehiculó, desde los confines de la zona de vegetación, la simiente que había de prender en la tierra que ahora piso, y de la que tú sorbes la savia que se renueva y circula en tus vasos. ¡ Qué de huracanes no transportan a diario despojos muertos y granos fructificables a enormes distancias !

EL ESPECTRO DEL ARBOL

Prosigue, si aun no llegó el momento de entornar los párpados.

EL JOVEN

Es ya inminente ; pero antes quiero que sepas el sentido de mi despedida. A buen seguro que mi santo y viejo compañero llegó hasta ti consumido el cuerpo y anublada el alma, como una antor-

cha que se apaga por falta de combustible. Así fué el sueño del santo. Pero mi situación es otra. Yo todavía estoy en plena madurez : el cuerpo, erguido ; la sangre, hirviente ; los nervios y los músculos, tensos ; el alma, ágil y bien despierta. Mas es tal la saciedad de vivir, el desgano de vivir, que aliento la creencia de que no tiene sentido alguno mi viaje. Como nada me conmueve, me siento «vacío», y aspiro a matar mi aburrimiento en el descanso.

* * *

Dijo, y se tumbó el joven a los pies del santo que estaba descansando. Mas en esto aparece en el horizonte la silueta de un niño. Corre el infante hacia el lugar en donde se yergue el Arbol de la Muerte, y al ver a un viejo y a un joven adormecidos, rompe a gritar : «¡ Padre, padre !» El infante, cansado de jugar y extraviado ahora en un lugar solitario, torna a llamar por su padre y a solicitar

descanso : «¡ Quiero dormir, padre !»
Ninguno de los dos hombres despierta a las voces y al llanto del niño, y, para consolarle, deja oír su voz

EL ESPECTRO DEL ARBOL

Tu padre reposa. Si no quieres jugar, acomódate cerca de tu padre, y descansa, y duerme. Dime : ¿no preguntas tú, como los otros, quién me ha colocado aquí para protegeros de los rigores del sol?

EL INFANTE

¡ Esa voz no es la de mi padre !...
¿Qué me importa quién te haya plantado en este sitio? Digo que quiero descansar y dormir.

EL ESPECTRO DEL ARBOL

Ya duerme también el niño ; sin duda, el más sabio de los tres, pues ni ha pre-

guntado ni le importa un ardite quién haya podido ser el autor de mi plantación. ¡ Terrible sabiduría la de la infancia !... De los tres que ahora reposan a mi sombra, el viejo ha consumido todo el combustible de su cuerpo, como una vela cuyo pábilo ha sorbido toda la cera derretida al calor de la llama ; el joven se ha tumbado a dormir cuando aún podía soportar muchas vigili-as, como un velón que se apaga a mitad de la altura porque la mecha no llega a donde termina la cera ; y el niño es como la antorcha que, apenas encendida, la apaga una ráfaga cuando hay todavía cera y pábilo para continuar alumbrando. Los tres hanse dormido santamente.

* * *

Apenas cayó dormido el infante, va hacia el Arbol de la Muerte una doncella. Va hacia él con ánimo de descansar ; pero, al apercibir los tres cadáveres—del viejo, del joven y del niño, que duermen

el sueño eterno—, gime, y grita, y trata de huir. Es tal el pavor que flota en las líneas del cuerpo ; tales los gemidos, y el llanto, y la congoja ; tan violentos los movimientos en que se desata para huir de aquellos silenciosos compañeros, que enmudece la garganta espectral del Arbol de la Muerte. Después de una lucha terrible, cae, al fin, exhausta, con un gesto de horror en la cara y en actitud de crispadura el cuerpo. Por última vez deja oír su voz

EL ESPECTRO DEL ARBOL

¿Por qué resistirse, cuando sabemos que es inútil toda resistencia? ¿Por ventura no es más sabio y más confortable entregarse al descanso, cuando el descanso sale al encuentro de las criaturas? Quienes han sentido su necesidad, quienes se han entregado a él y quienes llegan a él con el pensamiento virgen de fantasmas, no sufren tormento alguno y

destejen su vida en el último sueño con la tranquilidad del que cumple su «deber postrero». Pero yo os digo también, ¡oh criaturas!, que la doncella enferma que se resistió a sentarse y a dormir al lado de sus compañeros, a la sombra de mi palio de verdura, mora ya en la paz infinita de Dios. ¡Ahora ya saben ellos quién me trajo a este lugar desolado para descanso de los hombres!

OTRAS OBRAS DE ACTUALIDAD



A. AUSTREGESILO.—El Mal de la Vida, 1930.

Gusta el afamado autor de esta obra de jugar la antifrasis, y por tal motivo el lector que, contemplando el título, crea poder juzgar del contenido, se habrá equivocado totalmente. El «Mal» de la «Vida» viene a ser, en el transcurso de las bellas páginas de este libro, el supremo «Bien» de la «Vida»: la felicidad. En su obra, el profesor AUSTREGESILO ofrece, jugando el vocablo de modo maestro, una guía muy meritoria para que sus lectores hallen—y de él no se aparten—el camino de la verdadera dicha. Un volumen de 240 págs. (13×19). 5 ptas.

