SOBRE LA CULTURA ESPAÑOLA

DEL MISMO AUTOR

Los valores morales del Nacionalsindicalismo. Editora Nacional, Madrid, 1941 (agotado).

Medicina e Historia. Ediciones «Escorial». Editora Nacional, Madrid, 1941. Hállase en prensa una traducción alemana.

Estudios de Historia de la Medicina y de Antropología Médica, tomo I. Ediciones «Escorial». Editora Nacional, Madrid, 1943.

PEDRO LAIN ENTRALGO

SOBRE LA CULTURA ESPAÑOLA

CONFESIONES DE ESTE TIEMPO

CUADERNO PRIMERO

EDITORA NACIONAL
MADRID-MCMXLIII

INDICE

Páginas.

INTRODUCCIÓN 9

PARTE PRIMERA.

RAÍCES DEL RECUERDO

Esquema de nuestro siglo XIX.

I. La ciudad española 21
II. Alma y vida del español 30

La polémica de la ciencia española.

I. Cuadro general 45
II. El progresismo liberal 56
Visión de la Historia 56
Genialistas y educadores 63
III. La reacción contrarrevolucionaria 68
Visión de la Historia 68
Maniqueísmo 78
Desconocimiento de España 85
IV. Avanzados y reaccionarios 90
V. Menéndez y Pelayo 97

AVISOS Y APUNTES SOBRE LA CULTURA ESPAÑOLA DE NUESTRO TIEMPO

La servidumbre de la cultura española 101
Labor de fundación 111
El ímpetu y la letra 119
España y la técnica 129
Aviso fraterno a los jóvenes americanos 139
La cultura en el nuevo orden europeo 147
Meditación española sobre el Japón 155
Más sobre España 165

EN MEMORIA DE MIS PADRES

INTRODUCCION

HACE ya tiempo que España —por usar de un tópico de buena estirpe, usado y no gastado— nos duele a los españoles. Siquiera no haya sido siempre igual la índole del dolor: unas veces es de los ojos y del corazón, así el de nuestros abuelos del 98; otras, de la inteligencia, que también la inteligencia duele, y este es el caso de nuestros padres por los años de 1912; y otras, del hombre entero, o por más precisar, del español entero, y tal es nuestra dolencia, la de los hombres de esta generación distinguida por la sangre. Porque este dolor nuestro es dolor de Historia, y hoy ya sabemos que sólo con el hombre entero como lanzadera —el hombre a la vez inteligente, impetuoso y amador— puede tejerse la rara y costosa trama de la Historia.

Cada dolor ha traído un modo de consideración. Considerar el mundo nace siempre de una insatisfacción ra-

dical. El satisfecho de sí no emprende esa aventura que es salir de su intimidad y poner el ojo atónito sobre la realidad que le circunda; y en este sentido último, sólo Dios es satisfecho de sí, porque sólo El tiene todo delante de sus ojos y al alcance de su brazo. Con razón decía el místico germano: "Donde hay dos, hay dolencia." O, de otro modo: "Donde hay dolor, hay dos." El dolor de la Patria hizo que muchos españoles saliesen de sí y considerasen la triste cosa que ha sido España —sálvense, si se quiere, años escasos de viciosa paz— a lo largo de los últimos decenios. El español se sentía desmembrado de España, dual con ella, y su destino personal, cuando tenía fuerza o calidad para alcanzar propia figura, corría sobre nuestro malventurado solar a saltos y sin madre, como agua de torrente sobre páramo hostil.

Desde esta dolorida distancia, muchos ojos han escrutado la realidad española para ellos presente. Ahí están los testimonios bajo apariencia de libro. Uno, de triste e irónico optimismo, se llama Idearium español; *otro, desgarrador y desgarrado,* En torno al casticismo; *el tercero, de tuétano sutil y pesimista,* España invertebrada; *luego,* La defensa de la Hispanidad, *creyente y apostólico, y* Genio de España, *en el cual la fe toma engallado gesto de profecía. Por fin, ya en la trágica linde de este tiempo, el* Discurso a las juventudes de España, *lleno de acerada emoción fichteana y "voraz de acción histórica", como su autor dijo del discurso inicial de José Antonio. Cada libro lleva sobre sí una mente, dentro de sí un corazón, en torno a sí una hora de España. Una hora que ya no es la nuestra, porque el tiempo es siempre nuevo*

y sus urgencias inéditas; aunque muchos de los viejos postulados mantengan su vigencia inexorable y profunda.

Mas nuestra época no cabe en un libro. Para más alta responsabilidad y más grave pesadumbre nuestras, en la hora novísima se nos exigirá obra cumplida y no obra escrita. Quiero decir: acción histórica, empresa consumada, o al menos en curso. Lo cual no excluye al buen pensar y al buen decir, antes los incluye con inexcusable necesidad; pero ni el intelectual, ni el poeta, ni el retórico, ni el que en sí mismo aderece inteligencia, poesía y retórica serán íntegramente salvos, si no pusieron su hombro en la empresa de la común salvación histórica. Más aún: si la empresa no se cumplió, aunque el hombro fuese adelantado con denuedo, como aquel del Colleone que hiende el viento veneciano. Yo no sé qué me dolería más en tal trance: si la ira ensangrentada de nuestros muertos o la risa homérica de nuestros enemigos. Esto es, empero, lo cierto: que ni nuestra época ni nuestra generación caben en un libro.

Si quieren construir, nuestros libros pueden alumbrar vías tácticas o descubrir notas parciales en orden a la común hazaña; ser, en suma, piedras vivas de nuestra fundación histórica, semejantes —en lo que el tiempo puede copiar a lo eterno— a las que en el himno litúrgico edifican la Ciudad Celeste:

Quae celsa de viventibus
saxis ad astra tolleris.

Pueden ser también voces de encantamiento o de arenga sobre los oídos caminantes, y aquí de los poetas. Pero

nada más; porque nuestra justificación, lo repito, sólo está en que esta ciudad histórica de España —y sobrehistórica, al menos para el alma creyente— sea otra vez edificada, no en la cuantía o en el entusiasmo del acarreo personal. El signo comunal, deportivo y militar de nuestro tiempo coloca al triunfo del equipo sobre todo particular virtuosismo. Aunque el virtuoso, por la índole de la faena, alcance a llamarse sabio o héroe.

El equipo de este partido con la Historia es una generación de españoles. Aquí la generación no viene determinada por la edad, sino por la voluntaria adscripción al combate. "Pertenecemos a la misma generación —dijo nuestra voz capitana— los que percibimos el sentido trágico de la época en que vivimos y no sólo aceptamos, sino que recabamos para nosotros la responsabilidad del desenlace." (Claro que la edad, sea dicho entre paréntesis, no queda tampoco sin sentido en aquella determinación.) Pues bien: una generación existe en cuanto una ancha porción de hombres coetáneos reclama expresa y resueltamente su propia justificación histórica, y esta justificación es vivida como empresa común. Dios, a la vista de cada obra personal, contrastará luego hasta dónde la tarea cumplida en la justificación histórica alcanza en lo tocante a la justificación eterna.

En todo caso, considerado el problema en el plano de la psicología histórica, la más tierna señal de que una generación despierta es un agudo sentimiento de la ruptura con su mundo presente, en cuanto este mundo es obra de hombres pasados. Sucede como en la adolescencia: todo parece igual y continuo de un día a otro; sólo

un casual leve quiebro de la voz y un bozo tímido denotan que en el alma del infante se ha hendido su firmamento sencillo y fabuloso, y que por la quebraza enseña la realidad al casi varón el misterio inquietante de una nueva faz. El púber ha roto la túnica pueril y —siguiendo, por modo admirable, el mismo *hombre— un nuevo sentido de la vida incipiente arrumba juguetes y vivencias infantiles. Así en el caso de las generaciones: su existencia, atravesado el momento inefable en que la ruptura histórica es vivida en mil almas, y dentro de cada una con singular acento, comienza por expresarse polémicamente, combativamente, contra la costra de tiempo viejo que las envuelve, como el polluelo polemiza contra la cáscara que impide su vida al aire libre. El tercer tiempo de cada generación es cumplir, si puede, sus propios fines, de modo que también el pueblo en que surgen —como antes el hombre— sea a la vez otro y el antiguo.*

Yo no sé en qué momento de esos tres —vivencia inicial, polémica y cumplimiento—se encuentra la generación a que pertenezco. Sospecho, sin embargo, que no ha pasado de la polémica, y tal sospecha es la que condiciona la estructura de estas meditaciones. Porque es ya hora de hablar en este desmedido prólogo sobre aquello a que intencionalmente va enderezado; esto es, de las páginas que le siguen. Las cuales pretenden señalar cómo mi generación comprende el problema actual de la cultura española. Precisaré más: cómo creo yo que lo comprende. Sé muy bien lo que en el intento hay de osadía y hasta de petulancia. La osadía está en elegir un tema esencialmente grave; la petulancia, en creer que tras el

"yo" inevitable hay un tácito "nosotros". Pero la osadía era necesaria, porque una demasía de retórica caduca o de oscura invidencia amenaza sofocar nuestra inexpresa verdad; y la petulancia se torna servicio cuando el "yo" cree con firme pensamiento y con firme corazón en la empresa que el "nosotros" supone. Sobre que el robinsonismo no existe como realidad humana, y no es dable un "yo" de hombre sin un "nosotros" matriz, por eminente o despegado que aquél sea.

La contextura visible de estas meditaciones obedece, según acabo de indicar, a mi juicio sobre la situación histórica de la generación a que pertenezco. La primera parte de ellas es a la vez polémica y creyente. Quiero con ello decir que la polémica se hace desde una serie de creencias, si escasas en número —¡qué difícil es para el hombre moderno creer en muchas cosas!—, firmísimas en intensidad. Son, casi es obvio declararlo, las creencias de la Falange: creo en Dios, en la verdad de España y en la necesidad de una convivencia humana más justa que la actual.

Trato en esta primera parte de situar dialécticamente a nuestra generación frente a las que en análoga tarea cultural nos han precedido; lo cual me obliga necesariamente a comenzarla con una revisión esquemática de nuestro siglo XIX *y otra más pormenorizada de la llamada "polémica de la ciencia española". Por las razones que en el texto mismo se expresan, me ha parecido conveniente arrancar desde ella mi tentativa por comprender el dramático problema cultural de mi generación.*

Con este capítulo termina el primer cuaderno de mis meditaciones. Era mi propósito no darlas a la imprenta mientras no hubiese escrito y pulido su última línea. No obstante, las sugestiones de algunos amigos y, sobre todo, la azarosa provisionalidad que hoy tiene la existencia para los habitantes de nuestro agitado planeta, me han decidido a partir la publicación en varias entregas. Dios decidirá en su providencia sobre España y los españoles cuándo y cómo podré darlas a la luz pública.

Mientras tanto, quiero al menos contar al lector mi proyecto. Seguirá a este cuaderno un capítulo sobre Menéndez y Pelayo. Aspiro en él a dar una imagen limpia, clara y amorosa del gran historiador, tan maltratado por turbios entusiasmos como por helados desvíos. Nada dolerá tanto a su alma, allá en su segura gloria —la cual, en su caso, no sería nunca completa sin el consabido agujero para ver constantemente a España, a su España— como saberse invocado y aun esgrimido por los que no supieron entenderle.

Tras el capítulo sobre Menéndez y Pelayo vendrá otro sobre el primer fenómeno generacional de la cultura española, la llamada generación del 98. Si la figura de D. Marcelino requería una estimación justa y amorosa, mucho más este grupo de hombres, frente a cuya obra han sido ensayadas quizá todas las actitudes posibles, desde el puro papanatismo de tertulia hasta la oscura cerrazón del invidente o del resentido. Aspiro simplemente a que mi crítica sea transparente, fundada, amorosa e implacable. Los falangistas dirán luego si he acertado a expresar el sentir implícito de mi generación. Otro

tanto cabe decir acerca de la generación siguiente, colocada bajo el nombre de Ortega y Gasset: la de nuestros padres, tan próxima a nosotros y tan remota ya. Y de esta otra dispersa y mal definida que surge a la luz en los años fáciles, paradisíacamente insatisfactorios de la Dictadura, y en ellos se asoma a la cátedra o a la revuelta y fecunda tribuna de La Gaceta Literaria.

La parte segunda va destinada a contar cómo ha despertado una generación española, la mía; más concretamente, cómo ha despertado a su conciencia cultural. Siempre tendría algún interés esta confesión, y más en tanto no haya llegado al cumplimiento de su específico quehacer. Mientras cada uno de nosotros va cubriendo su objetivo, intentaré, por mi parte, expresar una visión de la cultura española sobre cimientos actuales y nuestros. Una tercera parte se empleará en señalar tácticamente las líneas de nuestra acción concreta en este flanco del combate. Sus temas previstos y apuntados son: "Nación y cultura"; "Revolución, tradición y cultura"; "El Catolicismo y la cultura de este tiempo"; "Investigación y enseñanza en España". Mis oyentes y camaradas del I Albergue Nacional del S. E. U. (Palacio de la Magdalena, agosto de 1940) conocen ya de oídas lo sustancial de lo que bajo estos epígrafes ha de ser dicho.

Deliberadamente he colocado a la cabeza del libro el subtítulo "Confesiones de este tiempo". Son confesiones propias, pero, como dije, aspiran también a serlo de una generación, y esto quita a las páginas que siguen buena parte de su riesgo romántico e individualista. Es posible que el mismo fenómeno de la generación, o al menos el

de percibirla y vivirla, sean en sí un poco románticos; es posible que en tiempos de madurez y equilibrio clásicos sea más suave el tránsito de los hombres a través de su tiempo. Pero, por lo mismo, procuro que este lomo de ola en que la generación consiste no se vea más escindido por las aristas del individualismo, del mío en este caso. Decía José Antonio: "la improvisación es una actitud de la escuela romántica, y no me gusta". Digamos otro tanto del individualismo. Y ya que el tiempo catilinario en que vivimos nos ha vedado la serenidad clásica, procuremos al menos merecerla buscando desde ahora "la" unidad en "nuestra" unidad.

Nadie espere aquí, por tanto, un estudio erudito y falsamente impersonal, como esos que quieren ser históricos y apenas pasan de ser entomológicos o espeleológicos. Aspiro, eso sí, a operar con información y rigor suficientes; mas no pretendo que aquélla sea exhaustiva, ni lo necesito. Me basta con la suficiente para poder convencer de mi verdad, de nuestra verdad, de la verdad. Leí hace poco en un artículo de Valéry: "No pretendo convencer a nadie. Tengo horror al proselitismo." ¿Para qué habrá escrito este hombre, si es cierto lo que dice? ¿Para qué escribe uno, sino para convencer, conmover, combatir, conseguir, conducir; para fines que ineludiblemente llevan en su propia estructura el con *de la compañía y del amor? Hasta los hombres que cantan líricamente, como el ruiseñor en la enramada, cumplen sin saberlo un destino comunal. ¿No nos lo está diciendo a voces cada lectura de San Juan de la Cruz o de Shelley?*

Cuanto aquí se lea quiere convencer, y si no logro hacerlo falto a mi más elemental deber.

Las estimaciones y las ideas que aquí exponga han de ser siempre fragmentos de la propia vida, y no nacen de coaptar citas u opiniones con racional artificio de alarife, sino de esa fecunda zona en que la raíz del pensamiento se expande por el palpitante suelo del corazón. Las razones que se aduzcan son razones de vida; de ella nacen, en ella se implantan, a ella sirven o intentan servir.

Pero ya basta. Que también para la obra escrita vale la regla gracianesca:

No entrar con sobrada expectación.

Madrid, julio de 1940-febrero de 1942.

PARTE PRIMERA

RAICES DEL RECUERDO

Metamos la mano en lo más íntimo de nuestro corazón y escudriñémoslo con candelas.

BTO. JUAN DE AVILA: *Epistolario espiritual*, X.

CAPÍTULO PRIMERO

ESQUEMA DE NUESTRO SIGLO XIX

I

LA CIUDAD ESPAÑOLA

TAL vez estamos ya en sazón de descubrir el secreto de nuestro siglo XIX. El cual sólo consiste, quizá, en que ese siglo XIX no ha sido "nuestro". O, si se quiere, en que nosotros no hemos sido "suyos". La verdad radical es que España no ha existido históricamente en todo el Ochocientos, y, si se me apura, desde Carlos IV. Con Carlos IV se agrava irreparablemente nuestro proceso de casticismo. El mismo brío heroico de la guerra de la Independencia fué, por desdicha, más castizo que histórico: testigos, Goya y el Congreso de Viena. Más tarde sólo queda la pugna permanente con el arma o la letra sobre el solar antiguo y ruinoso.

Luego ha de aparecer ante nuestros ojos esta inexistencia y sus causas, al menos en orden a la cultura. Ahora quiero mostrarla, por vía de introducción, en sus testimonios pétreos, o, mejor, en la ausencia de ellos.

La señal más inequívoca de que un pueblo ha vivido con plenitud esta o la otra época histórica, es, seguramente, el precipitado arquitectónico que ella haya dejado a su paso. Potsdam nos hace ver que allí hizo nido la Ilustración. Las piedras que dan a Toledo su figura nos muestran, a su vez, que la ciudad había muerto ya en el XVIII. No se objete que sus habitantes vivieran o medrasen. Vivían en el tráfico cotidiano y en el recuerdo, no en la creadora empresa y en la esperanza. Parece hasta un símbolo: la huella estilística que en Toledo ha dejado impresa el Setecientos —el "Transparente"— se define más por el hueco que por el bulto, más por fosa que por monumento.

Preguntémonos, pues, a la vista de nuestra arquitectura: ¿qué piedra noble labró en España el siglo XIX? No se emplee como respuesta la objeción de que el siglo XIX no ha tenido, ni en España ni en parte alguna, estilo original y propio; no se diga —tópica verdad— que su estilo fué siempre reminiscente y mimético, historicista y no creador: falsos góticos selenitosos de la piedad ochocentista, copiadas galas renacientes del Berlín guillermino o de la Italia resurgida. Cierto. Pero, aun imitativos, ahí están el París geométrico y firme de Haussmann, la Roma exultante y opulenta del "Rissorgimento" y de la Unidad, la Viena amable de Lüger. ¿Qué hay de análogo en España, pasadas las últimas creaciones del

neoclasicismo? Acaso la pompa isabelina, un poco externa e inconsistente, de la Biblioteca Nacional o el humilde mimetismo del Congreso. Lo demás —Banco de España, auge urbano de Barcelona y Bilbao— está ya asomándose a nuestro siglo como una seña visible del tenue levantamiento que comienza con la Restauración, incluso en el orden de la vida científica: Cajal, Menéndez y Pelayo, Hinojosa, García de Galdeano y los arabistas son, seguramente, los equivalentes humanos y científicos de aquellos edificios. Lástima que anduviese detrás de todo aquel auge arquitectónico —por fortuna, no puede decirse lo mismo del auge cultural, muy castizamente nacido de la propia entraña— la rapaz tutela del capitalismo francoinglés.

He pensado muchas veces, contemplando planos de ciudades —ocupación que me solaza como pocas—, en el patentísimo contraste que existe entre la ciudad "europea" y la española. Hay un tipo de ciudad que podría llamarse, con toda exactitud histórica, europeo. París, Nuremberga, Viena, Milán, igual da; todas tienen la misma textura fundamental y todas la han adquirido definitivamente en el siglo pasado. La constitución misma del alma humana y lo que ésta haya podido ser en esa serie de ensayos generales para ser hombre que llamamos Historia, está allí, dibujado con dura piedra o tangible ladrillo. Donde el hombre ha puesto su mano ha dejado siempre una huella de su ser y de su existir, un testimonio de su inmortal y mudadizo espíritu.

El núcleo de la ciudad europea es su distrito medieval y renaciente. De Roma quedan piedras, no edificios;

meras piedras labradas son el Coliseo y el remoto orgullo de los arcos triunfales. Lo demás —el latín del oficio litúrgico, el Derecho, el tropo virgiliano— es sólo cultura impalpable, vivida y no vista. El plano de la ciudad europea nos dice por los ojos cómo el verdadero giro copernicano de nuestra cultura lo trajo el Cristianismo, no Kant. La contemplación de la arquitectura cristiana es para el europeo algo como mirarse en un espejo, un acto de ensimismamiento; la visión atenta del resto antiguo, algo como asomarse a una ventana, un intento de enajenación. Los que edificaron Silos o la "Sainte Chapelle" fueron un poco "nosotros mismos". ¿Habéis paseado entre las ruinas de San Juan de Duero, sobre su increíble césped altocastellano? Comparad entonces la conmovida familiaridad que despierta la voz delgada de aquellas piedras con el extrañado pasmo en que caemos ante el Foro romano. Nunca estuve ante el Partenón ni en Palmira; pero no creo que sea distinta la experiencia. Ya no nos extraña que sepamos tan poco qué cosa sea la Antigüedad por dentro, a pesar del ingente esfuerzo de siglo y medio de Filología. Nos separa de ella un abismo religioso, y es sabido que la actitud religiosa es siempre lo más íntimo y decisivo en cada unidad cultural.

El núcleo urbano medieval y renacentista es "ya" nuestra casa. Pasear por el barrio gótico barcelonés o en torno a la iglesia de San Sebaldo, en Nuremberga, es como dialogar con un abuelo lejano, pero familiar. Todos hemos sentido una vez la tentación romántica de habitar en una de esas plazas menudas y silentes; esto es, de instalar nuestra existencia en el recuerdo. Tentación.

he dicho, y lo es, más grave y abismal que las de San Antonio, esta de abandonar el duro y alto deber que uno tiene de dar figura a su tiempo. Con todo, en la ciudad interior siempre hallamos transitada costumbre. Allí está nuestra propia estructura antropológica: el puesto de mando, castillo o palacio, que testimonia la humana pasión de poderío, la humana necesidad de acción política; la prístina iglesia seminal, alzada expresión del hambre de inmortalidad que devora siempre al hombre auténtico, signo de su divino menester; la plaza, sede del coloquio humano y lonja del imperativo económico. Más allá, las casas que albergan el quehacer artesano, celan la fecundidad de la estirpe y defienden el cristiano invento de la intimidad. Acaso la geometría ilustrada o el ímpetu mercantil ochocentista enderezó el misterio de algún recodo o revistió de recientes mármoles la argamasa de antaño. Acaso el romántico historicismo del XIX restauró o completó. No importa. El cuerpo antiguo perdura bajo férulas y bizmas, perenne y decisivo. No es toda la ciudad, pero es "la" ciudad.

Rodea este cuerpo en la ciudad europea una ronda ancha y arbolada. Allí se alzaron murallas militares; eran el límite de la ciudad, como señalando con levantada eficacia que la guerra es sólo límite extremo de la "política", cabo decisivo de la vida en ciudad. Restos dispersos, puertas y bastiones denuncian la pasada fortaleza; el olmo o el tilo recuerdan, bajo el periódico riego municipal, la mansa y continuada frescura del foso. Cayó la muralla durante el siglo XIX. El espíritu mercantil —creo que es de Spencer esta expresión— derrota al vie-

jo espíritu guerrero y le convierte, domiciliándole en cuarteles, en espíritu militar; ha nacido el ejército permanente y la nación en armas. *Boulevard, Ring, Gürtel* o "ronda" todos son uno y lo mismo. Más allá viene, en fin, la obra del siglo XIX: el ensanche, la *Neustadt,* con su confortable geometría. Allí viven el comerciante o el industrial acomodado, el profesor, el médico y el abogado; en suma, el mundo burgués. Las villas intercaladas entre la monotonía burguesa muestran al ojo atento otro fenómeno histórico del siglo XIX: que la alta burguesía se ha aristocratizado y la vieja aristocracia se aburguesa. El banquero Rothschild trata ya con duquesas; el conde X o la marquesa de Y compran acciones y juegan a la Bolsa. En el confín del ensanche se alzan —o se arrastran, carentes ya de toda prestancia arquitectónica— la fábrica y el arrabal, otra creación del XIX. Donde otrora se levantaron las quintas del ocioso recreo o habitaron las avanzadas de la producción campesina, quema hoy a las almas la inquietud del lucro y del progreso y acechan su momento la sed de justicia y el desarraigo nacional y religioso del proletario.

Tal es el esquema constante de la ciudad europea. Poned cuantas variantes queráis; la cuadrícula ideal es siempre la misma. ¿Hay algo análogo en la ciudad española? Pensad en las más hechas y trabadas: Sevilla, Santiago, Avila; o en las de mayor prestigio urbano: Salamanca o Toledo. Vense, tal vez se admiran, el legado medieval y el renaciente. Contémplanse las huellas del barroco contrarreformista: catedrales, algún edificio civil. A veces nos sorprende el feliz enlace de lo noble y lo po-

pular, todavía no convertido en castizo; edificios civiles del Madrid austriaco, solemne granito y plebeyo ladrillo. Todavía el XVIII posee ímpetu arquitectónico. España, ya vencida por el mundo moderno, se esfuerza por vivir al día. Aún casan bien la piedra berroqueña o la caliza con la cocida gleba castellana en las construcciones de Villanueva o de Ventura Rodríguez, y hay dorada nobleza en la plaza de Salamanca o en las columnas de la catedral pamplonesa. Eugenio d'Ors ha escrito que en España todo es obra de romanos o del siglo XVIII. No es muy cierta la sentencia, mas algo hay certero en ella. Porque lo que no hizo el siglo XVIII ya no lo ha hecho nadie, al menos hasta el XX.

Falta en las ciudades españolas toda la obra urbana del siglo XIX y aun buena parte de la dieciochesca. No existe la vivienda de la burguesía, y así se pasa en Salamanca del palacio solemne a la paupérrima habitación del menestral —¿quién no recuerda sus ateridas experiencias de 1937?— y al Gran Hotel o al relamido e insoportable seudocubismo provinciano de nuestros días. Si hubo murallas —Pamplona, Avila, Badajoz—, perduran inútiles durante todo el XIX; ni militares, porque la guerra de movimiento no las exige, ni embellecidas. Son hogar del juego infantil y de la fantasía heroica del adolescente —¡ruinas de Soria y fosos de Pamplona, en que uno ha sido capitán del Emperador!—, o quedan en reductos del vencejo y de la yedra. Falta también en España, como fundación específica del XIX, el cuartel que alberga al Ejército permanente. ¿Cuántos cuarteles del si-

glo pasado son viejos edificios religiosos, expropiados por la desamortización?

