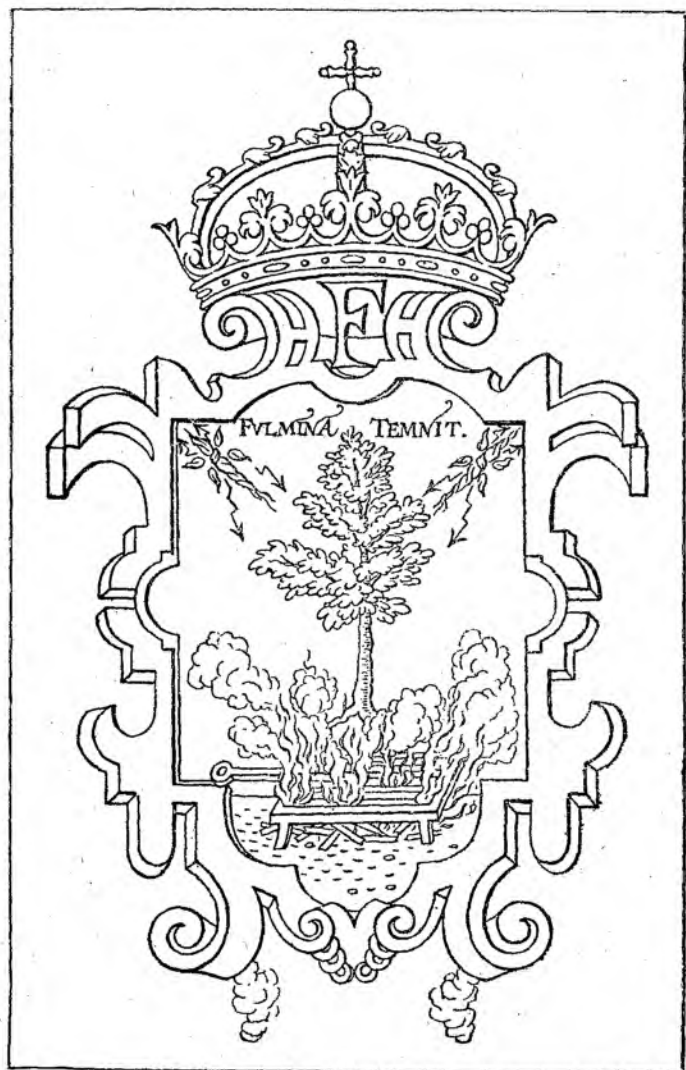


ESCORIAL



SUMARIO

Páginas

ESTUDIOS

- ANGEL FERRARI: Fernando el Católico en la teoría antiespañola de los intereses de Estados. (Conclusión.)..... 315
- FRANCISCO JAVIER CONDE: El Estado totalitario como forma de organización de las grandes potencias..... 365

POESIA

- FRANCISCO LÓPEZ DE ZÁRATE: Retrato de toda una hermosa 389

LA OBRA DEL ESPIRITU

- X. ZUBIRI: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico..... 401

NOTAS

- Sobre los orígenes de lo moderno, por Rafael Calvo Serer 435
- «Ortodoxia», de Chesterton, por Emiliano Aguardo 441
- La guerra y el soldado, por Darío Fernández Flórez..... 445

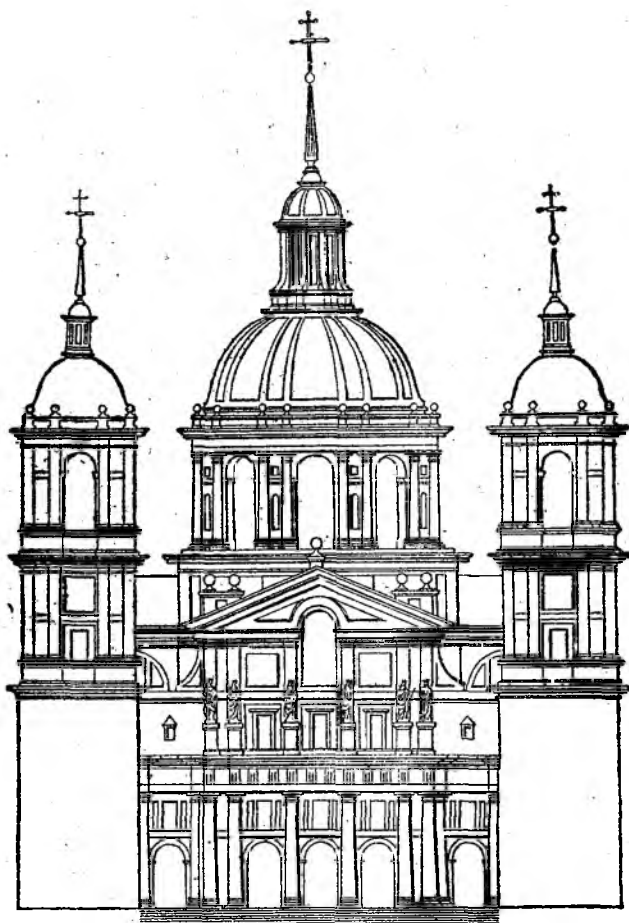
LIBROS

- Emilia Brontë: *Cumbres borrascosas*, por P. Caravia 458
- Otros libros.

Silverio Aguirre, impresor - Teléfono 30366 - Madrid

*De este número se hicieron 100 ejemplares
numerados para los suscriptores de honor.*

**DIRECCION Y ADMINISTRACION:
ALFONSO XII, 26
TELEFONO 14491**



Estudios

Angel Ferrari: *Fernando el Católico en la teoría antiespañola de los intereses de Estados.* (Conclusión.) – **Francisco Javier Conde:** *El Estado totalitario como forma de organización de las grandes potencias.*

FERNANDO EL CATOLICO EN LA TEORIA ANTIESPAÑOLA DE LOS INTERESES DE ESTADOS

POR

ANCEL FERRARI

(CONCLUSIÓN)

EL fin a que conducía la obra de Rohan lo alcanzó bien pronto la publicística antiespañola del círculo de Richelieu. Publicística que, por entonces, hizo escribir a un agonizante zahorí español: “y, es más fácil, ¡oh España!, en muchos modos, — que lo que a todos les quitaste sola, — te puedan a ti sola quitar todos” (110). La figura de Fernando el Católico apareció en ella unida a las pretensiones de Francia sobre Sicilia, Nápoles, el Rosellón, Cataluña, Córcega, Cerdeña y Navarra. Ya en 1632 Jacobo de Cassan sistematizó todas estas pretensiones en un sólido cuerpo de doctrina, dedicado encomiásticamente al cardenal (111). Las pretensiones de Francia contra España ocupan en la obra de Cassan tanto o más espacio que las pretensiones de Francia sobre los demás reinos europeos. El método de legitimar genealógicamente las pretensiones se inicia con dicha obra. Sin embar-

(110) F. de Quevedo y Villegas: *Obras completas*, Versos, edic. Astrana, Madrid, 1932, pág. 420.

(111) J. de Cassan: *La Recherche des Droits du Roy de France sur les royaumes, duchez, comtez, villes et país occupés par les princes étrangers*, París, 1632.

go, el método político de parangonar biográficamente actos de la historia antigua, tomados, sobre todo, de Polibio y Tucídides, con sucesos modernos, constituye su gran innovación publicística, que pronto fué asimilada por el biografismo glosado que, a la sazón, en Italia y en España nacía floreciente. Fernando el Católico es apreciado con desventaja por Cassan a base de este procedimiento cuando analiza las pretensiones de Francia sobre Navarra, Sicilia y Nápoles, principalmente. Cassan imputa ambición, engaño y crueldad perturbadora al primer intento de Fernando el Católico de apoderarse de Navarra en el año 1482 (112). Las características de la política de éste se completan con los medios puestos en práctica para consumar la invasión del Reino pirenaico en 1512; la avaricia y la irreligiosidad fueron las características primordiales de esta segunda campaña: “Deseaba tener bajo su poder —escribe— al heredero del reino para así hacerse dueño de los bienes y de las personas, y por este proceder violar toda suerte de derechos divinos y humanos, y erigir sobre el mismo una tiranía completa” (113). A Cassan le interesaba subrayar este aspecto tiránico de fundamentación de los derechos españoles sobre Navarra por razones bien fáciles de comprender. Poco más o menos las posesiones que se afirmaron o se incorporaron a la monarquía española en los días de Fernando el Católico se lograron por tales procedimientos, contra los cuales no sólo era justo, sino obligación el proceder. Sicilia fué constreñida a unirse con Aragón, y Nápoles fué usurpada a Francia (114). Sin decirlo, Cassan hace de Fernando el Católico el padre de la tiranía española, la cual, a la manera de la antigua, dice que se podría definir como completa injusticia. *que non a cachettes et a la derobée, mais en plein jour et a force ouverte, ravit le bien d'autrui, saint et profaine, public et pri-*

(112) Id., pág. 167 y sigs.

(113) Id., pág. 169.

(114) Id., pág. 261.

vé (115). En sus días, cuando Francia era más fuerte podía discutirle a España los territorios todos que le fueron arrebatados por Fernando el Católico, con quien esta tiranía había empezado.

Después de Cassan, en 1635, Pedro Du Puy colocó al legitimismo en el primer plano de los derechos esgrimidos por la publicística. Los estudios genealógicos vinieron a corroborar sus pareceres. Francia reclamaba sobre España gran número de posesiones vinculadas a ésta, ilegalmente, por simples usurpaciones. En este caso se hallaban todas las incorporaciones hechas por Fernando el Católico. Nápoles seguía siendo el ejemplo vivo de esta política de España, que conservaba *par les memes moyens de violence qu'ills l'ont acquis* (116). Terminantemente Du Puy sienta este principio al revisar el caso de Navarra. Los medios de que Fernando el Católico se sirvió para usurpar este reino son los mismos que en la actualidad justifican el derecho de su retención (117). Fueron cinco estos medios, a saber: el de la excomunión de Julio II, que fué una falsificación de un documento eclesiástico; el de la cesión de Blanca de Navarra a su padre Juan II de Aragón, que fué una violación de la naturaleza; el de la exclusión de los sobrinos por Juan de Narbona, que fué un escarnio del derecho previamente reconocido por el que después fué el usurpador; el de la cesión de Germana de Foix, que fué un convencionalismo impropio, y, por último, el del acuerdo entre Aragón y Navarra, según el cual, este último reino vendría a manos de Fernando el Católico si Catalina y Juan Labrit rompían su alianza en favor de Francia, que fué una audaz impostura. Tácitamente con ello se reconoce que la política de Fernando el Católico con Navarra fué una clara usurpación revestida con un celoso manto de juridicidad, que, a su vez, re-

(115) Id., pág. 170.

(116) P. Du Puy: *Traité touchant les Droits du Roi de France sur plusieurs Etats et seigneuries*, 2.^a edic., Rohan, 1670, pág. 15.

(117) Id., pág. 111.

velaba los medios irreligiosos, crueles, hipócritas, sin escrúpulos y violentos en que se apoyaron los títulos de ocupación de la misma (118). Todos ellos constituyen para Du Puy *les cinq moyens des espagnols pour se maintenir en la possession du royaume de Navarre* (119), a cuyo estudio y crítica dedica la mayor atención de la obra. Por el sistema seguido, y por el carácter científico, legalista y genealógico que a la doctrina se da en la misma, la obra de Du Puy representa un avance concreto sobre la de Rohan, y una innovación de primer orden en este género de publicística legitimista, de carácter general.

Los movimientos secesionistas que, dirigidos desde Francia, se sucedieron en las provincias periféricas de la monarquía española durante un extenso período del reinado de Felipe IV, desarrollaron esta publicística genealógica y pretensionista a favor de Francia, en casi todas ellas. Con Juan Jacobo Chifflet y Francisco Zypaeo a favor de España, y con David Blondel y Marco Antonio Dominicy en contra, el método y la ciencia genealógicos ganaron eficacia. Sin embargo, en 1644, Pedro de Caseneuve reclamaba como franceses Cataluña y el Rosellón, por motivos distintos de los dichos (120). Estas provincias, por audacia, por engaños, por despropósitos, por juegos, fueron definitivamente arrebatadas a Francia por Fernando el Católico, quien, según dice, “como todos los políticos estiman” —llama así a los historiadores españoles que en sus escritos defendían al aragonés—, reconocía que *le recouvrement de cette Terre valoit bien le conqueste du Royaume de Granade*, ya que hubiera optado por ella antes que por la otra si semejante prelación hubiera tenido lugar. Mediante esta adquisición empezó el verdadero pe-

(118) Id., pág. 111.

(119) Id., pág. 124.

(120) [P. de Caseneuve]: *La Catalogne française, ou il est traité des droits que le Roy a sur les Comtez de Barcelonne et de Rousillon*. Toulouse, 1644.

ligro para Francia, decía, siguiendo a De Thou, pues “esta ocupación desplazó a los españoles al otro lado de los montes Pireneos y les ha impuesto la necesidad de forzar sus murallas siempre que la ambición les ha aconsejado llevar sus armas al reino de Francia” (121). Fernando el Católico, pues, supo con ello crear una necesidad y un medio de existencia vigilante a los españoles frente a su único rival temible, a la vez que, para éste, supo crear su peligro y su distracción más importante.

Otras provincias, cuya dominación había empezado con Fernando el Católico, como Navarra y como Nápoles, propugnaron en favor de sus autonomías por boca de Hernando Avila y Sotomayor y por José Donzelli, respectivamente, basándose ya en motivos genealógicos, ya simplemente políticos, cuyo fondo antifernandino hay que apreciar muy en lejanía. No sucedió así en la literatura portuguesa, menos motivada para ello, que ha sido la que nos ha dejado la visión más pasional y adversa de Fernando el Católico que de todo este período y movimiento pretensionista se conoce. Mejor que ninguna ella nos revelará hasta qué punto estaba vivo el viejo antifernandismo, y hasta qué punto éste se había afrancesado en sus figuras, en sus representaciones y en su sistema. Antonio Monis de Carvalho fué el introductor en Portugal de este antiespañolismo francés, directamente inspirado en Rohan (122). En su importante trabajo pretensionista, redactado en 1644, y dedicado a la reina francesa Ana de Austria, supo ciertamente darle un giro católico a la teoría antiespañola de los intereses de Estados. En él se hacen muy contadas alusiones a Fernando el Católico. Su interés estaba dirigido a justificar unas reivindicaciones de momento; pero su estilo, la manera de desarrollar estos derechos, los argumen-

(121) Id., pág. 194.

(122) A. Monis de Carvalho: *Francia interesada con Portugal en la separación de Castilla, con Noticias de los Intereses comunes de los Príncipes y Estados de Europa*. Barcelona, 1644.

tos históricos que mueve y los objetivos concretos sobre que los centra, ponen en una evidencia manifiesta la influencia de la literatura francesa en Portugal, donde pronto hubo de ganar prosélitos que, concretamente parejos con los franceses, hicieron de Fernando el Católico el blanco de todas sus iras.

En los momentos mismos que Portugal veía colmadas sus aspiraciones, un exaltado patriota portugués, Manuel de Faria y Sousa, fallecido en 1646, y que escribía en español *para vulgarizar mais as suas obras*, redactó su conocido trabajo sobre la historia de la universalidad portuguesa, a costa de regateos a la universalidad española (123). Todos los principios antiespañoles, a la sazón en curso, tienen cabida en la misma. El propio autor reconoce que en sus tiempos “todos iban a la francesa”, aunque ello fuera un manifiesto error (124). Sus juicios más importantes sobre la política española los lanza precisamente en aquellos reinados portugueses, contemporáneos a Fernando el Católico, con quien, para él, había nacido el poder español en manifiesta desventaja y en absoluta oposición con el portugués. Los males presentes de Portugal tenían su origen en la política proseguida por el aragonés. La misma monarquía española, que había empezado a ser grande con éste, es hija de la traición, de la perfidia y de la deslealtad de Fernando el Católico con Portugal. Así escribe en uno de sus pasajes: “Presumida la gente castellana con la buena fortuna —después de la guerra de sucesión de Castilla— de exentarse del dominio portugués, quiso dominar en conquistas portuguesas contra lo capitulado en las paces próximas, que esta gente todo lo que agregó a su Corona como fué por traiciones no guarda la palabra sino para ellas, y osó embestir con la navegación y comercio de Guinea” (125). Castilla misma,

(123) M. de Faria y Sousa: *Euròpa Portuguesa*, 2.^a edic. Lisboa, 1679.

(124) Id., t. II, pág. 428.

(125) Id., t. II, pág. 422.

para Faria y Sousa, es presentada como país encanallado por la supremacía judía: “Tanto aborrecimiento tuvieron aquellos príncipes —dice refiriéndose a los Reyes Católicos, de la ineficacia y revulsión de cuya obra se alegra siempre, considerándolo como castigo divino— a esta canalla. ¡Ojalá permaneciera esto en Castilla, adonde ella triunfa hoy! ¿Quién lo dijera entonces? Tal es el variar de los tiempos, antes limpios y agora sucios” (126). Esta representación de aquellos tiempos nos sirve también como base de referencia para juzgar la afinidad del celo religioso de Faria y Sousa con el historicismo anticatólico de cuño francés, inconcebible, por su libertad al enjuiciar la política de un Pontífice, en muy pocos escritores peninsulares ortodoxos: “Veamos la diferencia de los tiempos. ¿Cuál príncipe —como entonces Manuel el Afortunado y Fernando el Católico— osara hoy presentarse al de la Iglesia con reprehensiones de los vicios de su gobierno y aun de su persona? Ya el rey (Manuel el Afortunado) lo había empezado a acusar al Papa Alejandro VI, como ya vimos, agora con más eficacia unido con Fernando —no con Isabel, que a la sazón vivía, y por la que en su obra manifiesta un constante interés—, porque en Toledo platicaron ambos este negocio con maravilloso celo, hallándose igualmente escandalizados de la soltura con que a toda rienda suelta se vivía en Roma. Era todo lascivia, interés todo. Expidíanse bulas a medí de lo que cada uno daba, no a la de lo que pidían las súplicas” (127). Semejante crítica, al no venir de un protestante, sólo podía escribirla, en las circunstancias de Faria y Sousa, quien estuviera muy imbuído del anticatolicismo francés. De esta manera, tan indirecta, podrían descubrirse en la obra de este apasionado historiador portugués no pocas huellas del antiespañolismo doctrinario, ya puesto en curso y en sistema por la teoría

(126) Id., t. II, pág. 498.