— Consejos Prácticos a los Nerviosos, 1931.

Ya nos es conocido el ilustre autor de este libro por las recientes publicaciones que ha lanzado en nuestro idioma en estos últimos tiempos. Esta obra puede considerarse como un guía maestro para cuantos médicos se ocupan de las alteraciones del sistema nervioso; es, desde luego, un compañero apreciable, un amigo leal para todos aquellos que por distintas causas, y principalmente por el desgaste de la extraordinaria actividad que nos impone la vida moderna a todos los ciudadanos, puede producirnos un desequilibrio nervioso, que con gran acierto pretende corregir este insigne maestro brasileño, ya que él mismo pretende llegar al corazón y al entendimiento del lector, y harán que este libro figure en todas las bibliotecas. Un volumen de 208 págs. (13×19). 5 ptas.

— Ascensión Espiritual, 1931.

Es ya muy copiosa la labor del profesor AUSTREGESILO, encaminada a corregir las anomalías del sistema nervioso, y son varios los volúmenes en los que se refiere de un modo concreto, juvenil, entusiasta y optimista a la Psicopatía. Muchos de estos trabajos encierran preceptos exclusivamente clínicos; pero con este libro, que se dirige al público profano, se ha esforzado el autor en ofrecer consejos útiles realmente prácticos, porque, según asegura, tienen su origen en las lecciones de la existencia. La vida debe ser considerada por todos como un bien. La única arma capaz de hacer ese milagro es el espíritu. Eduquémoslo.

orientémosle hácia el optimismo y el bien, y con un esfuerzo muy pequeño habremos alcanzado nuestra felicidad. Un volumen de 224 págs. (13×19). 5 ptas.

VITAL AZA.—Feminismo y Sexo, 1928.

Un aliento común une estos trabajos: el tratar de conseguir para *la mujer* y de imponer para *la madre* unos *derechos* que todavía no logró de una sociedad que sólo *deberes* sabe exigirle... Un tomo de 192 págs. (13×19). 5 ptas.

JUAN J. BARCIA GOYANES.—La Vida, el Sexo y la Herencia, 1928.

La posición del pensamiento actual ante el enigma perenne de la vida, tras la polémica entre el mecanicismo y el neovitalismo; el origen de los seres vivos y su individualización y evolución, bajo las leyes de la herencia, son tratados por el autor con un estilo conciso y claro, recogiendo los más recientes trabajos sobre esas materias y animándolos con el soplo de sus propias concepciones. (Un volumen de 244 págs. (13×19) y 26 figuras. 8 ptas.

J. BUGALLO SÁNCHEZ.—La Higiene Sexual en las Escuelas, 1930.

Con la publicación de este breve y enjundioso volumen, que el autor dedica a la población escolar primaria y que debe ser leído tanto por los mayores como por los chicos españoles, se evidencia el estado de atraso en que vivimos en España con relación a lo que a cultura sexual se refiere. El libro es un manual escrito en tono sencillo y claro; respetuoso para la conciencia infantil del lector a que va dirigido, y que en nuestro país debe ser leído por todos, pero indispensablemente por los padres y maestros. El autor pretende romper las tinieblas de lo sexual con una suave y nítida luz. Un volumen de 120 págs. (12×17). 2,50 ptas.

— La Delincuencia Infantil, 1932.

La perversión del niño es el espectáculo más doloroso que puede ofrecer un pueblo culto, un país que se llame civilizado, porque un niño pervertido representa casi siempre la infamia de su familia; siempre la de la sociedad que dió lugar a su perversión. Un libro como éste, que propugna por la salvación del niño desde el punto de vista biológico, es obra que tiene asegurado su triunfo en todos los medios sociales en que el lector se halle situado. Un volumen de 316 págs. (13×19). 6 ptas.

A. CAMPOY IBÁÑEZ.—El Amor y la Patología. Prólogo de G. MARAÑÓN, 1931.

Un ensayo tan hondo como sugestivo, de tan vivo interés sugerente como aleccionador. Un libro de juventud cantarina, preñado de madurez reflexiva. Es la obra de un hombre que es, además, médico. Toda la naturaleza viva que

bulle, hirviente, bajo la inmensa llamarada del sol, o se escurre en silencio traspasando las sombras de la noche, discurre, palpitando de creciente emoción, por las páginas calientes, apasionadas, de este libro, pulcramente escrito y profundamente sentido, que será leído infinitas veces, buscando el deleite de su relectura con creciente interés. Un volumen de 340 págs. (13×19). 6 ptas.