Nos falta asimismo el ensanche burgués, o se apunta su geometría con toda timidez. Basta contemplar el tono mediocre de lo que en las calles de Serrano o de Claudio Coello corresponde al siglo XIX, su carencia total de cualquier estilo, original o mimético, para advertir que aquellos hombres, bisabuelos nuestros, vivían sobre la tierra, pero apenas en la historia de su tiempo. Los ensanches de Barcelona o de Bilbao son productos retrasados del siglo, ya casi metidos en el nuestro, y el de Valencia comienza con el intolerable *modern style* que en el filo del Novecientos abrumaba —¡manes de Gaudí!— toda la arquitectura levantina. Una ciudad tan lograda como Sevilla vive en pleno casticismo durante todo el Ochocientos; más allá de sus rondas sólo algún convento o las ventas de la canción castiza sirven de cinto medianero entre urbe y cortijo. Falta en las ciudades españolas, por fin, otro elemento decisivo del paisaje urbano del XIX: la fábrica y el arrabal industrial. Mientras Fortuny pinta la gracia popular de "La vicaría", Menzel copia la fundición de acero de Königshütte. Para dolor de España, nuestro temperamento extremado nos ha dado la lacra del marxismo sin haber tenido antes el provecho de la industria.

¿Discrepan del cuadro arquitectónico de la ciudad española la vida y el alma de los españoles durante el siglo pasado? ¿Estará la deficiencia sólo en la jaula y en el plumajé, no en el canto del pájaro? Fuerza es com-

pletar este esquema urbanístico con otro que toque más de cerca a nuestra cultura de entonces, al menos hasta la polémica de la ciencia española. Mas, por desdicha, no es distinta la conclusión que aguarda a nuestros ojos doloridos.

II

ALMA Y VIDA DEL ESPAÑOL

LA urbana realidad de España nos ha demostrado a través de los ojos el aserto histórico con que comenzaron estas meditaciones: el siglo XIX no ha pasado por España, al menos en una versión auténtica y eficaz. Nadie puede dudar la existencia de un siglo XIX "francés", "alemán" o "inglés", con plena vigencia semántica de estos adjetivos nacionales; en cambio, apenas puede hablarse —si no entran en la cuenta algunas, no muchas, creaciones de la literatura y del arte— de un siglo XIX "español". Nos han faltado, por ejemplo, casi todos los motivos que componen la cultura del ochocientos: positivismo y ciencia positiva, idealismo, técnica, capitalismo in-

dustrial, progresismo nacionalmente eficaz, historicismo, irracionalismo vitalista... Nadie, pese a la existencia de tardíos positivistas en España (Salmerón en su última fase; Revilla, Estassén o Pompeyo Gener), caerá en la tentación de hablar de un positivismo español, como puede hablarse del francés, el inglés o el alemán. Cualquiera que sea el alcance especificador de "lo francés", "lo inglés" o "lo alemán" calificando al genérico positivismo, es evidente la licitud de las anteriores expresiones, tanto como la ilicitud histórica del nunca invocado "positivismo español". ¿Qué había de español ni de creador en el sensualismo imitativo de Marchena o de Muñoz la Florida? ¿Qué en el hegelianismo pedestre del sevillano Contero o de Pi y Margall, en el mediocre kantismo de Rey y Heredia, en la farragosa importación de Renouvier que late en la obra de Nieto Serrano o en el simpático y facundioso materialismo de la *Filosofía española* de Pedro Mata? ¿Para qué nos sirvió el agudo ingenio de Letamendi, y qué hizo de valioso la ciencia positiva de los españoles hasta Cajal? Aparte el romanticismo, que alcanzó a dar entre nosotros frutos auténticos, sólo tres movimientos culturales de intención española o de eficacia en nuestra vida podrían destacarse: la posible originalidad católica de Balmes y Donoso, el hamiltonismo vivista de Martí Eixalá y de Lloréns y el krausismo español. De Balmes y Donoso se hablará luego, siquiera muy de pasada, y de lo que nuestro menguado krausismo ha supuesto para la cultura nacional haré fiel contraste al juzgar la polémica de la ciencia española. En cuanto al bienintencionado y alicorto empeño por con-

ciliar a Hamilton y Vives, hable por sí misma la parvedad del vestigio. Por cualquier costado que se mire nuestro siglo XIX, siempre se impone, para dolor nuestro, su casi total inanidad histórica. Sálvense las excepciones que se quiera o se pueda; ellas, por serlo, confirmarán con su escasa presencia la general indigencia del fondo sobre que resaltan.

Ante el hecho anterior puede tomarse postura diversa, y de hecho se ha tomado, implícita o declaradamente. El falso entendimiento de la tradición y de la espiritualidad católicas hace que muchos españoles piensen más o menos así: "Bien; admito esa falla histórica; pero ¿qué me importa? Lo que yo quiero es salvar mi alma, y se me da una higa tener o no tener técnica o ciencia positiva." Estos podrán ser cristianísimos Títiros o Melibeos, no lo dudo; pero su misma postura les obligaría a no abandonar la montaraz zamarra. Lo curioso es que muchos lo piensan viajando en automóvil y admirando los vuelos en picado.

No andan muy lejos de esta actitud Unamuno y Ganivet, desde supuestos diferentes. "No espero nada de la japonización de España", decía Unamuno; y tendría razón si la única salida fuese la copia mimética de lo extraño. Se conformaba con usar y aun gozar a la española, muy a la española, lo que otros hiciesen en ideas, sentimientos o utensilios: "el hermano Kierkegaard", "el enorme Whitman" o el industrioso Singer, éste para las costuras de sus blancas camisas puntiagudas. Por lo que a Ganivet toca, basta recordar su parangón entre la habanera y la máquina de coser.

A José Antonio le dolía nuestra perceptible manquedad histórica: "Esta ruina, esta decadencia de nuestra España física de ahora"; pero creía cristianamente que no hay mal sin veta de bien cuando existe voluntad para buscarla, y confiaba en que el retraso histórico de España —"¡Bendito sea su atraso!", decía él, según este punto de vista— podría serle útil a la hora de reconstruirla. Pensaba que la experiencia ajena nos permitiría ahorrarnos las lacras del gran capitalismo sin merma del provecho que hubiese en recoger sus consecuencias nacionalmente útiles. Otro tanto podría decirse de ingredientes más espirituales de la cultura, como el pensamiento filosófico o la ciencia experimental.

Las actitudes ante el hecho cardinal de nuestra historia contemporánea han sido y son, como se ve, bien diversas; pero todo intento por comprender y conducir cabalmente a España debe partir de él, de esa inexistencia histórica nuestra durante el siglo pasado.

No trato de afirmar con ello que durante el siglo XIX faltasen en España hombres eminentes, cuando tantos hubo por su mente y por su ánimo. Hasta de excelencia en la ciencia experimental, su más notoria deficiencia, era y es capaz el ingenio español cuando vive en medio idóneo; ahí está el caso de Orfila para demostrarlo. ¿Qué hubiera sido de Orfila, sabio en París, en la España de 1830-50, los años de su madurez científica? Mucho menos quiero decir, negando su auténtica existencia histórica, que el español viviese sólo vegetativamente. ¿Cómo hacerlo, si los españoles pugnaron *verbo et ense*, mu-

rieron incluso defendiendo ideas políticas u ofendiendo con ellas? Ahí está el *quid*. Porque para contar en la Historia como ser político no basta —siendo ello tanto— saber morir por una idea política; es preciso que esa idea se apoye en la permanencia y respire en la actualidad, tenga cimiento duradero y se atenga en su figura al espíritu y al estilo de su tiempo. La simultánea y complementaria ligazón de estas dos condiciones es justamente lo que falta en el alma de nuestros bisabuelos y lo que determina la historia cultural y política de España a lo largo del siglo XIX.

En las reflexiones preliminares a un trabajo inédito sobre el carácter nacional español he distinguido con algún detalle dos puntos de vista fundamentalmente diversos en el empeño de explicar y comprender la diferencia específica entre las naciones. Desde uno de ellos, *el carácter nacional*, la *singularidad* aparente de cada pueblo, es descrito como un conjunto de notas temperamentales o psicológicas, como un "algo" nativo y anterior a la historia del pueblo en cuestión: se dice de un pueblo, por ejemplo, que es valiente, flemático, leal, etc. Las caracterizaciones nacionales que hacè Kant en su *Antropología* frente a españoles, alemanes, polacos, etc., pueden servir de modelo; o aquello de Cervantes en *La casa de los celos:*

este español me atosiga,
que siempre aquesta nación
fué arrogante y porfiada.

Desde el otro, los pueblos se distinguirían por su

peculiaridad histórica, por su quehacer o empresa, cualquiera que sea el fondo nativo o temperamental sobre el que esta empresa se inserta. Recuérdese, como ejemplo temprano, el verso famoso:

Tu regere Imperio populos, romane, memento;

o aquello de Ranke respecto a la misión histórica de los pueblos: "Crear una nueva expresión del espíritu humano, dándole formas nuevas y revelándole con nuevos caracteres; esta es la misión que Dios les ha encomendado."

No es esta ocasión para señalar posiciones intermedias o armónicas entre las dos actitudes extremas, ni de precisar los supuestos históricos, culturales y metafísicos que laten en el seno de cada una de ellas. Para mi propósito actual, lo que me importa es subrayar un profundo contraste entre España y las naciones más estrictamente europeas: Francia, Alemania e Italia. Salvado el momento en que los españoles tienen conciencia imperial, tal vez reducido al siglo XVI y poco más, sorprende la escasez de datos relativos a España como entidad histórica, y especialmente durante el Ochocientos, el siglo de la Historia "nacional"; tanto más cuanto que siempre ha sido extraordinaria la abundancia de juicios españoles o foráneos sobre nuestra peculiaridad nativa, desde Trogo Pompeyo, Valerio Máximo o Estrabón hasta Feijóo y Ganivet, pasando por Quevedo y el P. Mariana. En contraste con este hecho hállase ante el ojo lector la apasionada y densa frecuencia de juicios e incitaciones franceses, alemanes o italianos sobre el destino nacional

de sus pueblos durante la misma décimonona centuria. Desde Herder hasta Adolfo Hítler, o desde Foscolo hasta Mussolini, por atenerme tan sólo a dos ejemplos, centenares de hombres alemanes o italianos han dirigido su mirada meditabunda hacia la posible peculiaridad histórica, hacia el querido o proyectado destino del pueblo germánico o de la estirpe de Eneas. "La esencia de lo alemán no existe todavía, debe ir haciéndose", decía Nietzsche, llevando a extremo explosivo el ansia moderna de quehacer dinámico.

No quiero afirmar —lo repito— que entre nosotros, en el arranque y en la cima del XIX, no se ocupen de España los mismos españoles. Al contrario; en nombre de España se plantea la lucha en el corazón, con la lengua y con el arma, esta lucha total española que desgarra al hijo del padre y al amigo del amigo. No obstante, y aquí está lo característico, apenas he podido encontrar en toda nuestra desatada producción literaria ochocentista alguna opinión profunda sobre la nación española, entendida como peculiar empresa hacedera y no como añoranza ucrónica. Crítica de lo español (*"En este país"*, de Larra) o ucronía (1) —deserción del tiempo—, estos son los dos términos irreductibles. Lo hacedero, lo dinámico, no acierta a ser español durante nuestro siglo XIX; lo español, lo arraigado, no atina a devenir hacedero.

¿Por qué sucede este dramático fenómeno? ¿Qué pasa en el seno de las almas españolas, en cuya virtud no

(1) Uso aquí el feliz término de «ucronía», introducido en la reflexión histórica por Renouvier en su *Uchronie*, 1876. En España lo han divulgado Ortega y más tarde José Pemartín.

llega a estar España en "forma" histórica moderna? He aquí el enigma más angustioso desde hace trescientos años, el tema de la meditación, el ensayo o la blasfemia desde hace cien. Su comprensión profunda es la clave de la Historia de España desde Rocroy. Dejemos ahora tan alto empeño y atengámonos sólo a su configuración específica durante el XIX, merced a un análisis atento de su estallido cultural en la llamada polémica de la ciencia española. Pero, aun a trueque de adelantar en excesivo esquema alguno de los resultados, no quiero entrar en ella sin considerar, como supuestos históricos suyos, las dos irreductibles posiciones de los españoles cuando se discute el problema del tiempo: la irrupción del liberalismo en España como secuela de las guerras napoleónicas y de nuestro siglo XVIII.

La discusión se establece entre los afirmadores y los adversarios del liberalismo. Quienes afirmaban el liberalismo estaban, desde luego, con el espíritu del tiempo, o del siglo, como entonces se decía. Recuérdese lo que escribió Alfonso XII, con letra de Cánovas, en el manifiesto de Sandhurst: "No dejaré de ser buen español; ni, como todos mis antepasados, buen católico; ni, como hombre del siglo, verdaderamente liberal." No acertaban, en cambio, a estar con España, en tanto pueblo arraigado en el tiempo a una "Historia de España" y nacido de ella. El programa histórico del progresismo español tenía como punto de partida, por modo más o menos explícito, una concepción adánica de la nación española, una ruptura con todo el pasado español ulterior a Recaredo, o al menos a Fernando el Católico. Su

meta era la adscripción de nuestro país a formas de vida ni españolas ni hispanizadas, casi siempre —y no por azar— francesas o inglesas. El liberal español entendía o malentendía lo que era una "nación" —la hazaña política del siglo XIX—; mas no lograba inventar lo que podría hacer una "nación española". Hasta abandonaba sus condiciones previas, como el mismo poderío nacional. El hecho estupendo de que un progresista "español" considerase laudable la emancipación de nuestras colonias o la explotación de nuestras minas por capital extranjero es insuperablemente significativo.

Este fué el terrible fallo del liberalismo español desde su origen: no haber sabido encontrar, si lo había, un acuerdo entre sus principios y la singularidad histórica y nativa del destino de España (1). ¿Qué fruto se obtuvo, por ejemplo, de Tetuán y Wad-Rás? Gritaban aquellos hombres "¡Viva España!" o "¡Viva la nación!", pero no sabían *para qué* habían de vivir una y otra en la Historia de modo que fuesen realmente "españolas". En último extremo, el alma de un liberal español de 1830 juntaba dentro de sí sin posible enlace un ingenuo patriotismo sentimental, apasionado a veces, con el tácito ideal de un cosmopolitismo liberal-ilustrado. Esto es: con la negación de toda radical especificidad nacional y de todo destino trascendente del hombre. Compárese esta actitud con la del liberal francés que conquista Argel y Túnez o

(1) Tal vez no lo hubiese. Pero, en tal caso, ahí estaba el problema para los *españoles* que no quisiesen renunciar a un puesto y a una empresa en la Historia Universal.

con la del inglés que hace a sus Reyes Emperadores de la India y mueve la guerra del Transvaal.

Forman el ejército adverso los enemigos del liberalismo. Estos afirman a España y mueren muchas veces por su católica historia; pero el modo de su afirmación es, si cabe hablar así, extemporáneo, inadecuado al tiempo. Ningún hombre lo es por entero si renuncia a la eternidad y a su pasado; mas tampoco si el modo de ser —el *habitus*, diría un escolástico— que le da su sangre y le dió su vida pretérita no lo actualiza en formas de vida capaces de operación, esto es, presentes y oportunas. La derecha española del XIX sólo supo afirmar a España en su glorioso pasado, mas sin ánimo de creación, sin ansia de originalidad histórica. Esta fué su limitación; porque en la cima espléndida de su pasado no fué España una "nación" en el sentido moderno de la palabra, sino un Imperio católico en el más estricto sentido; esto es, una empresa esencialmente supranacional (1). Invocar la pura gloria pasada sin dinamizarla en un creador conato

(1) No debe olvidarse que la idea española del Imperio —sobre todo en lo tocante a la relación entre el país imperante y los imperados— era bien distinta de puramente económica que sin excepción preside todos los «Imperios» de nuestros días. España no fué una «nación» imperante beneficiándose de otras naciones dominadas, sino la realidad histórica supranacional del «Imperio de las Españas». Toda la cultura española de nuestro Siglo de Oro (modo de la religiosidad, ciencia política y jurídica, etc.) se halla influída por esta realidad histórica; y por eso resultaba estrictamente inimitable por un pueblo forzado a ser «nación» en cooperación amistosa o enemistosa con otras «naciones». Balmes y Menéndez y Pelayo lo advirtieron con claridad. ¿Era posible una cultura a la vez católica, nacional y creadora? Este era el problema de España, y con él se enfrentó más tarde —ya veremos cómo— Don Marcelino.

de actualización, sólo podía tener en el siglo XIX dos consecuencias: o pretender que España reanudase la tarea imperial que su derrota dejó inconclusa en Europa y América, para lo cual no teníamos fuerzas ni alientos, o enfrentarse con la irresoluble antinomia histórica de aplicar una idea y una cultura supranacionales a un cuerpo político forzosamente nacional, puesto que forzosamente había de serlo en la estructura histórica de aquella Europa. El hecho definitivo es que ni hubo una cultura tradicional ni una cultura moderna auténticas, y mucho menos una cultura original.

Para mí, la causa fundamental de la dolencia española hasta que suena la voz de la Falange radica justamente en la fatal incapacidad de entrambos grupos ante el empeño de entender a España como empresa nacional inmediata, como quehacer "español" capaz de ilusión, hazaña y provecho. Unos admitían la idea nacional al modo de su siglo; pero no sabían, no podían o no querían hacerla española. Otros afirmaban a España y exigían su presencia; pero no atinaban a hacerla históricamente "nacional" y así la invocada presencia quedaba en ucrónica, no pasaba a real. Los mejor dotados —Cánovas, por ejemplo— se conformaron con zurcir o "congruir" retazos de una y otra veste y con dar a los españoles un modestito "ir tirando" durante veinticinco o treinta años (1); y así el inmenso sacrificio de la sangre española quedó a lo largo de todo el siglo XIX sin efica-

(1) No olviden los nostálgicos de aquella bonanza lo que ocurrió en 1898 y en 1909, ya a los pocos años del zurcido canovista.

cia política. La tuvo, a lo sumo, trascendida y eterna, a los ojos de Dios, y en la mente divina quedaba la decisión de si alcanzaría o no floración tardía.

¿Era posible este empeño de una España auténticamente española y auténticamente ochocentista? ¿Cómo hubiera podido lograrse? ¿Qué hubiese acaecido a este respecto, de triunfar el carlismo? Desde las cuerdas del corazón se nos levantan estas preguntas; mas lo cierto es que carecen de licitud histórica. Ante la historia pasada no tiene uno derecho a preguntarse por lo que "hubiera sucedido si...", sino por lo que "sucedió". El futurible sólo tiene sentido histórico considerado desde el presente, y su planteo es permanente ejercicio del político. La decisión política consiste justamente en elegir entre varias posibilidades de acción, de modo que una de ellas se convierta en futura e inmediata y queden las otras relegadas a meros futuribles.

Es evidente que la historia política y cultural de nuestro siglo XIX hubiera podido transcurrir por cauces menos desastrosos. Ahora, desde la atalaya de nuestro presente histórico, lo vemos con toda claridad. Pero ante nuestro Ochocientos no somos ni podemos ser políticos, sino historiadores. Es un error muy común entre nosotros este de encararse con el pasado con el ademán y aun con el presunto humor de los que en él participaron; como si, entre otras cosas, pudiésemos adivinar lo que en "aquel entonces", sin la experiencia de "este ahora", haríamos o no haríamos nosotros. Frente a ese siglo XIX sólo podemos decir nosotros, hombres del XX, que algunas mentes esclarecidas y algunas voluntades tímidas e inoperantes

se plantearon el problema de resolver la antinomia. Jovellanos primero, Martínez de la Rosa o Balmes más tarde. Balmes percibía la imposibilidad histórica de enfilar el bauprés hacia los rumbos pasados. Sabía que no podía volverse a la España de Felipe II, ni siquiera a la de comienzos del siglo XIX. "No aceptamos todo lo nuevo —decía—; pero tampoco pretendemos evocar todo lo antiguo." En orden a la cultura, tal vez hubiese logrado Balmes, de vivir más tiempo y con plena formación moderna, el pensamiento original y español que necesitábamos. "¡Qué distinta hubiera sido nuestra suerte —escribió Menéndez y Pelayo— si el primer explorador intelectual de Alemania... hubiese sido D. Jaime Balmes y no D. Julián Sanz del Río! Con el primero hubiéramos tenido una moderna escuela de filosofía española, en la que el genio nacional, enriquecido con todo lo bueno y sano de otras partes y trabajando con originalidad sobre su propio fondo, se hubiese incorporado en la corriente europea para volver a elaborar, como en mejores días, algo sustantivo y humano." El sino español hizo quedar a la posibilidad en futurible. Donoso fué un contrarrevolucionario a la francesa, más grandioso y más ortodoxo que Bonald, y su grandeza meteórica quedó sin huella eficaz. Apenas hay que considerar aquí al bueno de Martínez Marina, empeñado en hispanizar retrospectivamente el parlamentarismo de su tiempo.

Tomadas en su conjunto —con la excepción de Donoso— todas estas voces eran medianeras, no superadoras; se hallaban "entre" progresistas y contrarrevolucionarios, no "sobre" unos y otros. Sólo la creación autén-

tica y original hubiese hecho posible esa superación. Hoy, a un siglo de distancia, vemos claramente que esta era empresa reservada a la idea de España y a la voluntad política de nuestro Movimiento. El programa y la consigna están ya dados. Mas su cumplimiento pende de cada uno de nuestros días y de cada uno de nuestros actos.

Aquella inconciliable pugna es la que aflora en el ámbito de nuestra cultura bajo el famoso estruendo polémico que se llamó "de la ciencia española". Tratemos ahora de entenderla en sus más secretas raíces.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA POLÉMICA DE LA CIENCIA ESPAÑOLA

I

CUADRO GENERAL

EL progresismo liberal y la tradición contrarrevolucionaria son las dos únicas líneas, irreductiblemente paralelas, de la cultura española ochocentista. Su cordial hostilidad hace que mutuamente se necesiten: la vida a la vez entusiasta e infecunda del liberal a la española y del contrarrevolucionario a la española —sobre todo en orden a la cultura nacional— consisten más en la polémica que en la creación, y el ápice y la ruptura de esa permanente polémica fué la que se llama "de la ciencia española". Si ella no hubiese sido otra cosa que un episodio más en la ya secular disputa, apenas val-

dría la pena ahondar en su análisis. Es el caso, empero, que con ocasión suya comenzó a dibujarse en el mapa de la cultura española una actitud estrictamente inédita, distinta de las adversarias y de intención muy superior a los tenues intentos medianeros anteriores. De ahí nace mi empeño por buscar en esta asendereada polémica las bases para un cabal entendimiento de la cultura española presente.

Es forzoso que todo ensayo de hermenéutica comience stendhalianamente, esto es, con sus detalles exactos; y así los primeros párrafos de este capítulo intentarán diseñar el esquema facticio de lo que fué tan famosa literaria pelea. Declaro mi embarazo por repetir datos que muchos saben de coro. Pero la imperativa necesidad de situar el dato objetivo antes de la interpretación y el pensar que no pocos tienen vaga o deformada idea de nuestra contienda me mueven a esta inicial obra memorativa. Perdónenla los doctos en acto de servicio a los insipientes y a los equivocados.

La cosa fué porque Azcárate, en una serie de artículos publicados en la *Revista de España* acerca de "El Self-Government y la Monarquía doctrinaria", afirmó demasiado a la ligera que la falta de libertad había ahogado casi por completo la actividad intelectual de España durante tres siglos. La tesis de Masson de Morvilliers en la Enciclopedia adquiría otra vez carta de naturaleza en España. Corría el año de 1876, y la Restauración canovista se hallaba gustando sus primeras mieles.

Replicó con brío hispánico y pasmosa erudición Menéndez y Pelayo, a los veintidós años mal contados; el

cual, apoyado en caudalosa y segura documentación, enseñó la extensa contribución de los españoles en materia de Teología, Filosofía, Derecho, Ciencia política, Economía, Historia y Filología, Ciencia Natural, Medicina y Arte militar durante los siglos XVI, XVII y XVIII, a los cuales se refería seguramente Azcárate.

Tercia entonces Manuel de la Revilla, profesor y crítico, con ocasión de comentar el discurso de Núñez de Arce a su ingreso en la Academia Española. Revilla combate oblicuamente el artículo de Menéndez y Pelayo. Sin aducir pruebas concluyentes, tilda de "mito" a la Filosofía española y de "soñadores" a los que de ella se ocupan. "En la historia científica no somos nada", dice a la letra. Causa de ello, ya se sabe, la Inquisición.

Nueva intervención de Menéndez y Pelayo. Por una parte aumenta la lista de astrónomos, botánicos, mineralogistas y físicos españoles. Por otra, afirma la existencia de tres inequívocas escuelas filosóficas españolas: el lulismo, el vivismo y el suarismo. Deshace, en fin, la leyenda de la Inquisición opresora de la ciencia.

Interviene un nuevo actor: "varón integérrimo y severísimo, especie de Catón revolucionario, grande enemigo de la efusión de sangre, y mucho más de la lengua castellana". Esto es, Salmerón. En un prólogo a la traducción castellana del conocido libro de Draper sostiene: que durante los siglos XVI y XVII "nosotros nos quedamos adheridos y como petrificados en las viejas imposiciones dogmáticas"; que a lo sumo "tuvimos voces aisladas, sin enlace ni consecuencia directa con el proceso de la Edad Moderna"; que "Luis Vives no lleva su sentido

(sic) más allá de un concierto, que ni siquiera sincretismo, entre las doctrinas de Platón y Aristóteles y las de los Santos Padres"; y que Gómez Pereira "no pasa de enunciar en forma silogística un razonamiento análogo al que constituye el principio del método cartesiano".

Réplica inmediata de Menéndez y Pelayo. Enumeración y excelencias de los humanistas españoles; demostración irrefragable del carácter renacentista de Vives, Fox Morcillo y Gómez Pereira; luminosa explicación de la originalidad de Vives, tan lejana de la noticia y la interpretación salmeronianas; reivindicación de Gómez Pereira.

Vuelve a la carga Revilla, "Mr. Masson redimuerto". Niega otra vez todo valor en la historia del pensamiento a las figuras secundarias y a los "precursores". Para él, la formación de escuela es el único testimonio de valía histórica. Niega licitud a la expresión "filosofía española".

Tras él, como rayo jupiterino, la superabundante respuesta de Menéndez y Pelayo. Enumera las invenciones españolas en el dominio de la ciencia natural; insiste en la defensa del lulismo, el vivismo y el suarismo como genuinas escuelas filosóficas; y a ellas añade, movido de aquel generoso y derramado entusiasmo patrio que le era tan propio, el senequismo, el averroísmo, el maimonismo y, como *dii minores*, el peripatetismo clásico, el ramismo español, el ontopsicologismo de Fox Morcillo y el cartesianismo antecartesiano; todo ello sin contar la mística española.

Aparece entonces un nuevo personaje: Pidal y Mon,

escolástico devoto y canovista. Tras elogiar largamente a Menéndez y Pelayo, disiente de éste en cuanto a la idea de la "filosofía española", porque no encuentra vínculo que una las diversas escuelas por él descritas. Las cuales, en el mejor caso, no pasarían de ser derivaciones o desviaciones inútiles salidas de madre y de la íntegra verdad tomista. Pidal se escandaliza de las libertades que Menéndez y Pelayo se permite frente a la escolástica.