(127) Id., t. II, pág. 504.

francesa de los intereses de Estados. Mas la influencia directa de ésta y la sobrevivencia de un antifernandismo de cualificación quintuple, no alejado del ya conocido, se pone de manifiesto cuando enjuicia la personalidad política del monarca español. Sus alegatos, completamente falsos, grotescos y despectivos, no están lejos tampoco de la ridiculización francesa, nacida en los memorialistas caballerescos y difundida por el biografismo barroco antifernandino.

La representación fundamental que Faria y Sousa tiene de Fernando el Católico es la de ser éste un hombre totalmente manejado por su mujer. Ello era causa de contados efectos, y su política el conjunto de todos. Refiriéndose a los motivos que provocaron la guerra de sucesión, escribe: "Doña Isabel envió luego allí algunos religiosos pidiéndole (a Alfonso el Africano) no quisiese hacer una guerra injusta, y acomodándole de otra Juana (después, Juana la Triste, frente a Juana la Beltraneja), porque le ofrecía la hermana de su marido Fernando, aunque estaba prometida al rey de Nápoles." Esta ocasión la aprovecha para resaltar contrastes: "Respondióles (Alfonso) que si no defendiese la causa de su sobrina (Juana la Beltraneja), nadie en el mundo lo tendría ni por buen tío ni por buen príncipe ni por buen caballero, y que todo esto quería él parecer al propio mundo" (128). Encubiertamente, además del efecto denigrante perseguido, operan en este pasaje los contrastes de la reputación antifernandina de carácter familiar y caballeresco, ya tantas veces encontrados entre sus detractores no políticos. Faria y Sousa insiste en esta falta de pudor viril de Fernando el Católico. Con motivo de uno de los desafíos de Alfonso de Portugal, no aceptado por el español, escribe de éste, con el mismo tono: "A esto, y a las propuestas pasadas de desafío de Fernando, llamaron valentía los señores castellanos; mas la cordura cobardía la llama

(128) Id., t. II, pág. 396.

aun en entendimiento de mujer cuanto más de hombre, pues su mujer Isabel le reprendió ya por no haber aceptado otro, y le reprehenderá luego por no haber aceptado éste. Así mostró ella que era más para ser Fernando que éste ni aun Isabel” (129). Más adelante lo ridiculiza como guerrero: “Desde una colina, aunque no peleaba, porque nunca fué amigo de pelea ni desafío, infundía aliento en su ejército con la presencia” (130). Esta presencia, para Faria y Sousa, fué, nada menos, la que a Fernando el Católico dió la victoria de Toro, contra la cual también se revuelve patético: “Hablen verdad, señores castellanos, hablen verdad; porque se desacreditan por dos partes: una, por el caso no ser como dicen, y otra, por escurecer la verdad de la Historia. Fuera mucho confesar que esta victoria fué portuguesa. Vean bien las historias. Pero estos señores tienen por condición rallar aun después de postrados, y por eso con facilidad, no sin descrédito suyo, niegan la verdad a las historias, lo que no tiene nuestra gente, que como está en posesión de conseguir vitorias con menos mano, siempre queda vitoriosa; si venció porque ganó la vitoria, si no venció porque se atrevió a mucho. Esta es la mayor gloria entre los humanos en los conflictos militares.” Terminando con estas significativas palabras, tan en conjunción con las precedentes, reveladoras del antifernandismo que profesa: “Pues si es ésta la verdad, ¿adónde faltan aquí los requisitos de lo que se llama vitoria? Faltó, sí, el continuar la guerra, porque no se pudo; con lo útil de ésta se quedó Castilla —dice el encubierto historiador pretensionista—, y Portugal con lo glorioso de aquélla en esta ocasión. Ya ponderaron capitanes famosos que pareció fatal al rey D. Fernando este modo de vencer, por serle semejante” (131). Esta semejanza se hacía depender de la presencia tan sólo, y no del arrojo viril. La exageración de esta

(129) Id., t. II, pág. 403.

(130) Id., t. II, pág. 407.

(131) Id., t. II, pág. 409.

falta de virilidad, que contrasta los actos de Fernando el Católico con los de monarcas portugueses, sus contemporáneos, y con los de su misma mujer, culmina en las palabras que, en boca de ésta, pone en elogio de Juan el Prudente, cuando ella tuvo conocimiento de su muerte. "Ya murió el hombre", asegura que dijo, como si el suyo no lo hubiera sido.

Esta falta de virilidad fué la causa del natural taimado de Fernando el Católico, su otra cualificación que le asigna Faria y Sousa, denigrándole hasta la repugnancia: "Propuso cosas —escribe sobre uno de los duelos de Fernando el Católico con Alfonso de Portugal— que sabía bien no se le habían de aceptar, siendo mayor la de que eran desiguales los rehenes, porque no venían a comparación Juana con Isabel. Pedía más y ofrecía menos, y Alonso no quería menos ni más. ¿Por qué no venían a comparación Juana con Isabel, si entrambas eran mujeres de dos reyes?" (132). La inconstancia e informalidad que asigna Faria y Sousa al monarca español las pone también en juego con la que estima su falta capital: "Muere el rey D. Enrique (el Impotente) en su juicio —dice después de aludir al supuesto envenenamiento de éste—, y en la hora de su muerte, adonde se tiene por innegable verdad lo que se dice, dice que es su hija Juana. Muere Isabel, y su marido, el rey D. Fernando, pide a Juana por mujer, confesando que es heredera de Castilla. ¿Tan enemigo era aquel rey de su alma a las puertas de la otra vida, y éste de su honra a los ojos deste mundo?" (133). Regalo mujeril, perfidia femenina, inconstancia, vanidad, como de mujer, son las notas más resaltantes que Faria y Sousa eleva a la categoría de un cinismo integral y morboso en la personalidad y en la actuación políticas de Fernando el Católico. Ellas, sin embargo, no vienen solas.

(132) Id., t. II, pág. 399.

(133) Id., t. II, pág. 393.

Fernando el Católico, además, fué culpable de otro de los males que asolaron a Portugal. La expulsión de los judíos, decretada por los Reyes Católicos, fué causa de la mayor corrupción y daño que jamás pudo caer sobre la nación portuguesa. En este sentido, el antisemitismo que Faria y Sousa tuvo como portugués le hacía censurar el que Fernando el Católico tuvo como español: “No sin dolor —escribe— hicimos esta memoria por haberse mezclado con nuestras familias, que, hasta este tiempo, no conocían esta gente, como muchos años antes la conocían las castellanas, una tan impía, y por haber sido en los tiempos del mayor rey (Juan el Prudente) para que nunca dejaran ellos de ser mancha en lo más precioso y estimable. Fué de mucho más daño esta mezcla en la nación portuguesa de lo que pudo ser en otra; porque así se juntaron las dos más inclinadas a vagar por el mundo: la nuestra, con valor, y la suya, con codicia; con que juntas vinieron a forjar un rayo irreparable para muchas provincias” (134). En un pasaje anterior había escrito Faria y Sousa, refiriéndose a la entrada de los judíos en Portugal, bajo el reinado de Juan el Prudente: “¿Quién será tan osado que culpe a un rey, que se supo hacer tan excelente, sólo porque la fortuna le hizo tan infeliz? Los judíos, de que estaba llena toda Castilla, empezando a ver la espada de fuego con que se les empezaron a mostrar los Reyes Católicos por medio de la Inquisición, instituída el año 1478, Tribunal sagrado y Coluna fuerte de la Fe, dieron principio a sus huídas —¡ojalá pudieran huir de sí como de las llamas y de la tierra!— con pasar a Portugal algunos. Huyendo por no ser christianos, publicaban que huían para serlo. Cosa más fácil de decir que de creer. El rey que los consintió, pío con su miseria, sino crédulo con su pretexto, vino a conocer que vivían como finísimos herejes” (135). Con la entrada,

(134) Id., t. II, pág. 449.

(135) Id., t. II, pág. 447.

pues, de los judíos en Portugal se introdujo la cizaña, la separación y la perturbación, no sólo en la sangre portuguesa, sino en el reino mismo, causa de todas las desgracias que con posterioridad vinieron al país peninsular.

Las notas de irreligiosidad y de avaricia las consigna Faria y Sousa con la crudeza ya habitual, cuando habla de la política de Fernando el Católico con respecto a Portugal. Refiriéndose al año 1511, dice que, en este año “se empezaron a poner de malísimo semblante las cosas entre Portugal y Castilla, porque D. Fernando, que después de haber tenido aquel cetro, tenía agora el de gobernador dél, olvidado de los acuerdos —Faria y Sousa aprovecha este motivo para recalcar la nota de desleal— que había celebrado con este reino cuando rey, sobre la conquista de las tierras de Fez, tocantes a Portugal, se hallaba estos días con una gruesa armada en el mar de Málaga, para entrarse por ellas, encubierto con gran recato el blanco de esta injusta expedición” (136). Las causas de este obrar hipócrita son expuestas a continuación: “Trastornóle el pensamiento un apretado aviso del Pontífice Julio, que vía armado sobre sí al rey de Francia Luis XII, que había para este efeto ligádose con la República de Venecia. Pidíale socorro en esta estrechez, y fué preciso por dársele desistir de la anchura de su codicia que le hacía romper tantos respetos. Que los príncipes castellanos —es una alusión general bien dirigida— por ella, o por abrigarse con más una capa, nunca guardaron acuerdos; más propio de moros que de católicos, y por eso Fernando se volvió agora moro, por no guardarlos. ¿De qué sirve intitularse Católico si las obras de la verdad en aquellos acuerdos desdicen dese renombre?” Después de esta consideración Faria y Sousa concluye: “Dió cuenta a nuestro rey (Manuel el Afortunado) pidiéndole, como si le tuviera muy obligado con la intención de aquel apresto, o

(136) Id., t. II, pág. 528.

fuera justo creer que hay cosa que no se entienda, si creía no estar entendido, y entendida su poca palabra y su mucha codicia, que se uniesen contra el francés. Esta es la mayor insolencia de tales príncipes: querer pedir a quien quieren ofender. Ni en caso que tuviera propicio con llaneza nuestro rey, se uniera en esta ocasión por la paz que tenía con Francia agora, y fiel correspondencia que siempre en Portugal hubo con franceses. Conforme a esto no solamente disimuló con aquel ruego, sino que aportando entonces a Lisboa seis galeras dellos, y por general suyo Pedro Juan, le trató con grandes caricias, de que Fernando se quedó con grandes disgustos, cuando fuera mejor tenerlos por no haber cumplido los acuerdos con nuestro rey” (137). Perfidia, deslealtad e irreligiosidad tienen una misma explicación para este historiador portugués que escribe contra un monarca español, recién instaurada una nacional dinastía.

Tal y como queda consignado el retrato personal y político de Fernando el Católico trazado por Faria y Sousa, debe reconocerse, también, haber sido hecho bajo la impresión de un sistema quíntuple de cualificaciones: el cinismo morboso por falta de hombría, la perturbación política de otro pueblo, la informalidad desleal en la palabra empeñada, la irreligiosidad casi mora, y la codicia, no alejadas por su desarrollo del sistema quíntuple negativista de la teoría de los intereses de Estados y de las denigraciones empíricas tradicionales que influyeron en la formulación de la misma. En el historiador de los “parangones” estos vicios hallaron su contrapartida en las virtudes que adornaron a los monarcas portugueses que, con Fernando el Católico, compartieron el tiempo que duró el reinado de éste.

Directamente unida a esta publicística antiespañola de carácter pretensionista se halla la literatura de reivindicaciones

(137) Id., t. II, pág. 528.

européas sobre América (138). Había ya transcurrido un siglo desde que Francisco de Vitoria sentó uno de los fundamentos del derecho que España tenía sobre las Indias Occidentales en la pureza católica de Isabel y Fernando, en nombre de los cuales se hizo la primera ocupación legítima, sobre la cual dice: *atque adeo non solum supervacaneum, sed etiam temerarium videri potest de his disputare; et hoc videtur esse quaerere nodum scyrpo et iniquitatem in domo justi* (139). Hugo Grocio, que revisó la obra del dominico español en todas sus partes, trasladó al terreno del derecho sobre los mares la nueva pretensión de los países europeos, y negó el argumento de la catolicidad, diciendo que, los españoles en América *non miracula, non signa audiri, non exempla vitae religiosae, quae ad eandem fidem alios possent impellere, sed multa schandala, multa facinora, multas impietas* (140). La opinión de Grocio fué inmediatamente compartida por la mayor parte de los escritores neoteóricos del barroco, como Gaspar Ens (141), Nicolás Belli y Juan Laet entre otros, para citar aquellos escritores antiespañoles que más alta marcaron la oposición a la ya clásica obra de Juan Botero, dedicada a encomiar y describir principalmente la grandeza del mundo hispánico (142), con la que se había actualizado este viejo género literario de la geografía política del Renacimiento. Belli elevó la ambición personal de Fernando el Católico en causa única de su política, con lo que el monismo psicológico que había inaugurado Giovio se convertía de nuevo en método de interpretación política (143). Laet, por su parte, reprodujo

(138) J. Rousset: *Les Interêts presens et les Prétensions des Puissances de l'Europe*, 2.^a edic., La Haya, t. I, pág. 648 y sigs.

(139) F. de Vitoria: *Relectio prior de Indis recenter inventis*, edic. Getino, Madrid, 1934, t. II, pág. 285.

(140) H. Grotius: *De Mare libero*, Leyden, 1633, pág. 33.

(141) G. Ensius: *Deliciae transmarinae*, Colonia, 1609.

(142) G. Botero: *Le Relazioni universale*, Roma, 1591.

(143) N. Belli: *Dissertationes politicae de statu imperiorum*,

un pasaje de Boccacini, que a la sazón debía circular clandestinamente, alusivo a la propuesta de Isabel a su marido para que éste se proclamase rey absoluto, *insita seu modestia, seu dissimulatione, prudentissime respondit, fide religiosa data se prohiberi, quo minus id faceret et alioqui sic existimare* (144). En 1642 Grocio escribió una obra especialmente dedicada a estudiar el origen nórdico de los pueblos americanos, procurando con ello sentar un argumento más en favor de las pretensiones de los países europeos y protestantes contra España (145). La polémica que contra esta obra se abrió entre Laet y Grocio —*probet vel uno teste hispano a Romanis pulsos fuisse in Americam, sicut nos Norwagos in American venisse probavimus*— (146) no redundó en beneficio de la tesis sobre la catolicidad española. Por el contrario, ésta se vió discutida y censurada en la obra dedicada a esta cuestión por el polihistoriador presbiteriano Jorge Horn, a pesar de que en ella se afirme, *neque vero id publici juris unquam facere constitueram* (147), y fué trasladada, por último, al terreno de la heterodoxia más extremista por Isaac de La Peyrère, quien apoyado en ella fundamentó la teoría de su preadamismo calvinista (148). Una vez más un rencor contra

regnorum, etc., Colonia, 1610, 2.^o edic., Francoforte, t. I, pág. 171 y sigs.

(144) J. Laetius: *Hispania, sive de regis Hispaniae regnis et opibus*, Leyden, 1629, pág. 109; y *Novus orbis, seu descriptionis occidentalis, libri XVIII*, Leyden, 1633.

(145) H. Grotius: *De origine Gentium Americanorum*. Paris y Amsterdam, 1642.

(146) J. Laetius: *Notae ad Dissertationem H. Grotii de Origine Gentium Americanorum*, Paris, 1642; H. Grotius: *De Origine Gentium Americanorum Dissertatio altera*, Paris, 1643; J. Laetius: *Responsio ad Dissertationem secundam H. Grotii de Origine Gentium Americanorum*, Amsterdam, 1644.

(147) G. Hornius: *De Originibus Americanis libri IV*, La Haya, 1652, Praefatio, pág. 4.

(148) [J. Peyrerius]: *Praeadamitae, sive exercitatio super versibus 12, 13 et 14, capitis V, Epistolae D. Pauli ad Romanos, quibus indi-*

España condujo por camino tan complicado y difuso a una posición anticatólica. Su repercusión en el terreno del antiespañolismo y del antifernandismo políticos fué inmediata. La técnica didáctica de fines del barroco, de reducir a sistema erotemático todo género de conocimientos, supo darle este nuevo giro. Iniciado este antiespañolismo didáctico por Juan Luis Gotofredo (149), proseguido por el contumaz y enciclopédico Horn, que retrajo los orígenes de la monarquía española a los días de la dominación aragonesa en Italia, superada por Fernando el Católico, *Architectus ille Monarchiae Hispanicae*, con ayuda del Gran Capitán (150), culminó, después de corto tiempo, en el popularísimo breviario de Cristián Funck, escrito en 1673, en el que de la Política y de la Historia se hacían las dos únicas alas ágiles para remontarse al conocimiento de las más fundamentales cuestiones de la vida presente de los pueblos: *Alae, quibus ad hanc cognitionem subvolandum, certissimae duae sunt, Historia et Politica. Ut enim scire possimus, quomodo singula se habeant in Orbe Imperante, Historia consulenda. Ut autem intelligamus, quomodo ista judicari debeant, Politica adenda* (151). En esta maravilla de barroquismo, Funck estudia los orígenes de la potencia española, discute los títulos de la dominación sobre América y sobre las restantes provincias hispánicas, y construye un sistema de caracteres determinantes de la política española. Repite hasta la saciedad todo lo hasta aquí conocido. Fernando el Católico echó los fundamentos de esta nueva monarquía universal, quinta en la serie de las registradas

cantur primi homines ante Adamum conditi, s. l. (Holanda), 1655; y *Sistema Theologicum ex Praeadamitarum hypothesi, pars prima*, 1655.