F. CLARK.—A Través del Tormento, 1931.

Como una historia dantesca narrada por su protagonista ha sido presentado este libro, que comienza por lograr un calofrío en el lector, que, apasionado, ya no puede desasirse del intenso y dramático interés que palpita permanentemente en las páginas de este libro atormentador. La obra tiene, además, el encanto de estar escrita con una espontaneidad tal, con un desaliño literario, que convence al lector de que aquello que va conociendo responde a una realidad inimaginable. Un volumen de 250 págs. (13×19). 5 ptas.

W. E. COUTTS.—El Deseo de Matar y el Instinto Sexual, 1929.

Brillante alegato que encarece cuán trascendental es la educación sexual y la necesidad de que la Justicia fundamente sus resoluciones de acuerdo, y no enfrente de la Biología. En Chile, esta clase de estudios tiene su más significativo representante en el autor del presente libro, ya que sólo en la mitad del siglo pasado y en lo que va corrido del presente ha sido cuando los estudios relacionados con los problemas sexuales se han abordado con libertad y franqueza y se han encauzado metódica y disciplinadamente, hasta formar una nueva ciencia. Un volumen de 168 páginas (13×19). 5 ptas.

— Tiranía Sexual y Sexo Tiranizado, 1930.

La especie humana vive y prospera sobre la superficie de la tierra mediante la satisfacción de dos funciones biológicas: la nutrición y la reproducción. La primera ha sido estudiada y descrita sin reparos; sobre la segunda se ha corrido un velo de vergüenza y repulsión. Libros como el presente, estamos ciertos que han de contribuir a que la legislación sexual sea más razonable, a que nuestros hábitos se vayan despojando de irracionales gazmoñerías, y a que se abandonen rutinas que no hacen sino destruir la felicidad del individuo y perturbar el perfeccionamiento del grupo. Un volumen de 256 páginas (13×19). 5 ptas.

L. DARWIN.—¿Qué es la Eugenesia? Modo de mejorar la raza humana, 1930.

Gracias a la tenacidad del eminente autor de este breve volumen, las doctrinas de Galton han podido progresar hasta convertirse en «ideas-fuerzas». El triunfo indiscutible de la Eugenesia, que todos debemos anhelar, corresponderá en gran parte a LEONARD DARWIN, y la Humanidad del futuro

(que será—así lo deseamos—una Humanidad mejor) no olvidará su ilustre nombre. En este libro su autor trata de responder de la manera más clara y breve posible a la cuestión que su título plantea, y lo hace de un modo tan sencillo como es obligado en una obra especialmente dedicada a la más amplia vulgarización. Un volumen de 224 páginas (13×19).
5 ptas.

C. DIEZ FERNÁNDEZ.—**Castidad, Impulso, Deseo**, 1930.

Libro de juventud, en el que se evidencia que el joven español no renuncia a sus juegos deportivos ni a sus empresas reivindicadoras, y sin dejar de ser *sportman* en la pista y activo defensor de sus derechos en la calle, se encierra en su gabinete de trabajo y escribe sobre los grandes problemas de la vida y del espíritu. Supera la fase corporal—olímpica y amotinada—, y destina horas a la meditación. La fase intelectual, jamás preterida, llega ahora a su plenitud con este volumen, que nace a la vida editorial provisto del tono decidido de disparo que caracteriza a la nueva generación hispánica. Un volumen de 128 páginas (11 por 17).
2,50 ptas.

E. DONATO.—**Homosexualismo. Frente a GIDE**, 1931.

Una lectura del libro de ANDRÉ GIDE, titulado *Corydon*, ha movido al autor a escribir estas líneas, diciendo algo más sobre lo mucho que ya se ha dicho en la cuestión del homosexualismo. ANDRÉ GIDE, o *Corydon*, en su nombre, esgrime una serie de argumentos que tienden a justificar el homosexualismo, no sólo como hecho, sino como derecho. El autor de este nuestro libro va mucho más allá, pero por otros senderos bien distintos y hasta antagónicos a los seguidos por el escritor francés. Libro de controversia, de interés vivísimo. Un vol. de 132 págs. (12×17). 2,50 ptas.

F. DE HARO.—**Eugenesia y Matrimonio. Prólogo del Profesor G. MARAÑÓN**, 1932.

Una eugenesia en alianza con la moral más púdica—va se ha iniciado el armisticio entre ambas—regulará y ordenará el progreso material, numérico y, en parte, el espiritual de la humanidad. Y sin esto, lo otro, la enorme crisis social y económica, no tendrá nunca solución. Es, pues, preciso aplicarse al estudio del problema. A estudiarlo y orientarlo viene este libro juvenil e intrépido, que está llamado a obtener éxito clamoroso. Un volumen de 280 páginas (13×19), con varios grabados.
6 ptas.

J. IZQUIERDO CROSELLES.—**La Noche Encantada. La radio, la televisión, la facilidad del desnudo, el psicoanálisis, el asexualismo...**, 1931.