Larga epístola del mozo santanderino. Señala los caracteres comunes a todas las direcciones de la "filosofía española" y separa la teología tomista, que acepta, de la filosofía tomista, que discute. Reclama su cristiana libertad frente a lo discutible: *in dubiis libertas.* Vindica de nuevo la renaciente modernidad de Vives y de las restantes escuelas españolas, y precisa las ramas de la paternidad filosófica de aquél.

Otra vez Pidal y Mon en la palestra. Expone su idea del Renacimiento como paganía y la continuidad genética en la línea Renacimiento-Reforma-Revolución. Describe amplia y eficazmente las máculas del Renacimiento desde el punto de vista católico y aun cristiano a secas.

Más *dramatis personae.* Ahora José del Perojo, discípulo de Kuno Fischer (poco discípulo, esta es la verdad) y director de la *Revista Contemporánea,* una especie de *Revista de Occidente* barata. Reiteración latísima de los tópicos manejados por sus cofrades: negación de la filosofía y de la ciencia españolas, inculpaciones a la Inquisición, etc.

Bifronte y sucesiva respuesta de Menéndez y Pelayo. A Perojo le dispara tres contundentes epístolas llenas de

erudición y de humor polémico. Todas y cada una de sus afirmaciones son revisadas y españolamente "trucidadas". A Pidal y Mon, por la banda opuesta, le responde bajo el lema apostólico por el propio Pidal invocado: *Instaurare omnia in Christo.* Imputa, sorprendido, a Pidal un tradicionalismo a lo Abate Gaume o a lo Donoso. Explana su idea del Renacimiento como "la reacción clásica y cristiana que siguió a las invasiones de los pueblos del Norte". Pone sobre el tapete los lunares bárbaros y licenciosos de la Edad Media; distingue escuetamente Renacimiento y Reforma, y afirma otra vez el signo renaciente de la ciencia española y el valor positivo de tantas novedades postmedievales.

Cuando todo parece en calma, he aquí un nuevo lidiador, largo de pluma e incontinente en el adjetivo, celoso hermano de hábito, ya que no en cristiana caridad, de Santo Tomás de Aquino: el P. Fonseca. Sale por los fueros del íntegro tomismo, sobre todo en materia de psicología. Atribuye a Santo Tomás el descubrimiento de la inducción baconiana, defiende las especies inteligibles y rompe una lanza en favor de Donoso.

Contesta Menéndez y Pelayo. Pone de manifiesto la incompatibilidad entre Donoso y Santo Tomás y mantiene sus puntos de vista discrepantes en orden a la filosofía tomista, singularmente en psicología y teoría del conocimiento. Termina reiterando una vez más la sinceridad y la pureza de su catolicismo, a pesar de estas pugnas que algunos católicos mueven contra él.

Desatada e ingente réplica del P. Fonseca: cuarenta columnas en folio, insertas ahora en las páginas de *El*

Siglo Futuro; el cual, con vayas y bromas de justicia y gusto dudosos, arremete también contra Menéndez y Pelayo, a la vez que apostilla el *quodlibeto* del dominico. Este comienza por llamar a Menéndez "impostor", "torpe", "embustero", "calumniador", "perturbado mental" y otras lindezas. Menosprecia luego la cultura filológica en aras de la "sustancia" por las lenguas expresada y se extiende profusamente argumentando el valor exclusivo y "eminencial" *(sic)* de la filosofía tomista.

Todo lo cual da motivo al último episodio de la polémica. Acaba ésta con la réplica de Menéndez y Pelayo al alegato fonsequiano. Defiende la erudición filológica, valora una vez más positivamente muchas cosas anteriores y posteriores a Santo Tomás, impugna la cerrazón a la historia de los tomistas dogmáticos y, tras de insistir en sus ideas hamiltonianas sobre el conocimiento y en sus juicios sobre la originalidad de nuestra mística, termina doliéndose de la guerra contra él levantada por los que se llamaban entonces "católicos íntegros y puros".

Sic ait, et dicto citius tumida aequora placat,

como si fuese el Neptuno virgiliano. Porque con ello termina la contienda que llenó de pasión el mundo español de las ideas y de las letras, tan caduco e inane por aquellas calendas de nuestro desventurado siglo XIX.

* * *

Frente a la famosa polémica cabe adoptar cuatro posturas distintas. Una sería la del historiador positivista, voluntariamente limitado al falso empeño de narrar las cosas "como propiamente hubiesen sido", que decía Ranke. Si fuera este mi empeño —y sin entrar en el problema de la "objetividad" del relato histórico— faltarían muchas pinceladas en el somero cuadro anterior; pero yo no quiero ser historiador positivista.

Otra frecuente actitud consiste en adscribirse sin más reflexión a uno u otro de los equipos contendientes y seguir esgrimiendo sus mismos o parecidos argumentos. Hay en ello oculta una grosera incomprensión de lo que sea la Historia. ¿Podría yo, por ventura, meterme íntegro en la piel y en el alma de Menéndez y Pelayo o de Pidal y Mon? Coincidiríamos genéricamente en ser católicos y españoles; pero mi modo de serlo, por ser yo hombre distinto y vivir en distinto tiempo, ha de diferir forzosamente del suyo. Toda la polémica se halla transida por una estimación de la ciencia positiva, del saber y de la Historia muy propia del siglo XIX y, por tanto, bastante alejada de la nuestra. ¿Pelearíamos hoy con el ahinco de entonces acerca de los méritos de Hugo de Omerique? ¿Puede uno desprenderse de su propia situación histórica como se desprendería de una túnica postiza? Tampoco esta actitud nos sirve. La Historia manda sobre el hombre, aunque éste siga siendo esencial y sustancialmente "hombre" y aunque exista una verdad superior a la Historia misma y sus mudanzas.

De aquí que sea posible una tercera actitud ante la polémica: utilizar los datos positivos que ella nos pro-

porcionó acerca de la creación científica española en nuestros siglos dorados, procurar completarlos con otros inéditos e intentar luego una comprensión estimativa de nuestra cultura clásica desde la situación histórica del español falangista. Pero este no es mi propósito. Quiero limitarme a entender y juzgar la cultura española de nuestro tiempo, empresa harto más urgente que valorar otra vez a Luis Vives o a Gómez Pereira. Quede intacto el empeño para mente más abastecida de erudición que la mía.

A mí me interesa —y con ello señalo la última de las cuatro actitudes anunciadas— entender la polémica en sí misma, verla por dentro, aprehender los supuestos históricos y culturales que hicieron posible cada una de las posiciones en ella defendidas. Me agobia sobre todo mi tiempo mismo, me atosigan estos días dramáticos e inciertos de mi española existencia a que inexorablemente he de dar expresión histórica en forma de libro, arquitectura política o fundación social; y por ello, a la vista de la contienda, más me acucia ocuparme de los contendientes en sí, abuelos de mi sangre y de mi alma, que del propio tema de la discusión. De esos abuelos hay algo en mí mismo, quiéralo yo o no lo quiera, y en el aire intelectual que respiro, y hasta en la mirada abierta o recelosa con que éste o el otro me reciben. Ellos, ellos son los que me importan, antes de inquirir la originalidad y el mérito de Dolese o Fox Morcillo. ¿Qué posiciones se definen en la polémica? ¿Quiénes las defienden? ¿Qué hay por debajo de cada una de aquéllas en el or-

den nacional y en el meramente humano? He aquí mis problemas, he aquí mi urgente empeño.

Lo cual me conduce de modo inmediato a reconocer la existencia de tres grupos contendientes, en lugar de los dos en que habitualmente se piensa. La imagen tópica de la disputa —al menos entre nosotros, los "nacionales"— se compone de dos elementos: un protagonista, Menéndez y Pelayo, afirmador de España y del Catolicismo, y un grupo de antagonistas, negadores de éste y de aquélla, tundidos y maltrechos por obra del vapuleo polémico a que el recién llegado mozo les somete. Tal imagen es falsa o, al menos, incompleta. El somero apunte precedente nos demuestra con toda nitidez la existencia de tres equipos distintos:

1.° El que forman Azcárate, Revilla, Salmerón y Perojo.

2.° El bipersonal de Laverde, precursor, y Menéndez y Pelayo, cumplidor cabal.

3.° El que representan Pidal y Mon y el P. Fonseca.

No quiero con ello decir —¡líbreme Dios de tan maligna necedad!— que Menéndez y Pelayo se halle equidistante entre Salmerón y el P. Fonseca. Con el primero le unen muy escasos vínculos; casi, si a su testimonio nos atenemos, ni el del idioma: lengua franca de arraeces argelinos o "latín de los Estados Unidos" llamaba Menéndez y Pelayo al estilo krausista. Con las personas de Pidal y el P. Fonseca le ligaba nada menos que su sincero y hondísimo catolicismo. "Si algún escritor racionalista tiene la mala ocurrencia de citarme en apoyo de sus lucubraciones —escribió Menéndez y Pelayo

a propósito de sus discrepancias con Pidal y Mon—, desde luego retiro tales palabras..." Pero como yo no soy racionalista. sino "católico sincero, sin ambajes ni restricciones mentales", según lo que de sí mismo decía el propio D. Marcelino, y como, por otro lado, aspiro a dar una imagen real y completa de la polémica famosa, me creo con derecho a cumplir mi estricto deber de expositor meditabundo distinguiendo hoy el limpio y dibujado contorno de esos tres grupos. Quede para otro apartado el análisis preciso de cada uno de ellos y su estimación desde nuestra actual atalaya española.

II

EL PROGRESISMO LIBERAL

VISIÓN DE LA HISTORIA

SITUASE una vez Menéndez y Pelayo frente a "la exageración innovadora" y a "la exageración reaccionaria". Aquí me ocuparé de entender en sus fundamentos y sus expresiones históricas esa exageración innovadora; esto es, el progresismo liberal, suelo común de los Azcárates, Revillas, Salmerones y Perojos. Apenas es necesario advertir que esta interpretación de nuestra cultura es la tesis oficial de la izquierda española, desde el progresismo hasta Azaña, y el supuesto de la actitud marxista frente a ella. Los mezquinos brotes de marxismo intelectual que entre nosotros hubo

—"Leviatán", por ejemplo— crecieron sin violencia sobre la visión de España y de su historia propia del progresismo liberal, o, con frase de D. Marcelino, de la "exageración innovadora". ¿Cómo se sitúan estos hombres ante la historia y la cultura de su propio país?

Cabe distinguir dos grupos en el bloque contendiente liberal de la polémica: "los krausistas por un lado y los *contemporáneos* por otro", según frase de su debelador. La diferencia esencial entre ambos es acaso la que va del krausismo pedisecuo —"del sistema", como por antonomasia le llamaban— al imitativo positivismo de Revilla. Cualquiera que sea, sin embargo, su diversidad, entrambas fracciones coinciden sustancialmente en su concepción de la Historia. Una y otra aceptan la tesis optimista y burguesa de la utopía liberal; ambas se sustentan sobre la creencia en un quiliástico "estado final" de paz, justicia y libertad perfectas, especie de Reino de Dios laico y de tejas abajo. Las notas de Sanz del Río al *Compendio de Historia Universal*, de Weber, por él traducido, sus tesis sobre el destino de los hombres en el *Ideal de la humanidad para la vida* y las lucubraciones del Salmerón positivista sobre la patria espiritual de la humanidad (en *La filosofía en la vida*, por ejemplo) son, a lo sumo, expresiones diversas de una misma creencia. Detrás de todos ellos está, más o menos idealista o positivamente concebida, la "Religión de la Humanidad" comtiana, la utopía ochocentista por antonomasia.

Conduce a ese creído y anhelado estado final el progreso, otro de los grandes motores del hombre durante el siglo XIX. La raíz del progresismo consiste en negar la exis-

tencia y aun la posibilidad de entidades sobretemporales capaces de permanente expresión histórica o, tomadas las cosas por su opuesto flanco, en afirmar el poder omnímodo del tiempo sobre todas las realidades humanas. Niégase el dogma en tanto "expresión permanente" de lo eterno, y se niega la tradición en cuanto ella es "expresión permanente" de una realidad histórica duradera. Si existe Dios, su modo de revelarse a los hombres cambia en cada milenio y hasta en cada generación; si existe la Patria, ésta es un puro quehacer presente y venidero —siempre más venidero que presente, por constitutiva necesidad del progresismo—, no una herencia por cultivar o una "eterna metafísica", como agustiniana y platónicamente pensaba José Antonio. En la versión más extrema del progresismo —evolucionismo, positivismo comtiano— el tiempo alcanzaría hasta a modificar sustancialmente la naturaleza del hombre, es decir, el conjunto de sus notas diferenciales reconocidas por definición como permanentes.

Los liberales españoles aceptaron con toda gravedad, muy a la española, estos supuestos históricos del progresismo. Decía, por ejemplo, Salmerón con esa tranquilidad del fanático ajena al dato histórico y a la razón: "La *Crítica de la razón pura* redujo a un mero interés histórico toda la filosofía precedente." No hubiera dicho más Augusto Comte loando la definitividad del método y del período histórico "positivos". Esta adscripción sin reservas de toda la persona a la utopía, este empadronamiento del hombre entero en la ínsula soñada e irreal son muy propios del español, sea auténtico o aberrante. Qui-

jotismo, en fin de cuentas; quijotismo del bien real o del bien ilusório. A nuestros ojos, más expertos y cínicos de lo que pide nuestra edad, nos resulta ingenuamente grotesco el gesto de Salmerón, el "Catón revolucionario", negándose a firmar una pena de muerte por sentirse hombre empadronado en la utopía sentimental, mientras el instinto desatado de los españoles no daba paz a la navaja o al trabuco; ese Salmerón, heredero consciente de los que asesinaban frailes en 1834 e inconsciente abuelo de los forajidos de 1934 y 1936. Apena comparar este fanatismo de la utopía, traducido a la radical letra española, con el expeditivo y pragmatista de los liberales europeos, desde el incorruptible Robespierre hasta J. Chamberlain, el de los boers. ¿Era posible en España el tipo humano del utopista liberal, constructor político de su propia nación? ¿Hubiesen alcanzado a serlo Prim o Canalejas, muertos al iniciarse su obra? No quiero perderme, sin embargo, en conjeturar futuribles. La verdad histórica patente es que la radical extremosidad temperamental de los españoles y nuestra nativa tendencia a la escisión polar entre lo espiritual y lo instintivo, entre lo sobreclaro y lo caliginoso —místicos y asesinos, teólogos y jaques, héroes y pícaros— ha determinado esa partición entre la utopía y el crimen, tan propia de la menguada experiencia progresista en España: el inútil "varón integérrimo" y el turbio asesino sin ley moral; la ley sin vida o el instinto sin ley.

Tengo por seguro que, parcialmente al menos, asienta también sobre nuestros entresijos temperamentales una peculiaridad del progresismo español: su actitud

frente a la Historia de España. Si se mira con cuidado la actitud histórica de los progresistas europeos, se reconocerá siempre una inequívoca huella hegeliana, más o menos traducida al positivismo. Para el europeo —francés o alemán— lo nacional histórico es siempre en algún modo "absorbido" por lo nacional presente. El pensador alemán, por muy penetrado que esté de conciencia progresista, siente en sí la Ilustración germánica, Leibniz, la Reforma, Boehme y Eckart..., toda la peripecia histórica de la germanidad. Así proceden, con escasos matices diferenciales, hasta los más positivistas y hasta los neokantianos más desconocedores de la Historia; piénsese, por ejemplo, en Wundt, Lange, Fechner o Lotze. Lo mismo acontece al intelectual progresista francés. Gambetta "necesita" el precedente de Luis XIV, e incluso el nacionalismo de Maurras exige tener en cuenta para su comprensión, tanto como a San Luis y Richelieu, a Condillac y Augusto Comte. Mídase el contraste con sólo recordar los dos postulados culturales del progresismo español:

1. Negación del valor histórico de España: la cultura española es una quimera (actitud frente a la filosofía española), una realidad sin valor histórico (estimación de la teología y de la mística), una expresión auténtica y valiosa, pero mixtificada por el medio histórico (interpretación liberal-marxista de *Fuenteovejuna*), o una protesta velada contra la historia de España (hermenéutica izquierdista del *Quijote*).

2. Necesidad de implantar una cultura moderna *a limine*, haciendo tabla rasa de todo lo anterior al si-

glo XIX, ya según una dirección positivista a ultranza (Azcárate, Revilla), ora en humilde servidumbre al krausismo (Sanz del Río, Giner, Institución Libre) (1).

¿A qué se debe este violento contraste? ¿Sobre qué asienta esta monstruosidad avofágica del "patriotismo" liberal español, esa atroz tendencia a devorar a sus propios abuelos que los nuestros tenían?

En la comprensión de esta desgraciada singularidad nuestra se entraman, como siempre, la naturaleza y la historia, el temperamento y el destino. Algo hay en los senos vitales del español, acaso en el mismo fondo racial ibérico, que le lleva a considerar hostil lo que no le es propio. Es como una radicalización hasta el plano instintivo de la máxima divina "El que no está conmigo está contra mí"; como una extremosa instintivación, una extensión a todos los planos de la persona de algo que sólo teológicamente es válido. Esta tendencia conduce peligrosamente a la pugnaz bandería interna, si el imperativo de una superior unidad no prende como creencia en el ánimo. "Si les falta enemigo extraño, lo buscan en casa", decía ya de los iberos Trogo Pompeyo. No se trata de una vulgar xenofobia, aunque a veces tome tal cariz esta nota racial; acaso pueda entenderse mejor como una ciega, absoluta y porfiada sed de unidad, sin mengua de una engallada y terca personalidad individual y, por tanto, sin confusión panteísta de la persona en

(1) No debe olvidarse, para entender bien la Historia de España durante los siglos XIX y XX, que Ahrens, el primer mentor del simple y despistado Sanz del Río, fué —consta documentalmente— filósofo «oficial» de la masonería europea.

el Todo. El xenófobo se limita a rechazar lo ajeno para seguir viviendo en lo peculiar o castizo; el sediento de unidad, si lo es por modo terco y violento, puede llegar a enfrentarse hostilmente con lo que esencialmente resiste a su urente y porfiada ansia de incorporación. ¿No estará en esta nativa tendencia ibérica la raíz del criollismo americano, del mozarabismo, del rápido andaluzamiento de ingleses y alemanes y tantos otros sucesos de nuestra Historia, sólo explicables admitiendo en la sangre del español y en las formas de vida sobre ella asentadas una tenaz y permanente ambición de unidad?

Si los liberales españoles apenas supieron ser españoles de mente, no podían renunciar a serlo de sangre, y ella había de condicionar su actitud histórica. Estos hombres habían perdido la fe religiosa. En consecuencia, tenían que sentirse "distintos", históricamente al menos, de los católicos creyentes; su fe progresista les hacía considerarse más "avanzados", más adelantados en su evolución histórica, según el patrón de la mentalidad europea entonces dominante. Mas aquí viene la diferencia. El intelectual "europeo" pretendía —siquiera fuese vanamente— "absorber" en su postura la esencia de la religiosidad cristiana, aunque la considerase "pasada": Krause, por ejemplo, no quería rechazar de su armonismo "racional" ni siquiera a los místicos e iluminados; Comte intentó nada menos que atraerse a los jesuítas, y así creo que deben interpretarse sus inútiles conatos por acercarse al P. Bekx, general de la Compañía. Al intelectual español, perdida su fe religiosa y situado frente a un Catolicismo resistente y hecho forma de vida —tosca

a veces, pero siempre sólida—, su entraña ibérica le movía a pugna contra aquella indigerible resistencia. Aparte otras razones históricas y, sobre todo, la definitiva providencia de Dios —que también puede servirse para su inexcrutable regimiento de estos terrestres expedientes—, es seguro que el originario temperamento hispánico o casta española ha determinado por doble vía nuestra atormentada historia contemporánea: de un lado, convirtiendo en dura y arraigada forma de vida la impregnación católica, aunque este anverso de firmeza tuviese como ocasional reverso la lacra de confundir la misión religiosa con el "cristazo"; de otro, trocando a nuestros progresistas en enemigos apasionados y crespos de lo católico y, por consecuencia, de la cultura clásica española, incomprensible sin el catolicismo. La triste consecuencia es el carácter antinacional del progresismo español del XIX y la actitud de Salmerones y Revillas ante la historia del pensamiento español. Otras actitudes distintas —la del liberal Valera, tan europeo a la vez que tan elegantemente castizo, o la del progresista Campoamor—, son ineficaces excepciones a la dura regla de nuestra sangre.

GENIALISTAS Y EDUCADORES

Antes dije que el ala izquierda de la polémica podría escindirse en dos grupos. Menéndez y Pelayo les llamaba "los krausistas" y "los contemporáneos", aludiendo al nombre de la revista protectora. Por razones más pro-

fundas yo preferiría bautizarles de "genialistas" y "educadores".

Los que llamo "genialistas" se mueven con más o menos deliberación dentro de la tesis romántica del "espíritu del pueblo", interpretado más en el sentido de Herder que en el de Hegel, más vital que dialécticamente. La causa eficiente de lo nacional sería una peculiaridad nativa, viva y originaria, una genial e irreductible potencia vital. Decía, por ejemplo, Azcárate: "La energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad..." Esta idea romántica cala muy hondo en toda la cultura ochocentista y aún pervive en muchos nacionalismos actuales; el propio Menéndez y Pelayo, como veremos, hallábase muy tocado de "genialismo" nacionalista, como lo estuvo el casticismo del 98 y lo está en alguna medida el "genio de España" de Giménez Caballero. No es un azar que estos liberales "genialistas" aceptasen, aunque torcida y limitadamente, algo de la cultura española pasada; así debe entenderse, en mi opinión, el cruce de cartas entre Azcárate y Laverde y el tímido acercamiento de aquél a las tesis de los santanderinos. El error radical de los genialistas liberales consiste en aplicar sus prejuicios culturales a la interpretación de la "genialidad" española. Para ellos no debe buscarse lo genial y espontáneo en "lo que fué", como razonablemente creía Menéndez y Pelayo, sino en "lo que pudo ser", si la Inquisición, el Estado de los Austrias, etc., no hubiese existido. ¿Acaso la Inquisición, el Estado filipino y la teología contrarreformista no fueron en algún modo hijos del "genio español" tanto como lo fuesen los comuneros o Viriato?

¿No era tan nativamente español Torquemada como Miguel Servet?

Los "educadores" partían implícitamente de un extremado cosmopolitismo: *Ideal de la Humanidad* era el título de su oráculo manual. Si todos los hombres son fundamentalmente iguales, el medio y la educación nos permitirán hacer de ellos lo que queramos. Esta es la doctrina del krausismo frente a la realidad de España. "El problema de España es un problema de educación", nos dirá más tarde Giner de los Ríos. Toda la línea krausista de la cultura española, desde aquellas reuniones de Sanz del Río con sus alumnos en torno a la camilla de su domicilio —aquel "círculo filosófico" que laicamente se congregaba a hora de completas—, hasta la callada eficacia de Castillejo, pasando por el despachito de Giner en Martínez Campos, sería incomprensible sin una inicial idea cosmopolita y apátrida de la cultura.

Alguna razón tenían estos "educadores", frente a una España ruinosa y casticista, ahita de cafés cantantes y vacua de laboratorios, hinchada de retóricas alusiones al pasado y falta de ediciones críticas de sus propios clásicos (1). Pero a esa parcelaria razón la desvirtuaba su terco desconocimiento de la verdad católica y, por

(1) Basta recordar, para atenerme a lo que más de cerca me toca, lo atañente a la Historia de la Medicina española. Apena pensar que se escribieran las endebles y manoseadísimas de Morejón y Chinchilla después de Sprengel, Kieser y Quitzmann; cuando Littré hace su monumental edición de Hipócrates y poco antes de que De Renzi publicase su espléndida «Colección salernitana».

lo tanto, su radical despego espiritual de la verdadera historia de España. ¿Para qué serviría una edición crítica de Platón filológicamente perfecta a quien creyese que el pensamiento platónico es "una especulación fútil e ininteligible", como escribía hace poco un hombre de ciencia mejicano? ¿Para qué aquellos éxtasis laicos ante el Greco, si se desconocía y aun se combatía su original inspiración religiosa o si, lo que es peor, terminaba el éxtasis en una alianza política con quienes eran capaces de destruir el lienzo incitador del arrobo?

La peculiaridad de España no estaba para ellos en su historia, sino en los canchales del Guadarrama y en los quejigos del Pardo; lo demás eran hombres iguales a otros hombres, a los pacíficos holandeses o a los ingleses del Balliol College, de Oxford, por donde Giner pasó. Lo cual, si puede admitirse con algunas reservas para la "naturaleza" del hombre —porque también la raza tiene sus fueros, hasta para los no racistas—, en modo alguno es aceptable para aquellas actividades del hombre en que su "naturaleza" se ha expresado en una "historia", como ocurre con la actividad que suele llamarse cultural (1). Según propia declaración de sus Estatutos, la Institución Libre quería emprender una obra "completamente ajena a todo espíritu e interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político, apartada de apasio-

(1) De dos peligros debe huir el intelectual: el de creer que puede escribirse con pretensiones de verdad una Física o una Teología «nacionales» —¿cómo han podido incurrir en tal puerilidad Lenhartz con su *Deutsche Physik*, Bieberbach y Vahlen respecto a la Matemática?—, y el de olvidar que una Pedagogía, una Historia y hasta una Filosofía no pueden ser atópicas y extratemporales.

namientos y discordias, de cuanto no sea, en suma, la elaboración y práctica de los ideales pedagógicos". Sabemos por acabada y amarga experiencia la falsedad de esta declaración: ¿cómo no iba a serlo, si la proclamada abstención religiosa, filosófica y política es un puro absurdo antropológico?

Triste y curioso fenómeno este del krausismo y la Institución. ¿Por qué prende aquél con tanto vigor en los hombres resecos de la áspera y delicada Soria, en las senequistas tierras rondeñas y hasta en la suave y saudadosa Portugal? ¿Acaso sólo por su tendencia "armonista", congenial con una nativa disposición de la mente española, como sostiene Menéndez y Pelayo? ¿Por qué la cauta y sinuosa Institución gana entre nosotros tan eficaz arraigo? Forzoso será que alguien trate más despacio estos incitantes temas y haga revisión de los resultados finales a que en la historia de la cultura española haya llegado esta siniestra línea combatiente de la polémica famosa. Una revisión que reconozca su contribución real a la educación científica de España; pero que, sobre todo, no olvide su inicial desconocimiento de la historia de España y su final traición a ella.

III

LA REACCION CONTRARREVOLUCIONARIA

VISIÓN DE LA HISTORIA

PUESTO que Menéndez y Pelayo llama "reaccionaria" a la intención cultural del segundo grupo de sus contendientes, sigamos usando este vocablo, tan propio de aquel tiempo y tan expresivo. Constituyen la vanguardia visible del grupo Pidal y Mon y el padre Fonseca; con ellos están *El Siglo Futuro*, Nocedal, Ortí y Lara y no pocos más. Un catolicismo valientemente profesado y la afirmación de España unen a estos hombres con Menéndez y Pelayo y con nosotros. Algo les singulariza, sin embargo. Tratemos de indagarlo con mirada y corazón atentos.