(149) J. L. Gotofredi: *Archentologia Cosmica*, Francoforte, 1628.

(150) G. Hornius: *Orbis politicus imperiorum, regnorum, principatum, rerum publicarum, cum memorabilium historiis et geographia veteri ac recenti*, Leyden, 1668, pág. 99.

(151) Chr. Funccius: *Quadripartitum Historico—Polit. Orbis hodie—imperantis Breviarium*, 2.^a edic., Leipzig 1676, pág. 8.

por la Historia: *Prima fundamenta Quintae posuit Monarchiae; cujus spem tunc conceperat Hispani, quum data ipsis occasio esset immensa terrarum spatia parvis occupandi copiis, indéque tot tantisque divitiis animari coepissent* (152). La ocasión a que se refiere es la ocupación de América, llevada a cabo por el derecho *donatione Pontificis*, de quien dice: *Alexander enim VI, natione Hispanus pro omnipotentia sua non dubitarat Ferdinandum donare America* (153). Tal derecho fué no sólo una arbitrariedad, sino *mera é pretensione istius juris impietas elucet*, que no puede ser defendida *nec et inter ipsos quidem Jesuitas reperitur temere quispiam, qui dicat, Papam habuisse jus in terras istas antehac incognitas* (154). En este conjunto de confusiones y de apasionamientos Funck discute el significado del título de religiosidad dado a Fernando el Católico, diciendo que la razón poderosa por la que éste recabó para sí dicho título, que es también el mismo por el que se conoce universalmente a los reyes sus sucesores, fué *aemulatio, jam tum adversus Gallos insurgens*, por lo cual dice de Fernando el Católico que *ut Papa nempe in fiden, hic in omnia regna dominaretur* (155). Una idea de mezquindad en los medios, de arbitrariedad en los títulos de derecho, de ambición desmedida, satánica y casi herética en los deseos, y de envidia en los impulsos y estímulos, preside este primer origen de la gran monarquía española en los días de Fernando el Católico, según el criterio de Funck. La meta de su culminación la coloca en Felipe II, de quien dice: *quod totus esset Hispanus, Princeps melancholicus et asper, qui quae primúm non aperto Marte, sed Arte Machiavellica feroces populos aggredi imperióque premere vellet* (156). El academicis-

(152) Id., pág. 308.

(153) Id., pág. 305.

(154) Id., pág. 306.

(155) Id., pág. 300.

(156) Id., pág. 319.

mo barroco abría un camino de alambicamiento, igualando a Fernando el Católico con Felipe II, a la sazón ya tan zaherido, personalizando caracterológicamente a éstos, según la moda impuesta por La Bruyère de exaltar las pasiones negativas, y haciendo consustanciales a estos monstruos personales con España y con su política, dentro de un sistema formal, permanentemente idéntico. Los frutos últimos de tan cuidado cultivo no tardarían en recogerse.

La más importante y casi única repercusión en una obra dedicada a Fernando el Católico de las premisas sentadas y recogidas tan difusamente en torno del antiespañolismo y del anticatolicismo y de las doctrinas políticas en crisis, la representa la biografía de éste, escrita por Antonio Varillas en 1688 (157). Todos los barroquismos decadentes ya conocidos y no pocas floraciones de nuevos artificios salomónicos se condensan en ella. Su análisis exige sumo cuidado no sólo por cuanto comprende, sino por cuanto ella representa. La artificiosidad barroca máxima más difícil de descifrar y más enjundiosa se encuentra en esta obra de Varillas, escrita en el momento mismo en que una infinidad de problemas, de juicios y de sentimientos inmaduros e imprecisos, vacilaban en sus otras biografías y trabajos. Esta biografía, por tanto, debe estudiarse encuadrada con las obras y con los trabajos del mismo autor afines a la misma, cronológica y metodológicamente.

Para Varillas, la Edad Moderna es la edad de las revolucio-

(157) A. Varillas: *La Politique de Ferdinand le Catholique, Roy d'Espagne*, 3 vols., Amsterdam, 1688. Debe anotarse en este lugar, para confirmación de cuanto decimos, que al comienzo de cada libro de esta obra reza el siguiente subtítulo: "La Politique d'Espagne ou, Ferdinand surnommé le Catholique". Para Varillas, decir política española valía tanto como decir política de Fernando el Católico. ¡Atención, por tanto, con las sutilezas!

nes religiosas y sociales, principalmente, que se sucedieron dentro del marco político europeo (158). Estas revoluciones fueron provocadas y mantenidas, en su mayor parte, por España desde que ésta concibió el designio de hacerse una gran potencia; este designio fué efecto de su desmedida ambición, la cual fué causa de todos los otros vicios políticos y de todas las corrupciones españolas que se perpetraron y se consagraron en la dinastía austriaca durante el largo período de tiempo que ésta imperó en Europa (159). Estos vicios derivados de tal ambición son analizados por Varillas con todo lujo retórico cuando reduce a hipocresía, violencia, deslealtad, falta de corazón e involucración de la religiosidad las características eternas de la política austriaca, las cuales se corresponden con las cinco marcas generales fijadas por la teoría francesa de los intereses de Estados a la política española y austriaca. El interés de Varillas por descubrir y desenmascarar esta política moderna le hace prometer a su lector que le conducirá *jusqu'à la source empoisonnée, dont tant de maux sont pullulez*, la cual —vuelve a repetirlo— no es otra que la ambición española, cuyo desarrollo en la historia moderna deja percibir *quelques alignements du plan qu'ils ont dressé de la Monarchie universelle* (160). Esta ambición española, según Varillas, empezó a manifestarse después del reparto de Nápoles, *qui est comme le point fatal où j'assigne l'ascendant de la Maison d'Autriche* (161). Semejante convicción le llevó más tarde a situar los orígenes de la ambición española en la época de Fernando el Católico, auténtico fundador de la verdadera política moderna

(158) A. Varillas: *Histoire des révolutions arrivés en Europe en matière de religion depuis 1734 jusqu'en 1569*, París, 1686-89, 6 vols.

(159) A. Varillas: *La Politique de la Maison d'Autriche*, 1 vol., París. 1688.

(160) Id., pág. 61.

(161) Id., pág. 123.

de España, la cual, a diferencia de la romana, la otra gran política, conocida tan sólo por el mundo antiguo y que “empleó quinientos años en conquistar a Italia tan sólo, y doscientos en imponerse en Europa, Africa y Asia”, se sucedió con más eficiencia, con más rapidez y con más amplitud, de manera que ella *s'est accrue en moins d'un demi siècle, de cette vaste etendue de provinces et de royaumes qu'elle possède encore aujourd'hui dans l'autre monde* (162). Por ser el creador de esta gran política que él odia por española, aunque anhela verla francesa, Varillas dedica a Fernando el Católico la más cuidada y, por ello, la más recargada doctrinariamente de sus obras todas.

Pero cuidado y atención en Varillas no quieren decir rigor histórico. Las ligerezas, mejor dicho, los yerros enormes de Varillas, no se disculpan por la leyenda de su ceguera, tan simbólica como fina, ni por su pirronismo de escuela. Detenerse en ellos sería abandonar todo intento de proseguir. Tales yerros históricos han sido, sin duda, la causa del menosprecio de que Varillas ha sido víctima, incluso, en el campo de la historia de las ideas políticas, donde su pensamiento tantas pruebas ha dejado de su originalidad constructiva, de su talento crítico y, sobre todo, de su barroca capacidad de síntesis, uniendo la Física con la Medicina, la Psicología con la Caracterología, a éstas con la Historia y la Política, y, a todas con su imaginación, con su inventiva y con sus propias pasiones, de las que, sin proponérselo, fué quizá su mejor historiador y teorizante. Pero en la historia del pensamiento político las ideas valen porque resistan mejor la prueba de la filosofía que la prueba del documento; por eso, y por servirse de Fernando el Católico para construirlas y sistematizarlas, nosotros hacemos una excepción de esta obra. La heterodoxia, que como buen galo tan bien

(162) A. Varillas: *Ferdinand le Catholique*, t. I, pág. 2.

sabía sortear, no está tampoco lejos de sus ligerezas, bien recubiertas, por otra parte, de celosa religiosidad.

Analizada en su aspecto político la biografía de Fernando el Católico hecha por Varillas, hay que diferenciar en ella su antifernandismo tradicional, relacionado con la teoría antiespañola de los intereses de Estados, de la que esta obra en algunos de sus pasajes es una continuación, de su otro antifernandismo, que paradójicamente llamaríamos admirativo, del cual la obra toda resulta ser un monumento doctrinario. Varillas juzgó a Fernando el Católico según el esquema quintuple tradicional, diciendo de manera continuada, en un solo pasaje, que éste fué hipócrita, pues “sustituyó con el engaño a la prudencia”; irreligioso, pues se sirvió de la religión “para sorprender indiferentemente la credulidad de sus amigos y de sus enemigos”; intrigante, en vista de que “a aquellos que se le lamentaban y que hacían mayor ruido para advertir a los otros de sus peligros, eran los primeros que caían en la trampa”; desleal, ya que “todo el mundo estaba convencido de que él no guardaría su palabra mientras que lo estimara necesario”, y, por último, aprovechado, pues “jamás perdió ninguna ocasión de aprovechar las faltas de sus vecinos ni el extravío de sus pueblos, e hizo contribuir al establecimiento de su autoridad los dos únicos accidentes de su vida que pudieron llevarle a la ruina, a saber, la muerte de su mujer y la debilidad de su hija”. Estas cinco características, cuyo origen y desarrollo ya conocemos hasta la obra misma de Varillas, no impidieron a éste escribir a continuación su más elocuente elogio sobre la política de Fernando el Católico, a la que, en oposición con la antigua, oposición que subraya en su biografía cuantas veces puede, llama “moderna” con estas significativas palabras: “Fernando el Católico sobrepasó a todos los príncipes de su siglo en la ciencia del gabinete, y es a él a quien se le debe atribuir

el primero y el soberano uso de la política moderna” (163). Sus prejuicios y sus odios no le impidieron hacer esta justicia, no por entusiasmo a la persona, sino precisamente por admiración hacia la obra. Una paradoja más en Varillas, donde tantas se dieron cita. Odiaba a Fernando el Católico porque era español, y admiraba a su política porque ella fué una creación que, por otra parte, lamentaba no hubiera sido francesa.

El antifernandismo modernista, esto es, el que Varillas mismo construyera como admirador y como teórico de esta política moderna que por primera vez él veía realizada en Fernando el Católico, es el más importante. La más significativa síntesis barroca de la teoría de la razón de Estado que pretendía metafísicamente construir el ser universal de la política realista, con la teoría de los intereses de Estados que concebía a la política real como conjugación de determinados factores positivos —la posición geográfica, la psicología de la familia reinante, la religión y la condición de los habitantes— de un pueblo o país concreto en un momento histórico determinado, la llevó a cabo Varillas en esta singular obra sobre Fernando el Católico. La plenitud de la vida política de éste le ofreció a Varillas la mejor ocasión constructiva. La imagen de Fernando el Católico, que tantas veces ya se había simbolizado, volvía a presidir de nuevo la más audaz síntesis doctrinal de la política. En torno de los tres últimos períodos de la misma, que, para no salirnos de la terminología de la política realista, llamaremos de su virtud, de su fortuna y de su necesidad, que, respectivamente, transcurren desde 1494 a 1501, de esta fecha a 1503 y desde esta última a 1516, Varillas construye la política toda de Fernando el Católico ajustándola apriorísticamente a los cánones de la perfecta y completa razón de Estado, como una política de adquisición primero, como una política de conservación después.

(163) Id., t. III, pág. 240.

y, por último, como una política de superación, de hegemonía y de sobrevivencia. La política de los intereses de Estados puesta en práctica por Fernando el Católico en esta última fase de su vida, según la aprecia Varillas, se articula con esta división fundamental y metafísica de la política, universalmente válida para todos los tiempos y países, señalándole a cada una de las modalidades fijadas un número determinado, igual y hasta concorde, de características diversas, que son como los grados o estadios por los que dicha política de Fernando el Católico va pasando hasta verse logrados sus concretos objetivos, a saber, la conquista de Nápoles en el primero, la conservación de Nápoles en el segundo y la especulación con Nápoles en el tercero. El máximo alambicamiento político de signo negativo que se ha podido hacer de la vida de Fernando el Católico lo ha hecho Varillas —paradoja sobre paradoja— en este encomioso y, por otra parte, disparatado libro.

El período de la vida política del aragonés que transcurre entre los años 1494 a 1501 constituye para Varillas la época de adquisiciones y conquistas llevadas a cabo por Fernando el Católico, cuya táctica se hace extensiva a la política española moderna. Son diez los grados que Varillas asigna a la misma. Según el orden lógico en que los hace sucederse, son estos grados: la provocación y fomento de un malestar inicial con promesa de ayuda contra un enemigo común, la hipocresía religiosa con que esta ayuda se justifica, la infidelidad a las promesas y juramentos hechos ante la conveniencia de no ejecutarlos, la práctica de la perfidia y de la doblez, la conjugación y aprovechamiento del tiempo para aguardar la ocasión de actuar en el sentido más conveniente, el manejo del engaño y de la mentira para persuadir y convencer, la habilidad para volver en su provecho la fortuna aunque ésta fuera adversa, la capacidad para sacrificar los afectos a los intereses, la paciencia para sacar ventaja de la confusión y precipitación del aturdido con-

trincante y, por último, la previsión del futuro, dilatando las resoluciones políticas interiores al estado y situación exterior de las coyunturas. Esta última palabra, de origen astrológico, profusamente manejada por Varillas, parece haber sido su descubrimiento científico para hablar de las contingencias en la política de adquisición de Fernando el Católico. La sucesión, pues, de estos diez grados políticos constituye para Varillas el engranaje todo de la mecánica empleada por Fernando el Católico para su campaña de adquisición del reino de Nápoles, mediante la cual España ingresó en la constelación de intereses de los Estados modernos europeos, y cuya táctica, perversa y retorcida, subsistía aún en sus días, en la política española y en la de la dinastía austriaca, por entonces llamada a su herencia. Cada uno de sus grados, a su vez, se construyen en la forma de capítulos —“discursos” los llama para ser más conceptista—, en los que se estudian determinada serie de hechos históricos, acaecidos dentro de un tiempo determinado, de los que Fernando el Católico resulta ser su centro único de imputación y de referencia.

La digresión doctrinaria capital de todo este primer libro de la biografía de Fernando el Católico está dedicada a teorizar y discutir la casuística española del juramento político, clave de justificación para Varillas de toda la pérdida política española de adquisición, conquista y aumento del Estado. Discutiéndose la justicia y la razón del juramento político español, se le discute a España la moral, la ética, la virtud, en una palabra, de su política. En esta discusión Varillas acusa ligeramente su heterodoxia. Su antijesuitismo —forma nueva del viejo anticatolicismo que rodeó siempre la estimación exagerada de la política de Fernando el Católico— es una muestra más de su antiespañolismo. Varillas analiza prolijamente las teorías españolas de la validez de los juramentos, en aquellos pasajes de este su primer libro que tratan de las condiciones en que Francia

y España se repartieron el reino de Nápoles, y en los dedicados a estudiar los motivos que pudieron asistir a Gonzalo de Córdoba para rehusar el cumplimiento del primer tratado de Blois. Las cinco marcas demónicas que Varillas asigna a la política de Fernando el Católico se concentran en estas digresiones sobre la perjuria española. Esta se puso de manifiesto en Gonzalo de Córdoba al conocer este último el acuerdo de Barcelona, que fué la acción que más sensación causó en la Europa de su tiempo, por “el escándalo que ella dió no sólo a los cristianos, sino también a los infieles” (164). Según Varillas, los escritores de todas las facciones políticas se han ocupado con asombro del estudio del mismo. Los panegiristas políticos menos cargados de doctrinas “se han ocupado de confundir la naturaleza de las cosas y de desacreditar la estimación que el derecho de gentes las había asignado después de la primera separación del interés que fué puesto entre los hombres, cuando ellos intentaron hacer pasar por un acto heroico un procedimiento revestido de todas las apariencias del crimen y fascinado los ojos de sus lectores hasta hacerles observar el concurso de todas las virtudes en una violencia que les inspiraba horror” (165). Con Platón, con Aristóteles y con Teofrasto mezcla Varillas estos barroquismos políticos e históricos. Los panegiristas españoles, según Varillas, más cargados de saber y de intención, llegaron más lejos: “Recurrieron incluso a la Política; mas reconocieron que esta ciencia —para Varillas ya no era arte— no sería más fuerte que la Moral, de que tan sólo era una parte, y se han remontado hasta la Teología buscando principios más sólidos para sostener su parecer” (166). Después de discutir y desechar una por una las razones de estos historiadores españoles a los que, por semejanza, Varillas llama casuístas, defen-

(164) Id., t. I, pág. 61.

(165) Id., t. I, pág. 62.