En *La Noche Encantada* la acción dura—como indica el título—una sola noche. En *Los hombres dioses* dura un

mes. Los protagonistas son llevados al país ideal y arrojados después a la vieja tierra por intermedio de un automóvil fantástico capaz de pasar de un mundo a otro. No deja de ser extraño que ambas novelas convengán en este absurdo método de trasplante que, por otra parte, carece de la más leve originalidad. ¿Y qué encuentran los viajeros en sus respectivos países de ensueño?... Es, pues, una novela a lo WELLS, pero anterior a WELLS, con acentos de tal desenvoltura y sugerencias tan hondas, que es leída y releída con fruición. Un volumen de 216 páginas (13×19). 5 ptas.

L. JIMÉNEZ DE ASÚA.—Al Servicio de la Nueva Generación, 1930.

El libro contiene cuatro ensayos, dedicados a la «Juventud», a «Las Nuevas Mujeres» y a los «Estudiantes». Todo el volumen es un canto sincero y brillante a la «Nueva Generación» que ha de salvar a España de prejuicios—cadenas del pasado—y de indiferencias—cadenas del porvenir—. El autor afirma que «de esos hombres—y mujeres—en agraz aún aguarda España todo. Si errásemos el pronóstico de ventura, nuestro país quedaría irredento». Y, por el éxito que este nuevo esfuerzo del ilustre pensador está obteniendo en el mundo hispánico, parece que no ha errado en el pronóstico. Un volumen de 218 páginas (13×19). 5 ptas.

RENATO KELL.—Pedagogía Sexual. Lecciones de Eugenesia, 1930.

El autor viene dedicando a las cuestiones eugénicas la máxima atención desde hace muchos años; puede, por ello, considerársele como uno de los fundadores de la Eugenesia en el Brasil, y su labor asidua y provechosa ha traspasado las fronteras de su país y de toda América, incorporándose ahora con este libro a la cultura española. Es esta obra una exposición metódica de las cuestiones eugénicas, escrita con absoluta claridad y excelente manera pedagógica, esquivando con habilidad las dificultades técnicas y de otra índole que ofrece el tema, que es abordado en toda su amplitud y de modo agradabilísimo a toda clase de lectores. Un volumen de 324 páginas y 24 figuras (13×19). 5 ptas.

A. LIPSCHÜTZ.—Por qué morimos, 1930.

Desde el comienzo de los tiempos, el hombre ha permanecido resignado a morir. Esta resignación no expresa, sin embargo, la absoluta conformidad con su suerte. La idea de desaparecer para siempre de la tierra dejando al lado de acá cariños, ilusiones y esperanzas, le aterra y le conmueve quizá durante toda la vida; pero si considera no sólo lo que abandona, sino en lo que se transforma, el temor sube de punto hasta alturas inaccesibles. El librito es una revisión de todas las teorías que pretendieron y pretenden explicar el fenómeno de la muerte, con apreciaciones personales

muy interesantes y atendibles. Un volumen de 170 páginas (13×19). 5 ptas.

F. LÓPEZ UREÑA.—El Misterio de la Vida, 1929.

Un ensayo sobre Biología Universal logrado con una limpidez de exposición que subyuga. La vida, con todos sus misterios, desfila ante los ojos del lector apasionado, que lee y relee las páginas de este libro tan atrevido como encantador. Obra para médicos, filósofos, moralistas... para cuantos se ocupan y preocupan de los problemas de la Biología, la Eugenesia, la Moral, etc. Un volumen de 360 páginas (13×19) y 17 figuras. 6 ptas.

GREGORIO MARAÑÓN.—La Evolución de la Sexualidad y los Estados Intersexuales (2.^a edición), 1930.

El autor sistematiza en la obra todo cuanto ha adquirido en los desórdenes zoológico, fisiológico y social, y se conoce de esta cuestión, aportando en cada una de las cuestiones sometidas a su estudio sus vistas personales, derivadas de su profunda versación en materia de clínica y de endocrinología. Podemos, pues, decir, sin dar en la hipóbole, que la obra de MARAÑÓN es única en su género por el conjunto de las materias que trata, la sistematización de las mismas y, finalmente, por las proyecciones médicosociales que de ellas pueden derivarse. No la superan en este sentido las monumentales obras alemanas sobre la materia, a las que el detallismo propio de la escuela o el concepto monográfico restringen el horizonte científico y filosófico que tan importantes cuestiones abarcan. Un volumen de 320 páginas (16×23). 10 ptas.

R. MARAURY Y BARREDO.—Impotencia, Esterilidad e Inconsumación ante el Derecho Español, año 1930.

Esta obra estudia el problema sexual y del vínculo matrimonial desde un doble punto de vista: el médico y el jurídico. Libro, pues, cuya lectura ha de servir de modo inapreciable tanto a juristas como a galénicos, porque en sus páginas han de encontrar, con las aportaciones originales de tan ilustre autor, la exposición e interpretación de las doctrinas católicas y científicas que tan a debate se hallan hoy en nuestro país. El estilo es claro y llano, colocándose así esta espléndida obra al alcance de toda inteligencia medianamente cultivada. Un volumen de 210 páginas (16×23). 10 ptas.