La actitud histórico-cultural del grupo reaccionario puede reducirse a dos tesis fundamentales, estrechamente ligadas entre sí, y a un postulado programático de entrambas derivado:

1. El pensamiento humano y católico, lo mismo en el orden teológico que en el filosófico, llegó a su máxima perfección posible en el escolasticismo tomista. Para Pidal, la filosofía tomista "merece el nombre de *filosofía en absoluto*" y es —así, literalmente— "la verdad total". "Unica verdadera, única completa, única católica", la llama en otra parte. "La religión única informó la filosofía única y resultó el escolasticismo tomista", concluye definiendo. No anda a la zaga el P. Fonseca. Para él, "Santo Tomás reintegró al Criador en sus atributos" *(sic)*; y Santa Teresa aprendió la doctrina de la *Summa* porque el Espíritu Santo se la enseñaba. "Hasta el Espíritu Santo resulta tomista en la carta del P. Fonseca", apostilla Menéndez y Pelayo.

2. Todo el pensamiento posterior a la Edad Media, en tanto se aparte de los principios tomistas —así en Teología como en Filosofía—, debe considerarse inválido y vitando. La llamada "cultura moderna", desde el Renacimiento, es el error sucesivo: "error total, que sólo con la verdad total se combate", dice Pidal. Si Menéndez y Pelayo se exalta pensando en los supuestos frutos modernos del árbol vivista, Pidal llega hasta a condenar el árbol, justamente en repulsa de esos mismos maldecidos frutos. Del P. Fonseca decía Menéndez y Pelayo: "No sólo niega todo lo anterior a la *Summa*, sino que niega, además, todo lo posterior, y, según creo, hasta la posibi-

lidad de llegar el género humano a otra más completa filosofía". La cultura moderna entera, desde el Renacimiento —y aun desde Escoto, apurando las cosas—, viene a tener en la estimación de estos hombres un signo estrictamente negativo: es ociosa o nociva, no cabe otra opción.

De estas dos tesis histórico-culturales emana un claro postulado: "hay que volver". Frente al radical "hay que empezar" de los progresistas innovadores, los reaccionarios conspicuos postulan no menos radicalmente la necesidad de un decidido retorno al puro pensamiento medieval y tomista. "¡Declararse vivista hoy! ¡Pretender que la filosofía española sea el vivismo!... Por los clavos de Cristo, que aún hay tomistas en España", exclama Pidal frente a Menéndez y Pelayo, no sin alguna razón. Es curioso cómo Pidal y Mon intenta conciliar su tomismo "absoluto", que implica la idea del puro retorno, con la conciencia progresista de su tiempo: "Santo Tomás es —nos dice— punto de partida inevitable de todo progreso filosófico en sí y en su aplicación a todas las esferas de la ciencia y el arte." Aquí se ve al canovista, al liberal-conservador, al hombre que quiere vivir "en su siglo" y no sabe cómo. ¿Hacia dónde se dirige ese progreso filosófico? ¿Cómo, si ha de ser "absolutamente" fiel a Santo Tomás? ¿Qué es eso de progreso filosófico "en sí"? Ya se ve que estos hombres confundían de bonísima fe "tomismo" y "Catolicismo", como Menéndez y Pelayo hizo notar.

Por poco que se piense, se advertirá que esta concepción de la cultura española representa la estricta tra-

ducción al mundo intelectual de la idea contrarrevolucionaria de la Historia. La versión adquiere una limpia y terminante radicalidad, como construída en el dominio del pensamiento, donde todo pide clara y firme consecuencia. Con matices diversos, éste ha sido en su raíz el programa cultural de la derecha española, desde el P. Alvarado, cuando las Cortes de Cádiz, hasta el discurso "contrarrevolucionario" de Gil Robles en el cine Monumental.

¿Cuáles son los supuestos históricos de la contrarrevolución cultural, pura o mitigadamente comprendida? ¿Cuáles los nuestros, católicos falangistas, frente a los suyos? Quiero limitarme ahora a contestar la primera de estas perentorias interrogaciones.

La actitud progresista descansaba, mal que pesase al *esprit fort* de sus hombres, sobre una creencia, un a modo de dogma negativo: creían con fe irracional que no existen realidades sobrehistóricas o que, si existen, no pueden "revelarse" en el plano de lo histórico. Si unas veces intentaron disfrazar de empirismo esta fe laica, como hacían los positivistas, y si otras hicieron a Dios historia —también a merced de una creencia, después de todo—, como los hegelianos, tales variantes no alteran esencialmente el aserto anterior. Frente a ellos, los reaccionarios no se conformaban con admitir la expresión histórica y permanentemente válida de lo sobretemporal —el dogma—, sino que llegaban a creer expresión divina o, al menos, históricamente "definitiva" (verdad "total", filosofía "absoluta", enseñanza tomista del Espíritu Santo), todo un sistema filosófico racional,

humano y, por tanto, contingente por necesidad. Al "Dios inefable o equívoco" de la herejía moderna oponían con exceso de celo —su buena fe no les permitía ver los peligros de este exceso— un "Dios histórica y definitivamente expresado"; esto es, convertían en dogmáticas a realidades implantadas de modo esencial en la Historia, en el acontecer.

Naturalmente, la polémica se entablaba acerca del alcance significativo de la expresión *perennis philosophia*. Pidal y el P. Fonseca hacían perenne, sin más discriminación, a la filosofía tomista pura. Menéndez y Pelayo, por su parte, interpretaba la expresión de Leibniz tan sólo como "el conjunto de aquellos principios fundamentales e inmutables, leyes comunes a toda la inteligencia que, más o menos, yacen en el fondo de todo sistema no panteísta", y pensaba que la "verdad total" filosófica, problemática siempre, "está en la deseada armonía de Platón y Aristóteles, polos eternos del pensamiento científico".

Más adelante descubriremos desde su real entraña la postura de D. Marcelino. En este punto me interesa sólo distinguir su flaqueza y su ventaja frente a la "exageración reaccionaria". Flaqueza suya era, y no pequeña, aquel empeño estrictamente nacionalista de preferir Luis Vives a Santo Tomás. Cualquiera que sea el valor filosófico de nuestro eximio humanista, sólo el intento de poner el vivismo al lado de la grandiosa, profunda y trabada construcción tomista constituía ya un puro desatino. La pasión nacionalista, la sugestión caliente del "genio nacional" enturbiaron esta vez la lúcida mente del

gran historiador. Lo que Menéndez y Pelayo pretendía decir era, sin embargo, otra cosa que en su lugar se verá.

Su ventaja estaba en la inadmisible visión de la Historia por parte del grupo reaccionario. Obsérvese que la medula de tal actitud consiste nada menos que en la negación de la Historia, esto es, del tiempo. Si los progresistas concedían al tiempo poder omnímodo sobre toda realidad humana, estos regresistas no se conforman con menos de negarle toda virtud positiva y valiosamente creadora: entienden la tradición "con ánimo de copia", no con aquel "ánimo de adivinación" esencialmente creador que prescribió José Antonio. La "verdad total" quedaba para ellos a sus espaldas, acabada e imperfectible, y el hombre no tendría otra posibilidad histórica lícita distinta de volver los ojos, unos ojos cargados de nostalgia imitativa, hacia el bien y la verdad que fueron. El alma reaccionaria está lastrada por una inexorable moral de derrota e impotencia. En el fondo, sin conciencia clara de ello, el reaccionario traslada a la Historia la oscura nostalgia de un perdido Paraíso, olvidando que el Paraíso adánico fué anterior y exterior a nuestra Historia; o, expresadas las cosas de otro modo, trueca en paradisíaca y perfecta una época histórica determinada y hace de ella una utopía al revés. El progresista y el reaccionario viven en perpetua deficiencia histórica, aunque por contrapuesto modo. Ambos tienen sus pies en el presente, ello es ineludible; pero el corazón de uno vive en la desazón de la espera y el del otro en la retrospectiva amargura de la nostalgia.

Menéndez y Pelayo vió claramente que el P. Fonseca

carecía de espíritu histórico, "como todo el que se encierra en un dogmatismo cerrado". Comparaba esta estrecha concepción de la Historia a la de Hegel, "que nunca vió en la historia de la filosofía sino un mecanismo conforme a ciertas leyes *a priori*". Sólo por paradoja acertaba en ello. Si una y otra idea de la Historia, la hegeliana y la reaccionaria, coinciden en algo es por aquello de que los extremos se tocan: Hegel, a fuerza de historificar el espíritu, venía a matar la Historia en su raíz negando una real posibilidad a la libre e imprevista creación humana; los supertomistas, por lo mismo que partían de afirmar la existencia de un óptimo histórico absoluto, llegaban también al inesperado hoyo de negar a la Historia en su mismo tuétano. Si el hombre fuese en verdad incapaz de creación racional valiosa e inédita después de la alta cima tomista, la historia del pensamiento humano no pasaría de ser un despeñamiento o una copia, y la razón y la libertad humanas antes serían castigo que honroso privilegio.

Bien miradas las cosas, apuntan en el reaccionarismo tres graves peligros: el tradicionalismo filosófico y el maniqueísmo, en lo tocante al costado religioso; el desconocimiento de la historia española en lo pertinente al nacional. No toquemos las posibles consecuencias teológicas de admitir tal absoluta definitividad, incompatible con la declaración de nuevos dogmas y aun de nuevos esquemas teológicos en la explicación racional de la fe. Bastaría acaso recordar a los contumaces la ingente obra de nuestro Amor Ruibal o el libro del P. Marín Sola sobre *La evolución homogénea del Dogma católico.*

Por lo que atañe al incipiente tradicionalismo filosófico (1), resulta ya sospechoso el apego de este reaccionarismo supertomista a la defensa de Donoso, tan cercano a quemarse en el error antirracional. La actitud reaccionaria sería como un tradicionalismo filosófico mitigado o de segundo orden: si el genuino, el de Bonald y Lamennais, sólo admite como verdad la escueta revelación divina y piensa que la razón humana y el error se atraen con fuerza invencible, este tradicionalismo germinal de los reaccionarios sólo reconoce verdad, fuera de la revelación divina, en *una* filosofía producida en *un* determinado tiempo, y rechaza como errónea, incluso *a priori*, toda construcción racional extraña a esa filosofía y posterior a ese tiempo. El tradicionalista al modo de Lamennais no cree en la razón humana; el reaccionario al modo de Pidal o del P. Fonseca cree en la fuerza creadora de la razón y de la libertad humanas, pero a condición de que esa razón sea la de Santo Tomás o la siga servilmente; y así hasta el mismo Suárez, escolástico disidente del escueto tomismo, viene a parar en sospechoso o en preterido.

Esta negación del tiempo a que conduce el tradicionalismo filosófico es una de las permanentes tentaciones

(1) Apenas me parece necesario advertir al lector ingenuo que este tradicionalismo filosófico, condenado por la Iglesia, apenas tiene relación con el catolicísimo tradicionalismo político español. Lo cual no obsta para advertir que el tradicionalismo filosófico es el peligro del tradicionalismo político. Si el riesgo de toda actitud revolucionaria está en hacerse «antidogmática», el de la postura contrarrevolucionaria consiste en ser «superdogmática», esto es, heréticamente tradicionalista. José Antonio y el Tradicionalismo español supieron evitar uno y otro riesgo.

angélicas del hombre. ¡Si pudiese alcanzar el ser que no pasa ni muda!, piensa el nacido con pertinaz ilusión. Concédele la fe certidumbre dogmática de su personal eternidad, es cierto, y la razón certidumbre metafísica de que tal eternidad es necesaria; pero los modos de expresión de la humana existencia, salvo escasos elementos perdurables y constantes en la actividad histórica del hombre —y, naturalmente, de la constancia invariable de su naturaleza— pasan y pasan a despecho de utopistas y nostálgicos. "Pasa la figura de este mundo", decía a los corintios San Pablo. Si el hombre tiene el privilegio y la ventura de poder creer en la vida interminable y en las ideas eternas, lo cierto es que una y otras no son de este mundo histórico y mudadizo. Tal vez sea la temporalidad un modo deficiente de ser; pero el hombre, *por imperativo de su naturaleza misma*, ha de arrastrar como distinción esta pesadumbre de vivir en la Historia y de hacerla. De hacerla inédita y en todo tiempo: justamente lo que olvidan los reaccionarios a ultranza. Si la *tradición* es una constitutiva necesidad de la acción histórica, otro tanto debe decirse de la *novedad*. La eficacia y el valor de la obra histórica del hombre dependen justamente de un dramático y peligroso equilibrio entre la tradición y la novedad, entre lo constante y lo inédito.

Frente a esta "exageración reaccionaria" ha estado siempre la voz de la Iglesia, aun en sus documentos oficiales más fervorosamente tomistas. En la famosa Encíclica de León XIII no vaciló el Pontífice en escribir: "Si en los doctores escolásticos se halla algo tratado... que de cualquier modo no parezca probable, de ninguna ma-

nera debe proponerse como dechado de imitación." La Iglesia ha defendido sin tregua la dignidad de la razón humana frente a todo exceso irracionalista, tradicionalista o seudomístico, aunque los frutos meramente naturales, no directamente revelados de esta razón hayan nacido en siglos posteriores al décimotercero. Pública y solemne fué la conmemoración que de Galileo hizo la Academia Pontificia de Ciencias, con motivo del tercer centenario de su muerte. ¿Qué dirían de esto, si viviesen, Pidal y el P. Fonseca? ¿No rasgarían uno sus hábitos y otro su levita, viendo conmemorado por la Santa Sede un hombre típicamente moderno, rabiosamente antiaristotélico y, por lo tanto, antitomista, frente al cual tantas cautelas teológicas fueron necesarias? ¡Qué gozo, en cambio, el de Menéndez y Pelayo, tan católico, tan intelectual y tan "moderno"!

Frente a la negación de la Historia, por otra parte, se ha levantado siempre el más puro y excelso pensamiento cristiano. San Agustín consideraba a la Humanidad como un solo hombre en crecimiento y a la Historia como el curso visible de ese mismo crecer hacia la plenitud del tiempo: *cujus tanquam unius hominis vita est,* decía del género humano. "Puesto que el mundo envejece —escribe por su parte San Buenaventura—, necesita haber sido joven; y si tiene vejez y juventud, también tendrá edades intermedias." ¿Hubiesen admitido uno y otro esta monstruosa detención del tiempo que postula la exageración reaccionaria y seudocatólica de los Pidales y Fonsecas?

Si el riesgo intelectual de la "reacción" cultural es el tradicionalismo filosófico, su peligro en la ética y en la acción está en el maniqueísmo. No pretendo afirmar, entiéndase bien, que Pidal y el P. Fonseca incurriesen formal y deliberadamente en uno y otro; ellos eran católicos de buena fe y se hubiesen espantado sólo ante la posibilidad de caer en herejía. Pero con su bonísima fe se ponían en la misma orilla del error y hasta tocaban sus aguas, llevados por la natural tendencia de la actitud cultural reaccionaria. Trataré aquí de precisar este contacto con la ribera del maniqueísmo, tarea harto importante entre nosotros, porque la entraña polémica del ibero da con frecuencia en conceder entidad absoluta a toda disputa posible, incluso a las más menudas y contingentes: es decir, a maniqueizarlas. Conste, pues, que no invento el maniqueo; tan sólo denuncio su proximidad.

El optimismo progresista tiene su raíz religiosa en la herejía pelagiana, y es su tallo visible la antropología del hombre naturalmente bueno. El pesimismo reaccionario asienta sobre la herejía maniquea, en la concepción del mal como entidad real y absoluta. Pelagio era britano: como si este linaje fuese símbolo, el optimismo progresista es herejía del Norte y de Occidente. Manes era persa, y como por obra de este signo es el pesimismo maniqueo error de Oriente y del Sur, herejía asiática y africana. No es puro azar que San Agustín, el encendido númida, la sufriese tanto tiempo en su alma;

ni que hacia ella se deslice impetuosamente la casta española, cuando se empeña en ser más castiza que universal.

La exageración reaccionaria se acerca peligrosamente al maniqueísmo tan pronto como intenta trasponer al plano de la estimación ética los supuestos suyos que hemos descubierto en la esfera del saber. Si uno llama "error total" a la cultura moderna, como Pidal hace, está a pocas líneas de considerarla "mal total" y, por tanto, a punto de convertir el mal en realidad históricamente sustantiva, en ser hecho carne, libro o institución. Todos los apocalípticos ademanes de Pidal ante el Renacimiento están implícitamente transidos por esta intención maniqueizante. "Bajó el hombre sus miradas a la tierra —escribe—, y al grito de ¡arriba!, que había resonado en todos los corazones exaltados por el ideal celeste (en la Edad Media), sucedió el ¡abajo!, que hizo resonar en su centro la torpe voz de las groseras realidades"; y en otro lugar, más claramente todavía, define así al Renacimiento: "Quiere al César ateo, que ofrece en la Roma de los ídolos víctimas humanas en holocausto a Luzbel, el ángel de la revuelta, que cree llegada ya, por fin, la hora suprema de su desquite contra Dios." Concédase al orgasmo oratorio su diezmo y su primicia en la letra de tales párrafos; todavía quedará, sin embargo, sustancia suficiente para descubrir en ellos una evidente e inequívoca intención maniquea. El Mal —así, con mayúscula— hecho historia tangible y perceptible, tal es el mundo moderno para los reaccionarios de corte pidaliano. Si

acierta Pidal con muchas de las saetas antirrenacentistas que dispara contra Menéndez y Pelayo, yerra por entero y vulnera su mismo designio cristiano con esta visión luzbeliana de la Historia moderna, especie de milenario al revés, más apoyada en la lucha de Ormuz y Arimán, de la luz y las tinieblas materiales, que en las Sagradas Escrituras y en Santo Tomás.

No es privativa de Pidal la actitud descrita. Léase con atención la literatura contrarrevolucionaria, sobre todo la de tono oratorio —¡Donoso, por ejemplo!—, y podrá hacerse una abundante cosecha de textos parecidos. El fondo común es siempre la admisión implícita del Mal hecho realidad histórica, la conversión en absoluto del mal contingente que puede acaecer y, por desdicha, tantas veces acaece en nuestro mundo caído y falible. Es cierto que existen hombres objetivamente malos y que el mal es una deficiencia objetiva y, por lo tanto, independiente del subjetivismo estimativo a que el hombre moderno suele tender: la moral no varía con la Historia. No es cierto, empero, contra todo maniqueísmo puro o mitigado, que esos hombres sean "el Mal" o "el Pecado". El mal y el pecado son siempre privaciones, nunca seres reales históricos, hombres o instituciones: *privatio, carentia vel absentia boni debiti*, como dice la sabiduría cristiana. Robespierre sería objetivamente condenable y combatible; pero no era "el Mal", ni fueron sustantiva y absolutamente malas todas sus acciones y sus intenciones; y mucho menos Kant o Hegel. Tal vez late todo ello en la economía interna y so-

brenatural del "*O felix culpa*" que canta la Iglesia el Sábado Santo (1).

¡Qué bien veía esto José Antonio, frente a la oratoria maniqueizante de los reaccionarios! Todo suceso histórico es justísima y sobriamente matizado por su lengua con elocuencia y doctrina impecables. Si abomina del liberalismo y le combate, no deja de reconocerle en su nacimiento un matiz "simpático y heroico"; si pelea a muerte contra el marxismo, habla de la figura de Carlos Marx ante sus hombres y la define —¡qué suprema y eficaz elegancia, qué alta y auténtica demagogia, frente a la mezquina de "avanzados" y "reaccionarios"!— "en parte torva y en parte atrayente". Recordad, camaradas, cómo hablaba de la bolchevización de España, por él tan claramente prevista: "El régimen ruso en España sería un infierno. Pero ya sabéis por Teología que ni siquiera el infierno es el mal absoluto. Del mismo modo, el régimen ruso no es el mal absoluto: es, si me lo permitís, la versión infernal del afán hacia un mundo mejor." Apenas cabe expresión más justa, más concisa y más capaz de proselitismo en las almas del hombre cabal, sea amigo o adversario.

Compárese con ese fino y certero entendimiento de la Historia la falacia que cometen tan habitualmente los intelectuales contrarrevolucionarios —incurriendo en una ingenua *metábasis eis allo genos*, como dicen los lógicos—, cuando maniqueizan y transpo-

(1) Véase sobre este tema el bello ensayo de Peter Wust «El cristiano y la Filosofía», publicado en el núm. 14 de *Escorial*.

nen directamente al plano histórico y político presente o pasado el pasmoso esquema agustiniano de la Historia, teológico y religioso por naturaleza. En cada vida humana y en cada institución histórica se entraman y pugnan con suerte episódicamente diversa la *Civitas Dei* y la *Civitas terrena*, y en modo alguno debe aceptarse la idea de Gierke, según la cual el Estado sería la "ciudad del diablo" de San Agustín. Si San Agustín hizo algunas aplicaciones históricas de su esquema teológico, fué —obsérvese bien— a la historia de la Iglesia, no a la historia política. Pero querer interpretar la agustiniana teología de la Historia como pretenden hacerlo algunos contrarrevolucionarios españoles, vale tanto como preguntarse por el meridiano y el paralelo de la Jerusalén Celeste (1).

La versión maniquea de la Historia es una tentación próxima cuando se interpretan los sucesos históricos, y más si son inmediatos, desde una actitud combatiente o polémica. Quien lucha convencido de su justicia propende fácilmente a ver en su enemigo no ya "algo malo" —lo cual es siempre obvio, aunque no sea siempre justo—, sino, pura y simplemente, "el Mal hecho enemigo". Esta es la razón psicológica del cuasimaniqueísmo reaccionario. Es difícil, ciertamente, tener el arduo, lúcido, eficaz y apasionado equilibrio de José Antonio.

Tengo por cierto que esta tendencia se halla singu-

(1) Lo cual no es obstáculo para reconocer que existen épocas más perfectas que otras desde un punto de vista cristiano. Pero ni las más perfectas son «el Bien absoluto hecho realidad histórica» ni las más abyectas son «el Mal absoluto encarnado».

larmente acusada en la bronca y porfiadora sangre ibérica. El español que de veras llega a creer en algo, en la verdad o en el error, tiende un poco a la consideración maniquea del enemigo. Antes descubrimos esta inclinación entre los progresistas españoles, en contraste con la frecuencia de un pelagianismo implícito en el liberalismo centroeuropeo; ahora la vemos en el alma de los reaccionarios cuando se sitúan ante la cultura moderna. No sería extraño que jugase aquí un papel, junto a la invocada tenaz ansia de unidad, y cabe aquella "sed inextinguible de absoluto" que nos atribuyó Sardinha, el tan trillado y aventado realismo de los españoles. En otro lugar he recordado que los *malandrines* de Don Quijote no son por modo exclusivo entes de su razón desvariada, como las quimeras o los centauros lo fuesen de la sanísima griega, sino reales molinos y reales corambres; o que Goya y Quevedo sustancian a los sueños, por sí vaporosos y casi inaprensibles —¡qué española esta palabra de "sustanciar"!—, en concretas y vivas realidades de carne y hueso: no son sueños impresionistas, aunque sean densamente barrocos. Es probable, pues, que la mente española, cuando no se decide a ser clara y creyente —línea de los Suárez, Molina, Cano, San Juan de la Cruz y Menéndez y Pelayo, frente a la oscura y creyente de Prisciliano, Servet, Molinos, Donoso y Unamuno— incida con excesiva facilidad en el dualismo religioso y ético. Menéndez y Pelayo ha visto con agudeza que el priscilianismo, la gran herejía ibérica, no fué sino consecuencia extremada y final del seudomisticismo gnóstico y del maniqueísmo.

Alguien advertirá la eficacia polémica y combativa de las consignas maniqueas. Tal vez se lucha con más ahinco por una causa justa cuando se considera al enemigo, sin distingo, cómo "el Mal hecho Historia". Yo me permito dudarlo. El soldado de la Legión no necesita para ser heroico convertir al enemigo en "el Mal"; le basta con que su capitán le haya dicho que es "el enemigo". José Antonio no necesitó maniqueizar pintando a los enemigos de España para obtener de sus secuaces el más entusiasmado sacrificio que hayan conocido los tiempos. Más aún: les reconocía "el afán hacia un mundo mejor" y trataba de arrebatarles revolucionariamente la bandera de lo que en ese afán hubiese noble y justo: *mutatis mutandis*, como San Pablo ante el "Dios desconocido" del Areópago. El santo, en fin, no ve en el hereje un demonio corporalizado, sino un hombre capaz de conversión, como el anarquista lo sea en su plano para el falangista verdadero. Aunque esa conversión, esa "conversación", requiera a veces la pólvora y la sangre. Tampoco por aquí acierta la exageración reaccionaria: la lucha heroica exige convicción de su justicia, entusiasmada adscripción a una bandera —"la poesía que construye"— y misionera voluntad de conversión. José Antonio resumió este sentido del combate falangista con esta frase espléndida: "La Falange no es *anti*", y por eso nuestros muertos mueren siempre por amor: afirmativamente.

Junto al riesgo del tradicionalismo filosófico y a la amenaza del maniqueísmo, la "exageración reaccionaria" de corte pidaliano o fonsequista vive en inminente peligro de desconocer en su tuétano más propio la gran historia española. Nadie vea en ello una paradoja de ingenioso profesional, sino afirmación *in modo recto* de una desgraciada y demostrable realidad. Hay que partir de esta rigurosa verdad histórica: la creación española en sus dos siglos dorados es de neto carácter moderno. La empresa de España hasta su derrota fué justamente el enlace de la idea católica de Dios, el hombre y el mundo con los supuestos culturales e históricos que surgieron en Europa a raíz del Medioevo. En cuanto católica, la cultura clásica española continúa sin ruptura esencial el pensamiento de la Edad Media, como el adolescente continúa siendo el mismo hombre que fué en la puericia; en cuanto moderna, sale estilística y temáticamente de los viejos moldes hacia nuevas formas de expresión teológica y profana: el vivir y el pensar, el escribir y el edificar, el combatir y orar dejan de ser medievales para convertirse en renacientes y "modernos".

Ahora se ve claro el término en que para el aferramiento a la tesis del medievalismo escueto: o se da una interpretación estrictamente medieval a la cultura española, con lo que se desconoce su peculiaridad histórica, o se debe prescindir de ella por ociosa o desconcertante dentro de un fingido cuadro medievalista y seudocatólico de la Historia Universal. Es curioso y significa-

tivo que se vean obligados a coincidir en ello, cada grupo por opuesta causa, los protestantes y los reaccionarios extremados. Si Salmerón dice —como un eco del pensamiento histórico protestante— que los españoles quedamos petrificados en las imposiciones dogmáticas medievales, Pidal intentará reducir la figura de Suárez a la de un tomista distinguido y considerará preferible renunciar a Vives a reconocer un sentido positivo, valioso y postmedieval en su obra.