(166) Id., t. I, pág. 63.

diendo a Gonzalo de Córdoba de su injusta perjuría, de la que sólo fué brazo ejecutor, pasa a analizar el reparto de Nápoles, donde ella se consumó y del que España sacó tantas ventajas que “han obligado a los historiadores de la Casa de Austria a hacer pasar esta acción como modelo de prudencia política” (167). Así zaherida la prudencia española, hace de ésta la virtud por antonomasia de la política de Fernando el Católico. La prudencia es el lazo dialéctico, racional, lógico, que identifica a éste, que es *le maître* que concibe, con Gonzalo de Córdoba, que es *le sujet* que ejecuta. Esta imagen preside por completo la construcción toda del libro primero. Por prudencia, así entendida, conquistaron los españoles a Nápoles, puesto que “es cierto que la prudencia y la fortuna, aunque a veces se avienen mal, jamás se hacen irreconciliables” (168). Los franceses tuvieron fortuna que no supieron aprovechar, porque ellos, “al contrario de la corte de Madrid, se atuvieron en sus obras a conjeturas y no a los hechos” (169). El dueño y el artífice de esta prudencia que inundaba e inspiraba a la política española toda era Fernando el Católico, su *prince absolu*. Por ella Gonzalo de Córdoba y Felipe el Hermoso burlaron a Francia, ya que éstos fueron simples instrumentos en las manos del aragonés. “Es inútil —concluye— que se abuse de la credulidad de los lectores, imponiéndoles en el mismo razonamiento en que se amplificaban las intenciones pacíficas de Su Majestad Católica —Varillas veía anacrónicamente a Fernando el Católico como monarca absoluto—, ni hacer reproches a contra-tiempo determinando el estado preciso de una ejecución —la del tratado de Blois por Gonzalo de Córdoba—, que, en efecto, no tuvo lugar, que probablemente no debía tenerlo, y que no podía pretender seguir teniéndolo, que aquella que los teólo-

(167) Id., t. I, pág. 99.

(168) Id., t. I, pág. 124.

(169) Id., t. I, pág. 139.

gos de España atribuyen a la segunda especie de seres posibles, inventada por ellos, y que no han podido defender ni explicar de otra manera que refiriendo a la Divinidad una ciencia media que los antiguos no observaron entre el número de sus perfecciones" (170). Esta ciencia media —lo había dicho antes— era para Varillas la *Moral des Casuistes, dont il sembloit que le demon de l'Espagne eut pris plaisir d'embarasser la Theologie, il n'y eu avoit pas un seul qui les eut ose soutenir* (171). Como Jansenio, como Pascal —naturalmente, guardando las distancias—, Varillas censura el probabilismo de la casuística jesuíta cayendo en una heterodoxia que sólo por antiespañola se le podía permitir al acogido en la comunidad religiosa de Saint-Côme (172). Una vez más un antifernandismo desatado conducía a otra nueva heterodoxia. Los tiempos y las modas no cambiaban su sustancia.

La política de conservación practicada por Fernando el Católico en Nápoles constituye para Varillas el objeto de estudio del segundo libro de su biografía, que abarca el período que va desde la inteligencia de Fernando el Católico con Alejandro VI para apartar a César Borgia de la política de Francia, en 1501, hasta la Liga de Cambray, en 1508. Esta política de conservación, que en las teorías contemporáneas de la razón de Estado de carácter general y metafísico constituye la modalidad siguiente a la política de adquisición y aumento, la construye Varillas asignándole otras diez particularidades concretas, tantas como discursos o capítulos comprende el libro, que, por el contenido que cada una de ellas se da, constituyen los diez estadios asignables a toda política de conservación, comenzada a practicar por España desde los días de Fernando el

(170) Id., t. I, pág. 172.

(171) Id., t. I, pág. 171.

(172) A. Schmitt, S. J.: *Zur Geschichte des Probabilismus*, Innsbruck, 1904.

Católico. La intervención por medio del país conquistado en los asuntos propios de los Estados naturalmente vecinos a éste para mantener y garantizar la seguridad del más débil, que siempre es el recientemente adquirido, constituye la primera medida española de una política de conservación. A esta medida sigue una política de captación de fuerzas independientes, pero entre sí opuestas, inventándose la existencia de un enemigo común a todas que, a la vez, es aliado natural con el rival natural del país conquistador, el cual, en el caso que Varillas estudia, es España. La inmediata política de intervención en todo para inquietarlo todo y así proseguir una no vigilada labor de afianzamiento de la conquista, constituye la subsiguiente medida de la política de conservación practicada por España. Su complemento lógico se sitúa en el abuso de la debilidad de los demás, mediante la cual España desarrolla el posterior e inmediato grado de su táctica política de conservación para así reservarse la oportunidad y la ocasión de ganarse y atraerse a otros aliados de sus rivales. La característica inmediata a ésta consiste en considerar tal género de política española como ejemplo de superchería y de engaño, mediante la cual se sustituyen por artilugios y promesas el dinero y la fuerza, que son los dos únicos elementos insoslayables que hay que poner en movimiento en toda política de conservación, de los cuales España, desde los días mismos de Fernando el Católico, jamás había dispuesto. En estas condiciones se dibuja la inmediata consecuencia que adviene con esta política, a saber, la de no dar reposo al azar ni a la fortuna cuando ésta se presenta próspera; por ella los españoles, en el momento mismo que una conquista se logra, aturden al enemigo vencido con la amenaza de otra conquista, para así legitimar la hecha. La cualidad asignada por Varillas a la política española de conservación, siguiente a la citada, es la de sembrar la inquietud en el exterior cuando en el interior se presentan dificultades políticas; en este sen-

tido la táctica auténticamente española, según la ve Varillas, fué la de la transigencia; Fernando el Católico la practicó en Castilla a la muerte de su esposa. A esta particularidad sigue en la política española de conservación la táctica de evitar a todo trance disturbios en los viejos reinos para asegurarse, por reputación y por prestigio, en el adquirido. Con esta táctica está ligada la de impedir que ningún colaborador logre pujanza ni reputación excesiva en el reino adquirido, que es otra de las cualidades típicamente españolas de la política de conservación. Por último, ésta se cierra con la táctica tantas veces practicada por Fernando el Católico de atender más al Estado adquirido que a los heredados, aunque guardándose de no hacer ostensibles en el mismo los designios futuros. Estas diez modalidades tácticas, que se suceden la una a la otra en la forma que expuestas quedan, constituyen para Varillas los resortes de la política de conservación practicada por España, cuyas leyes, prelación, desarrollo y armonía hay que aprenderlas y descubrirlas en la historia de Fernando el Católico. Su exposición, referida siempre por Varillas a hechos históricos concretos de la vida de este último, puede considerarse como la mejor aplicación ejemplarizada de la teoría antiespañola de los intereses de Estados a la doctrina universal de la conservación política, propugnada en la contemporánea teoría de la razón de Estado.

El centro dialéctico de toda la construcción política que Varillas nos ofrece en su segundo libro de la biografía de Fernando el Católico, lo constituye una idea política de la fortuna que ya había iniciado en el primero. La prudencia de los hechos fué la virtud política que Varillas había desarrollado en su primer libro; la fortuna vigilada iba a ser la idea central que presidiría la construcción del segundo. Desde el momento mismo que Fernando el Católico inició la segunda fase de su política en Nápoles, es decir, desde que se propuso seguir una política de conservación, no se descuidó jamás de observar el pulso de aqué-

lla. Hablando Varillas de la política seguida por Fernando el Católico con César Borgia, escribe: "Así, la adversidad de la fortuna ejecutó por sí sola el primer artículo de las órdenes enviadas al Gran Capitán, y la potencia del Valentinois se vió infinitamente disminuída, sin parecer siquiera que España hubiera contribuído en ella" (173). A medida que los hechos se suceden, la fortuna se afirma. Refiriéndose más adelante al encuentro del Garellano, dice: "Se vió entonces que la fortuna se recreó en formar una conjunción que no tuvo semejante en la Antigüedad", conjunción que, políticamente, traduce poco después como operación militar —la de haber resistido y esperado—, sobre la que comenta: "Aquí es donde yo encuentro el mayor ejemplo de paciencia que ha dado España desde que aspira a la monarquía universal y que yo señalo como un suceso del que la política antigua no se propuso razonar, quizá porque ella lo creyera imposible" (174). Esta diferencia entre ambas políticas de conservación, la antigua y la moderna, o, con otras palabras, la romana y la española, que supieron obrar pulsando la fortuna misteriosa y no loca, la subraya Varillas al afirmar que los españoles en política militar no consideraron la fortuna como un azar, sino como un efecto, consecuencia de unas causas: "Pero de la misma manera —escribe con su mente, más complicada de doctrinas que cargada aún de barroquismos— que las Matemáticas han tomado de la Física el teorema de que los agentes que reciben en todas sus partes un movimiento igual, cesan después de haberse movido a medida que ha faltado violencia para separarlos, así también en la política moderna una de las más curiosas observaciones es la de que los españoles se hayan lanzado al azar muy raras veces a la vista de la extensión y de la calidad del propósito que ellos

(173) Varillas: *Ferd. le Cathol.*, t. II, pág. 14.

(174) *Id.*, t. II, pág. 78.

hubieran concebido, recompensando siempre la lentitud de su proceder por la obstinación o por la perseverancia que han demostrado en conseguirlo, por lo que se puede decir que en la coyuntura que yo voy a representar —propósito de una tregua y prosecución de la campaña— los españoles comenzaron a señalar esta conducta, mostrando que los secretos de su política consistían en no dar ocasión ninguna a la fortuna de interrumpir la marcha de sus prosperidades por el retardo que ellos se dieran en recogerlas” (175). Según Varillas, Fernando el Católico supo sacar fortuna no sólo de los peligros —a los muchos que en la conservación del reino de Nápoles tuvo está dedicado el libro segundo—, sino también de la desgracia. La causa de ello estaba en la misma previsión de la fortuna, con la que siempre en su política el aragonés contaba. Así, hablando de la muerte de la reina Isabel y de las ventajas que de ella sacó, tanto para proseguir en Nápoles su política de conservación como para lograr el dominio absoluto en Castilla, escribe: “Pero como el Rey Católico estaba más interesado que los otros en esta muerte, cuando sucedió no fué para él sorpresa ni motivo que le obligara a romper ninguna de sus medidas, recibéndola de manera distinta a las otras —Varillas se quiere referir a las de sus hijos primogénitos—, y se puede decir que no le causó la menor alteración en la parte superior de su alma, como se la causó en la parte inferior de la misma —el teofrastista Varillas quiere aludir con ello al consabido e irreprimible llanto de Fernando el Católico—, según pudieron observar quienes estuvieron cerca de él” (176). En esta complicada alianza de una teoría de la fortuna política con una teoría de las pasiones, que a medida que avanza la obra de Varillas y a medida que avanza la vejez y decrepitud de Fernando el Católico va

(175) Id., t. II, pág. 101.

(176) Id., t. II, pág. 140.

asignando a éste en número creciente, se expone toda la doctrina de la política española de conservación, en la forma que se la deja descubrir el análisis de la biografía del monarca español. Jamás los actos de un personaje histórico fueron más meticulosamente convertidos en doctrina política.

El tercero y último libro dedicado por Varillas a Fernando el Católico está limitado a estudiar *les fondamens qu'il jetta pour le dessein de la Monarchie que la maison d'Autriche forma depuis*. Esto es, a estudiar un presente político que tiene que ser futuro; a medir la trascendencia de lo que está sucediendo, porque ello será fruto cierto, y éste debe ser fecundo. Para Varillas, como se verá, el valor de la obra del político se cifraba en la trascendencia de la misma y no en la trascendencia de la personalidad, por muy notable que ella fuese y por mucho que ésta importara para la realización y el logro de aquélla. Aunque él no lo diga, esta política se corresponde con la política de superación y de hegemonía propugnada por la teoría coetánea de la razón de Estado. El ciclo completo de ésta lo cerraba Varillas con el estudio de la política desplazada por Fernando el Católico desde 1508 a 1516. Al igual que en los dos libros precedentes, Varillas armoniza la política general con fines de superación, de hegemonía y de sobrevivencia —que en este caso es la política de monarquía universal que Fernando el Católico proyectó a sus sucesores para ser convertida en realidad firme— con las particularidades concretas de una política de intereses de Estados, que se manifiesta en los diez estadios o grados sucesivos que se dieron en la misma durante tan significativo período de la vida de Fernando el Católico. La provocación de cuestiones políticas fundamentales ante las cuales las demás potencias rivales o aliadas tienen que tomar actitud, constituye la primera marca de tal política de superación practicada por Fernando el Católico. De esta manera, el país que marcha hacia la superación y la hegemonía se hace

pieza básica en el concierto de los demás, se convierte en árbitro y se erige en factor decisivo de aquellas potencias que se definan ante un problema político común a todas. A este grado sigue la táctica de suprimir a toda otra potencia que sistemáticamente pretenda mantener una política indiferente —neutral es el término que en la doctrina se consagró—, lo cual Fernando el Católico, y con ello España, consiguió uniéndose con Estados a los que obligó a abandonar sus propias ventajas para declararse después a favor del perjudicado y salvar así y reservar las ventajas logradas por el Estado que ejerciera la hegemonía. La táctica política de debilitar a la potencia rival provocando conflictos en un enemigo natural de ésta que a su vez fuera aliado convencional o no natural de la potencia hegemónica, mediante el resquebrajamiento del principio que a todos hubier podido unir, constituye otro de los estadios seguidos por la política de hegemonía practicada y creada por Fernando el Católico, de quien aprendió su manejo la política española posterior. El inmediato desbaratamiento de la coalición del rival y de sus aliados convencionales y el aislamiento mismo de la potencia rival, serían las consecuencias que se sucedieran, dentro de las cuales sería posible seguir practicando y manteniendo la política necesaria de hegemonía. Fernando el Católico prosiguió en esta táctica secundando los esfuerzos de las potencias más débiles para arruinar a la más poderosa y erigirse, no en árbitro, sino en dueño de las débiles. La subsiguiente táctica que Varillas asigna a la política de superación y de hegemonía españolas, mostradas en la práctica política de esta fase del reinado de Fernando el Católico es la de la convicción de suficiencia, ofreciendo ventajas al apurado rival cuando éste se halle próximo a obtener éxitos, que sólo puede apreciar quien verdaderamente conozca el estado real de los contendientes y si tales éxitos pueden repercutir en desventaja propia. De esta forma, además, se debilita al rival, suprimiéndolo.

sele sus aliados satélites o incondicionales mediante coaliciones, posibles entonces con otros Estados fuertes o independientes que tuvieran pretensiones en dichos Estados satélites; para Varillas, esta táctica, situada en tal momento lógico del desarrollo de la política de superación practicada por Fernando el Católico, fué la que a éste hizo el verdadero y único árbitro de Italia por cuyo dominio se alcanzó la definitiva hegemonía italiana posterior. Las últimas conquistas ibéricas de Fernando el Católico sirven a Varillas, que sin romper la sucesión cronológica de los hechos levanta de ellos toda su doctrina, para acabar, como en los libros anteriores, con alusiones a la política de la metrópoli, considerando los últimos estadios de la política de superación enseñada a practicar a los españoles por Fernando el Católico. La conquista de Navarra representa la necesidad en toda política de hegemonía de extender y de asegurar el poder en la metrópoli hasta sus máximas posibilidades naturales y geográficas, ya que los reinos reunidos, según parece estimar en sus detalles, se exponen a su desmoronamiento si una unidad natural, superior, firme y cierta no los preside. De esta manera, seguro de sí mismo, dueño de su propia política, aunque la persona se viera acorralada, Fernando el Católico pudo convertirse en el dueño de todos, designio, esencia y virtud que él legó a la Casa de Austria su sucesora. Tales son los grados por los que la política de hegemonía española, inaugurada por Fernando el Católico, pasó durante el último de los tres períodos de su rica vida política.

Estos últimos grados, a la manera también de los anteriores, encuentran, para Varillas, en la idea de la necesidad política su última razón metafísica, ya que la necesidad, como la virtud para adquirir y la fortuna para conservar, es la forma política del estímulo, por el cual un Estado grande y poderoso alcanza su objetivo de superación, de hegemonía y de supervivencia. La necesidad que, había salvado la fortuna, cuando re-

cibió el poder a la muerte de la Reina Católica, y cuando se reconcilió con los grandes del reino a la muerte de Felipe el Hermoso, no era igual a esta otra necesidad que se le presentó en la última fase de su vida política, en que tuvo que contar con ella como decisivo factor político. Su conducta con Cisneros, la conclusión del tratado de París, la conquista de Navarra, el engaño al Gran Capitán fueron todas imposiciones de la necesidad de las que salió airoso. Varillas nos dará la causa de ello: “Y como Su Majestad Católica —escribe comentando uno de sus típicos giros políticos de necesidad— era un espíritu más penetrante en las cosas futuras que en las presentes, presintió también que la pérdida del reino de Nápoles sería una consecuencia infalible de la pérdida de Venecia, por lo cual se resolvió a impedir esta última, a pesar de haber prometido todo lo contrario en la ratificación del Tratado de Cambray” (177). La necesidad le nacía del propio estímulo político, que se expresaba en forma de previsión. Nadie mejor que Varillas supo desentrañar el sentido de aquel paradójico *evento di esse* que Maquiavelo había lanzado a la política aplicándolo a Fernando el Católico. El afán retoricista y patético del pirronista francés, que como tal propendía a hacer *une anatomie spirituelle des actions humaines* (178), le llevó a acabar la biografía de Fernando el Católico asediando a éste con necesidades de momento: “No encontrando en la vida, después de la muerte de su competidor —Varillas hace a Fernando el Católico coexistente políticamente con Luis XII—, más que una serie de infortunios, habiendo pasado de un golpe de la prosperidad a la adversidad, no esperando ningún beneficio de los lazos que tendió entre sus vecinos, habiendo agotado todos sus recursos —la enumeración de necesidades la hace interminable

(177) Id., t. III, pág. 60.