A. NIN FRÍAS.—«Alexis» o el Significado del Temperamento Urano, 1932.

Es éste un libro que responde a la época que vivimos; época muy parecida a la de los últimos tiempos del paganismo, tiempos de reflexión, de sobrecogimiento, de

goces excesivos por la acumulación de bienestar, de inquietudes religiosas, de nuevas interpretaciones éticas y de aspiraciones sinceras, aunque confusas, hacia el logro de la verdad, en todas las esferas y en todas las actividades. A servir estas inquietudes y estas ansias de verdad viene este libro, sin estridencias repelentes, mas con claridades de aurora deslumbrante. Un volumen de 200 páginas (13×19). 5 ptas.

J. NOGUERA.—Moral, Eugenesia y Derecho. Prólogo del Prof. G. MARAÑÓN, 1930.

El autor examina objetivamente el fondo del problema eugenésico desde el punto de vista de la Moral, de la propia Eugenesia y del Derecho. Es seguro que el lector encontrará en las pulidas páginas de este volumen muy gratas sugerencias y muy alentadoras reflexiones sobre tales temas, tan de actualidad en todo el mundo. Un volumen de 240 páginas (13×19). 5 ptas.

R. NÓVOA SANTOS.—Patografía de Santa Teresa de Jesús y El Instinto de la Muerte, 1932.

Maravillosa exaltación del espíritu, lograda en páginas de aménisima lectura. Profusamente ilustrada y muy elogiada por la Prensa profesional. «Deleitémonos; saboreemos el placer de escuchar a un hombre inteligente que medita sobre uno de los temas eternos del pensamiento humano: la Muerte. ¿Qué dirá de ella el sabio que tantas veces la venció? Callad y oigamos.» J. SANCHÍS BANÚS. (*Arch. de M. C. y E.* Madrid, 30-VII-927.) Un volumen de 224 páginas (13×19). 5 ptas.

A. ORIOL.—Monogamia y Poligamia. Física de la Psique, 1930.

Un libro atrevido, como lo anuncia su propio título, que enlaza dos adversativos. Un libro mozo, como cumple al espíritu de renovación que anima a su joven autor. Un libro que abre la interrogante, no más conocido su título, como corresponde a la época inquisitiva en que vivimos. Obra pensada y escrita briosamente, con un recto sentido científico y con una laudabilísima intención que se rebela contra el fariseísmo, incompatible con la verdad biológica, y que culmina en la defensa de los derechos inalienables del sexo. Un volumen de 240 páginas (13×19). 5 ptas.

JOSÉ M.^a DE OTAOLA.—Sexo y Matrimonio, 1930.

Aborda el autor con franca resolución, no exenta de los respetos que se deben a nuestro público, el magno problema de la nupcialidad en relación con los que el nexo matrimonial crea para el ginecólogo, y en las bellas páginas de este libro va uno hallando, como lanzados al azar, atinados consejos y sabias previsiones. Si en España se cultivara un género de literatura expresamente dedicado a la mujer, diríamos que esta obrita va a ella dirigida. Se-

gura y desgraciadamente, este libro será leído por los hombres y más atentamente por nosotros, los médicos, que, si bien nos deleitamos con este tipo de lecturas, no podemos conseguir de ellas tantas enseñanzas como madres y casaderas obtendrían para su propio beneficio. Un volumen de 340 páginas (13×19). 5 ptas.

I. P. PAVLOV.—Los Reflejos Condicionados. *Leciones sobre la función de los hemisferios cerebrales.* Ensayo-Prólogo del Prof. G. MARAÑÓN, 1929.

«Estas lecciones fueron estenografiadas con propósito de publicarlas; pero al examinar las pruebas no me satisfizo mi exposición y decidí modificarlas. Este trabajo me ocupó durante año y medio, y en este tiempo se continuaron las investigaciones en los laboratorios que dirijo. Fruto de estas nuevas investigaciones es el libro actual, en el que recojo los resultados más modernos, expuestos de manera que comprenda el lector más claramente la importancia de estos trabajos. He procurado hacer un libro útil a la gran mayoría de los médicos que no tienen una especial preparación, y también para los investigadores propiamente dichos.» (Del prólogo del autor.) Un tomo de 450 páginas. (16×23). 30 ptas.