El fino olfato de Menéndez y Pelayo, tan sensible para los vientos españoles, descubrió que "ambos fanatismos —la exageración innovadora y la exageración reaccionaria— se inspiran en libros extranjeros". La ruptura de la tradición cultural en el siglo XVIII determinó que las dos corrientes paralelas de nuestro pensamiento nutriesen su cauce de fuentes extrañas. Del pensamiento extra o anticatólico ya queda dicha su rigurosa condición mimética. La línea intelectual católica —salvo casos contadísimos, como el de Balmes— quedó en su Santo Tomás mondo, o, lo que es peor, no pasó de la neoescolástica mediocre de Liberatore y Sanseverino o de la equívoca del P. Jungmann, cuando no se entregó al tradicionalismo francés. De Suárez, Molina, Vitoria o Báñez no había ni que hablar, porque ni por el tejuelo les conocían nuestros abuelos. ¿Qué ediciones de los grandes pensadores españoles nos ha legado el XIX, el siglo de la filología positivista y crítica? No es para extrañarse, pues, que nuestros conspicuos reaccionarios tuviesen una idea tan inexacta de la cultura española clásica.

Toda la producción polémica de Menéndez y Pela-

yo se halla cuajada de argumentos incontestables en pro del renacentismo de los grandes españoles: Vives, Sepúlveda, Soto, Cano, Vitoria, Fox Morcillo, Suárez... En capítulos subsiguientes intentaré precisar la actitud de Menéndez y Pelayo respecto a la cultura de nuestro siglo áureo. Ahora quiero limitarme a subrayar que nosotros, con un sentido más afinado para la percepción de lo histórico y con unos decenios de considerable trabajo erudito a nuestra disposición, debemos ratificar plenamente los asertos del maestro y ensalzar su adelantada prioridad.

Apenas es necesario recurrir al rico y fácil arsenal de la literatura. ¿Cómo no ver hoy, en lo que atañe a la política, el estilo rigurosamente moderno del Estado que inventa Fernando el Católico o de la titánica construcción de Carlos V? Por lo que hace al Estado de Fernando, el asenso es antiguo y universal; en lo tocante a la idea carolina del Imperio, Menéndez Pidal lo ha demostrado inequívocamente. Hace poco insistía en ello Viñas Mey. La misma conquista de América es inconcebible como empresa, en su contenido y en su estilo, sin una actitud vital e histórica estrictamente renacentista; y ya dentro del tema concreto de estas páginas, otro tanto puede decirse del pensamiento español clásico, teológico, jurídico, filosófico o místico.

Todavía estamos esperando los españoles una historia de la Contrarreforma, de la Mística o del pensamiento político en que se vea clara y distintamente esta triple peculiaridad católica, moderna y creadora de nuestra cultura clásica. Algo hizo Menéndez y Pelayo, pero harto

insuficiente. En época recientísima, Gómez Arboleya ha comenzado a estudiar desde este punto de vista el pensamiento de Suárez, creo que con notable e inédito fruto. La idea suareziana de la ley, no obstante hallarse implantada en el ámbito escolástico, es inconcebible sin muchos supuestos fundamentales del mundo moderno —*verbi gratia:* una mayor distancia metafísica entre criatura y Criador o el despertar de la conciencia individual de la libertad— y en ese mundo moderno da su fronda y sus frutos. Igual debe decirse del molinismo. ¿Puede entenderse históricamente la doctrina de la "ciencia media" si la reducimos a los puros supuestos de la teología y de la antropología medievales? Bonet, uno de los mejores historiadores de las controversias teológicas del XVI y el XVII, escribe: "El molinismo no derivaba solamente de la reacción frente al determinismo pesimista de Lutero, que motivó su concreción. Sus raíces estaban en la tan compleja evolución de la conciencia cristiana de la época." Y en otro lugar añade: "El molinismo... es, además..., la incorporación a este dominio soteriológico del espíritu de la nueva Europa, salida del Renacimiento; y también, aunque la influencia sea menos evidente, del individualismo español en plena expansión conquistadora." Catolicismo, modernidad, españolidad: tales son las palabras claves de nuestro Siglo de Oro en lo que tuvo de genuinamente creador. ¿No podría intentarse una comprensión de la mística española o de los "Ejercicios" según este triple y cardinal punto de vista?

Ni Pidal ni el P. Fonseca pueden ver esto, atados co-

mo están a su rígido canon estimativo medieval y tomista. La reacción medievalizante desconoce esencialmente la obra histórica de España, y este es el nudo de la discrepancia entre ella y Menéndez y Pelayo, tan decididamente católico, español y "moderno". Si España no hubiese sido derrotada en su empresa, seguramente sería muy otra nuestra situación histórica y, por ende, nuestra estimación de la pasada hazaña. Habiéndolo sido, hemos de sufrir que hasta no pocos católicos españoles desconozcan en su esencia la obra inacabada —inacabada por la derrota, no por oposición inconciliable entre el Catolicismo y el "espíritu moderno": testigos, Suárez, Molina... y Galileo— y se entreguen nostálgicamente a la invocación del Medioevo, refugio polémico o defensivo de una reacción católica que podrá llamarse europea, pero no española.

IV

AVANZADOS Y REACCIONARIOS

TAL vez pudiera compendiarse nuestra revisión de avanzados y reaccionarios poniendo de relieve sus extrañas zonas de vecindad. Por una suerte de *coincidentia oppositorum*, y salvada la irreductible y extrema oposición en el contenido del tema polémico fundamental —de un lado, el Catolicismo, reaccionariamente interpretado; de otro, la negación del mismo Catolicismo— vienen a tocarse los extremos en lo que concierne a la consideración histórica de España. Repito aquí lo que dije al enumerar los tres grupos de la polémica: no trato de establecer una equidistancia entre Menéndez y Pelayo y ambos grupos extremos, puesto que con uno de ellos

coincide en algo tan sustancial y decisivo como la afirmación católica, sino de señalar una serie de expresivos contactos formales, arraigados en último extremo sobre un común desconocimiento esencial de la obra cultural e histórica española. Los párrafos siguientes intentarán dar orden discreto a esta serie de coincidencias.

1. Lo primero que conviene señalar es la común mediocridad de la actividad intelectual "avanzada" y "reaccionaria". Dije ya bastante acerca del menguado e improductivo mimetismo de positivistas, krausistas y cuasihegelianos españoles. Si nos atenemos a la calidad, allá se iba en valor con la de los avanzados la escasa obra intelectual de los reaccionarios, que ni a verdaderos tomistas llegaban. "¡Pobre juventud nuestra, tan despierta y tan capaz de todo —escribía Menéndez y Pelayo con intención actualísima y rigurosamente prefalangista—, y condenada, no obstante, por pecados ajenos, a optar entre las lucubraciones de Krause interpretadas por el Sr. Giner de los Ríos y las que... publicó el jesuíta José Jungmann y tradujo el Sr. Ortí y Lara! *Arcades ambo.*" Tal vez la formación de los neoescolásticos fuese más sólida y consistente que la tornadiza de los Salmerones y Revillas, hoy krausistas y mañana comtianos. Al menos, esta ventaja sacaban de su terca fijeza en un sistema hecho e invariablemente transmisible; pero fuera de ello —dejando a salvo la infinita superioridad existencial que da poseer una fe religiosa y el agradecimiento que les tengamos por haber ayudado a que la nuestra fuese históricamente posible— no hay gran diferencia en la hue-

lla por unos y por otros impresa en la historia del pensamiento humano.

Innovadores y reaccionarios encontraban en la flaqueza del adversario, mucho más que en la propia obra, razones y pretextos para sostener su posición polémica. Si la genuina voz de la tradición cultural católica y española no hubiese podido ser distinta de la miserable que atacaba "la peligrosa novedad de discurrir", como aquella de la Universidad de Cervera en su mensaje a Fernando VII, entonces tenía que adquirir calidades sobrehumanas la fe en la verdad católica y española para que el estudioso no buscase ultrapuertos aires intelectuales más respirables. Si, por otro lado, la cultura moderna y redentora no era capaz de ofrecer una faz distinta de aquello que Sanz del Río o Salmerón publicaban, el creyente estaba obligado a refugiarse en Liberatore y hasta en la docta ignorancia antes que renegar de su fe y de su historia. Por fortuna han apuntado hasta hoy posibilidades inéditas, y ello nos impide sucumbir en la desesperación nihilista.

2. Coinciden también avanzados y reaccionarios en el desconocimiento de la historia española. Ambos propenden a medievalizar nuestro período clásico: los avanzados, porque no conciben que sea posible una alianza entre la fe católica y el pensamiento moderno, según el esquema protestante de la Historia; los reaccionarios, porque no admiten nada católico sin el cuño escolástico-medieval. Así se explica que entre unos y otros está todavía por hacer en serio la "verdadera" historia moderna de España.

3. Es característica a entrambos grupos una soterraña moral de impotencia. El avanzado no admite la capacidad creadora de España dentro del mundo moderno y se refugia en la copia servil de lo extraño. Ni siquiera tienen los progresistas españoles del XIX esa confianza en la propia imitación con que los japoneses, ya por entonces, se lanzaron a la conquista de la técnica europea. El reaccionario no cree compatible su fe religiosa con el mundo moderno y se refugia en una añoranza más o menos retórica de la Edad Media. Si uno y otro viajan en ferrocarril o hablan por teléfono —es decir, si utilizan la técnica "moderna"—, el progresista español lo hace como lacayo y el reaccionario como intruso.

Es curioso y significativo que unos y otros busquen su refugio en Europa: el avanzado, en la Europa que sigue a la hazaña española, cuando ya el hombre moderno se ha desligado por entero de Dios o lo ha relegado por modo exclusivo a su personal intimidad; el regresista, en la Europa cristiana anterior a nuestro dominio. En fin de cuentas, desconocimiento de España, como antes sostuve. Desde otro punto de vista, José Antonio nos dirá que unos y otros miran a España "con un solo ojo".

Compárese esta situación en la Historia con la del español en tiempo de Suárez, Molina, Lope o fray Luis. Vive entonces el español vida llena y creadora. Sabe que está en su tiempo (un tiempo que no es ya el Medioevo) y tiene conciencia de operar, a la vez que sobre un pasado (el fondo cristiano del pensamiento medieval y el

recuerdo de la Antigüedad clásica), también sobre un cimiento de eternidad (la verdad católica) y hacia un futuro incierto, pero incoativamente contenido en su "moderno" presente y capaz de encender de ilusión su ánimo (la empresa católica y universal española). Apoyada su existencia en esos cuatro puntos cardinales o quiciales —tradición humana, presente vivo, futuro esperado y creída eternidad—, ¿podía considerar este hombre con nostalgia la cultura escolástica? He aquí lo que no vieron avanzados ni reaccionarios; lo que nosotros comprendemos claramente desde una posible y, por tan anhelada, casi presentida situación de nuestra española existencia. Siempre se ve el pasado desde el presente en que se vive o se cree; y, pese a su escasa conciencia histórica, no podía ser ajeno a tan certísima regla ninguno de los grupos culturales en que nuestros abuelos se hallaban partidos.

4. Tócanse, en fin, las dos extremas legiones de la famosa polémica, siquiera sea por modo negativo, en su común falta de sentido histórico. Algo queda ya dicho sobre ello. Para reaccionarios y avanzados no existe el "pasado" como situación existencial de la realidad humana: ésta sólo alcanza a situarse ante su mente como "presente" o "ausente". El reaccionario entiende el tomismo como realidad dibujada, concreta o repetida; es decir, presente. Olvida que eso no puede hacerse con las realidades históricas sin momificarlas, acartonarlas y, a la postre, desvitalizarlas; y así queda casi siempre su imitativo tomismo en insulso e ineficaz fiambre. Estos tomistas —por usar otra vez la insuperable fórmula

joseantoniana— no han sabido serlo con ánimo de adivinación y se han limitado a repetir las viejas fórmulas con ánimo de copia. No advertían que, por constitutiva necesidad de la existencia humana, el presente que renuncia a ser creador, en una u otra medida, queda en inútil "presente de segunda mano" (1).

El avanzado español, por su parte, no sabe incorporar a su desbocado presente la raíz esencialmente necesaria del pasado. Si se enfrenta con Felipe II, por ejemplo, lo hace considerándole como una realidad a la vez presente y extraña: el Rey Prudente es una figura real ante el polemista, que le odia y vitupera como lo hace un espectador de toros ante el protagonista fracasado. Así, si el presente del reaccionario es de segunda mano, el del progresista, negador de todo apoyo en el pasado, viene a serlo de ninguna. El reaccionario vive su presente como una momia; el avanzado, a fuerza de querer volar, como un espectro.

Está todavía por investigar seriamente este hecho de la falta de conciencia histórica en los avanzados y reaccionarios españoles. ¿Hasta qué punto influye el nativo e irrenunciable iberismo, con su acérrima tendencia a la sustancialización presente y resistente de toda realidad y aun de toda idealidad? ¿Hasta dónde la derrota

(1) Va implícita en las anteriores palabras mi convicción de que existen modos más o menos inéditos de ser simultáneamente fiel a la intención de Santo Tomás y a nuestro tiempo. Uno de los más queridos proyectos de mi vida es alcanzar algo parecido a eso en las disciplinas que por vocación cultivo: la Antropología Médica y la Historia de la Medicina. Esto es: ser tomista «con ánimo de adivinación». ¿Qué hubiera hecho Santo Tomás, el bautista del aristotelismo, en este tiempo mío? No cabe otra pregunta distinta a quien quiera ser a la vez tomista y eficaz, tradicional y operante.

de España, apenas mediada su empresa, y nuestro consiguiente apartamiento de toda participación viva y decisiva en la historia europea que sigue a la paz de Westfalia? He aquí una tarea urgente que brindo a los jóvenes historiadores de la Falange. Una tarea vital, intelectual y española de esta generación que intenta hacer del pasado obrador, creador, esperanzador y amoroso "presente". No otro es el sentido de su permanente invocación a los muertos. Yo propondría a mis camaradas este lema generacional:

Mortui viventes fulciunt, victuri ducunt.

V

MENENDEZ Y PELAYO

DICHOSA desventura y ruinas dichosas si entre ellas nace una mente tan clara y un corazón tan noble como los de aquel montañés que se llamó Marcelino Menéndez y Pelayo. Mientras existan españoles católicos, y aun españoles a secas, habrá ánimos que se dilaten a la vista de otro a la vez tan nuestro y tan generoso, tan intransigente en lo esencial y tan abierto en lo opinable, tan metido en la tradición y tan ávido de existencia actual y operante. ¿Qué importa, si su vida, aun titánica, no fué suficiente para cumplir cuanto su corazón y su mente deseaban para España? ¿Qué, si su exposición o su valoración de tal o cual filósofo no fué todo lo exacta

que nuestra mente actual, más trabajada filosóficamente que la española de entonces, estima necesario; o si sus juicios estéticos sobre este o el otro escritor no se hallan acordes con la sensibilidad literaria de hogaño, acaso menos robusta y sana que la suya? Lo verdaderamente importante de Menéndez y Pelayo no debe buscarse en el detalle de su investigación, con ser ésta tan frondosa, sino en su inédita actitud ante la Historia, ante España y ante la cultura moderna. Pero esto no puede tratarse de pasada. A tal tema, tan central para nosotros, irá íntegramente dedicado el cuaderno próximo, si Dios no me niega su providente asistencia.

AVISOS Y APUNTES SOBRE LA CULTURA ESPAÑOLA DE NUESTRO TIEMPO

Los trabajos reproducidos en las páginas que siguen han sido publicados como artículos editoriales en la revista Escorial, *salvo el primero, cuya procedencia va indicada en la nota al pie que aparece en la página siguiente.*

LA SERVIDUMBRE DE LA CULTURA ESPAÑOLA [1]

CAMARADAS y amigos:

Os hemos convocado hoy para un acto sólo a medias puntual. Si por un lado lo es, en cuanto con él inauguramos nuestras reuniones de este curso, por otro viene rezagado. Poco después de la salida de la División Azul, pensamos celebrar un homenaje a su combatiente entrega y ejercicio. Por varia razón ha ido demorándose el cumplimiento del propósito, y hoy coincide con la inauguración mentada.

El mismo retraso ha dado a este acto, empero, una

(1) Palabras pronunciadas en el homenaje a la División Azul con que fué inaugurado el curso II (1941-1942) de las reuniones de *Escorial*.

más grave oportunidad. Hay ya sangre noble en el suelo lejano: Alcocer, Noblejas, algún otro de menos sonado nombre han aumentado ya la serie inmensa y exigente de nuestros Caídos. Desde su excelsa altura, como el Dafnis virgiliano,

sub pedibusque vident nubes et sidera.

las nubes de nuestra España sedienta y prometedora, las estrellas de este cielo nuestro, tan cerca a veces de Dios que parece dolorosamente lejano de la tierra y de la vida que en ella se apoya. Dios, es seguro, los sostiene junto a sí con su mano inmensa y potentísima. Pero esta seguridad no hace menos apremiante el duro deber español de quienes invocan su ensangrentada, exigente presencia.

Queremos que este nuevo primer acto de nuestra joven revista sea un homenaje a la sentida presencia de nuestros camaradas. A la de los que cayeron y a la de los que combaten. En su honor hemos convocado las almas y la voz de los poetas españoles. Su canto creyente y levantado va a expresar nuestra comunión con ellos. Yo sólo puedo introduciros al sentido duradero que *Escorial* quisiera infundir en este transitorio homenaje de la voz poética.

Acaso pudieran distinguirse dos linajes de honoración. Uno es la del espectador admirado. Contempla el hombre la hazaña de otro y la admira. Sitúase ante él como espectador distante y, a la postre, extraño. La palabra de loa viene a ser entonces como disparada por la

admiración, como si hubiese de salvar la distancia que esa admiración supone. El homenaje es entonces oral, nominal, y está a dos pulgadas de caer en retórico. ¿Cuántos hemos conocido de este jaez?

A este género de homenaje opondría yo el que podríamos llamar personal o, si me perdonáis una pedantería ya un poco tópica, coexistencial. Entonces la hazaña no se contempla, sino se convive, y el homenaje no es de espectador en admiración, sino de amador en comunión. La palabra no es ya proyectil que salva una distancia con el mensaje admirativo en su seno, sino expresión de aquello que comúnmente se vive; el cántico no sirve ya a la notificación, sino a la pura alabanza, como la oración litúrgica.

A este segundo linaje quisiéramos que perteneciesen nuestras palabras de hoy. ¿Cómo conseguir, entonces, aquello que antes consideraba necesaria condición, esto es, la real convivencia amorosa con la lejana y esforzada existencia de nuestros camaradas? Quien tenga una idea resentida del heroísmo voluntario tendrá también por sarcasmo proclamar convivencia con quien soporta hielos y durezas desde nuestra, pese a todo, tibia blandura. Pero quien entienda con creyente amor lo que en verdad son los vínculos humanos, ese encontrará la vía para un posible cumplimiento del profundo convivir. El cual camino consiste en la *adecuación de nuestra existencia al sentido que el combate de nuestros camaradas tiene.* No se trata de acomodar nuestro pensamiento, ni nuestra palabra, ni siquiera es suficiente la sola acción.

Trátase de algo más entero y radical, esto es, de todo nuestro existir temporal de hombres y españoles.

¿Cuál es ese sentido? ¿Cómo puede conseguirse la adecuación? Apenas es necesaria respuesta explícita a la primera pregunta, de puro obvia. Muchos, sin embargo, parecen haberla olvidado. El combate de nuestros camaradas se endereza a derrocar una caduca forma de cultura, cuyo dorado auge fué el liberalismo burgués-capitalista, y cuyo extremo es el comunismo soviético. No "para echarlo todo a rodar", como decía José Antonio, sino para construir un edificio histórico seguramente más hermoso y justo; más acorde, también, con el interés de nuestra Patria. A ello sirvió el sacrificio inmenso de nuestros Caídos y de sus hermanos de armas: los alemanes cuyo cuerpo es ya tierra extremeña y los italianos que descansan en el suelo de Aragón. A ello se endereza la titánica acción militar actual de que nuestros camaradas son mínima pero señalada parte. Que el cántico de los poetas llegue también a cuantos con nuestros camaradas comparten el honor de las armas, y, sobre todo, a los que con ellos han querido compartir el uniforme.

¿Cómo adecuar nuestra existencia al sentido de ese combate? Permitidme que limite mi respuesta al ámbito de la programática dedicación que *Escorial* hace mensualmente, esto es, a la cultura y a las letras. Quisiera, pues, delinear someramente cuál podría ser el sentido de nuestra cultura, si ha de acomodarse al deber que la lucha de nuestros camaradas prescribe, lo cual —y no por azar— vale tanto como decir a la más pura inten-

ción de la Falange, desde su fundación y aun desde su prefundación.

Creo que tal sentido requiere servidumbre a cuatro concretísimos puntos. Dos de ellos de orden sustancial: españolidad y catolicidad; otro, modal o configurativo: actualidad; el último, táctico: eficacia. No os disgustéis si, algo escolásticamente, paso sucesiva y ordenada revista al meollo de estos cuatro vocablos.

1.—*Españolidad.*—Quiero aludir con ello al enlace de la cultura y de las letras de España con la historia, la tierra y los hombres de España.

La creyente servidumbre a la Historia —lo cual incluye decir a nuestra Historia— pone en nuestras manos el mejor legado de Menéndez y Pelayo. Difícil, casi heroico servicio entre nosotros, el del servicio a la Historia. Hay que vencer esta cosa tremenda que es la ruptura de un pueblo con su tradición. Porque —no nos engañemos— la tradición cultural española estuvo y está rota. Cuesta esfuerzo la lectura de los clásicos, y quien no se vea movido a ello por singular vocación o por coacción externa, los deja pronto de su mano. Es posible que lo mismo ocurra en las almas de otros europeos; pero cuando se compara la facilidad con que nuestros bachilleres y nuestros universitarios escapan a la lectura del clásico español, y la machacona insistencia con que los mozuelos francés, tudesco, italiano e inglés son forzados al tráfico con Racine, Goethe, Tasso y Shakespeare, comprende uno que la quiebra histórica de las almas españolas es mucho más grave y honda. ¿No es bastante experiencia, si no, la de contemplar cualquier ana-

quel de librería, colmo de Stefan Zweig, pongo por caso, deshabitado de Tirsos, fray Luises o Góngoras accesibles? Duro servicio este de la Historia. Más duro y difícil cuando haya de ser, si amoroso y creyente, también lúcido, hondo, libre de toda arrobada beatería.

Enlazando cultura y letras con la tierra y los hombres de España nos adueñamos de lo mejor que trajo la literatura de nuestros abuelos, que ellos fueron —si se descuentan los parciales bocetos localistas de sus predecesores— quienes descubrieron a los ojos de los españoles y del mundo la emoción de nuestro paisaje y la entraña temperamental del hombre ibérico. Y también la emoción del viejo libro menudo y el sentido humano —bronco y espiritual— de tantas cosas hasta entonces retóricamente repetidas. Es cierto que una cultura nacional, por lo mismo que es "cultura", no puede consistir en puras raíces de tierra y de sangre; pero no es menos cierto que sin ellas no hay nada realmente firme y consistente.

2. *Catolicidad.*—Si no busca universal anchura, la la expresión cultural se ve inexorablemente limitada en el espacio por el olor de la tierra y de la sangre. Si no apetece eterna trascendencia, queda en soplo fugaz, o a lo más, en verdor de estío. Necesitamos que nuestro pensamiento y nuestras letras sean de españoles y para españoles; también de hombres y para hombres. Más aún: para hombres que saben el eterno arraigo de sus almas. Todo esto dará a nuestra cultura su catolicidad, su católica referencia a Dios. Nada realmente humano debe sernos extraño; nada meramente humano debe sernos su-

ficiente. A lo primero servirán humanismo, filosofía y ciencia; a lo segundo sirve "la fe determinada y animosa", que dijo nuestro más alto traductor. Con lo cual, como adehala, sustentaremos la "clave dė los mejores arcos de nuestra Historia". Por esta línea de lo divino se quebró la españolidad casticista del 98, si se salva la tormentosa, insatisfecha, insatisfactoria y acaso un poco retórica teofilia de Unamuno; y la actualidad intelectual de Ortega quedó, en el mejor de los casos, "a su vista": "Dios a la vista" es algo para un europeo de este tiempo, pero demasiado poco para un español de cualquier tiempo.

3. *Actualidad.*—A nada real llevarían nuestra cultura y nuestras letras si no se hallasen firmemente implantadas en los temas y en el estilo del hombre actual. Ni la actitud política ni la cultural pueden ser arqueológicas. Un político montado sobre temas de otro tiempo es una triste especie de visionario. Un pensador o un escritor desconectados de su tiempo tórnanse anticuarios inanes y, cuando más, pintorescos. Ni se es más español por decir "magüer", ni más cristiano a fuerza de Lovainas. De este orden es también la más dolorosa falla de Menéndez y Pelayo, entre tantos soberbios aciertos: vivir en su tiempo más memorativa que creadoramente; amar a España en sus vestigios, más que apetecer sus proyectos. Mucho nos dió, es cierto; nuestra indigencia actual nos mueve, no obstante, a pedir y pedir, sin pensar que tal vez pidamos tener resuelto sin sudor nuestro más urgente menester.

La mejor herencia de la generación de Ortega es ha-

ber instalado a los "intelectuales" españoles en los temas y en el estilo de nuestro tiempo. Podrá uno y hasta, en ocasiones, deberá discrepar luego de sus soluciones españolas y de sus humanos supuestos; negar este servicio sería necedad cerril. Vivir intelectualmente sin haber sabido ingerir y digerir la cultura moderna valdría tanto como mover guerra en Ucrania con lanza jineta y adarga antigua. Heroica bobada; quijotería de la estulticia, que no de la locura.

4. *Eficacia.* — La eficacia no consiste en moverse, sino en ganar camino. No en pelear "contra", sino en pelear "hacia". Decida los "contras" una meta, no un cercado. *Militia est vita hominis super terram;* movimiento militante hacia un término terreno y hacia otro celeste. Ni a los Apóstoles en el Tabor les fué permitido acampar más de lo necesario.

Acaso el español propenda por temperamento, cuando se deja llevar por su celtiberismo, a que su expresión cultural sea más "contra" que "hacia". "Contra esto y aquello", como escribió un genial ibero. ¿Por qué no "hacia esto y aquello", como la Falange quiere? El enemigo es sustantivo en el primer caso, accidental en el segundo. Nuestra difícil eficacia está en hacer cultura "hacia", y este es el sentido de organizarnos en "movimiento" y no en "partido". Como un expresivo signo de no andar las cosas por su recto cauce, ahí está el uso casi exclusivo de "Partido" por "Movimiento". "No un Partido, sino un Movimiento; casi podríamos decir un Antipartido", decía José Antonio de la naciente Falange.