(178) P. Hazard: *La Crise de la Conscience Européenne, 1680-1715*, t. I, París 1935, pág. 40 y sigs.

el patético Varillas—, murió en Guadalupe, donde se retiró para hacer sus devociones. Jamás, ciertamente —concluye—, hubo príncipe mejor nacido ni más feliz durante tan largo espacio de tiempo; pero jamás tampoco que corrompiera de manera más sutil estas dos gracias —el nacimiento y la felicidad— de la naturaleza y de la fortuna” (179). El tiempo, el largo tiempo de su reinado podía justificar la atención que a Varillas mereciera su biografía. El interés que Varillas tuvo por aclarar el misterio que dió origen a esta constelación de corrupciones —políticamente, Varillas veía a Fernando el Católico como un fenómeno de astrología moral— explica la atención que tan copiosamente le había dedicado, pues, paradoja sobre paradoja, lo mismo que lo admiraba lo odiaba.

Históricamente falsa, cosa no de extrañar si se refería a Fernando el Católico, pero dialécticamente perfecta, esta estimación política del monarca aragonés hecha por Varillas es altamente significativa en la historia del pensamiento político europeo. De nuevo la figura de Fernando el Católico presidía una de las más importantes síntesis del mismo, y de nuevo su meditación abría nuevos cauces doctrinales. Todas las doctrinas a la sazón en curso, unas más elaboradas, otras menos perfectas, se dieron cita en esta biografía. La trilogía metafísica de la política moderna —virtud, fortuna y necesidad (180)—, la teoría universal de la razón de Estado —adquisición, conservación y superación políticas— y la casuística de los intereses de Estados —potencias hegemónicas y rivales, naturales y subordinadas, distantes y satélites; alianzas naturales, convencionales y transitorias; pretensiones históricas, legítimas e improcedentes—, conjugados todos estos elementos en un desarrollo gradual, cronológico y preciso, se exponen y se armonizan en

(179) Varillas: *Ferd. le Cathol.*, t. III, pág. 329.

(180) Fried. Meinecke: *Obr. cit.*, pág. 31 y sigs.

la misma. Injusto o falso, el esfuerzo de Varillas fué ingente, y la significación que con él tomó la figura de Fernando el Católico fué extraordinaria. Otros personajes políticos de la moderna historia española, reducidos a símbolos, como Felipe II, por ejemplo, cuya valoración hemos visto guardar una afinidad tan paralela y recíproca con la de Fernando el Católico, han podido influir, y de hecho han influido, con más decisiva fuerza en el mesianismo político español (181); pero ninguna otra, ni de ningún otro país, ha influido como la del monarca aragonés en la evolución del pensamiento político moderno. La estimación de Varillas acusa, precisamente por su cargazón, una crisis que en el mismo se iniciaba, crisis que se pone de manifiesto, considerando en cada momento histórico de la biografía de Fernando el Católico hecha por Varillas, la variabilidad y el movimiento que éste da a los factores que en cada uno de ellos conjuga. Sin esta obra no se podría comprender la confusión mental de otro escritor político francés, ahijado del pirronismo, Gabriel de Mably, quien en 1757, próximo a su fiebre comunistoide, elevó a la categoría de principios ciertos gran parte de las audaces enseñanzas de Varillas, echando con ello los primeros jalones de la llamada "Ciencia de la Negociación", supremo exponente del racionalismo político postbarroco (182).

En torno de la apreciación de Fernando el Católico, hemos visto cómo la teoría general de los intereses de Estados, que en su modalidad antiespañola, base de las restantes, está tan ligada con el antifernandismo político, va dando objetividad científica a la Política. Por la concepción de los intereses de Estados se le asignan a ésta leyes y principios de carácter natural, objetivos

(181) Fid. de Figueiredo: *As duas Espanhas*, Coimbra, 1932, página 45 y sigs.

(182) G. de Mably: *Des Principes des Négotiations pour servir d'Introduction au Droit public de l'Europe fondée sur les Traités*. La Haya, 1757.

y lógicos. Las ciencias políticas de tal índole, como la nueva Geografía política, que pretendía explicar por leyes naturales las tendencias e inclinaciones de los intereses de los Estados; la nueva Aritmética política, que procuraba exponer objetivamente las situaciones reales de los países observando numéricamente los fenómenos dinámicos de los pueblos, y la nueva Lógica política, que pretendía construir el sistema de máximas de la política de los Estados supeditando las resoluciones concretas de éstos a premisas superiores que silogísticamente las rigieran, entre otras ciencias, nacieron al amparo de la filosofía política, historicista y real que consigo llevaba la teoría de los intereses de Estados. Los mismos acontecimientos históricos, de carácter decisivamente universal, se estudiaron como efectos de ese complejo de leyes de la mecánica política. Se había escalado la cima del racionalismo. “Yo no creo, por tanto, que la Liga de Cambray —escribía Juan Bautista Dubos en 1712, a la cabeza de su importante trabajo histórico sobre la misma (183)— haya sido el efecto de un milagro. Lo que los venecianos hicieron para estabilizar entre las fuerzas de sus vecinos aquella balanza de poder que es la favorita quimera de tantos políticos; lo que ellos hicieron para colocarla en el punto del equilibrio sin ningún resguardo a los derechos de los príncipes y sin respeto por sus propias alianzas, todo esto produjo por sí mismo y como un rebote necesario la Liga de Cambray.” Con estas palabras quedaba sentado en el campo de la doctrina de los intereses de Estados el principio de la dependencia política de los pueblos a la relación que los mismos guardaran con la política de los demás. El haber abandonado

(183) J. B. Dubos: *Histoire de la ligue faite à Cambrai entre Jules II, pape, Maximilien 1^{er}, empereur, Louis XII, roi de France, Ferdinand V, roi d'Aragon, et tous les princes d'Italie contre la république de Venise*, Paris, 2 vols., 1712, trad. italiana, s. a., Amberes, 1718, Prólogo.

Venecia estas leyes de la política y el haber practicado sin flexibilidad una neutralidad aislada y egoísta la trajo todos sus inconvenientes: “Los amigos de los venecianos —prosigue—, enojados por la manera de regirse que éstos tenían, concibieron aversión por sus aliados a los cuales no tenían ningún afecto; los enemigos, exasperados de su soberbia y de su avaricia, se envenenaron con la prueba de no poderse reconciliar con ellos por medio de tratados. En poco tiempo los amigos y los enemigos se hicieron una comunicación recíproca de sus aversiones, y esta comunicación terminó con una conspiración general contra una república que a todos había proporcionado disgustos o mortificaciones. Todo, por consiguiente, sucedió según el orden de las causas secundarias y no hubo nada que no fuera natural en este acontecimiento.” La teoría de los intereses de Estados hacía sus progresos. Todo país como Venecia está natural y lógicamente ligado a las máximas de política que se proponga, siempre y cuando estas máximas no impliquen un peligro para el interés de los demás. La concepción de estos intereses políticos dentro de un orden flexible, atento a los cambios de la naturaleza y de la lógica políticas, conducía la doctrina de los intereses de Estados por los caminos de la teoría de los sistemas de Estados. La obra de Dubos acusa ya una clara prueba de ello.

El haberse supeditado inflexiblemente un país como Venecia a una política de intereses exclusivos que por aislados no fueron naturales, y por no haber sido naturales no fueron lógicos, aunque se desarrollaron según una técnica racional, originó la Liga de Cambray, que fué el más insólito acontecimiento con que se abrió la política moderna europea: “Es cosa ordinaria —así comienza Dubos su digresión histórica— que muchos Estados se coaliguen entre sí para ir contra un Estado más potente que ellos a fin de acabar con su grandeza o para abatir su potencia; mas es cosa rara que muchos soberanos se unan contra un Estado menos poderoso que cada uno de ellos y que

conspiren para destruirlo. Alianzas de esta naturaleza, que parecen totalmente opuestas a las más constantes —pudo decir inflexibles— reglas de la política, no podría creerse que llegaran a formarse si no hubiera ejemplos que las señalaran.” Tal fué la Liga de Cambray, sobre la cual dice: “es cosa digna de curiosidad el internarse en los motivos por los cuales los soberanos se avinieron a alejarse de las máximas que les sirven de leyes”. A pesar de registrar Dubos que este hecho se había producido con Venecia, se contradice al no situar las causas del mismo en las leyes naturales de la coexistencia política de los pueblos, que están por cima de las leyes de los intereses peculiares, y situarlas, como se venía haciendo en la teoría de los intereses de Estados, en la condición de los príncipes. Por ello pudo aún escribir Dubos que “los soberanos se dejaron en el caso de la Liga de Cambray regir por los impulsos de sus corazonas a los que sin imprudencia puede suponerse que sus intereses fueron siempre la regla de sus procederres”. Con esta obra, por tanto, situada en el límite mismo de la crisis de una doctrina, la figura de Fernando el Católico se presenta en un primer plano del interés político y de la innovación histórica. En la literatura sobre la historia del equilibrio europeo ella ocupa uno de los puestos más preferentes.

Es importante que Dubos se proclame contra Varillas, “ese tan nocivo historiador como agradable literato”, a la sazón tan desprestigiado por el nuevo criticismo historiográfico a la cabeza del cual figuraba el jesuíta francés Gabriel David (184). Sin duda, Dubos había calado hasta su fondo el pensamiento del maestro del pirronismo francés. Su interés giraba, como en éste, hacia Luis XII, artífice principal de la Liga de Cambray; pero Fernando el Católico, que fué su único beneficiado si alguno hubo, tampoco le deja de merecer atención. La vida po-

(184) L. Fassó: *Avventurieri della penna nel seicento*, 1924.

lítica de éste, a partir de la formación de la Liga de Cambray, primera expresión del equilibrio político europeo, se revisa en la obra de Dubos, en la que se dilatan los efectos de tan trascendental pacto político hasta la muerte de Fernando el Católico, como si con ésta hubieran cesado aquéllos.

Parece increíble que al cabo de tantos años, y después de tantas vicisitudes, la clásica estimación quíntuple de Fernando el Católico, que había presidido e inspirado tantas variaciones doctrinales, persistiera firme y lozana, como en sus primeros tiempos, en la última obra que, como producto de la doctrina de los intereses de Estados, se escribió en el momento mismo en que una profunda crisis se operaba en la apreciación y utilización de sus principios. Dubos repite sobre Fernando el Católico los mismos juicios de perturbador del orden político, de irreligioso hasta la monstruosidad, de violento en sus usurpaciones, de informal en sus tratos y de tacaño hasta la injusticia y la ingratitud, que durante siglos se habían repetido. La causa de todo ello la tenía que colocar Dubos, el nuevo teórico de la perpetuidad de las máximas, que reclamaba una flexibilidad para éstas, si el fin político que el Estado se propusiera estuviera de acuerdo con los fines de los otros Estados coexistentes, en la asistencia que Fernando el Católico prestó a la validez de los tratados. “Este príncipe —escribe después de consignar su muerte— pasaría por modelo de gran soberano si se hubiese cuidado de guardar su palabra; pero no se cuidó de guardarla y rara vez también de parecer que la guardaba, sin preocuparse siquiera de lo que la posteridad y sus contemporáneos pudieran decir de él; preocupación que es el único freno que cerca de los soberanos —recuerda con ello a Bembo— suple al temor de las leyes que contiene a los particulares. Fernando no conocía otro deshonor que aquel de no triunfar en sus propósitos. Su firma no bastaba para hacerle observar ningún tratado. La mera necesidad podía obligarle a suspender

su palabra; mas como suponía en los otros las mismas intenciones que existían en él mismo, su desconfianza le impedía por sí el aprovecharse de cuanto hubiera sacado de sus faltas de palabra” (185). En corroboración de estos argumentos, Dubos agrega la anécdota italiana —*ch’egli rimirava il bene del Rè di Napoli suo Cugino, come suo proprio*—, alusiva a su perfidia con Fadrique de Nápoles, y la anécdota francesa —*Deux foix? Par Dieu, il a bien menti l’ivrogne, je l’ai trompé plus de dix*—, referente a sus informalidades con Luis XII.

La estimación de Fernando el Católico como perturbador del orden político se la aplica Dubos cuando habla de los artificios de que el aragonés, en 1511, se sirvió para mostrarse como aliado único de Luis XII y de Maximiliano de Austria, y así enemistar al uno contra el otro. La causa de ello la expone Dubos diciendo: “El Rey Católico, temiendo estar supeditado a las discreciones de Luis XII y Maximiliano, a los que debía su bienestar, vigilaba la inteligencia de éstos como a un cometa que presagiara la ruina de sus intereses y la declinación de su grandeza” (186). La irreligiosidad de Fernando el Católico, apreciada por Dubos, que como estadista francés en tan alta estima debía tener a la tolerancia religiosa, la describe con pintorescos rasgos, rememoradores de aquel otro pintoresquismo morisco que hacía siglos venía rodando por la literatura anti-fernandina: “Aquí yo debo hacer notar que Fernando tenía un talento raro en un príncipe secular —por lo visto, para Dubos este talento estaba reservado tan sólo a los príncipes eclesiásticos— para revestir todas sus acciones del color de un ardiente celo religioso que edificaba a sus súbditos, conciliaba a las personas indiferentes y muchas veces hacía tolerar sus injusticias con paciencia a aquellos que no fueran las víctimas.

(185) [Dubos]: *Liga fatta in Cambrai*, pág. 401.

(186) *Id.*, pág. 144.

A su proceder, incluso, parece que los intereses de la religión no fueron tan estimados y caros como a otros soberanos, los cuales, ciertamente, no afectaron como el hacer ostentación de su celo en ocasiones en que no se trataba más que de política. El celo de Fernando cesaba súbitamente en el momento que sus intereses se hacían opuestos a su celo. Este príncipe, además, fué el único rey cristiano que permitió en Europa y en sus Estados el ejercicio público de la religión mahometana. Por doquier toleraba mezquitas, no ya en un presidio para que los desventurados esclavos no se desesperaran, sino en el corazón mismo de la ciudad más populosa” (187). La conquista del reino de Navarra, “adquisición importante para el continente de España”, esto es, para integrar la unidad geográfica peninsular, le sirve a Dubos para hablar de los procedimientos violentos y complicados que Fernando el Católico era capaz de poner en curso (188). A continuación, Dubos atribuye la nota de informalidad a la política de Fernando el Católico cuando éste, y con fines tan sólo de especulación, consigna la reconquista de Brescia a Maximiliano de Austria “con miras que no pueden penetrarse, o bien, porque previese lo que podía suceder” (189). La misma nota de informalidad le atribuye a Fernando el Católico cuando, hablando de la recusación hecha por éste del Tratado de París, escribe que el monarca español, “no sólo recusó de entrar en el Tratado de París, sino que se opuso a prorrogar por un año la tregua que el año anterior había pactado con Luis XII” (190).

Por último, la cualificación de tacaño se la asigna Dubos a Fernando el Católico al historiar el rescate de Pedro Navarro, prisionero de los franceses. Esta ocasión la aprovecha Dubos

(187) Id., pág. 147.

(188) Id., pág. 285.

(189) Id., pág. 325.

(190) Id., pág. 346.

para exponer, con dejos de patetismo, la condición ingrata del aragonés. “Este oficial —escribe— fué hecho prisionero en la jornada de Ravena, y los franceses estimaron su rescate en veinte mil escudos de oro. El rey católico, de quien era súbdito y soldado, se negó a pagarlos. Pedro Navarro no tenía otro patrimonio que el de sus parientes, y no pudiendo pagar su rescate, permaneció en prisión hasta la subida al trono de Francisco I. Este príncipe, que amaba al mérito porque él no tenía muchos, pagó con su dinero el rescate de este oficial y lo hizo coronel de un Cuerpo de infantería vizcaína. Pedro Navarro, que había nacido en una condición inferior a la mediocre, era tan honrado como el señor nacido en la condición más alta. No quiso aceptar su libertad de manos del rey de Francia, ni tampoco el empleo que se le ofrecía, sin haber expuesto a su soberano natural la infeliz situación en que se encontraba, y sin humildemente suplicarle su libertad de acción. A la negativa de Fernando, que desdeñaba el tenerlo por súbdito, expidió a éste todas las provisiones que tenía de él, y se creyó en el derecho de poder prestar al rey de Francia un juramento de fidelidad, que fué observado por él con tanta puntualidad que nadie pudo reprenderle de haberlo violado” (191). Carente de originalidad en cuanto se refiere a la estimación valorativa de Fernando el Católico, la obra de Dubos quedará siempre como el primer estudio documentado de la Liga de Cambray, y como el mejor ejemplo del grado de tensión a que, en materia de apreciación de la política internacional, había llegado la teoría de los intereses de Estados en el momento álgido de su crisis.

Todavía no está hecho, ni siquiera planteado en la historia del pensamiento político moderno, el estudio de la crisis expe-

(191) Id., pág. 349.

rimentada por la teoría de los intereses de Estados. Esta crisis debió plantearse cuando al primer plano de dicho pensamiento advino el concepto de “variedad” de los Estados, diferenciados éstos por su naturaleza geográfica, económica, social y política, principalmente. Esta conciencia de crisis del pensamiento político se ligó también con la conciencia de variación de las épocas históricas que entonces empezaba a perfilarse en el campo de la historiografía: “Nuestros políticos —dice Nicolás de La Dixmerie, comparando los teóricos de la época de Luis XIV con los de la época de Luis XV— no se ocuparon más de penetrar en el gabinete de los príncipes para observar la combinación de sus intereses diferentes, sino que se ocuparon de estudiar los intereses de la humanidad en general y del bien de su patria en particular” (192). El concepto de la variedad de los Estados, de factura política, latente, pues, en toda la literatura postbarroca, fué elevado a categoría metodológica en el campo de la historiografía política hacia 1730 por Enrique de Bolingbroke (193). La política de cada Estado, según el sistema de política que cada uno de ellos siguiera, se consideraba como “ordenación de medidas, muchas veces de diferente naturaleza, que un Estado siguiera tanto para sus negocios interiores como para los externos, con el designio siempre uniforme de conservarse y engrandecerse”. La naturaleza varia y diferente de las medidas políticas, el criterio siempre uniforme que el Estado tenía que seguir para subsistir, sin que por ello subsistiera en él una técnica política uniforme, y la reciprocidad, casi consustancial, entre los problemas internos y externos de la política de un pueblo determi-

(192) N. B. de La Dixmerie: *Les Deux Ages du Goût et du Génie Français, sous Louis XIV et sous Louis XV; ou Parallèle des efforts du Génie et du Goût dans les Sciences, dans les Arts et dans les Lettres, sous les deux Règnes*, Amsterdam, 1770, pág. 79.