F. POLO FIAYO.—El Gran Esclavo, el Médico, 1929.

La más brillante defensa del profesional ante la Sociedad y el Estado, con abundantísima doctrina y ejemplos demostrativos de la alta función que el médico ejerce. Este libro que ya rueda por el mundo como un ser vivo cualquiera, tiene grandes alientos y se mueve con fe peregrina. Tiene los estímulos que se encienden al calor de un altísimo ideal y la fe de quien camina convencido; pero poco importan su fe y sus alientos si al mismo tiempo no tuviera poder para salirse de sus páginas en busca de los seres abrumados por un medio social adusto. Esto es lo que ignoramos. Sus ideas tienen fuerza expansiva y energía penetrante para llegar hasta el alma popular. Un volumen de 260 páginas (13×19). 5 ptas.

— El Médico Gobernante, 1930.

Creemos que las brillantes páginas de este libro, plenas de optimismo, abren un ancho camino profesional hacia las más grandes cuestiones nacionales que hoy se estancan como aguas muertas; que por ese camino avanzan en vanguardia las huestes médicas, a las que siguen los hombres que se consagraron a las ciencias y a las letras, y que ellos, representantes del saber, organizan el país bajo nuevas normas del Derecho. Puesto que hemos visto que los políticos no edifican sino sobre bases falsas, a las páginas de este libro se encomiendan los firmes basamentos de un nuevo sistema político, que no será del gusto de quienes aspiran al deleite del mando, pero que ha de hacer meditar a los que buscan la felicidad de los hombres. Un volumen de 368 páginas (13×19). 5 ptas.

P. RICO.—El Sport en España, 1930.

Es éste un libro que se lee primero con marcada curiosidad, después con verdadero deleite, que va convirtiéndose en vivísimo interés a medida que se va entrando en la materia de que trata esta obra tan original y sentida, que parece escrita en el mismo ambiente del *sport*. Músculo y cerebro, nervios y corazón. Todo en perfecto equilibrio funcional, dispuesto a rendir el máximo en esta hoguera nerviosa de la sociedad actual. Un volumen de 224 páginas (13×19). 5 ptas.

HILDEGART RODRÍGUEZ.—El Problema Sexual, tratado por una Mujer española, 1931.

Asombra y conforta la independencia y el valor con que esta muchacha aborda problemas que entre nosotros se consideran todavía por muchas gentes como cosa prohibida para los seres de su sexo y de su condición. Con simpático gesto iconoclasta, la autora derriba las «puertas cerradas», y sin temor a «tabú» alguno hace añicos los grotescos ídolos del prejuicio. Un volumen de 260 págs. (13×19). 5 ptas.

— La Rebelión Sexual de la Juventud, 1932.

Libro en que se preconiza la necesidad y la urgencia de provocar la revolución sexual, que es la que, para ser eficaz, debe preceder a todas las demás revoluciones, y que la autora entrega a la juventud como principal gestante de la transformación del actual medio social. Libro muy atrevido, muy joven y muy sensato a la vez, que está llamado a producir, por él mismo, la revolución que propugna. Un volumen de 336 páginas (13×19). 6 ptas.

M. ROSO DE LUNA. — Aberraciones Psíquicas del Sexo, 1929.

¡Con qué valentía y, sobre todo, con qué gracejo ha logrado este libro maravilloso el insigne maestro!... Libro que puede y debe ser puesto en las manos de todos, pues no sólo educa e instruye galanamente, sino—y esto es más importante aún—se esfuerza en iluminar los oscuros senderos de la sexualidad descarriada, contribuyendo a deshacer los funestos—por equivocados—juicios de muchas gentes que, escandalizadas o convencidas, se verán obligadas, tras la lectura de estas brillantes páginas, a abandonar criterios que ya no deberán existir. Un volumen de 250 páginas (16×23). 10 ptas.

M. RUIZ-FUNES.—Endocrinología y Criminalidad, año 1929.

De este libro recio y brillante ha dicho JIMÉNEZ DE ASÚA: «Puede afirmarse que contamos en nuestro país con el más serio trabajo impreso hasta la fecha sobre el asunto.» «Con lo dicho—largos elogios, añade CARRARA—no es para maravillarse si después de un amplio desarrollo las conclusiones del autor están orientadas por un neto

critero biológico.» Y VERVAECK concluye: «Como conclusión de su espléndido estudio, de alto valor científico y penal, el autor deduce un cierto número de axiomas criminológicos, que deberían inspirar a todos aquellos a quienes preocupa, con justo título, la adaptación de las ciencias jurídicas y penitenciarias a los progresos modernos de la Biología, de la Psiquiatría y de la Antropología criminal.» Un volumen de 372 páginas (16×23). 15 ptas.

DR. SPERO.—El hombre que vió tres veces a la muerte. Fantasia espiritualista, 1929.

ROSO DE LUNA dice de este libro «que es bueno porque tiene un buen final, una alta finalidad y un excelente estilo. ¿Qué más puede pedir el autor, ni qué mejor pabellón puede desplegar cubriendo la mercancía de una fantasía agradabilísima?...» ZOZAYA ha escrito: «FEYJÓO ha entrado muy adentro en mi inteligencia y en mi corazón. Me ha hecho volver a mi mundo misterioso, en que hallo siempre tantos consejos y tantas esperanzas. La gloria se lo pague.» Un volumen de 192 páginas (13×19). 5 ptas.