De un movimiento humano importan el fin y el ca-

mino, la meta y el estilo. Los puntos anteriores inician la respuesta a una y otra exigencia, en cuanto a nuestra cultura toca. La eficacia de esta andadura cultural sólo pueden darla la rigurosa autenticidad, el entusiasmo y la generosidad. Sin entusiasmo, hasta el camino real se hace penosa trocha; sin rigor, la mejor doctrina queda en retórica vana; sin generosidad, no deja andar el peso del corazón. Mucho es preciso clamar en España por el rigor informado y constante; tanto más, por la ancha y encendida generosidad. "Queremos que todos se sientan miembros de una comunidad seria y completa", decía José Antonio. "Mi corazón está abierto a todos", ha repetido el Caudillo. Sin generosidad, sin cordial llamada a todos los españoles hacia la común empresa, apenas podremos aspirar a dar un paso eficaz en los quehaceres de la cultura.

¿Podremos unirnos los hombres de España, otra vez, en un empeño español, católico, actual y rigurosa, generosamente eficaz? Esta es, creo yo, la meta cuya consecución debe excitar en nosotros el heroico ejemplo de la División Azul.

LABOR DE FUNDACION

CUANDO un organismo —ser vivo o nación operante— se halla en ascendente ejercicio de una vida turgente y creadora, cumple de continuo, en cierto modo, una obra de fundación. Si la mera existencia del mundo es por sí una creación continuada, ¿qué, sino fundación creadora, puede ser la existencia hacia adelante de lo vivo, esa en que cada instante tiene inédito y acuciante sentido? A la vista de esto, pondérese la hondura y la entereza con que habrá de ser fundacional nuestra voluntad histórica frente a esta España del dolor y de la esperanza nuestros. Una coyuntura europea adversa la derrotó en el siglo XVII; vivió con decoro y consisten-

cia relativos en el XVIII, y no existió históricamente —cada vez se hace más patente esta verdad— en el XIX. La fracción viva y obradora de la España ochocentista luchó, imitó o aprendió; pero apenas creó españolamente algo que pueda estimar la Historia. Nuestro romanticismo fué sugestión del francés; los partidos políticos, en lo que tuvieran de contenido, calcos de realidades extraespañolas; nuestra escasa y endeble ciencia fué positivista a la francesa o krausista a la tudesca; la religiosidad se tiñó de extranjerizo pietismo modernista, y así en todos los órdenes del humano vivir. Hasta en nuestro tradicionalismo, forzado a inoperación histórica, había escaso ímpetu creador, excesiva nostalgia y demasiado Bonald por debajo de su honrada y creyente bravura.

En el puro orden de la cultura, la agonía del siglo XIX y el vagido del XX dieron al trabajo de los españoles algún vigor nuevo y cierto empeño de seriedad. La obra titánica de Cajal en la experimentación y de Menéndez y Pelayo en la investigación histórica; el tenaz e inteligente esfuerzo de romanistas y arabistas; el magisterio y la labor de Hinojosa; el contacto sugestivo con el pensamiento moderno que nos trae Ortega; algunos atisbos en la Matemática y en las Ciencias de la Naturaleza; todo ello —sin contar la creación poética y literaria de los últimos cuarenta años— nos ponía en nivel estimable dentro del concierto científico europeo. Claro es que nada había en ello de rigurosamente español, salvo lo atañente a la investigación histórica. La investigación científica seguía los supuestos científicos vigentes —el *cosmopolitismo* y el positivismo—; la Historia

misma apenas pasaba de producir erudición con métodos depurados, y la Filosofía, si no era positivista, tampoco seriamente creadora: quedó en la sugestiva promesa y en la incitación, y por eso no logró pasar del ensayo filosófico a la monografía o al tratado. El español estaba al día en muchos casos; pero ni la cantidad de su producción científica permitía hablar de una ciencia española, ni existía en esa producción un matiz cualificador que en verdad permitiese llamarla española. No se intentaba, por ejemplo, enderezar nuestra ciencia, poca o mucha, hacia el logro de un saber de salvación, ni aun se pensaba en ello como problema. ¿Y cómo podría un español por tal diputarse, al menos históricamente, sin cuidarse de su destino, sin enderezar su saber a vivir y a no morir; esto es, sin que el nombre y la realidad de Dios se hallasen entramados con ese saber? Del estamento universitario, sólo la voz atormentada, profunda e incoherente de Unamuno clamó en este siglo con ansias de tal género; y si, ciertamente, se le consideró español, también es cierto que se le tuvo por loco.

Una guerra necesaria, a la que sólo nuestras obras han de legitimar, no los errores o los crímenes del adversario, ha destruído, por glorioso imperativo, algunas de las realidades culturales de la España anterior al Alzamiento. Ahí están las ruinas de la Ciudad Universitaria, cuyo ámbito laureado tarda ya en ser habitado por el juvenil aprendizaje; ahí, también, unos cuantos científicos exilados por la acción de una justicia elemental. No importa. No importa, en cuanto aliente en nosotros voluntad de fundación cultural. Pero aquí es donde jus-

tamente comienza el verdadero problema. ¿Qué cimientos, qué plan, qué sentido, qué operarios ha de tener nuestra obra fundacional? Que nuestro trabajo y nuestros saberes hayan de ser, al menos intencionalmente, trabajo y saberes de salvación, no parece ni siquiera discutible, siendo *española* nuestra empresa. El sentido del saber para el destino de la humana existencia que le posee parece ya exigencia obvia en este mundo histórico nuestro. Y aquí viene otro segundo *quid:* ¿cómo el saber y la obra científica actuales pueden serlo de salvación?

Conviene resguardarse de un peligro cierto: el de recaer en una aparente y ya ensayada solución a estas preguntas. Confesemos desde ahora que tuvo algún éxito de público en estos últimos decenios. En sustancia, y tomadas las cosas por su raíz, se trata de lo siguiente. Saber de salvación es, por esencia, saber religioso. Quien creyentemente posee un trabado haz de creencias religiosas, posee la médula necesaria y esencial de una total ciencia de salvación. Pues bien: la táctica apostólica de ciertos grupos religiosos creyó hallar suficiente respuesta a las anteriores preguntas *añadiendo* al cultivo de la ciencia, tal y como era a la sazón cultivada, al conjunto de sus creencias y saberes estrictamente religiosos. Así surgieron los religiosos —seglares o no— químicos, biólogos o astrónomos. Pero como la ciencia añadida obedecía a supuestos escasa o nulamente religiosos —la religiosidad *científica* de un Newton o de Kepler están ya muy lejos—, acontecía una de estas dos posibilidades: o el hombre seguía viviendo *desde* su saber y su creer re-

ligiosos, con lo cual la ciencia añadida quedaba en inane e inauténtica ocupación, o trasladaba a las tiendas del saber científico la sustentación viva de su existencia, y se convertía en un científico escasamente religioso. Evidentemente, la primera posibilidad ha sido la dominante, y esto explica la escasa consistencia de la producción científica que esos grupos religiosos alumbraron. Declaremos que hubiese sido mejor para la cultura española tener un puñado más de teólogos y escrituristas auténticos que una legión de químicos, biólogos y astrónomos por añadidura.

Sin embargo, como ya se apuntó, el truco tuvo un cierto éxito de público, y corremos el peligro de su repetición. Las consecuencias para la posible empresa cultural española serían, sencillamente, fatales. Nada auténtico ni hondamente eficaz se ha hecho *por táctica* —esto es, desde fuera de lo que se hace—, sino *por creencia* —esto es, desde dentro de la propia acción—. Sólo haremos, en verdad, ciencia desde dentro de la ciencia misma, ahincando en ella nuestro existir, viviendo la vida que los griegos llamaban teorética. Si una falsa ascética nos mueve a despreciar el saber del mundo, entonces son inútiles los trucos, y nuestro esencial saber de salvación quedará desnudo de indumento actual y quizá de real eficacia histórica.

Entonces, ¿debe, desde ahora, renunciarse a la tarea de buscar sentido humano al saber científico? En modo alguno. Debe seguir inquiriéndose ese sentido, *pero a través de la ciencia misma y de su autenticidad.* No nos sirven, pues, ni los falsos físicos, ni los mora-

listas bajo especies de biología, ni los semiteólogos disfrazados de semiastrónomos. Necesitamos físicos genuinos, biólogos auténticos, moralistas de una pieza y teólogos de cuerpo entero; esto es, hombres auténticos en todo caso. Todos los hombres que sentimos en una u otra forma la pesadumbre de nuestra guerra, tenemos el estricto deber de rebelarnos contra la falsa cultura por añadidura o por propaganda. Y luego otro deber aún más hondo: justificarnos por nuestras obras, conseguir saberes a la vez auténticos, actuales y de salvación. Sin ello quedaríamos en un histrionismo barato y resentido.

Puede ser, y esto debe declararse de antemano, que tal empresa fuese imposible en los decenios que nos han precedido, por vicio esencial de los supuestos culturales entonces vigentes. Nosotros, en todo caso, creemos que algo más pudo hacerse: pudo hacer el creyente, cuando menos, teología auténtica y ciencia positiva de veras: ¿acaso no vivieron en el siglo XIX Scheeben y el cardenal Newman, Pasteur y Laënnec? Pero, ¿y ahora? Ahora ocurre en el mundo de la cultura un singular fenómeno: muchas ciencias empiezan a reconocer desde dentro de sí mismas su propio límite y aun a exigir una indagación de su sentido. Parece que los físicos *auténticos* postulan como plausible, desde el punto de vista de la Física actual, una *creatio ex nihilo* del cosmos material. La Biología, por su parte, indaga el trazado de su linde con la Antropología y se pregunta por el ser y por el sentido de la realidad inefable que llamamos vida. Las ciencias antropológicas, por su parte, adquieren inusitada prevalencia, y un humanismo total y tras-

cendente empieza a entreverse *desde* la ciencia misma. ¿Qué no podría decirse de las Ciencias del Espíritu? ¿Cómo un científico actual, si lo es auténtico, va a conformarse con un mero positivismo en la Filología, en la Historia, en la Economía o en el Derecho? Las posibilidades son ingentes. ¿No podría ser una empresa española buscar la vía hacia un genuino saber de salvación desde dentro de la ciencia misma, de esta ciencia moderna, que a la vez alucina y atosiga? ¿No está el mundo otra vez maduro, o va estándolo, para fundar unos saberes científica y existencialmente suficientes sobre el áureo cimiento de una creencia religiosa?

Sí; pero desde dentro de la ciencia misma. Conviene insistir sobre ello. Sin una rigurosa y auténtica técnica científica es inútil toda tentativa. Sin creer que *también* el experimento y la meditación sobre el electrón o la más rigurosa crítica paleográfica conducen desde dentro de sí mismos —o pueden conducir, que con eso basta— a Dios, todo será vana y caduca táctica. No en vano se nos dice en el Salmo que no sólo los cielos, mas también *la tierra*, están llenos de la gloria divina. Nada más suicida que un desprecio por la técnica en nombre de la tan invocada profundidad religiosa del español o un abandono de la paciente obra filológica en el archivo, creyendo que una frase tópica sobre el sentido de la Historia de España nos da resuelto lo que para España necesitamos hoy. Sin contar con Kant, Hegel y Comte, por citar sólo los viejos nombres discutidos —para superarlos, si se puede, que sí se puede—, no podríamos jamás hacer obra filosófica actual. Sin conocer lo

que el positivismo científico ha dado de sí —y no es poco—, no pensemos ni en nombrar el *sentido* del mundo o el destino del hombre, que todo será inoperante verbalismo. Sólo a través de la cultura de ayer, realmente vivida, puede hacerse cultura de hoy y de mañana. Y nuestra posibilidad está precisamente ahí: no en la cantidad de nuestro rendimiento, sino en su calidad y en su sentido.

Pero, por Dios, no nos conformemos tampoco con zurcir a nuestra creencia, sin empalme con ella, el último figurín científico. Decía Ganivet, el triste y esperanzado Ganivet, tomando como tipo de su deseo a fray Luis de Granada: "Una cosmología cristiana no debía ser una clasificación ni una descripción, sino un cántico." Nosotros aspiramos, podemos aspirar en estas horas fundacionales, a algo más: a encontrar, dentro de la descripción y de la clasificación, de la papeleta y del "aparato crítico", del experimento y de la ecuación diferencial —otra vez—, un secreto, cristiano y español cántico.

EL IMPETU Y LA LETRA

"¡Para los intelectuales de alma y pensamiento españoles, hay aquí una tarea magnífica!".—Palabras del Caudillo.

VIEJA y decantada pugna esta de las armas y las letras, del cálamo y la espada, del ímpetu y la palabra. Pero armas que razonan y letra o pensamiento que sepan cantar estremecidos no pueden pugnar, sino, a lo más, discutir, hacer diálogo caliente. No combatieron entre sí Sócrates, el hablador, y Alcibíades, el herido de Potidea; ni Nebrija y Gonzalo de Córdoba; ni Fichte, la pasión pensante, y Scharnhorst, el disciplinado coraje. Trábase combate sólo cuando la letra se olvida de albergar la pasión de la sangre y la más delgada y honda del espíritu; cuando, por su parte, la acción impetuosa se olvida de servir a la idea, esto es, a la palabra. No

hay pelea entre las letras y las armas, sino diálogo; la acerba contienda acaece entre el ímpetu desnudo y la palabra exangüe, entre el ánimo oscuro, fuego sin lumbre, y el espíritu espiritado, falsa luz de hielo.

Levántase siempre en los senos del hombre, entre otros modos expresivos de su vital ímpetu, el instinto o pasión de poderío. Unas veces pulsa el alma, como tenue y mansa instancia, en el humilde por temperamento (1); otras la dispara con desatada violencia, así en el iracundo o en el soberbio. Por obra de esta pasión encrespada puede el hombre querer lo que el Rubio de *La Malquerida:* "Mando, mucho mando." Pero, en llama o en rescoldo, ella existe siempre en los entresijos vitales de la persona como señalado motor de la acción humana, y pobres el hombre o el grupo humano que la olviden o la desprecien. Lo terrible viene cuando este ímpetu a la acción imperante se desborda en nombre de una exclusividad antropológica o histórica y social; esto es —por usar frase y pensar de José Antonio—, cuando la acción se divorcia del pensamiento y se hace pura barbarie. En el orden del individuo, este fenómeno se actualiza en el tipo humano llamado jaque o, más soezmente, chulo. La forma pura de su traducción social es la horda armada y sedienta de dominio, como aquella —torrente brutal de turbio e insolente instinto— que arriaba las calles españolas el 1 de mayo de 1936. Quienes allí iban, fundidos en esa compacta comunidad del ins-

(1) El cual no debe ser confundido con el humilde por táctica, tan fácil de encontrar en la vida social.

tinto colectivo, invocaban razones económicas: hambre y miseria pedantizadas como materialismo histórico. Algo de verdad había en aquéllas, ya que no en su traducción seudocientífica; pero lo que de veras movía a las gregarias almas, henchidas de ira y de amenaza, era el ansia de avanzar en masa, de aplastar, de contundir. De otro modo: el instinto de mando, libre de la rienda moral y monstruosamente abultado por sumación informe en masa ululante e inmensa. He ahí al ímpetu sin letra, al instinto de poderío en cultivo puro. Otras formas hay de su desordenada prevalencia, más sutiles y menos bárbaras —sólo accesibles, por tanto, a la mirada del buen catador—, mas su descripción no es aquí necesaria.

Si el ímpetu puede desbocarse, el espíritu puede congelarse o espiritarse. No hay hombre sin espíritu, aunque él se empeñe. En toda mirada y en toda palabra, por hincada en lo instintivo que se halle la intención que las mueve, hay siempre una última arista de vida espiritual. Basta que a uno "se le alegren los ojos", como dice nuestro pueblo, para que se asome patente a la mínima superficie de su abertura algo que no es fisiología ni vitalidad, sino espíritu. Mas, por desgracia, también el espíritu, sobre todo bajo especies de inteligencia, quiere a veces sentirse solo, hostil al cuerpo que le expresa y le aploma, adverso a la pasión que le enciende y le impulsa. Las consecuencias epigonales del idealismo —el krausismo, por ejemplo— han producido ese tipo antropológico del intelectual exangüe y sonriente, vegetariano y aséptico, incapaz de cólera, de entusiasmo y, a

la postre, de ímpetu creador. "Necesitamos entrar frecuentemente en nosotros para escuchar al Dios invisible en el santuario de la conciencia, *donde no alcanza el sentido ni turba la pasión*", escribía Sanz del Río; como si a Dios pudiera uno encontrarle sin la pasión de su necesidad —¿qué diría San Agustín, el del *inquietum cor;* qué, en el plano de lo laico, Unamuno, el hambriento de Dios?—, y como si el sentido no nos diese también a Dios, si en el sentido sabemos y queremos buscarle (1). Estos hombres, que quisieran ser hipercristianos, olvidan, entre otras cosas, aquello que el Cristo dijo a los suyos en la más alta noche de todos los tiempos: "El que no tiene espada, venda su túnica y cómprela" *(Luc.*, XXII, 36). Estos fariseos de la apatía, en el sentido estoico, desconocen la recia vida instintiva de Galileo; las ambiciones políticas de Platón, patrono de todo lo platónico, y de los tan archipuros pitagóricos; la incontinencia en los ímpetus del intelectual Aristóteles o, ya en nuestros días, del delicado Scheler. Es probable incluso que sin pasión y entusiasmo —desordenados, a veces— no sea posible la genialidad fecunda en la obra de la inteligencia. Los griegos, menos "intelectuales" de lo que la gente cree, nos enseñaron que la primera condición de la mente pensadora es una *filia;* y San Pablo, por su parte, dijo a todos: "Airaos, pero sin pecar" *(Ef.*, IV, 26). Sabía bien que la ira, la pasión,

(1) El lector no avisado y el lector avieso deberán abstenerse de ver en esta frase resabios de ontologismo. No pasa de aludir al conocido texto de San Pablo en *Rom.* I, 20.

son necesarias en la vida del hombre. La asepsia hace imposible la enfermedad, pero también la vida.

Sólo entre aquel ímpetu ciego y este espíritu helado es posible la pugna: odio o desprecio del "impetuoso" por el "intelectual", desprecio u odio del "intelectual" por el "impetuoso". No es azar que las formas concretas de este posible conflicto ofrezcan por uno y otro costado especies estrictamente simétricas. Entra la letra, testimonio del espíritu, en colisión con el ímpetu, cuando se hace fría y formal, cuando pretende alzarse en soberbioso monopolio o cuando la corroe el resentimiento. Letra fría y formal fué, por ejemplo, el neokantismo y casi lo es el desvitalizado catolicismo de Maritain y Bernanos. Letra tocada de soberbia, el racionalismo excluyente del ilustrado dieciochesco, que cree poder "dominar" con sólo "razonar". Letra resentida es, en fin, la del intelectual que por el solo hecho de ser "letrado" quiera mandar y no pueda, o la del profesor puro que envidie en las telas de su corazón el justo éxito social del político en auge o del capitán victorioso. Recuérdese lo que José Antonio decía sobre la génesis del antimilitarismo y sobre el falso orgullo de los "intelectuales" ante la Dictadura de su padre.

Pónese en lid el ímpetu, a su vez, cuando es ciego, orgulloso o resentido. Ciego es el ímpetu brutal de la masa instintiva o del matón iracundo. Pecaría de soberbia insensata, por miopía histórica, la pasión de poderío del político o del guerrero que hiciesen guerra contra el hombre intelectual, por la mera condición de serlo, o pensasen poder prescindir de él en la vida colectiva. Es, en

fin, resentido el ímpetu del hombre corajudo o imperante que quisiera también, sin alcanzarlo, el don de la palabra hermosa y sabia. Otra vez recurro a José Antonio; véase su juicio, justo y amoroso, sobre la Dictadura, su mención de aquella "elegancia dialéctica" en el mando y en la empresa que D. Miguel no supo tener, y el fracaso de éste ante la *necesaria* tarea de contar con los intelectuales y con la juventud universitaria. También son aquí modelo José Antonio y Ramiro. El primero, con sus citas de Browning, su preocupación estilística y su veneración por la inteligencia; el segundo, con el inequívoco precipitado que las épocas matemática y filosófica antecedentes a su acción política incrustaron en el estilo expreso de esta última.

Tales son las condiciones del conflicto entre el ímpetu y la letra y alguna de sus formas. Más que un análisis pormenorizado de estas últimas nos interesa, empero, su remedio; más aún, su prevención. Para la cual sólo hay una fórmula, a un tiempo sencilla y ardua: el servicio. "Hay que servir. La función de servicio... ha cobrado su dignidad gloriosa y robusta. Ninguno —filósofo, militar o estudiante— está exento...", escribió José Antonio. Cuando sirve el ímpetu de mando a una idea o a una razón se "logifica" en milicia, se hace ejército disciplinado y eficiente o política militante y ordenada. Cuando sirve la letra, tórnase canto de amor, de ánimo o de esperanza. O filosofía; si problemática —que la filosofía siempre lo es—, también, en su raíz, firme y consoladora; esto es, creyente. *De consolatione philosophiae*

debería ser título permanente, con siempre antiguo e inédito contenido, en toda república literaria bien ordenada.

Servicio; pero ¿a qué? A una idea, a una razón, se ha dicho; lo cual no es poco, pero también es nada. Algo más hay en lo anterior si nos atenemos a una lección del pensamiento actual, tan de vuelta de todo formalismo, tan necesitado de reales existencias. Nos ha enseñado a no desligar nunca "nuestras" ideas de "nuestra" existencia; esto es, de nuestro destino. Servir a cualquier idea, si es por modo auténtico, supone en último extremo servir a nuestra humana destinación, a nuestra empresa de hombres enteros, al deber que nuestra libertad quiere y elige. Pero el destino tiene dos determinaciones: una ha de acontecer en el reino de lo visible, y la llamamos Historia, aunque el acto histórico tenga una íntima raíz hincada en el secreto hontanar de la humana libertad y, como él mismo, trascendida de lo temporal. Otra ha de tomar figura allende la muerte, en el reino de lo creído, y es tan cierta, que sin ella no sería posible en su realidad y en sus ansias esta visible y deficiente vida. Servicio a la historia, servicio a lo eterno; esto es, a la Patria y a Dios. Hoy sabemos, merced a sangrienta lección, que este servicio es a la vez exigencia para todo hombre que quiera serlo sin manquedad y condición para que se torne diálogo entre armas y letras el combate entre el ímpetu y la palabra. Sirviendo, el ímpetu se esclarece y la letra se hinche de sentido. La servidumbre a la Patria da a la pasión honor y a la palabra san-

gre y raíz; el servicio a Dios hace al ímpetu santidad y da a la letra don de consejo.

Véase la grave y excelsa responsabilidad del político. A él le toca unir la videncia escrutadora y sensible del hombre de espíritu con el brío firme del varón impetuoso y contenido. Más aún: debe señalar la empresa comunal a que han de servir el intelectual de oficio y el corajudo de temple, el poeta y el capitán. Todavía más: debe ser capaz de encantar con palabra, obra y ejemplo el disciplinado servicio de uno y otro. Si quien sirve al Altar es justo que viva del Altar, como el Apóstol dice, quien sirve a la Patria y al Estado es justo que de ellos reciba pan e ilusión, el orgullo de la empresa a que sirve y el sustento necesario para que la entrega tenga eficacia y decoro, y a ello debe proveer el político. La oposición polar no se establece, pues, contra lo que suele creerse o decirse, entre el intelectual y el político, sino entre aquél y el impetuoso. Político es quien sabe unir uno a otro polo en el servicio a una empresa por él alumbrada; a lo cual sólo podrá llegar teniendo dentro de sí adivinación, ímpetu e idea.

No es liviano ni escaso el haz de cuestiones que la reflexión anterior propone en orden a nuestro primitivo problema, la contienda entre el ímpetu y la letra. ¿Cómo sirve la inteligencia al destino patrio? ¿Cómo se enlaza su ejercicio, genéricamente humano, con ese peculiar destino de un grupo de hombres que llamamos Patria? ¿Cómo puede practicar la inteligencia su servidumbre a lo divino? ¿Cómo puede haber "pasión" en la formulación del teorema de Pitágoras? ¿Qué enlace hay entre el per-

durable dogma y el movedizo y mudable pensamiento? ¿En qué consiste real y justamente la tradición cultural, en qué la renovación y la revolución culturales? He aquí un arriscado y áspero puerto como panorama inmediato de nuestra meditación apasionada. Pero la tentativa de escalarle debe quedar para ulterior ocasión.

ESPAÑA Y LA TECNICA

SI nos atenemos a la lección de Aristóteles en el primer libro de su *Metafísica*, cuatro eran los órdenes del saber en la mente del griego: la percepción sensorial, que nos da la existencia de las cosas; la empiria, por la cual sabemos *qué* hacer con cada una de las cosas que nos ofrecen los sentidos; el arte o la *techne*, en cuya virtud alcanzamos las causas o el *por qué* de aquello que empírica y singularmente sabemos hacer, y equivale a un saber hacer genérico, no meramente individual; y, por fin, la sabiduría o "sofía", a merced de la cual nos son dados los principios últimos de las cosas, sus divinas ultimidades. Los sentidos hacen saber al médico la existencia del enfer-

mo y su apariencia sintomática. Sobre este dato —por seguir el mismo ejemplo de Aristóteles— el empírico sabe curar a Calias o a Sócrates, hombres aislados, sin saber por qué les cura; el artista o técnico del curar sabe por qué cura y, en consecuencia, sabe curar al flemático o al bilioso como géneros del estar enfermo; y, en fin, el sabio o filósofo sabe qué cosas sean en sus principios el curar y el hombre a quien se cura. Por su naturaleza misma, la sabiduría —"el saber y entender de aquellas cosas que en su esencia son las más nobles", dice de ella Aristóteles en la *Etica* nicomaquea— toca siempre con la Divinidad, lo mismo cuando esas cosas son atañentes al cosmos que cuando pertenecen al quehacer de los hombres. Cuenta Diógenes Laercio que una vez echaron en cara al sabio Anaxágoras no cuidarse de su patria; a lo cual contestó el de Klazomene, señalando al cielo: "Lo hago, y mucho." Y no es que el cielo presocrático fuese el cristiano; pero también es cierto que para aquellos *fisiólogos* algo había de divino en los astros.

El segundo y el tercero de estos cuatro saberes son los que aproximadamente englobamos hoy cuando hablamos de "técnica" o cuando decimos que el físico, el filólogo, el médico, el funcionario o el ingeniero conocen bien "sus técnicas". Y aquí es donde la reflexión se trueca de intelectual en cordial, porque inevitablemente se enreda dentro de todos nosotros con la sensibilísima hebra de la preocupación patria. ¿No os parece, camaradas, que ahí, en esos dos escalones del saber, es donde ha fallado históricamente esta España nuestra? ¿Acaso los españoles estamos técnicamente indotados? ¿Habrá

aquí una inferioridad constitucional del ibérico, tan ubérrimamente dotado para otras empresas del vivir y del morir? ¿Será el defecto, por ventura, histórico y subsanable?