(193) H. S.-J. of Bolingbroke: *Letters on the Study of History*, Londres-París, 1752.

nado, son los caracteres asignados por la teoría de los sistemas de Estados a las diversas modalidades de los mismos —hegemónico, guerrero, pacífico, mercantil, rival, de equilibrio y de confederación—, según más tarde precisó su doctrinario de gran vuelo Jacobo Federico de Bielfeld (194).

El monumento literario que consagró la nueva doctrina en el campo de la historiografía fué la importante enciclopedia histórica inglesa, hecha en colaboración, aun casi desconocida, por una serie de escritores católicos en su mayor parte, y primera en su género y concepción, aparecida entre 1736 y 1765 (195). El anónimo autor católico que compiló la historia española utilizó las fuentes originales del reinado de los Reyes Católicos —Pulgar, Sículo, Palencia, Bernáldez, Carvajal, Mártir de Angleria, Goes, Gómez y estudios posteriores, como los de Garibay, Zurita, Mariana, Abarca y otros— al historiar tan importante período, inclinándose, como sucede en la mayoría de las fuentes originales, por una estimación unitarista de la labor de Isabel y Fernando, sin singularizar las iniciativas individuales de cada uno de ellos, dejadas entrever, en no pocas ocasiones, por dichas fuentes. Realmente, esto interesaba poco a quienes en la historia procuraban tan sólo precisar la línea de política seguida por un pueblo como consecuencia del sistema político adoptado, que para España fué el del catolicismo, el del prestigio y el de la hegemonía. Las vicisitudes, la suerte y el destino de los mismos se reservaba al estudio de la Filosofía de la Historia, a la sazón naciente. Voltaire mismo se permitió enjuiciar el reinado de Isabel y Fernando como el período de la historia es-

(194) J. F. von Bielfeld: *Institutions politiques*, La Haya, 1760, 2 vols., libr. III.

(195) *Universal History from the earliest account of time to the present*, Londres, 1736 y sigs., tomos XVI-XIX, Mod. Hist.; y Ed. Fuetter: *Geschichte der neueren Historiographie*, 3.^a edic., Munich-Berlín, 1936, pág. 322.

pañola en que *la sotisse, la folie et les vices font partout une partie du revenue public* (196).

Es curioso que Guillermo Robertson, que en todos los aspectos de su extensa labor historiográfica se manifestó tan volteriano, sea uno de los escritores ingleses de este período que alabara, individualizándola, la labor política, o, mejor dicho, las dotes políticas de Fernando el Católico. Su monismo psicológico, que hace de la *jealousy* del aragonés el punto central de explicación de toda la personalidad de éste, monismo que a través de Giovio y Varillas llega hasta él, no se hace incompatible con una valoración política exaltativa: “Fernando el Católico —dice—, por su profunda sagacidad para concertar sus medidas, por su perseverante cuidado en conducirse, por su poco común destreza para llevar a cabo una ejecución que le dotaba admirablemente para una empresa que requería todos estos talentos”, fué el pacificador de la feudal Castilla, de la cual él hizo la base de su Imperio centralizado (197). Para Robertson —en ello acusa la influencia de las nuevas doctrinas que traían bastante abo-lengo inglés—, Fernando el Católico fué un político flexible; para su política de mejora se mantuvo siempre atento a unas máximas firmes, a saber: “la de extender la jurisdicción real, la de proteger a los vasallos oprimidos y la de aumentar las inmunidades urbanas” (198); sin embargo, para su política de conservación se atuvo a la flexibilidad más sagaz, como hizo a su regreso de Nápoles: “Condescendió en esta ocasión para cortejar a los nobles desafectos —and employed address, as well as arguments, to persuade them—” (199). Robertson, además, hace

(196) Voltaire: *Essai sur les moeurs*, cap. 102, edic. “Ouvres complètes”, París, 1820, t. 17, pág. 14.

(197) W. Robertson: *View of the State of Europe*. “Compleat Works”, Londres, 1844, pág. 377.

(198) Id.: *History of the Reign of the Emperor Charles V*. “Works”, pág. 434.

(199) Id., pág. 438.

de Fernando el Católico, y no de su consorte, el símbolo, inadecuado, del primer monarca del *progress*, diciendo: "Las grandes riquezas que recibió del Nuevo Mundo le abrieron sus ojos, al fin, con respecto a la importancia de estos descubrimientos, a los que hasta entonces afectó no darles valor alguno" (200).

Completamente supeditada al volterianismo más radical fué la historia que el sobrino del hombre llamado *la lumière*, del siglo por antonomasia iluminado, Vicente Mignot, dedicó en 1766 a los Reyes Católicos (201), réplica fanática a la ponderada y católica exposición del referido anónimo inglés, sin interés doctrinario particular, a no ser la desconsideración que, por igual emplea contra ambos cónyuges. Esta obra carece de todo interés para una apreciación política singular de Fernando el Católico. No así, por el contrario, sucede con la gran biografía del monarca español escrita en 1790 por el alemán Ruperto Becker, hecha también a la vista de las fuentes originales exhumadas por el modesto anónimo católico (202). El planteamiento de la misma es ponderativo, pues el autor se propone estudiar "al Imperio que, ciertamente, bajo Fernando el Católico empezó a tener en Europa una tan destacada significación que, por sus propias fuerzas internas, como por sus abundantes y copiosos pertrechos, por la riqueza del terreno como por el modo de ser que imprimió a los hombres, no ha tenido semejante". El objetivo lo cumplió, afirmando al final de su obra que Fernando el Católico fué el primer *Schöpfer eines neuen Staates* (203), que en conjunción con las otras potencias europeas se abrió para sí el lugar más destacado de todos, y fué quien.

(200) Id.: *The History of America*. "Works", pág. 761.

(201) V. Mignot: *Histoire des rois catholiques Ferdinand et Isabelle*, París, 1766, 2 vols.

(202) R. Becker: *Geschichte der Regierung Ferdinand des Katholischen, Königs von Spanien*, Praga y Leipzig, 1790, 2 vols.

(203) Id., t. II, pág. 255.

en definitiva, decidió la suerte de las mismas. Las ideas de potencia hegemónica, de Estado moderno y de hombre político, expresadas con estos o parecidos términos, dialécticamente distintas a las de intereses de Estados y sistemas de Estados, se encuentran ya iniciadas en esta obra de Becker, consagrada a Fernando el Católico, cuyo análisis, origen y estudio, naturalmente, no deben competir a este lugar.

El nacimiento, la vida y la muerte de la teoría de los intereses de Estados, suprema creación del racionalismo político moderno, tantas veces al borde de la herejía; su modalidad antiespañola, clave de todas las otras; sus doctrinas derivadas y sus repercusiones, aun las más insospechadas, se han servido más o menos directamente, pero nunca a distancias, de una imagen sordida, oscura, triste y tenebrosa, formalmente repetida casi sin variación ni originalidad, de Fernando el Católico, que, unas veces como símbolo impulsor, y otras como símbolo ejemplarizado, ha presidido de cerca la formulación de tal teoría y de todas sus modalidades doctrinales. Fué siempre fecunda en la historia la grandeza, aun cuando no se prevea de ella el terreno donde hará granar sus frutos. Otra imagen más noble, más digna, más amorosa, y otro símbolo más fecundo, más esperanzado y más lúcido han hecho de Fernando el Católico la literatura española de la razón de Estado y la literatura mesiánica, anhelante e historicista que sobre el mismo en España se ha producido, en los momentos en que se han encontrado en crisis los más fundamentales principios de la existencia política española. ¿Por qué ha sucedido así? ¿Qué hay en el ser de Fernando el Católico para que de esta manera se revivifique? ¿Por qué este personaje histórico —al igual que su excelsa consorte y sus múltiples colaboradores— no ha tenido una sola leyenda? ¿Por qué no ha tenido una única valoración? Sus anécdotas, incluso, no

abarcan en su todo a su personalidad. Su nombre suscita siempre otros. Su concepto es la mitad de otro concepto. Ciertamente, la culpa de estas cosas no las tienen las vidas de los hombres, sino sus ocupaciones, y la ocupación de Fernando el Católico fué la política. La política fué para él su cuerpo y su alma. La política no es, como la vida misma, con sus misterios, fuente de mitos, sino razón de pasiones, causa de luchas, y éstas, cuando surgen, cuando advienen, nunca mueren. Son perdurables, y por ello se concretan en símbolos. No así sucede a los mitos, porque a éstos la verdad o la ciencia los ahuyenta. La política recrea a sus símbolos y los hace vida mientras ella viva. Fernando el Católico, con su luz y con su sombra, será siempre símbolo para quien ame y para quien odie a España. Para quien ame a una España surgente, renovada por obra de hombre, llena de esperanzas, y para quien, así concebida, la odie. Como Felipe II será amado por quien ame una España lograda, y será odiado por quienes temen que ello sea realidad cierta. Mas estas cuestiones y sus motivos son cosas distintas, que deben ser estudiadas aparte.

Madrid, mayo 1942.

EL ESTADO TOTALITARIO COMO FORMA DE ORGANIZACIÓN DE LAS GRANDES POTENCIAS

POR

FRANCISCO JAVIER CONDE

I. LA POLÉMICA CONTEMPORÁNEA EN TORNO AL PROBLEMA DEL ESTADO TOTALITARIO.

DETRÁS del juego dialéctico de las diferentes posiciones que hemos expuesto (1), detrás del coloquio y del choque polémico de los grandes sistemas del Derecho político que de modo positivo o negativo aparecen inscritos en el Estado liberal, se adivina la curva que conduce al derrumbamiento. Está ya patente en el sistema de Kelsen, se descubre claramente en la teoría de la integración —remedio de urgencia—, se tiñe de color dramático en la polémica de Schmitt y de Heller. En los primeros años de la postguerra la situación constitucional en toda Europa empieza a transformarse en lo hondo. Mantiénesen al principio intactas muchas instituciones, muchas normas viejas, apenas si un ligero rizo en la superficie denuncia las mudanzas de fondo. Sólo en el terreno económico se advierten al-

(1) El presente artículo es un capítulo de mi libro *Introducción al derecho político actual*, que aparecerá en fecha próxima en las «Ediciones Escorial».

gunos síntomas. De pronto, el aire todo se va a llenar de voces que pregonan una nueva forma política: el Estado totalitario. ¿Cómo se ha producido la forma nueva?

Si nos acogemos a la explicación científica más en boga, lo acontecido, en realidad, sería lo siguiente: el Estado liberal estaba montado sobre el dualismo Estado-Sociedad. La sociedad es aquella esfera negativa en que el Estado, por definición, no interviene, lo que no es el Estado. Frente a esa esfera —economía, religión, cultura—, el Estado adopta una actitud neutral, respeta sus fueros. El dualismo no perturba el equilibrio porque el Estado no es suficientemente fuerte para anular a la sociedad. De igual modo, todos los conceptos del Derecho político, reflejo de la estructura política efectiva, responden a ese dualismo fundamental. Dentro de ese Estado típicamente dualista aparecen condensados y ponderados dos elementos: el Gobierno y el Parlamento, lo que Schmitt ha llamado “Estado gobierno” y “Estado legislador”. Poco a poco, el equilibrio se rompe a favor del segundo. El Estado liberal deriva paulatinamente hacia un Estado legislador o legalista, a medida que el Parlamento, la sociedad, va ganando terreno frente al Estado. La razón parece obvia: el liberalismo tiende a limitar el Estado a un mínimo, a impedir que intervenga en la economía, a neutralizarlo frente a la sociedad y sus intereses; dentro del campo social importa que las fuerzas económicas tengan el juego libre y que por sí mismas, según las leyes autónomas de la economía, aseguren la prosperidad económica. La situación cambia cuando el proceso de legalización del Estado llega a su término. Pierde entonces el dualismo toda su tensión, el Estado es ahora “organización de la sociedad por sí misma”. Bórrase la distinción entre Estado y Sociedad y los conceptos montados sobre ese dualismo se tornan problemáticos. Los problemas sociales son ahora problemas “políticos”, estatales. La esfera libre, lo social, lo que no es el Estado, se hace Estado. El Estado ocupa toda la es-

fera de la sociedad, economía, cultura, enseñanza, etc., se hace "total".

Como resultado del proceso nos encontramos ante una realidad política de específica configuración, a la que Schmitt, recogiendo acaso una expresión política simbólica corriente en la terminología italiana fascista, bautiza, ya en 1931, con el nombre de Estado total o totalitario (*totaler Staat*) (1). Aquí la expresión simbólica ha ganado el rigor del concepto, y, como tal, pasa a formar parte de una construcción científica, al mismo tiempo que se convierte en eje de encendida polémica.

Quizá la intención primera del forjador del concepto no había sido otra que iluminar una realidad nueva insertándola en una línea dialéctica típica de evolución de las formas del Estado. El Estado totalitario sería la fase o etapa dialéctica posterior de la evolución de un germen inicial contenido en el Estado absoluto. El gran Estado militar y burocrático, rodeado de fuerzas sociales apolíticas, precontiene ya en germen la forma siguiente, el Estado constitucional, donde los elementos del antiguo Estado gobierno y Estado legislador se entremezclan hasta alcanzar el punto en que las fuerzas sociales apolíticas se organizan reciamente y empiezan a debilitar la autoridad de la monarquía militar y de la burocracia. Luego el Estado constitucional "evoluciona" de modo que acaba por desaparecer la autoridad monárquica y comienza la lucha de los partidos hasta el triunfo definitivo de uno de ellos sobre los demás, y la instauración del Estado totalitario, estadio final del proceso dialéctico de los términos antinómicos Estado y Sociedad a lo largo de los siglos XIX y XX.

El modo de planteamiento del problema en Schmitt ha de-

(1) *Der Hüter der Verfassung* (Beiträge zum öffentlichen Recht der Gegenwart, tomo I), 1931. El término pretende también absorber el rico complejo de significados que el vocablo «total» tiene en la sociología de Ernst Juenger (*Die totale Mobilmachung*, Berlín, 1930, y *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*, Hamburg, 1932).

terminado decisivamente toda la discusión ulterior. Y como acontece siempre en polémicas de esta índole, pronto el concepto objeto de discusión cobra por sí mismo tal entidad que acaba por desgajarse del tronco original, desvirtuando su significación primera. En Schmitt, el concepto se articula en una construcción dialéctica. Cuando esa articulación se rompe, el concepto va enflaqueciendo hasta tornarse simple vocablo, nombre. Y sucede que los nombres se vengán siempre: la discusión degenera en pura palabrería. Así, la polémica contemporánea en torno al problema del Estado totalitario se mueve en capas cada vez más superficiales y se caracteriza por su imprecisión.

Basta echar una ojeada a las posiciones más conocidas. El problema capital en que la polémica tiene su centro consiste en decidir si el Estado totalitario es o no una forma específica de Estado. De este modo, la cuestión se enreda desde el principio en el enmarañado problema de las formas de Estado y las formas de gobierno. Y aquí comienzan la confusión y las preguntas insolubles: ¿Es el Estado totalitario nueva forma de Estado o nueva forma de gobierno? ¿Cabe subsumirlo en cualquiera de los esquemas tradicionales? Naturalmente, los criterios que podemos llamar tradicionales son infinitos. Desde Aristóteles acá, los intentos de clasificación de las formas de Estado y de gobierno, de las *cratai* y de las *archiai*, se suceden unos a otros ininterrumpidamente: unas veces se habla de Estados despóticos, teocráticos y Estado de derecho, otras de Estados patriarcales y patrimoniales, otras de monocracias y pleonocracias o de Estado de policía y Estado de derecho... Aun es mayor la confusión si se considera que el deslinde entre forma de Estado y forma de gobierno es también multívoco. Hay quien centra la diferencia en el principio representativo, en la forma de organización social, etc. Consecuencia inevitable: la confusión reinante en la problemática del Derecho político tradicional revierte en el problema mismo del Estado totalitario.

No nos será difícil ilustrar nuestro aserto con unos cuantos ejemplos notorios. H. O. Ziegler, en pos de un criterio específico de distinción, define la peculiaridad del Estado totalitario por la ilimitación de competencia de que gozan el mando y el poder político (1); en cambio, Kelsen niega sin discusión la validez del término, y Rosenberg lo pone entre paréntesis con signo de interrogación (2); Forsthoff y Huber hablan del Estado totalitario como de un nuevo tipo de Estado en el que se incluye como subtipo el Estado nacionalsocialista (3). Walz identifica el Estado totalitario con el “Estado autoritario”, concepto puramente neutral que puede convertirse en instrumento de cualquier orden de valores y de instituciones. La encarnación más cabal del “Estado autoritario”, nacido como réplica a la descomposición del régimen liberal, pero apoyado en las mismas fuerzas antiguas, es, a juicio de Walz, el régimen fascista italiano. La meta de los movimientos autoritarios no es otra que la autoridad, y la autoridad, dice Walz, no es en sí misma meta, ni es tampoco un principio de configuración política (4). Julius Binder, el gran neohegeliano y filósofo del Derecho, se limita a definir el Estado nacionalsocialista, basado en el principio del Führer, como un Estado “nuevo” (5). Su “novedad” estriba, dicho en términos hegelianos, en su correspondencia con el “concepto” del Estado. El Estado liberal no era Estado en sí y de suyo (*an und für sich*), es decir, realidad del concepto; en cambio, el “nuevo” Estado es realización del espíritu en una figura histórica concreta.