J. TORRUBIANO RIPOLL.—Al Servicio del Matrimonio. Teología y Eugenesia. Prólogo del profesor L. JIMÉNEZ DE ASÚA, 1929.

De los problemas eugénicos han opinado muchos: médicos, filósofos y moralistas; no obstante, la Teología callaba, y es la Teología la que habla en este libro de atrevimientos insospechados y aportaciones documentales que aclaran felizmente la posición de la Escuela ante la Eugenesia. Libro escrito por uno de los teólogos más eminentes y más combatidos de nuestra época. Un volumen de 229 páginas (13×19). 5 ptas.

J. VALDÉS LAMBEA.—Al Servicio de la Raza. Tuberculosos y no tuberculosos, 1929.

Libro de cultura antituberculosa. De utilidad a médicos y profanos. Muy elogiado por el público y la crítica profesional. Indispensable a los pedagogos. Un volumen de 212 páginas (13×19). 5 ptas.

TH. H. VAN DE VELDE.—El Matrimonio Perfecto. Estudio de su Fisiología y su Técnica (2.^a ed.). Prólogo del DR. VITAL AZA, 1931.

El libro del profesor holandés exponiendo serena y castamente (no se confundan «castidad» y «abstinencia») los más íntimos factores que integran el acto sexual, dando para su feliz realización dentro del matrimonio reglas técnicas y consejos prácticos, es quizá de prosa agría, sin bellezas de expresión literaria que velen la descarnada claridad con que el problema sexual se aborda. Un libro escrito en estilo sencillo y llano sobre la base de una admirable vulgarización de anatomía y fisiología sexual del hombre y de la mujer, con el puro ideal de que, dentro del matrimonio, hallen los esposos colmadas todas sus

ansias de espíritu y todos los afanes de su pasión amorosa, comprendida ésta con generosa amplitud y sin los cobardes temores del neomalthusianismo ni las hipócritas «limitaciones topográficas» de un vedado sexual. Un volumen de 448 págs. (16×23) y 8 láminas en colores. 20 ptas.

— **Aversión y Atracción en el Matrimonio.** Prólogo del Dr. JOSÉ M. SACRISTÁN, 1931.

El autor se ha impuesto la tarea de analizar el problema de la felicidad conyugal. En este segundo tomo de su interesantísima trilogía se ocupa del factor «aversión»; del papel que juega como causa de desavenencia conyugal, de su tratamiento y de su profilaxis. Este libro está especialmente dirigido a los matrimonios que el fantasma de la aversión amenaza destrozarse y pretende no sólo explicar sus desdichas, sino ayudarles, afrontando el modo de salvarles. Y aunque el autor se adelanta a advertir que su libro no es un tratado de psicología general del matrimonio ni de psicoterapia especial, el psicólogo y el médico encontrarán en él un fértil vivero de sugerencias de evidente significación práctica. El lector, en general, que ya conocerá *El matrimonio perfecto*, hallará en este volumen un complemento de inapreciable valor. Un volumen de 368 páginas (16×23) y 36 figuras. 20 ptas.

— **Fertilidad y Esterilidad en el Matrimonio.** (En prensa.)

— **Aptitud e Inaptitud para el Matrimonio.** (En prensa.)

— **La erótica en el Matrimonio, 1932.**

Este libro viene a explicar, de un modo concreto y claro, cómo puede conservarse la correcta tensión erótica en el matrimonio, y preconiza a los cónyuges que serán para siempre felices, pues la erotización del matrimonio no sólo protege a éste de la desgracia, sino que eleva su nivel normal, pues el *amor sexual* ensancha el concepto de amor en el sentido de amor a la humanidad en general. Es una obra apasionadora, que el lector no abandona sin haber vuelto sobre sus páginas repetidas veces. Un volumen de 160 páginas (13×19). 5 ptas.

GIUSEPE VIDONI.—**Prostitutas y Prostitución, 1931.**

¡Buen engaño para el que crea que tras del pórtico habrá de regocijarse con la descripción de escenas o tipos de equivocado linaje! Nada más alejado del propósito y de la intención del autor y su prologoísta. Es ésta una obra científica que no pierde su empaque señoril, ni aun tratando un tema tan escabroso, puesto al alcance de todo lector curioso de conocer de cerca el tipo biopsicológico de las profesionales del amor. Claro que, a pesar de tal empeño en el autor, no es obra que pueda ni deba ir a todas las manos. Es libro para los médicos; para los hombres, jóvenes o viejos. No para otros públicos. Un volumen de 176 páginas (12×17). 2,50 ptas.