Cualquiera que deba ser nuestra respuesta a estas preguntas, algo hay cierto con anterioridad a la respuesta misma, a saber: la justificación de aquellas urgentes y anhelantes interrogaciones. Las cosas acaecen como si el español tuviese una disposición a la vez sublime e infausta para pasar sin estación medianera desde el primero hasta los cabos del último estrato del conocer, desde ver realista y crudamente con los ojos de la cara a ver creyentemente con los sobreojos de la fe. Véase el testimonio de tres egregios catadores del alma española. Hay en ella —nos dice Menéndez y Pelayo— "grandeza inicial y lucidez pasmosa para sorprender las ideas; poca calma, poca atención para desarrollarlas". La observación es tópica; pero ahora importaba recogerla de su mejor ponente. Ganivet escribe: hombres de ciencia... "los ha habido y los hay; pero cuando no son inteligencias mediocres, se sienten arrastrados a las alturas donde la ciencia se desnaturaliza, combinándose, ya con la Religión, ya con el Arte". Y Unamuno: "Fué éste un pueblo de teólogos, cuidadores de *congruir* los contrarios; teólogos todos, hasta los insurgentes, teólogos del revés los librepensadores. En la teología no hay que desentrañar con trabajo *hechos*, sino combinar proposiciones dadas, es asunto de *agudeza de ingenio*, de intelectiva." No hace falta hurgar mucho para hallar la común raíz de los tres comentarios. ¿Y no abunda en el mismo sentido la con-

sideración inmediatamente religiosa que las "*cosas sobre* el haz de la tierra criadas" merecen de San Ignacio en el "Principio y fundamento" de los Ejercicios? ¿O el ejemplo del médico Vallés, llamado "el Divino", excelente empírico curando la podagra de su augusto paciente, extremado filósofo y teólogo en la *Sacra philosophia* o en los libros de las *Controversiarum medicarum et philosophicarum* y brillantísimo comentarista de Hipócrates; pero mediano "técnico", en el helénico sentido, a la hora europea de los Vesalio, los Harvey y los Sydenham? ¿O, en fin, aquella parte primera de la "Introducción del símbolo de la Fe", cuando el donoso y excelso fray Luis asciende sin transición de considerar con sensorial pormenor las partes del cuerpo humano —"unas sirven para cubrirlo, como la piel, la carne y la gordura; otras sirven de cocer el manjar, como el estómago y las tripas delgadas..."— a las cuatro perfecciones divinas que en ellas resplandecen?

El hecho es que a España le ha faltado la técnica, mientras los pueblos europeos la desplegaban fabulosamente. No sólo Francia e Inglaterra, los vencedores de España en el Seiscientos, mas también Alemania, igualmente vencida en Westfalia, y la disgregada Italia... Causa dolor muy hondo leer hoy la serie innumerable de apellidos extranjeros que aparecen en la menguada historia de nuestra tecnificación. Sin llegar a Juanelo Turriano, el de los *artificios hidráulicos de Toledo*, *ni hacer* cábalas sobre la dudosa castellanía en el linaje del loado e insuficiente Hugo de Omerique —júzguese por la fonética del apellido—, ahí están, desde el XVIII, los coloni-

zadores Ward y P. La Croix, los hacendistas Orry, Amelot y Cabarrús, el ingeniero Bethancourt y el químico Proust; P. Bayer, reformador de los Colegios Mayores, los arquitectos Sachetti y Sabatini, los generales O'Farril, O'Daly, Reding, O'Donnell y O'Donojú; Blake, el creador del Cuerpo de Estado Mayor; el matemático Chaix... La lista podría ser aumentada sin grave fatiga. Y estos son hombres que, más o menos, sirvieron al interés nacional. ¿Qué grima no dará ni qué ira ver u oír los nombres técnicos del rapaz capitalismo extranjero: el "agua de los ingleses" en Sevilla, los rótulos de Ríotinto o de la Babcock-Wilcox, las compañías Lebon y tantos otros?

Tales son los hechos, y junto a ellos es inútil cerrar los ojos. Pero los hechos no existen humanamente sino ante una conciencia vigilante que les da sentido; y, en consecuencia, tanto como ellos nos interesan las actitudes del español frente a esta somera y triste historia de nuestra técnica. Las cuales actitudes, espectralmente analizadas, nos darían hasta cinco tipos diversos: tipos puros, ideales, diversamente mezclados en la varia y singular actitud concreta de este o el otro español. Véase su esquemática descripción siguiente:

1. Actitud progresista. Convicción y confesión de una incapacidad española para la vida "moderna" y técnica. Importación sin reservas de la técnica y de los técnicos hecha con mentalidad cosmopolita, "para que nos enseñen". Es la actitud de nuestra Primera República, vendiendo en nombre del librecambio las minas de Ríotinto o —insospechadamente— de la Dictadura, pigno-

rando en aras de un rápido "progreso" la propiedad de nuestras conversaciones telefónicas. El término es bien conocido: el español puede decir a grito pelado "*¡Viva* la libertad!" o "*¡Viva* España!"; pero, en rigor, él *vive* colonialmente.

2. Actitud casticista elemental. Es el "yo no necesito la técnica" o el "que me dejen con lo mío" del primario anarquismo celtibérico. Por debajo de otras más nobles razones —nacionales en un caso y sociales en otro— esto había en los entresijos instintivos del motín de Esquilache y en la torpe ira de aquellos anarquistas que en 1933 incendiaban las máquinas segadoras. El término ya sabemos cuál es: también el coloniaje, porque nadie puede vivir de espaldas a su tiempo.

3. Resignación inteligente. Convicción profunda de la incapacidad española y presunta compensación por *otra cosa,* para lo cual el español esté dotado. Ved al pobre Ganivet, cuando pretende convencernos —y convencerse— de que "la habanera por sí sola vale por toda la producción de los Estados Unidos, sin excluir la de máquinas de coser y aparatos telefónicos", o cuando, con esperanzada orgullosa resignación, quiere hacer de España "una Grecia cristiana". ("La Grecia en gracia de Dios", del ingenioso y estéril Letamendi.) No está lejos el Unamuno de "En torno al casticismo"; ni, pese a su más franco europeísmo, el Ortega de "La España invertebrada": incapacidad española para el ímpetu creador de la vida moderna por "déficit rubio" en nuestros cruces étnicos; y el Ortega de las "Meditaciones del Quijote", inquisidor preocupado de "la gema iridiscente de lo que

España pudo ser". Tampoco es arcano el término de esta seudointeligente resignación: piérdese la habanera y el teléfono invasor nos roba la intimidad nacional, por continuar la imagen y el lenguaje ganivetianos. Y España, desde luego, se queda en un mero "poder ser", por terminar con los de Ortega.

4. Autoengaño inteligente y amoroso. Tal es la actitud del grande y bueno Menéndez y Pelayo. "También el genio español ha dado técnica y técnicos", nos dice, y, queriendo combatirla, disimula la exigüidad española de 1876 con la orgullosa y entusiasmada, pero escasamente obradora memoración de "La Ciencia Española". (Olvidaba D. Marcelino que había de viajar arrastrado por locomotoras de ultrapuertos y que los cañones de los barcos españoles alcanzaban la mitad que los ingleses o los yankis.) En el fondo, D. Marcelino —que, como entrañado español, ponía el acento de su estimativa en los más altos niveles del quehacer humano: "luz de Trento, espada de Roma...", sin atender apenas a los intermedios— engañaba piadosamente la angustia española latente bajo su victorioso garbo polémico.

5. Optimismo patriotero. "Somos unos *tíos* estupendos": ésta es, si se me permite la chabacana y difundida expresión, la tesis *oficial* del patriotismo grueso y verbenero; bien en su línea casticista, ya descrita, bien en la seudotradicional o seudohistórica, más frecuente en los medios capaces de expresión hablada o escrita. Estos hombres suelen pensar, o aparentar que piensan, que la virtud histórica de nombres como Otumba, Lepanto y Pavía se agota en el hecho de llenarse con ellos la gar-

ganta. "En cuanto nos pongamos, somos capaces de improvisarlo todo"; pero los declamadores del patriotismo, que aún quedan, ni se ponen nunca, ni improvisan. No sería difícil demostrar el complejo de simplicidad, sensiblería y —schelerianamente— resentimiento, que forma el sustrato de tal actitud.

Frente a estas cinco posturas mancas se alza la nuestra, total, falangista. "Amamos a España porque no nos gusta", se nos enseñó. Queremos tenerla frente a nuestros ojos abiertos, verla tal como es, con su hermosura y sus lacras, con su excelsitud, su cortesanía y su barbarie, con su pronto heroísmo y sus desbocados apetitos individuales. Pero a España no podemos limitarnos a mirarla como es, a verla con la agridulce verdad del amor; no podemos ser frente a ella ni conformados, ni espectadores, ni críticos, ni derretidos. En lo tocante a los problemas de España, hemos de ser actores apasionados, porque sólo así verdaderamente vive y existe España; y también porque, en rigor, sólo así puede vérsela claro, del mismo modo que sólo el filósofo creador puede hacer en verdad historia de la Filosofía. ¿Y cuál es o debe ser, respecto a la técnica, esta activa y total actitud nuestra?

La actitud falangista frente al hombre y frente a España es la del definido entusiasmo. No queremos, ciertamente, caer en el optimismo infinitista, aquel que hacía decir a Novalis: "Nada es más accesible al espíritu (humano) que lo infinito"; sabemos que el hombre y el español tienen su límite, para dolor y gloria suyos, y acaso lo técnico —testimonio, la Historia— sea una de las primeras limitaciones del hombre español. Pero, de otro

lado, más hemos de huir del pesimismo predeterminista y resignado. Creemos en el hombre como ser libre y creador, capaz de vencer heroicamente —así Iñigo de Loyola en el estudio barcelonés— la afición, la costumbre y la limitación de instrumentos; y si tiene límite, también es cierto que *en parte* lo fija él mismo con su operación y su entusiasmo.

Necesitamos la técnica, llámese ésta burocracia, amoníaco sintético, método fenomenológico o motor de explosión. Pues bien; probemos aquí voluntaria, heroica y creadoramente cuál sea nuestro riguroso límite, contra la corriente de nuestra afición, de nuestro temperamento o de nuestro casticismo. *Hic Rhodus, hic salta,* esta es nuestra divisa. Infundamos nuestro entusiasmo en la técnica. Después de todo, ahí están Sabadell, Eibar y Baracaldo, ahí la logística española en los días de Brunete y del Ebro, el autogiro o los saltos del Duero; y nuestra considerable generación de científicos y técnicos entre los cuarenta y los cincuenta años, que debe ser maestra de nuestro aprendizaje y discípula de nuestro entusiasmo. ¿Cuál es la posibilidad española por este camino? He ahí una pregunta incitante para nuestro capital, si se decide a ser una vez lúcido y audaz; y, en todo caso y momento, para nuestro Estado. Sin haber emprendido resueltamente esta marcha, librémonos de dar respuestas prematuras con fáciles ensayos de caracterización psicológica.

Lo cual tampoco equivale a postular una primacía de la técnica, al modo soviético o yanki. Guardemos como un tesoro aquella ultimidad religiosa del español en su

actitud frente a los hombres y las cosas; más aún: cultivémosla como lo mejor de nuestra alma y de nuestra historia pretérita o venidera. Amemos también estos ojos españoles, que nos dan un mundo crudo y recortado, esta lengua para nombrarle apretadamente y esta pasión honda de vivir y mandar. Pero, por Dios, demos también nuestro ahinco a labrar la empiria y el arte, en aquel viejo y actual sentido aristotélico; porque, de otro modo, perderemos nuestro yo y nuestra historia, y sólo nos quedará como posibilidad —¡qué asco, camaradas!— ser "castizos".

AVISO FRATERNO A LOS JOVENES AMERICANOS

HÁBLASE aquí —nada más, nada menos— a los mozos americanos de uno y otro hemisferio que hayan sido fieles al mandato de su lengua española y de su fe católica; o, por lo menos, no hayan renegado de entrambas. Nos une a ellos, con atadura de urgente y alertado amor, doble vínculo: el latín, litúrgico verbo universo de nuestra misma fe, y el español, heroico verbo cuasiuniverso de nuestra misma sangre. Nos entendemos hablando, la mejor manera que los hombres tienen de entenderse; hablando de una misma eternidad y de una misma historia. La única diferencia está en que a nosotros, los españoles —hispánicos de la ribera de acá—, nos ha tocado vivir un poco más larga e intensamente esa historia.

Somos más viejos, en la raíz de nuestro joven brío de ahora. Hemos vivido y sufrido más, y este sufrir en las fibras mismas de nuestro corazón nos ha dado una grave y desengañada mayoridad. "Quien no hubiese sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí", nos ha dicho un hondo escritor nuestro y vuestro. Tal sufrida y sentida mayoridad nos mueve a dirigiros, mozos de América, esta fraterna advertencia, bajo forma de lección de historia.

Nacisteis a vida independiente con el auge histórico del liberalismo. Esta realidad histórica, tan frecuentemente olvidada o mal valorada entre nosotros, pesa sobre vuestras almas con decisiva gravedad. Al liberalismo político y económico deben su cautivadora ascensión Buenos Aires, Méjico o Veracruz, y de él vienen la motorización campesina de la Pampa y la pingüe ambición por las tierras oleosas de Venezuela. Todavía no habéis comenzado a sufrir la acedía que se esconde bajo tan opulenta dulcedumbre; vivís aún en la época del liberalismo que nuestro José Antonio llamaba "heroica y simpática", su época creadora, y esto quita hondura a la perspectiva de vuestra visión histórica. Los europeos conocemos, pues, por reciente memoria, vuestra actitud espiritual. ¿Acaso no se asemeja, como entre sí dos gotas de agua, a la de nuestros abuelos de Barcelona, Bilbao, Milán o Hamburgo, allá por los años del 1890? ¿No hubiesen sido ellos recelosos frente a las durezas o inclemencias políticas y sociales de nuestro tiempo europeo?

Ved cómo os comprendemos, hermanos de la otra ribera. Pero nuestra amorosa comprensión no es platónica,

sino hispana y cristianamente obradora, y esto nos mueve a contaros nuestra experiencia en son de aviso. Es cierto que en la Historia no hay dos caminos iguales; pero, en cuanto lo histórico tiene de conjeturable, lo que os digamos tiene el doble valor del recuerdo y de la predicción. Oídlo, pues, como escucharíais en la guerra el relato de una patrulla tras su servicio de descubierta.

Todo fenómeno cultural tiene siempre una raíz y una secuencia religiosas. La raíz religiosa del liberalismo ochocentista está, ya se sabe, en el deísmo y aun más allá. Es su hijuela religiosa, sin embargo, la que ahora importa descubrir, singularmente —puesto que éste es nuestro y vuestro problema— en orden al Catolicismo. Y, ya en ese menester, lo primero que debe decirse es que el liberalismo quiebra en su fundamento mismo la catolicidad; la objetiva, sobreindividual, sobrenacional y sobrehistórica verdad universal del Catolicismo. No se trata con ello de afirmar, según una concepción pueril y propagandista de la Historia, que aquél cayese como rayo maldito sobre una sociedad católica y catolizada, quebrándola en su esencia. En rigor, el liberalismo adviene cuando la católica unidad de los hombres se halla ya seriamente hendida. Pero no fué esto lo más grave, con serlo tanto, si se piensa en la penetración de los supuestos liberales por modo más o menos perceptible en el alma de muchos católicos. A esto justamente es a lo que se refería la afirmación anterior. Un católico íntegro en el seno de una sociedad total o parcialmente infiel sabe que no puede gozar del reposo en su convivencia: la caridad, la ejemplaridad y el apostolado serán siempre ín-

timos acicates de su espíritu. Los otros hombres son hermanos en desgracia, obnubilados por la infidelidad; doblemente hermanos, si a la hermandad de hombres se une la hermandad histórica o patria. En contraste flagrante con aquél, el católico liberalizado propende peligrosamente a constituir un grupo singular y aparte, una "minoría" católica, que convive, externamente a ellas, con las restantes minorías confesionales, culturales o políticas. Este voluntario "extrañamiento" del católico a los ajenos grupos, este dejar hacer a los demás a cambio de que le dejen hacer a él, esta acatolicidad en la vivencia del catolicismo, en una palabra, es la consecuencia del contagio liberal en las almas católicas. Nosotros, los europeos, hemos vivido esta experiencia y estamos apurando sus heces. Vosotros, los americanos, la estáis atravesando ahora, como resaca de las inhóspitas costas europeas (1).

Todavía queremos señalaros más a la menuda dos consecuencias de este liberalismo catolizante o catolicismo liberalizado: una de orden espiritual, otra de índole social-económica.

Este carácter parcelario o estancado que la vida católica toma como secuela de su ocasional liberalización

---

(1) Deben ponerse aparte el magnífico grupo argentino de «Sol y Luna» y otros análogos de Buenos Aires y Montevideo, que ya hace años mantienen, sobre el plinto de una expresa fe católica, una postura política a la vez integradora y combativa. Con íntima complacencia hago esta salvedad, y con ello pago amistoso tributo al garbo polémico de Ignacio Anzoátegui. Pero ¿verdad, amigo Anzoátegui, que no son soles y lunas todos los astros del firmamento americano? ¿No es cierto que el «antifascismo» —y ya sabemos lo que hay detrás de esa palabra— ha atrapado con su suave caramillo muchos oídos católicos de aquella ribera?

se traduce necesariamente en la actitud espiritual. El grupo católico, en tanto actúe con conciencia de tal grupo minoritario, hállase limitado o constreñido hacia afuera por los restantes grupos que con él constituyen el cuerpo social. Esto incita u obliga a los católicos a coartar muchos de los componentes expresivos del Catolicismo, y no sólo rituales o litúrgicos. La vida religiosa se reduce de preferencia a la piedad y el intimismo —se protestantiza, si vale hablar así— y, faltas de la nutridora linfa cristiana, sécanse provincias enteras de la total personalidad humana. Surgen así los tipos del intelectual católico "puro" y del esteta católico, la descalificación seudocatólica del ingrediente impetuoso del hombre, la hipervaloración de la "finura" sobre el "bien querer" agustiniano, la confusión lamentable entre caridad y amabilidad y tantos otros malos entendimientos de la genuina actitud católica. Tal vez pudiera resumirse este complejo de versiones liberalizadas de lo católico con un expresivo nombre: *maritenismo político*; o, más a la española, crucirrayismo, en memoria de la revista que entre nosotros las propugnó. Por huir de los extremos pluscuamcatólicos a que puede conducir una interpretación grosera del *compelle eos intrare*, por imposibilidad absoluta de aplicar tan delicado principio o por desvío ante la concepción "derechista" del Catolicismo, tan odiosa, se da en proclamar una utópica convivencia de cuño liberal, en la que los católicos vendrían a ser como una aristocracia de la finura y de la mansedumbre.

Hermana menor de la anterior es la consecuencia social-económica del catolicismo liberalizado. Aquella in-

hibición seudoespiritual ante los modos de vida dimanados de la instintividad, sitúa a estos católicos liberalizados en una curiosísima postura frente al llamado "problema social". Por un lado, un sentido de la justicia a la vez natural y cristiano dispone contra tantas cosas irritantes y remediables en la vida económica y social; ciertamente, un católico hondo e íntimo apenas puede ser derechista. Por otro, el intimismo y la aséptica finura desvían del tráfico con la materia económico-social, tan frecuentemente cenagosa, como radicada en lo instintivo del hombre. El resultado es una peligrosa y quieta "comprensión", hasta una expresa simpatía por los grupos políticos que más resuelta y eficazmente parecen combatir la desigualdad social, esto es, por el comunismo. A ello se une la actitud antinacional del comunismo, tan próxima a la anacional de estos "purísimos" católicos. Pueden surgir así grupos católicos como el de "*Sept*", políticas como la de *la main tendue*, jóvenes "católicos" colgados del brazo protector de las juventudes comunistas (nuestra zona roja fué testigo de tales monstruosidades), alianzas Ossorio-Bergamín-Negrín, etc.

¿No estaréis a veces, católicos hispanoamericanos, en la primera etapa del camino que conduce a tales metas? El comienzo es muy seductor en climas tan cómodamente liberales como el vuestro: antifascismo, antirracismo, polémica contra el panteísmo de Estado, libertad de la persona... El final no lo es tanto: entrega al poder real, que no es el del espíritu —el del *esprit*—, sino el del instinto; sacerdotes fusilados o quemados; misas de propaganda a sueldo de los comisarios del pueblo. Os ha-

lláis muy lejos de todo ello, es cierto; pero tan lejos estábamos los españoles en los tiempos cómodos y abundantes de 1928. Pensadlo bien; no desoigáis la experiencia de quienes vivieron y sufrieron más que vosotros. Al fin y al cabo, común en la ardiente extremosidad es buena parte de nuestra sangre.

El remedio de los evidentes peligros actuales por que el Catolicismo atraviesa no está en la inhibición intimista, intelectual o estética, aun siendo tan importante el buen cultivo intelectual y estético de los temas católicos. El remedio se halla sólo en aceptar con ánimo resuelto y creador la coyuntura actual; en afrontar católica y creadoramente —no por modo de imitación o de abstención— los problemas que la realidad política y social nos ofrece. Es necesario encontrar un camino a la convivencia independiente, armónica y cooperadora de las potestades civil y religiosa, lo cual no debe ser imposible en vuestro país y en el nuestro. Debéis inventar —debemos inventar, más bien— un tipo de comunidad humana distinto del individualista y clasista hasta ahora vigente. Habéis de resolveros a usar de modo cristiano, individual y socialmente, el entusiasmo y el impulso; y, en definitiva, a pensar siempre en esta consigna: que la Historia no se decide con adaptaciones más o menos ingeniosas a lo que va dejando de ser, sino dando figura nueva y original a lo que va siendo.

Todo ello es peligroso, ciertamente; acaso requiera muchas veces una prestación heroica de toda la persona, y hasta "dar la existencia por la esencia", como entre nosotros se dijo y se viene haciendo. Pero nunca lo será

tanto —para el propio Catolicismo y, desde luego, para la vida nacional de vuestros países— como ese antifascismo católico que el dinero y la astucia de un mundo en derrota trata de meter en vuestras jóvenes almas. "Mundo caduco y desvaríos de la edad", que decía nuestro y vuestro Quevedo.

LA CULTURA EN EL NUEVO ORDEN EUROPEO

SEGÚN la sentencia de nuestro pueblo, nada hay de percepción tan difícil como el crecer de la hierba bajo el pie; o, trasplantada la hipérbole al ámbito de la Historia, como la mudanza histórica que bajo nuestra planta se cumple. Parece, no obstante, que nuestro tiempo constituye una excepción; son tan numerosas y tonantes las señales del cambio, es tan unánime el consenso de las opiniones acerca de su patente realidad, que apenas resulta ya cuerdo desconocer, en su misma indecisión, este inédito albor inquietante. Podría ser dudoso el viraje cuando las mentes más pegadas a la vida —la de un Nietzsche o de un Unamuno— sentían, casi veían la inseguridad radical del suelo filisteo que pisaban, e incluso cuando Osvaldo Spengler, desde su púlpito de profeta

a la prusiana, lanzaba su *Requiescat* sobre la Europa pírrica de la postguerra. Hoy es la duda escandalosamente ilícita, y a quien persista en ella, las embestidas de la Historia, convertida en cazadora del hombre, le sacarán con violencia de su inútil terquedad.

La trama histórica de nuestro tiempo viene urdida por dos estambres fundamentales, inexcusables ambos para entenderla: las grandes potencias y el nuevo orden del mundo. Podría decirse que nuestra época ha venido a dar su parcial razón a las dos grandes tesis de la gran ciencia histórica ochocentista, la tesis de Ranke, el campeón de la historiografía (la Historia como dramático juego agonal de las "grandes potencias") y la tesis de Hegel, el titán de la historiología (la Historia como despliegue dialéctico del "espíritu del mundo"). Quienes, movidos por una superficie propagandística de los acontecimientos, ven en la actual contienda sólo el combate entre los titulares de una nueva época histórica y los defensores de otra antigua y expirante, olvidan demasiado a la ligera el trágico torneo que riñen tres o cuatro grandes naciones a su mayor gloria y provecho (1). Quienes, desde una vertiente opuesta, sólo alcanzan a descubrir en aquélla una tremenda pugna de egoísmos nacionales, desconocen torpe o malignamente que en esta guerra se decide con la sangre si la siempre creciente Historia estrena túnica nueva o sigue vistiendo la de hace cien años, tan raída ya y opresora. Trátase, pues —aunque no por

(1) Véase, sobre la idea de «gran potencia» y sus consecuencias políticas, el libro de F. J. Conde *Introducción al Derecho político actual*, Ediciones Escorial, Madrid, 1942.

modo exclusivo—, de la pelea entre el vagido de un "orden nuevo" y el terco estertor de un "orden caduco"; desorden ya, a fuerza de caducidad y de dura resistencia.

La mentada expresión "nuevo orden europeo" va tomando carta de naturaleza desde que la Alemania triunfadora, estrecha dentro de sus supuestos puramente "nacionales", la puso en circulación. Bajo su signo se han celebrado ya varias reuniones de políticos, poetas, hombres de ciencia, músicos y financieros. Se habla incluso de una unidad cultural dentro de ese orden nuevo, y esta cultura europea, a la vez vieja y renovada, es justamente la que se defiende con el ataque frente al materialismo marxista de Oriente y frente al materialismo capitalista de Occidente. Las victorias son ya victorias europeas, triunfos de una nueva Europa, otra vez rescatada de Agenor, fecunda e imperante.

No sería lícito dudar sobre el puesto de España, de nuestra España. La Historia y la sangre nos señalan un lugar eminente en ese Orden Nuevo. Si durante dos siglos hemos vivido en servidumbre, este mundo ahora caduco fué quien puso su pie en nuestro cuello. Si de combatir al bifronte materialismo se trata, nuestro puesto —campeones en el combate por el Espíritu, así, con mayúscula— está necesariamente en la vanguardia. Si de dar sentido a la sangre de nuestros más recientes muertos, la batalla del Ebro y el apoyo al Bilbao rojo nos gritan todavía en los oídos. Y si el problema consiste en la defensa de nuestro legítimo y violentado señorío, digan su nombre Gibraltar, Africa y Riotinto. Nuestro deber de españoles está, sin duda, en los cuadros de ese procla-

mado y nonnato Orden Nuevo. Mas también nuestro derecho. Desde Carlos V hasta acá podríamos espigar sin esfuerzo los muchos y altísimos títulos de nuestra ejecutoria. Pero no necesitamos acudir a la Historia, ni siquiera al levantado ejemplo de nuestra guerra; nos basta pensar en la proeza pura y sustantiva, casi inaccesible a la adjetivación, de nuestra División Azul.