En la doctrina italiana contemporánea apenas se encuentran

(1) *Autoritärer oder totaler Staat*, 1932.

(2) *Totaler Staat*, 1934.

(3) *Der totale Staat*, 1933. El criterio de Huber se va perfilando paulatinamente en una serie de trabajos hasta su tratado de derecho constitucional alemán *Verfassungsrecht des Grossdeutschen Reiches*, 1939.

(4) *Volkstum, Recht und Staat*, 1937, pág. 12 y sig.

(5) *System der Rechtsphilosophie*, 1937, pág. 316 y sig.

dos criterios unánimes. La superposición de instituciones y de estructuras nuevas sobre las viejas se espeja fielmente en la teoría del Estado italiano. Los problemas que las nuevas instituciones suscitan están montados sobre los que emergen de la realidad antigua, unos con otros se implican y entrelazan de las maneras más diversas. Desde Ranalleti, que define la forma de gobierno italiana como gobierno constitucional puro, o Santi Romano, que la considera intermedia entre el gobierno constitucional puro y el régimen parlamentario, o Donati, que ve en ella una forma de gobierno monárquica, parecida a la americana, hasta De Francesco y Crossa, que la determinan como forma específicamente nueva, o Chimienti y Ferri con su concepto del “régimen” (1), hay una gama variadísima de soluciones discordantes.

En general, la doctrina alemana y la italiana no gustan mucho de acogerse a la rúbrica común del Estado totalitario, y el término se ha ido convirtiendo poco a poco en simple instrumento de agresión de los sistemas políticos adversarios.

No es, pues, extraño, que, en vista de tanta confusión, Vögelin califique de erróneo el intento de determinar el “concepto” del Estado totalitario o autoritario (2). A sus ojos, los dos vocablos “totalitario” y “autoritario” son meros símbolos políticos sólo comprensibles desde una situación de lucha en que lo que importa más es liquidar un estado de descomposición política e instaurar a cualquier precio una autoridad estable. Esa situación es inaprehensible en conceptos y la teoría política debe conformarse con iluminar la realidad esclareciendo el valor simbólico de las expresiones vigentes en ella. ¿A qué conduce tanta discusión vana sobre las formas de Estado y de gobierno, sino

(1) Chimienti, *L'organizz. nazionale fascista*, 1928. Ferri, *Sui caratteri del regime totalitario*, 1937.

(2) *Der autoritäre Staat*, 1936.

a perderse en el laberinto de los viejos esquemas que ningún valor tienen para la realidad nueva y mudadiza?

La crítica de Vögelin es, desde luego, certera. Mas, ¿dónde está la raíz de que la discusión de un problema real y verdadero se haya tornado huera y sin sentido? ¿Será, por ventura, que, como al principio decíamos, la discusión no recae sobre la realidad misma que importa calificar y discernir, sino sobre el vocablo que pretende significarla?

En efecto, el vocablo ha saltado la cerca de la construcción en que cobró pleno sentido científico y no significa ya una realidad concreta, precisa y unívoca, sino que alude a las realidades más diversas y heterogéneas o a los elementos más contradictorios de esas mismas realidades. Como certeramente dice Schmitt en una nota del *Leviathan*: “el término total... puede tener significados infinitamente diversos: diferentes maneras de cohibir o destruir la libertad individual o bien simples modificaciones relativas de las limitaciones tradicionales al libre juego de la libertad burguesa, centralizaciones, cambios del concepto tradicional de la “división de poderes” en el Derecho constitucional, supresión de las divisiones o separaciones de antes, totalidad como fin y totalidad como medio, etc. (1). La ambigüedad misma del término hace de la polémica no ya pugna legítima y fecunda por la aprehensión y el conocimiento de una realidad concreta, sino verdadera lucha de fantasmas, donde la realidad misma queda escamoteada. El nombre “total” no hace ya a la cosa ni a la realidad, es puro vocablo que se esgrime como arma de combate. Evidentemente, los vocablos políticos son armas polémicas en una situación concreta de lucha, pero son siempre algo más cuando se apoyan en una realidad substancial. Si ésta falta, la polémica deja de ser diálogo político y se convierte en retórica. La carga polémica que el vocablo tiene ha

(1) Página 115 de la traducción española.

desviado el eje de la discusión hacia lo accesorio: hacia el deslinde del Estado totalitario y el Estado liberal, mirando a señalar notas más o menos accidentales. ¿En qué se diferencian Alemania o Italia de Inglaterra o de Norteamérica? He ahí el problema. Y, sin embargo, el problema no es ése, está en zona más profunda: ¿puede hablarse hoy de una realidad política común a varios países y configurada de tal manera que autorice a hablar de un Estado nuevo? ¿Cuál es su estructura esencial? ¿Es susceptible de ser aprehendida en un concepto científico? ¿Es esa realidad un Estado propiamente dicho?

La respuesta a estas interrogaciones sólo es posible haciendo tabla rasa de la discusión actual y retrotrayendo el problema mismo al punto en que esa presunta realidad nueva es objeto de la reflexión científica y la reflexión cuaja en concepto.

2. ESTADO TOTAL Y GUERRA TOTAL.

Ya hemos visto cómo el concepto surge articulado en una construcción dialéctica que pretende poner en nuestra mano la clave del acontecer histórico de los siglos xix y xx. Importa, pues, dilucidar si el esquema dialéctico montado sobre la antinomia Estado-Sociedad es, en efecto, clave precisa para explicar la realidad específica del Estado totalitario como fase final de un proceso histórico. Porque podría ocurrir que no fuese así; entonces, el concepto schmittiano sólo nos habría servido positivamente de iluminación metódica, mostrándonos la única vía posible para la comprensión de aquella realidad: su comprensión a la luz total de un proceso histórico. Aunque el esquema en cuestión no resultase suficiente para explicar el proceso. Pero podría ocurrir algo más grave aun si pusiésemos en tela de juicio la validez misma de la dialéctica para explicar el acontecer histórico, y, por tanto, la específica realidad histórica del Estado

totalitario. Lo segundo nos obligaría a renunciar a toda clase de construcciones dialécticas y a plantear el problema de la comprensión de la realidad específica del Estado totalitario en términos radicales. Por lo pronto, tratemos de entablar coloquio con Schmitt y de valorar algunos aspectos positivos de la polémica contemporánea antes de seguir adelante.

En el laberinto de la literatura política sobre el Estado totalitario hallo dos posiciones críticas que merecen mención aparte: Vögelin y Daskalakis (1). Empieza Vögelin polemizando con el concepto inicial schmittiano. A sus ojos, ese concepto se apoya en elementos de la realidad actual que no se fundan en la evolución dialéctica, sino que se suman accidentalmente a este estadio final y que pueden presentarse aún allí donde no ha tenido lugar la línea trazada por Schmitt. La historia del siglo XIX no se agota en la antítesis Estado-Sociedad; son muchos los factores que han de tenerse en cuenta. Vögelin ilustra el argumento con las dos interpretaciones diferentes, ambas ciertas en ciertos aspectos, que del acontecer histórico del siglo XIX dan dos sociólogos de temple tan distinto como Lorenz von Stein y Hauriou. Importa, añade, descifrar esos elementos, descubrir su peso y enlace recíproco, y en ese esfuerzo de clarificación halla cabal cumplimiento la tarea propia de la teoría política. Vögelin analiza algunos factores de "totalización", unos viejos, nuevos otros, que operan sobre la coyuntura presente: el elemento averroísta en el orden del pensamiento, diversos factores de totalización en la economía, etc.

Por su parte, Daskalakis, muy certeramente por cierto, retrotrae el concepto hasta la raíz misma de que brotara: la "guerra total". El concepto del Estado totalitario nació vinculado, no por azar, sino por esencia, al concepto de la guerra total. "La

(1) Vögelin, *op. cit.*; Daskalakis, «Der totale Staat als Moment des Staates», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, enero 1938, tomo XXXI, cuaderno 2, página 176 y sig.

guerra total —dice Schmitt— recibe su sentido del enemigo total. Según el modo de la guerra total, así se determinan el modo y la figura de la totalidad del Estado” (1). Esa vinculación esencial hace que el Estado totalitario no pueda ser una forma típica de Estado, sino sólo una “situación pasajera”, porque un enemigo no puede ser total con carácter permanente. Es enemigo total aquel cuyas fuerzas todas, materiales y espirituales, se dirigen, con la máxima tensión posible, contra el enemigo como único objetivo. Decir total vale aquí tanto como afirmar que el grupo humano en cuestión está determinado exclusivamente por la enemistad. Sólo la voluntad de aniquilar al adversario puede tener valor ante sus ojos. Pues bien, esa tensión sólo puede ser un “momento” (2) en la vida de un pueblo. La enemistad es siempre limitada lógicamente y temporalmente. También la guerra total, añade Daskalakis, es, según los creadores del concepto (Clausewitz, Jünger, Ludendorff), tan sólo un “momento” de la guerra. La totalización absoluta de la guerra es imposible y hasta inconcebible. La guerra sólo “momentáneamente” es guerra total. Lo mismo sucede cuando la categoría de totalidad se aplica a un individuo o a una comunidad: ambos sólo pueden ser totales en una dirección determinada y en aquel momento único de máxima tensión de todas las aspiraciones hacia un fin. El Estado totalitario es, pues, a esta luz, un concepto límite. Un Estado es total en esta o en aquella dirección, pero no en todas, porque de otro modo se aniquilaría lógicamente a sí mismo. Totalidad, dice Daskalakis, es igual a perfección, y un Estado jamás está perfecto. No cabe siquiera concebirlo sin que cada día se proponga metas nuevas. No hay, pues, un Estado totalitario como forma de Estado, ni es aquél otra cosa que un “momento” que se da necesariamente en toda forma de Estado.

(1) *Totaler Feind*.

(2) En sentido dialéctico.

Hasta aquí Vögelin y Daskalakis. El mérito principal del primero estriba, a nuestro juicio, en haber denunciado la insuficiencia del esquema dialéctico Estado-Sociedad para explicar el acontecer histórico del siglo XIX y la fisonomía peculiar del Estado totalitario como estadio terminal de ese proceso al deshacerse la antinomia en el magno fenómeno de la “autoorganización de la sociedad”. La crítica de Daskalakis es también valiosa en cuanto vuelve a subrayar el entronque —perdido en los azares de la polémica— entre los términos Estado totalitario, guerra total y enemigo total. Pero la identificación —hartamente precipitada— de los términos “total” y “perfecto” (*téleios*), le lleva a considerar el término “totalidad” como categoría genérica de todo Estado, independientemente de sus formas, un poco al modo como Aristóteles define la *polis* griega: *é d'ex pleiónon comon coinonía téleios pólis* (1). Tomada esa base, es, sin duda, certera la determinación de la idea de totalidad como una tendencia o “momento” inmanente a todo Estado, que jamás llega a su perfección. Mas, aunque demos por buena esa identificación, si aceptamos que todo Estado es, en potencia, totalitario, ¿acaso hemos resuelto con ello el problema de aprehender la acuciante realidad política que tenemos ante nosotros en lo que tiene de singular? ¿Por ventura no la habremos escamoteado al aceptar una explicación que pretende convencernos de que todo Estado es, por esencia, totalitario? El error de Daskalakis estriba en operar con conceptos genéricos. Tomado el término totalidad como categoría genérica, es indudable que todos los Estados son, sin excepción, totalitarios en algún sentido o en algún momento de su trayectoria. Igualmente, toda guerra puede ser, por esencia, guerra total. Pero lo importante no es reducir el término totalidad a una categoría genérica, sino comprenderla como realidad histórica concreta

(1) *Política*, I, cap. 2.

en las expresiones históricamente concretas “guerra total”, “enemigo total”, “Estado totalitario”. Los tres son conceptos históricos que han surgido en función de una realidad histórica singular. La comprensión de esa realidad es postulado inexcusable y ni el esquema dialéctico de Schmitt es suficiente para ello, ni cabe que renunciemos a su comprensión por medio de conceptos —como pretende Vögelin—, ni podemos conformarnos con ver en ella un elemento permanente de toda forma política. Hemos de procurar aprehender su estructura en lo que de singular tiene mediante una comprensión más cabal de sus supuestos históricos.

3. ESTADO TOTAL Y GRAN PÓTENCIA.

La crítica precedente ha puesto en nuestras manos un cierto haber positivo. El Estado totalitario parece ser el producto último de un proceso cuyos supuestos aparecen dados en el siglo XIX. Por otra parte, el concepto ha nacido esencialmente vinculado al de la guerra total. Mas, ¿cuál es la clave de aquel proceso? ¿Se trata, en efecto, de un proceso dialéctico?

El acontecer histórico está determinado por una multitud de factores y no es, en modo alguno, reductible a uno solo. Cuando Schmitt afirma que puestos el Estado militar y las fuerzas sociales apolíticas, puesta la antinomia Estado-Sociedad, la realidad histórica se pone en movimiento, y, a través de una serie de fases dialécticamente enlazadas, desemboca en el Estado totalitario, comete el mismo yerro en que incurren todas las construcciones ideales típicas asentadas en un esquema dialéctico. Es, en fin de cuentas, el mismo error en que incurre Marx cuando pretende explicar el acontecer histórico por la evolución de la fuerza productiva. Indudablemente, el esquema schmittiano, inspirado quizá en Lorenz von Stein, es mucho más rico y complejo que el de Marx, pero no deja de ser unilateral. La antino-

mía Estado-Sociedad es sólo un factor del acontecer histórico en el siglo XIX, y no es siquiera, a nuestro juicio, el más decisivo. Además, las construcciones dialécticas —y en este punto el yerro es común a toda la filosofía de la historia del siglo XIX (1)— descansan sobre la idea de evolución. El acontecer histórico aparece como el desarrollo de un germen donde todo está precontenido. Así, el Estado totalitario sería la maduración de gérmenes precontenidos en el Estado absoluto. Las posibilidades del hombre están reducidas a desarrollar lo que en potencia tiene desde el principio. Cabe, sin embargo, que las cosas hubiesen podido acontecer de otro modo, precisamente porque el concepto de posibilidad no se agota en el de potencia. El Estado totalitario no es la fase final de un proceso que necesariamente había de madurar gérmenes precontenidos en el Estado absoluto, en virtud de la ley dialéctica de la evolución, sino una realidad histórica de estructura concreta que se ha producido porque el hombre en el siglo XIX, de las diferentes posibilidades que se le ofrecían dentro de su horizonte, ha escogido unas y ha desechado otras. Lo importante es, pues, ver cuáles fueron las posibilidades que escogió y cuál ha sido el rumbo del acontecer histórico como consecuencia de su elección.

Para comprender rectamente el acontecer histórico del siglo XIX es preciso ganar una perspectiva más ancha que la que se ofrece desde el punto de mira de un esquema dialéctico por complejo que sea. Si se considera el mundo histórico-social como una totalidad dinámica cuyo movimiento se produce por una rica trama de factores ideales y reales, al encarar la realidad histórica del siglo XIX conviene no olvidar una dimensión peculiar, más exactamente, una coordenada decisiva del acontecer. La dinámica del siglo XIX está determinada decisivamente por la

(1) Véase Zubiri, «El acontecer humano», en su libro, actualmente en prensa, *Sobre el problema de la filosofía*.

interacción consciente de magnas figuras históricas con plena conciencia de sí mismas. La coexistencia de una pluralidad de Estados es el fenómeno político por excelencia a partir del Renacimiento. Hase roto el principio medieval de la unidad de los pueblos en la Cristiandad y la nueva forma de vida política, el Estado, propende, por su misma esencia, a extender su actividad hasta el límite de sus posibilidades. Es, por definición, soberano, y al no reconocer superior capaz de imponer normas, la expansión sólo es posible por la fuerza. El ámbito de su actividad no tiene otro tope que la fuerza de los demás. La consecuencia inevitable de esa tendencia a señorearlo todo es la lucha. Y como los rivales son numerosos e iguales en poder, unos con otros se contrapesan y equilibran. El Estado moderno —*lo stato*— lleva en sí mismo un principio de equilibrio, impuesto por la coexistencia de una pluralidad de fuerzas análogas, y una tendencia permanente a romperlo, una razón de convivencia en orden y en sistema, constantemente amenazada por la razón del propio engrandecimiento (1). La historia del Estado moderno es la historia de ese equilibrio inestable, penosamente mantenido frente a la tendencia hegemónica que le es inmanente. Ranke, al enjuiciar con ojos de artista el prodigioso espectáculo de la pugna de los grandes Estados de la época moderna por la hegemonía y la quiebra incesante de todos los sueños de predominio —España, primero; Francia, luego; hoy añadiríamos Inglaterra—, veía en él un designio inexcrutable de la Providencia. Como si Dios hubiese querido dar expresión perdurable a la idea de Humanidad en una pluralidad de naciones. Pero en el siglo XIX sucede algo radicalmente nuevo: surge briosamente la nación moderna como unidad de destino con conciencia histórica esclarecida, apoyada en el Estado como forma de organi-

(1) Véase Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 1929, Introducción; y Windelband, W., *Die Auswärtige Politik der Grossmächte in der Neuzeit, von 1494 bis zur Gegenwart*, 1936, pág. 33 y sig.

zación (1). Cada Estado encarna ahora una idea nacional específica y singular, se convierte propiamente en instrumento de realización de esa idea. Y con ella irrumpe también en la escena histórica del siglo XIX el principio revolucionario, fermento capaz de movilizar y activar al máximo todas las potencias del hombre. Prodúcese entonces ese inquietante fenómeno de activación y movilización anímica que da al acontecer histórico del siglo XIX un ritmo apasionado e imprevisible, altamente acelerado, prodigiosamente oscilante. Al mediar el siglo, los nuevos ingredientes han ido acumulando tal presión que irrumpen explosivamente en la realidad: es el año crucial de 1848, donde todo parece removerse en lo hondo. Los hombres del 48 tienen todos la conciencia evidente de que ha ocurrido algo radicalmente nuevo en el mundo: Marx o Proudhon lo mismo que Donoso. Después de esta aparición eruptiva, las fuerzas desatadas parecen aquietarse. En realidad, lo que hacen es plegarse a la dialéctica propia del Estado moderno, servir sus tendencias inmanentes. Los dos grandes ingredientes nuevos, la idea nacional y el principio revolucionario, con sus dos facetas, positiva y negativa (Revolución y Contrarrevolución), salen a la superficie como factores más visibles que parecen determinar el movimiento histórico. Y, sin embargo, el que no se contenta con mirar la superficie y atiende a ver lo que en el fondo sucede, pronto advierte que por encima del juego de esos factores aparentemente decisivos hay una realidad soberana que sabe servirse de ellos como de instrumentos de máximo valor. Esa realidad suprema es la *gran potencia*.