ACABÓSE DE IMPRIMIR
ESTE LIBRO EN MADRID
EN LOS TALLERES
TIPOGRÁFICOS DE
PRENSA MODERNA

EN EL MES DE
MARZO DE
MCMXXXII



5 PTAS.

CONCESIONARIO PARA LA VENTA:
CENTRO EDITORIAL «MINERVA»
Tudescos, 39 y 41 * * * MADRID

NÓVOA
ANTOS

PATOGRAFIA DE SANTA TERESA DE JESUS Y EL INSTINTO DE LA MUERTE

ORATA
ADRID
9 3 2



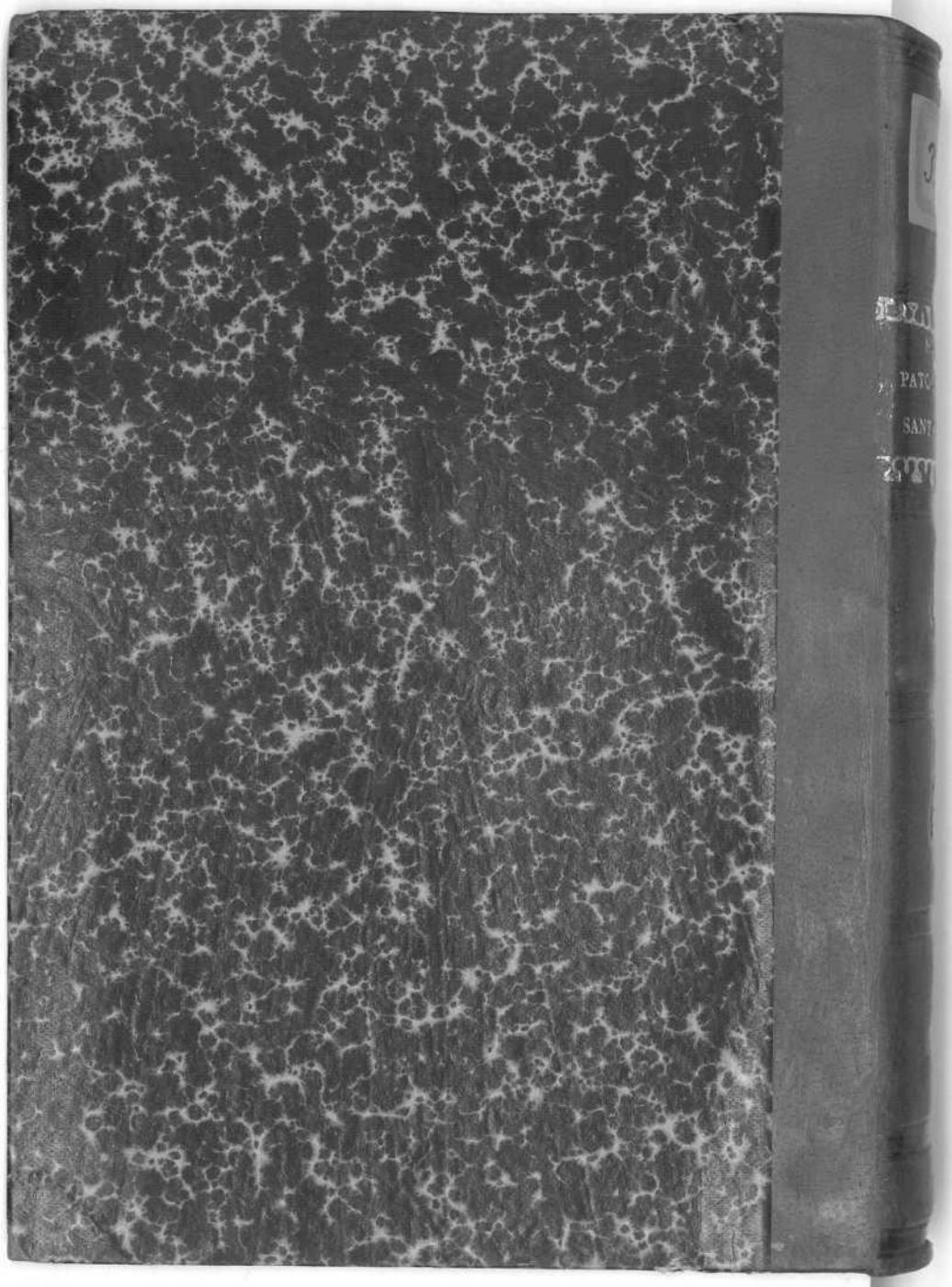
MARQUES DE SAN JUAN DE PIEDRAS ALBAS

BIBLIOGRAFIA TERESIANA

SECCIÓN III

Libros escritos exclusivamente sobre Santa Teresa
de Jesús

Número.....	2352	Precio de la obra....	Ptas.
Estante.....	96	Precio de adquisición. >
Tabla.....	4	Valoración actual.... >



3

DE
PATR
SANT
DE

3352.

NOVOA

PATOGRAPHIA DE

SANTA TERESA