El problema está, naturalmente, en precisar el alcance y el sentido de ese nuestro derecho. Determinar su límite y su modo son tarea del mando, y a nosotros apenas nos cabe otra cosa que subrayar la urgencia de nuestra ambición. En cambio, puesto que nuestro oficio anda entre las faenas de la cultura, tal vez podamos señalar algunos acentos de la voz española en ese naciente concierto cultural del nuevo orden europeo. Puede ser el primero, para comenzar por lo más elemental, un sucinto análisis de lo que constitutivamente impone ese vocablo de "europeo" que en tan noble manera cualifica al nuevo orden. La exigencia de autenticidad está entre las más elementales. Indaguemos, pues, qué elementos esenciales lleva en sus senos y exige esa invocada europeidad.

Es una noción histórica elemental que en la constitución de Europa participan tres radicales e imprescindibles ingredientes: la Antigüedad clásica, el Cristianismo y la Germanidad, cronológicamente enumerados. Cada uno de ellos es, como se acaba de decir, rigurosamente imprescindible, si quiere usarse de modo auténtico el nombre de Europa. No es esta la ocasión ni este el lugar de inquirir pormenorizadamente lo que aporta cada

uno de esos tres componentes; aquí nos basta con señalar la radical necesidad de todos y cada uno de ellos y, por consiguiente, la esencial manquedad de una falsa Europa que quisiera prescindir de uno u otro.

La doctrina anterior nos conduce de la mano, por ejemplo, a rechazar ese señuelo de incautos que suelen llamar —con intención cultural o, las más de las veces, política— "latinismo" (1). ¿Cómo podemos seguir su engaño nosotros, los herederos del César Carlos? Esa desacreditada cantilena de "las nieblas germánicas" como opuesto y despreciado polo de la "claridad latina" es sólo ignorancia, resentimiento o consigna política hostil a España. Sin germanidad no hay cultura europea, y ahí están San Alberto el Grande, Leibniz y Hegel para atestiguarlo. "Una de las razas de Europa más activas, poéticas e inteligentes", llamaba a la germánica Menéndez y Pelayo, ya de vuelta de aquello de "las nieblas". Ténganlo en cuenta los que tan ligeramente recurren a sus dichos.

Otro tanto podríamos decir de un Cristianismo que renunciase a la Antigüedad clásica. Tal Cristianismo podrá ser auténtico —como pudiera serlo el de Tertuliano o el de Arnobio, rayanos en la herejía—, pero no es europeo, sino africano. El cristiano europeo, cuya mente descansa sobre Grecia y Roma, no puede estar por el *credo quia absurdum* (si esta frase llegó en verdad a ser dicha), sino por la anselmina *fides quaerens intellectum*,

(1) Lo cual, casi huelga indicarlo, no supone que los españoles debamos abdicar de una clásica latinidad o romanidad, cuya herencia nos enorgullece.

unida al *non intratur in veritatem nisi per charitatem* del romanizado y helenizado africano San Agustín. Lo mismo valdría para un Cristianismo de intención puramente latina, que pretendiese excluir de sí lo que ortodoxamente le haya incorporado el germánico ímpetu a la morosa intimidad —una veta de la mística cristiana medieval, por elegir un solo ejemplo— o la fecunda repristinación litúrgica de los actuales monjes germanos.

¿Qué diríamos, entonces, de una pretensa europeidad que excluyese de su ámbito la raíz cristiana de nuestro pensamiento y nuestra vida? No contemos la verdad sobrenatural y teológica del Cristianismo, para atenernos tan sólo a sus derechos históricos. ¿Puede hablarse de Europa si dentro de ella no anda como por su casa el espíritu cristiano? ¿Qué títulos tendría para usar ese nombre una cultura empeñada en ahincar sus raíces en la mitología helénica o en los dioses de la Walhalla? Por poco que se piense, esta conclusión se impone: sin Cristianismo no hay Europa. Hasta los fenómenos políticos y culturales europeos de índole menos religiosa —la Revolución Francesa, el socialismo o Kant— son estrictamente incomprensibles sin el supuesto radical del Cristianismo, y otro tanto vale para los principios básicos del invocado orden nuevo. ¿De dónde sale en su última razón el derecho de todas las naciones al disfrute de los bienes de la Tierra? ¿De dónde la afirmación de la dignidad humana en las relaciones económicas y sociales, o la superación de la antinomia clasista a merced de una igualdad sustancial de los hombres y una accesoria desigualdad por la jerarquía en el servicio? Si se suprime

lo que el Cristianismo ha traído a la conciencia de todos los hombres, y en primer término de los europeos, la máxima *natio nationi lupa* será la básica de la Historia, y el hombre un manojo de apetitos insurrectos.

Pensemos los europeos en este triple deber que nos impone nuestro nombre. Los españoles lo sentimos con especial urgencia. Roma nos trajo la cultura grecolatina; sobre ese fondo ha crecido nuestro ser histórico y él ha sido el que, a la postre, ha dado sentido al duro coraje nativo de Viriatos y Numancias. La sangre gótica corre por nuestras venas: todavía sentimos el orgullo del linaje godo, y un germano fué quien dió a la hispana gente su máxima empresa y el mito más alto de su historia. La defensa y la predicación de la fe de Cristo han sido, en fin, la veta más íntima de nuestro destino. Es cierto que el coraje a muerte nos lo da la sangre a los iberos, desde aquellos que veían sobre nuestro áspero suelo los viajeros romanos; pero sólo el sentirnos europeos en ese triple sentido —antiguo, gótico y cristiano, cristiano sobre todo— es lo que ha puesto en línea de combate a ese simbólico grupo de españoles sobre el impío hielo de las tierras rusas. Esta es la primera de las voces que debemos levantar los españoles en el concierto cultural del nuevo orden europeo; justamente en defensa de una Europa por cuya unidad moral y contra cuya locura nos desangramos. Esta es la primera y más inabdicable condición española —de nuestra mente y nuestro corazón— para la marcha común en nombre de Europa, de una Europa entera y verdadera: clásica y latina, germánica y cristiana.

MEDITACION ESPAÑOLA SOBRE EL JAPON

CUANTOS examinan con ánimo vigilante el curso maravilloso de la historia universal, habrán podido anotar en su archivo de experiencias un suceso estupendo: la que debe llamarse "segunda revelación" del Japón. Fué la primera aquella que en 1904 aconteció ante los asombrados ojos europeos. Un pueblo remoto y todavía pintoresco, a pesar de su reciente guerra contra China, y de los nombres que ya comenzaban a aparecer como titulares de *importantes hazañas técnicas* —Kitasato, Shiga, Yersin, Takamine—, se mostraba capaz de hacer guerra a la europea y aun de vencer el imponente y misterioso prestigio decimonónico del "oso ruso", como nuestros padres solían decir, movidos por

aquel secreto y pueril impulso suyo a darwinizar la Historia. Togo y Kuroki fueron personajes de moda, tanto como lo sean hoy Rommel o Moelders.

Vino luego el auge fabuloso de la técnica y del poderío japoneses. Todo parecía posible en aquel pueblo lejano y tenaz, industrioso e impenetrable: sedas inverosímiles, automóviles sorprendentes, investigaciones fenomenológicas y torpedos humanos. No obstante, hubo un momento en que casi todos los europeos comenzaron a dudar del Japón. Los prestigios míticos y distantes tienen siempre este peligro ante sí. Se pensó que la nueva guerra de China había fatigado al Japón, y se creyó a los japoneses un poco mendicantes ante las puertas doradas de Wáshington. ¿Había pasado ya la hora que hizo posible y tópico aquello de "la amenaza amarilla"? ¿Se habían agotado las posibilidades del mimetismo técnico, a cuyo favor nacieron los acorazados y automóviles japoneses? Esta era la tónica judicativa del europeo medio cuando llegó con sorprendente y fulmínea velocidad todo lo que cualquiera sabe y comenta: Pearl Harbour, los desembarcos pasmosos, los inéditos bombardeos en picado, las conquistas a plazo fijo.

El mundo entero ha quedado literalmente estupefacto ante esta "segunda revelación" de la estrella amarilla, tan decisiva para toda la ulterior historia del mundo. He aquí a unos hombres silenciosos y aun herméticos, capaces al mismo tiempo de vestir el indumento castizo, de abrirse el vientre por fidelidad al Mikado y de montar un plan estratégico y logístico tan importante y revolucionario como el que más. Apenas es imagina-

ble la capacidad de racionalización técnica necesaria para trazar sobre millones de kilómetros cuadrados, entre millares de islas y mediante centenares de miles de hombres, la exacta red de enlaces, transmisiones, desembarcos, avances y aprovisionamientos que hemos visto establecerse en el curso de pocas semanas. Si siempre es pasmosa —y, en fin de cuentas, primaria para la obra histórica— esa callada o exultante prontitud para la muerte disciplinada a que tan fiel sigue siendo el soldado japonés, no es ella, sin embargo, la que ahora ha maravillado a los espectadores europeos, conocedores del Alcázar, de Simancas o de Narvik, sino su enlace con la técnica más actual, precisa y difícil; más europea, según la habitual y más razonable concepción de la cultura. A este asombroso fenómeno queremos ceñir, con intención a la vez europea y española, nuestro comentario de hoy.

Lo más sorprendente para el europeo en la "revelación japonesa" debe ser el eficaz enlace entre el suelo casi intacto de una cultura arcaica, lejanísima de la europea y apenas conjugable con ella, con las más finas y arduas conquistas de una ciencia y una técnica que Europa ha creado con exclusivo monopolio histórico (1). Cualquiera que sea el racionalismo ilustrado de las clases superiores japonesas —nada escaso, según cuentan los conocedores de aquello—, es segura en todas las almas niponas la pervivencia de muchas viejas, oscuras y

(1) América es a este respecto –racial, religiosa y científicamente– una prolongación ampliada y puerilizada de Europa.

nucleares creencias religiosas o cuasirreligiosas, como lo es en el orden social la conservación de formas de vida tradicionales y castizas, aparentemente inconciliables con la construcción de magnetos o el tráfico aéreo. Si cualquier japonés ilustrado —un diplomático, un universitario o un general de Estado Mayor— sigue siendo capaz de abrirse el vientre por orden implícita del Mikado o por imperativo de su honor, es evidente que su existencia reposa sobre un manojo de creencias que a primera, y aun a tercera vista, nada se tocan con las racionalistas, progresistas o cristianas de los europeos que inventaron los aparatos eléctricos o las síntesis químicas. *Eppur si muove:* Takamine fué el primero en sintetizar la adrenalina, y las fábricas japonesas lanzan aviones inéditos al mismo aire en que florecen los cerezos de las lacas antiguas.

Esta agresiva y visible realidad nos obliga a revisar muchas de las convicciones hoy vigentes en orden a la historia de la cultura. El intelectual europeo, como consecuencia de la frondosa especulación histórico-cultural de los últimos decenios, se hallaba habituado a considerar casi unívoca la relación entre los diversos estamentos de una cultura: tipo de religiosidad, ciencia, política, economía, técnica, etc. Max Weber enseñó, por ejemplo, con profundidad y agudeza apenas superables, las relaciones entre el tipo de religión y el tipo de economía. Por lo que a lo europeo concierne, el trabado enlace entre capitalismo, burguesía, deísmo, técnica, ciencia racional y Estado moderno, parecía y parece innegable, y a su luz se explicaba fácilmente —con mentali-

dad protestante, desde luego— el retraso técnico de España. Si fueron posibles el ferrocarril y el telégrafo, el impulso que a ellos condujo habría que buscarlo en el alma renaciente, burguesa —"moderna", en una palabra— de los hombres que más estrictamente llamamos europeos. He aquí, sin embargo, que las extrañas y alejadas almas japonesas son tan capaces como otras cualesquiera de organizar racional y técnicamente su vida; y en pocos años, sobre el suelo misterioso de su propia tradición han montado un Estado, un Ejército, una burocracia, una industria y una ciencia realmente pasmosos. ¿No rompe esto en alguna manera nuestros esquemas intelectuales para el entendimiento de la Historia?

Por lo pronto, nos obliga a revisar con decisión y profundidad todas las distintas versiones en que se expresa la idea racista. Todavía no han dado los japoneses al resto de los mortales un Leibniz, un Cervantes o un Bach, es cierto; pero no lo es menos que han sabido apropiarse en sus almas lo que en la obra de aquéllos haya de inédito descubrimiento humano, de tierra nueva para la habitación de nuestro espíritu. Hace sólo algunos meses, un miembro de la familia Konoye dirigía a la Orquesta Filarmónica muniquesa en la ejecución de un concierto de Schubert por él instrumentado. ¿Y acaso hay sólo técnica y receta en la dirección de una orquesta o en la instrumentación de un poema musical? A los españoles, que hemos engendrado y conocido al Inca Garcilaso y a sor Juana Inés de la Cruz, no nos es posible caer en un racismo excluyente. La raza es una realidad cuyos reflejos llegan también —¿cómo no?— al ámbito de la

cultura; mas no hasta el extremo de romper la básica hermandad sustancial y potencial de los hombres. Precisar hasta qué punto especifica culturalmente la raza —en la creación y en el aprendizaje de la cultura— es hoy una empresa intelectual todavía no conclusa y acaso no bien planteada.

La hazaña japonesa nos impone también una revisión a fondo del problema de la unidad en la estructura de las formas y períodos culturales. Sería disparatado pensar que los diversos ingredientes de cada unidad cultural tuviesen entre sí una relación equívoca, de modo que a un determinado sistema de creencias pudiese corresponder cualquier tipo de política o de economía; pero también resulta excesivo admitir sin más la univocidad de su correspondencia. Cuando los japoneses nos han demostrado con tan atronadora y poderosa evidencia que un pueblo sintoísta y budista, más o menos racionalizado en sus zonas sociales superiores, es capaz de sintetizar la adrenalina y de organizar un Ejército supertécnico, las convicciones histórico-culturales de más acreditada vigencia sufren un rudo embate; y si éste no las aniquila, al menos compele necesariamente a su modificación. Es posible que la creación cultural sea específica, y genéricamente humano el cultivo progresivo de lo ya creado. Para "crear" otra vez filosofía griega sería acaso necesario el imposible histórico de convertirnos en griegos del período clásico; como para construir un inédito sistema idealista, el de transmutarnos en alemanes de 1825. No obstante, el hombre, por el mero hecho de su hombreidad, es capaz en todo tiempo y latitud de

apropiarse y cultivar como cosas propias la filosofía griega o el idealismo alemán: testigos, cada uno en su nivel, Santo Tomás y Benedetto Croce.

Valga otro tanto para la técnica. Es probable que la "creación" de la gran técnica moderna sólo fuese posible en la Europa posterior al siglo XV, o en la prolongación americana de Europa. Sólo este clima cultural pudo engendrar el tipo humano que representan Leonardo, Lavoisier, Bunsen o Siemens. Ello no es óbice, sin embargo, para que *todos* los hombres, si tienen ímpetu y tenacidad para ello, puedan adueñarse y hasta perfeccionar esta técnica ya creada. Podría decirse con lenguaje escolástico que la instrumentación técnica del sistema de creencias sobre que la existencia humana necesariamente se sustenta, no es unívoca ni equívoca, sino analógica: a cada tipo de creencia no le corresponde ni *una* técnica determinada ni *cualquier* especie de técnica, sino un haz de distintas y concretas posibilidades técnicas. He aquí, pues, lo que podría ser un provisional resultado: todo hombre, por su condición de tal, es en principio capaz de recorrer el camino que otro hombre —apoyado en su peculiar situación histórica y en su personalidad específica— haya podido inventar; toda básica creencia humana puede ser instrumentada técnicamente según posibilidades no arbitrarias, pero sí diversas. Testigo máximo, el Japón.

La reflexión anterior tiende hacia el término natural que nuestro corazón siempre impone: España, nuestra España. El ejemplo del Japón cierra definitivamente la boca a cuantos nos han atribuído a los españoles una in-

capacidad nativa o histórica para la vida moderna. Si un pueblo tan alejado racialmente de los europeos es capaz de una hazaña como la que está realizando el Japón, cae por su base todo argumento basado en la insuficiencia nativa, como los inconsistentes de Ortega en *España invertebrada.* Si, por otro lado, un país de solera religiosa sintoísta y budista ha conseguido tan pasmosa altura técnica, nadie puede argüir la ineptitud de otro asentado sobre fondo católico. El problema está, descontada la inescrutable providencia de Dios, en la voluntad histórica, y aun en la voluntad histórica de una minoría. Una minoría tenacísima y eficaz es la que desde 1868 ha dado su forma actual al Japón, como otra dió a España la espléndida suya en el filo del 1500 y otra levantó a Prusia en el XVIII. Decía el pobre Ganivet: "Tenemos lo principal, el hombre, el tipo; nos falta sólo decidirle a que ponga manos en la obra." Esa es, justamente, la obra de nuestra generación.

El punto tercero de la Falange comienza diciendo que "tenemos voluntad de Imperio". La tentadora mayúscula inicial de la palabra "Imperio" puso en retórico descarrío a muchos hombres de esta generación. Se ha olvidado con harto dolorosa facilidad que esa "voluntad de Imperio" supone necesariamente la existencia de otra más humilde y tenaz "voluntad de imperio", un "imperio" escrito con eficiente y cotidiana letra minúscula, una constante y acerada ansia de mando sobre uno mismo y sobre el propio contorno. Apenas es imaginable la dura e insobornable constancia, la ardua e implacable puntualidad, el silencioso y apasionado esfuer-

zo, la transparente y acrisolada pureza de los hombres que en tres cuartos de siglo han puesto en pie, con su diaria voluntad de "imperio", la mayúscula inicial del "Imperio" nipón. Así siempre y en todas partes. En algún lugar se ha escrito que la máxima primera de la vida colonial inglesa dice así: "El canto del gallo hallará afeitado a todo inglés que viva en las colonias." ¿Conseguiremos algo análogo los españoles? ¿Nos dará otra vez Dios voluntad para la vida, como nos sigue dando heroísmo para la muerte? Tal debe ser el sentido de nuestra primera oración cada mañana y el de nuestra última meditación cada noche. He aquí una súplica que los españoles debiéramos añadir todos los días al *Jam lucis orto sidere* del himno ambrosiano.

MAS SOBRE ESPAÑA

QUE el mundo se halla en dolorosa crisis, anhelando desde el fondo de su alma una palabra que le devuelva la ilusión y el sosiego perdidos, es ya a cosa demasiado evidente para quien tenga sus ojos abiertos a la verdad. El viajero de mirada sensible que recorra hoy Europa, descubrirá uno y el mismo humor dentro de todos los corazones que laten entre el Algarve y Murmansk: un humor delgadísimo y complejo, en el cual tienen su parte el dolor, una angustia resignada y severa, la heroica disciplina y un raro y silencioso anhelo de sentido y esperanza para la propia vida trabajosa. No importa que la guerra determine una oposición terca y agitada en el rostro de las almas; porque, con

tener su estruendo, su estrago y su decisión tan terrible e inexorable importancia, más importancia tiene esa secreta analogía en el temple de los hombres europeos, cuando se les ausculta el centro de su más insobornable intimidad (1).

Esta es la coyuntura del espíritu europeo, en cuyo seno ha comenzado a sentirse en España, otra vez, el duro y exigente problematismo de su voz y su destino universal. La primera obligación del español que no quiera consumir su vida en la pura costumbre vegetativa o en una morosa e infértil casticidad consiste, pues, en entender rectamente este dramático giro de la Historia en que todos los humanos, querámoslo o no, andamos metidos. Mucho podría y aun debería decirse sobre tema tan urgente: cumpliríase con ello un menester para nosotros pluscuamnecesario, porque entre las más amargas deficiencias que desde hace dos siglos sufre el español está la de desconocer o malconocer el tiempo en que vive. Ahora será suficiente adelantar algunas reflexiones iniciales y elementales sobre este entrañable e inagotable problema del quehacer español.

Una cosa sabemos, por imperativo de nuestra Historia y exigencia medular de las almas que hoy rigen a España: que la empresa española ha de llevar en su intención y en su ambición, cualquiera que sea la diversa

---

(1) Con gran clarividencia lo advertía nuestro Caudillo en su primer discurso ante el III Consejo Nacional de Falange Española Tradicionalista y de las JONS: «No es distinto lo que piensan las masas populares de Inglaterra de las alemanas, ni los insatisfechos de la vieja Europa de los desheredados de la nueva América.»

figura de sus ocasionales expresiones —políticas, sociales, científicas, etc.—, la verdad sobretemporal del Catolicismo. Mucho es esto en todo tiempo, por lo mismo que la verdad cristiana mana de donde el tiempo nace. Más aún es en el nuestro, porque este dolor de los hombres, esta desgarrada y sangrienta desazón en que todos nos hallamos sumidos, sólo hallarán tríaca segura si el hombre aprende de nuevo a buscar para su existencia apoyo y esperanza indefectibles, creídos con viva fe religiosa; y no parece que el europeo pueda encontrar esa fe en cantera distinta de la cristiana. Pero, siendo esto tanto, no lo es todo para un país que quiere y debe vivir en el flujo inquieto e inquietante de la Historia Universal.

No es todo, en primer término, porque sólo el poderío garantiza en la Historia la vigencia de las ideas. Sin un acto de armado poderío no serían hoy católicas Bélgica o Filipinas; sin el vigor militar de Maratón tal vez no hubiesen sido posibles los Diálogos platónicos. Esta táctica exigencia de poderío histórico es justamente la que obliga en cada instante a una decisión política y la que debe determinar el sentido de ésta. El norte de la decisión española en el actual sesgo de la política europea no debe ser —como tantas veces ocurre entre nosotros— una alienofilia o una alienofobia, casi siempre asentadas en la codicia o en el resentimiento, sino la respuesta a esta pregunta, tan permanentemente necesaria: ¿Cuál es el camino que mejor garantiza la libertad y el poderío de España, de esta España nuestra? Lo cual podrá parecerse al maquiavelismo en uso y en abuso des-

de que Maquiavelo habló; pero si se piensa que ese poderío va a servir a una empresa asentada sobre la ley eterna, entonces no es la táctica maquiavelismo, sino prudencia, virtud cardinal.

No es todo, por otra parte, la decisión de dar raíz y sentido católicos a las empresas españolas, porque tal intención sobrehistórica ha de especificarse en actos históricos concretos, y éstos toman su figura a través de un mudable acontecer. No es de igual figura la santidad cristiana de Santo Domingo de Guzmán que la de San Ignacio, siendo los dos santos de la vida activa y militante, ni es igual la política católica de Felipe II que la de Dom Sturzo, ni la sabiduría cristiana de San Agustín que la de Santo Tomás, ni ésta idéntica a la de Suárez, y mucho menos a la de Fenelón o a la de Newman. Por eso se advertía antes acerca de la necesidad de conocer en sus yemas centrales esta ardua y contradictoria hora de nuestro existir.

Sea cualquiera, empero, el sesgo concreto que haya de tomar la acción histórica de los españoles, así por la necesidad de poderío como por obediencia al imperativo de actualidad, algo puede decirse de ella desde ahora mismo: que sólo a través de su ejemplaridad alcanzará eficacia en el grandioso juego de los destinos universales. ¿De qué nos serviría, a la larga, proclamar a los cuatro vientos que nuestra política es la más católica del mundo, si perdurase la injusticia social, si de la privación sólo redimiese el dinero y si nuestras Universidades quedasen en paupérrimos repetitorios de fórmulas consuetas o fosilizadas? Nuestra obra nos legitimará históricamen-

te —y, en buena medida, también ante Dios— si los españoles sabemos hablar alto y hondo, con obras, amores y buenas razones, a la mente y al corazón anhelantes de nuestro tiempo; y si no pudiéramos ofrecer al mundo ejemplaridad política, social o intelectual, deberíamos reflexionar muy seriamente antes de decir que somos o queremos ser, como por derecho y apretado deber nos corresponde, adelantados de la civilización cristiana y ejecutores del mandato tremendo que a diario nos hace el recuerdo de un millón de muertos.

¿Es posible, entonces, que en el mundo pueda hablarse todavía de una "solución española"? Millones y millones de hombres, y singularmente los católicos europeos, la están esperando (1). Nosotros seguimos creyendo que sí; al menos si los españoles son todavía capaces de amor y de rigor, de heroísmo en lo excepcional y de heroísmo en lo cotidiano, de sustituir la codicia por la ambición, de renunciar a la nostalgia y a la inútil comodidad de la fórmula hecha. ¿Es todavía tiempo de ello? Cada día y cada hora pasan lanzándonos una y otra vez a todos los españoles —así al político como al intelectual, al sacerdote como al hombre de industria— el venablo urgente de una prometedora e irrecuperable incitación.

---

(1) De nuevo remito al discurso de nuestro Caudillo antes mencionado: «Cuando la guerra termine y la desmovilización se haga, entonces habrá llegado el momento de saldar las cuentas, de cumplir las promesas y, pese a todos los proyectos, se realizará el destino histórico de nuestra era, o por la fórmula bárbara del totalitarismo bolchevique, *o por la patriótica y espiritual que España ofrece,* o por cualquiera otra de los pueblos fascistas.»

INDICE

Páginas.

INTRODUCCIÓN 9

PARTE PRIMERA.

RAÍCES DEL RECUERDO

Esquema de nuestro siglo XIX.

I. La ciudad española 21
II. Alma y vida del español 30

La polémica de la ciencia española.

I. Cuadro general 45
II. El progresismo liberal 56
Visión de la Historia 56
Genialistas y educadores 63
III. La reacción contrarrevolucionaria 68
Visión de la Historia 68
Maniqueísmo 78
Desconocimiento de España 85
IV. Avanzados y reaccionarios 90
V. Menéndez y Pelayo 97

AVISOS Y APUNTES SOBRE LA CULTURA ESPAÑOLA DE NUESTRO TIEMPO

La servidumbre de la cultura española 101
Labor de fundación 111
El ímpetu y la letra 119
España y la técnica 129
Aviso fraterno a los jóvenes americanos 139
La cultura en el nuevo orden europeo 147
Meditación española sobre el Japón 155
Más sobre España 165

NIHIL OBSTAT. EL CENSOR, ALEJANDRO MARTINEZ GIL. MADRID, VEINTICINCO DE MAYO DE MIL NOVECIENTOS CUARENTA Y TRES.
IMPRIMASE. CASIMIRO, OBISPO AUXILIAR, VICARIO CENERAL. MADRID, VEINTISIETE DE MAYO DE MIL NOVECIENTOS CUARENTA Y TRES.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE LIBRO EN LOS TALLERES TIPOGRÁFICOS DE SILVERIO AGUIRRE, EN MADRID, CALLE DEL GENERAL ÁLVAREZ DE CASTRO, NÚMERO 40, EL DÍA 26 DE JUNIO DE 1943.