El acontecer histórico del siglo XIX tampoco se explica en

(1) Sobre el despuntar de la conciencia histórica véase Dilthey, *Aufgang des geschichtlichen Bewusstseins*, tomo XI, y *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, tomo III. Véase también Meinecke, *Der Historismus*, y Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (tomo III de los *Gesammelte Schriften*). Sobre la nación moderna véase el excelente libro de Ziegler, H. O., *Die Moderne Nation*, 1931.

lo que tiene de singular por la progresión de la idea nacional y la pugna del principio revolucionario y contrarrevolucionario. Lo decisivo, a nuestro entender, es que ambos ingredientes hacen posible el despliegue del Estado moderno hacia la forma de gran potencia. Y el nervio del acontecer del siglo XIX es precisamente *la pugna de las grandes potencias*.

El juicio lúcido de Ranke, quizá el historiador más grande que vieron los siglos, viene en ayuda nuestra: “La opinión corriente cree que nuestro tiempo sólo lleva en sí la tendencia y la fuerza hacia la disolución. Que su significación es, precisamente, dar al traste con las instituciones que aun quedan de la Edad Media capaces de darnos cohesión y vínculo; como si caminase hacia esa meta con la seguridad de un instinto innato... Como si fuese un movimiento general en el que Francia precediera a las demás naciones. ¡Buena opinión, a fe mía, que sólo permite las más tristes perspectivas! Nosotros creemos que no será capaz de mantenerse frente a la verdad de los hechos. Lejos de incurrir en puras negaciones, nuestro siglo ha producido resultados muy positivos; ha llevado a cabo una gran liberación, mas no en el sentido de la disolución; antes al contrario, la disolución le ha servido para reconstruir, para mantener; “*no sólo ha dado a luz las grandes potencias* (1), sino que ha renovado también de modo vivo el principio de todos los Estados, la religión y el derecho, y el principio de cada uno de ellos” (2). La división en dos grandes bandos de los hombres y de los Estados desde la aparición del principio revolucionario vale más, a juicio de Ranke, para aquéllos que para éstos: “Hay, desde luego, aficiones y repulsiones; han sido producidas por el curso de los acontecimientos. Pero esa pretendida enemistad de un antagonismo armado y presto a tomar las armas es una quimera... No hay una tendencia de la opinión tan dominante que

(1) Subrayado por mí.

(2) *Die grossen Mächte*.

los intereses se pospongan a ella” (1). Una razón inmanente al Estado mismo se levanta, soberana, sobre la pugna de los bandos y de los partidos. Como astros brillantes surgen en el horizonte del siglo XIX las grandes potencias, recorren en pugna unas con otras su camino, movidas por su principio propio: “en todos nuestros grandes Estados hay un principio vivo, individual, inmanente, del que dependen su actividad hacia el exterior y su configuración interna” (2). Y este grandioso espectáculo no invita a la tristeza, piensa Ranke, porque la contienda no lo es de fuerzas ciegas, sino de principios espirituales: “No ya la irrupción casual, la caída de unos sobre otros, la sucesión de los Estados y de los pueblos, es el espectáculo que la historia universal nos brinda, como a primera vista parece. Tampoco es el postulado de la cultura, tan dudoso a veces, su contenido único. Son fuerzas, y, en verdad, fuerzas espirituales, productoras de vida, creadoras, vida, en fin, energías morales, las que en nuestra evolución vemos. No cabe definir las ni someterlas a abstracciones; pero sí cabe contemplarlas, percibir las; se puede llegar a tener como el sentimiento de su existencia. Florecen, conquistan el mundo, salen a luz con la más varia expresión, pugnan, limitanse entre sí, sojúzganse unas a otras; en su interacción recíproca y en su sucesión, en su vida, en su perecimiento o en su renacer a mayor plenitud, a mayor significación y dominio, estriba el misterio de la historia universal” (3).

En resumen: la lucha entre los Estados constitucionales y las monarquías absolutas no es lo decisivo. Son simples fenómenos de superficie. Lo que se ventila es la existencia y la afirmación interior y exterior de las grandes potencias. La fuerza vital de los Estados y de los pueblos sobrepuja a la de ideologías, teorías y sistemas.

(1) *Politisches Gespräch.*

(2) *Idem.*

(3) *Die grossen Mächte.*

La clave del siglo XIX es, pues, la pugna de las grandes potencias. Ahora bien, ¿qué es una gran potencia?

A primera vista tenemos que habérmolas con un concepto puramente cuantitativo y, por lo tanto, relativo. Ser grande es cuestión de cantidad y presupone un término de comparación; se es grande con relación a algo más pequeño. En este sentido siempre ha habido Estados más grandes que otros a los que se podría llamar, comparativamente, grandes potencias. Roma o Cartago son grandes potencias comparadas con las tribus galas o germánicas. Entendido así el término, no nos sirve. ¿Qué único sentido posible hemos de dar a la afirmación de Ranke de que el siglo XIX da a luz las grandes potencias?

Hablando de Federico el Grande dice una vez Ranke: “si se pudiera sentar como concepto de una gran potencia el de que *tiene que ser capaz de mantenerse contra todos los demás, apretada en sí misma* (1), habría que decir que Federico elevó a Prusia a ese rango” (2). Y un poco más adelante, añade: “por primera vez se vió en la Alemania del Norte una potencia autónoma, no necesitada de alianza, entregada a sus propias fuerzas” (3). Los rasgos que caracterizan a una gran potencia son, según esa definición, la capacidad de mantenerse contra todos los demás, apretada en sí misma, la autonomía y el no necesitar de aliados por ser bastantes frente a todos las propias fuerzas.

Indudablemente, la realidad que aquí se define está dada como postulado en la idea misma del Estado moderno soberano. El concepto de la soberanía, considerado en su versión hacia fuera, partiendo de la existencia real de una pluralidad de Estados soberanos, lleva implícita como postulado necesario esa capacidad de mantenerse contra todos los demás. Cuando Bodino y Hobbes formulan el concepto de la soberanía pensando respec-

(1) Subrayado por mí.

(2) *Die grossen Mächte*.

(3) *Idem*.

tivamente en el Estado francés y en la Inglaterra de Cromwell, tienen delante los ojos ese postulado supremo: una Francia, una Inglaterra capaces de mantenerse frente a todo y a todos. Pero lo que no se da antes del siglo XIX como posibilidad real es ese término “apretada en sí misma”, fundamento de aquella capacidad. Sólo la irrupción de la idea nacional y del principio revolucionario en la escena histórica han creado, por primera vez, la posibilidad de que un grupo humano se “apriete en sí mismo” de modo que sea capaz de hacer frente a todos. Sólo ellos han creado esa posibilidad de “movilización total” de las almas y de los hombres que constituye la esencia singular de las grandes potencias. La impregnación del hombre entero por esos ingredientes ha creado ese tipo de hombre “activo”, “movilizado” desde la raíz, y ha hecho posible ese substancial apretarse de unos con otros en que la gran potencia encuentra sustentamiento.

Por eso, el término gran potencia no es puramente cuantitativo, sino también cualitativo. Genialmente ha dicho Hegel que llega un punto en que la cantidad se convierte en cualidad. El prodigioso fermento de la idea nacional, suscitado por el despertar de la conciencia histórica, y la incontrastable fuerza movilizadora del principio revolucionario, han creado la posibilidad de la gran potencia como realidad cualitativamente diferenciada. Por su virtud, hase llenado el firmamento histórico de esos astros lucientes y singulares con órbita propia, cuya pintura traza magistralmente el pincel emocionado de Ranke.

Pero en este giro cualitativo va también envuelta la posibilidad de la “guerra total”. Por primera vez, la pugna de las grandes potencias modernas es, en posibilidad, lucha “total”, porque el enemigo se ha convertido cualitativamente en posible enemigo “total”, “totalmente movilizado”, es decir, movilizado exclusivamente por la enemistad. El juicio asombrado de Goethe ante el espectáculo de la batalla de Valmy de que aquello era un modo de guerrear absolutamente nuevo daba certeramente en

el blanco. Tenía delante de sí el primer ejemplo de “movilización total” de un grupo humano. El espectáculo era, en efecto, una novedad radical. Sólo un grupo humano “totalmente movilizad” puede tornarse enemigo total y llevar a cabo una guerra total. Simultáneamente a la impregnación progresiva del hombre por la idea nacional y el principio revolucionario, se dan en el siglo XIX los supuestos reales que confieren al fenómeno de la movilización total fisonomía altamente dramática: el progreso de la técnica y la posibilidad de economías nacionales cerradas de proporciones gigantescas, casi infinitas.

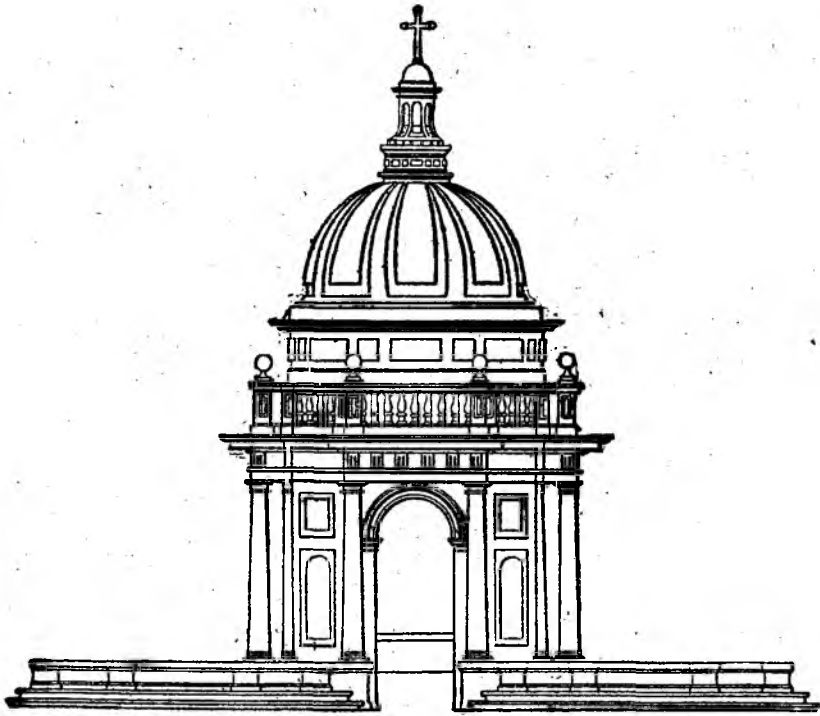
Sobre esos supuestos específicos y singulares descansa la gran potencia como fase cualitativamente diferenciada en la trayectoria del Estado moderno (1). En su concepto está dada como posibilidad límite la guerra total. Ambos conceptos se pertenecen recíprocamente. Y aquí viene el punto cardinal. *El Estado totalitario es, a nuestro juicio, el modo de organización de la gran potencia en su plenitud, por cuanto despliega hasta el límite máximo las posibilidades implícitas en el concepto de gran potencia. Y como quiera que la posibilidad límite es la guerra total, el Estado totalitario es el modo de organización que hace a la gran potencia capaz de mantenerse contra todos los demás, apretada en sí misma, instrumento que hace posible la guerra total. Es, por consiguiente, el modo de organización propio del Estado moderno en su fase, cualitativamente diferenciada, de gran potencia.* Sigue, pues, dentro de la órbita del Estado moderno como forma de organización política. Y como el Estado moderno en todas las etapas de su trayectoria, es también un concepto neutral frente a los valores, capaz de múltiples contenidos. Lo esencial, a nuestro juicio, es su vinculación necesaria con la gran potencia como realidad histórica singular asentada sobre la posibilidad de movilización total para una guerra total

(1) Empleo el término fase en su acepción usual, no en sentido dialéctico.

como caso límite. En cambio, el contenido puede ser variable y su variación depende de la diferente ponderación que guarden entre sí los distintos factores de movilización.

El modo como unos con otros se ponderen en la unidad de la gran potencia determina su fisonomía específica y su valor singular y la diferencia cualitativamente de las demás. Si tomamos como punto de referencia el año de 1848 en que esos factores de movilización total descubren su faz dramática, acaso se podría decir, a guisa de ejemplo, que el principio revolucionario que explosivamente en aquella sazón se denuncia, ha encarnado de modo preponderante en la Rusia soviética como gran potencia, y el principio nacional, primero, en Prusia, gran potencia. luego, en la Alemania del segundo Imperio, y, paradigmáticamente, en la Alemania del tercer Reich. El elemento preponderante determina el carácter cualitativamente singular de las grandes potencias. Mas en todas, combinados de esta o aquella manera, en más o en menos, bajo signos de diferente naturaleza y valor, se dan los mismos factores de movilización total que ha de hacerlas capaces de mantenerse solas frente a las demás.

El principio del equilibrio y la tendencia a romperlo, inmanentes al Estado moderno, se documentan fielmente en la pugna actual de las grandes potencias, totalmente movilizadas en una guerra total. Sólo el porvenir podrá decirnos si el equilibrio va o no a quedar definitivamente roto. De sobrevenir tal rompimiento definitivo, el Estado totalitario habría sido el modo de organización del Estado moderno en su última etapa que serviría de tránsito a una nueva forma de organización política.



Poesia

Francisco López de Zárate: *Retrato de toda una hermosa.*

RETRATO DE TODA UNA HERMOSA

POR

FRANCISCO LÓPEZ DE ZÁRATE

(EL CABALLERO DE LA ROSA)

1580-1658

QUIEN te adora Deidad, Deidad te invoca,
Minerva sabia, y como sabia bella;
si espíritu concedes a mi boca,
como mereces, te verás en ella,
o, si de donde vives, adorada
a palabras la lengua te traslada.

*Vives dentro del alma porque templo
menor no osara dar a tu belleza;
en ella, como imagen, te contemplo,
en ella te estampó naturaleza,
de ella te he de copiar, y si ella hablara,
tan perfecta como eres te mostrara.*

*Cífrase en ti la luz, aunque escondida,
como el sol entre nubes y arboles,
en culta nieve, en púrpura encendida,*

*bien que en tu frente se coronan soles:
de tanta luz se adorna tu cabello.
¡Cuánto lo envidio, cuando abraza el cuello!*

*¡Cuánto!, cuando te viste de sus rayos,
y siendo sólo para sí lascivo,
te oculta, goza en ti de muchos mayos,
nunca, aun en olas de oro, fugitivo,
al bañarse en tus gracias, o al bañarte;
¡qué de besos sin boca podrá darte!*

*Corre entre nieve y oro la ribera
de la frente perfil tan cristalino,
que se ve, en medio cielo, gloria entera,
conformado lo humano y lo divino.
Serena tempestad, que será airada;
mas, cuánto asombra, premia el ser mirada.*

*En fin arco de paz, mas no en colores,
nieve menos soberbia y más vistosa,
que en alta cumbre, o en nevadas flores,
donde alienta florida y olorosa;
presidiendo al cristal y a la blancura,
de todo sol y viento se asegura.*

*Si bien, con tibio sol y blando viento,
de la encumbrada sierra derretida,
parecerá en lo oculto, en el aliento,
de jazmines suavísimos nacida,
antes, alma de nieve y de jazmines
el aliento y el rostro en los confines.*

*Coronando los ojos, se coronan
las cejas del extremo de alabanza;
que si ellas mismas no se galardonan,
premio exterior el mérito no alcanza;
tan negras, que mirados los cabellos
ni ellos parecen de ellas, ni ellas de ellos.*

*Bien que las proporciones semejantes
entre sí guardan todas las facciones,
forzando, por razón, a ser amantes
a los más divertidos corazones.
¡Ay, ojos; quién pudiera retrataros!
Mas, como soles, no dejáis miraros.*

*Juntó divinidades con primores
el pintor soberano, cuando quiso,
avivar luces, animar colores:
en tierra cielo, en fuego paraíso,
en tus ojos de sí puso gran parte,
pues compone las almas el mirarte.*

*¡Ay! ¿Qué será mirando, y qué si miran,
si miran apacibles, no indignados?
Que, si bien, dulce amor, dulces respiran,
diferénciase amor en los cuidados;
y quién no suplirá la diferencia,
por la gloria, de hallarse en tu presencia.*

*Ojos, golfos de amor donde me anego,
donde se mira el cielo duplicado;
que cual mar inconstante en el sosiego,
se ve de muchos soles estrellado,
en dos mares de luz mostráis mil soles,
en dos soles de amor mil arreboles.*

*Si miro, como no hay objeto humano
capaz de recibir luz soberana,
no informarán los ojos a la mano,
y a tanto asunto rendirás humana,
y mal puede mirar águila altiva
tanto, y tan alto ardor, y quedar viva.*

*Ya, que no os permitís a los sentidos,
en la jurisdicción de vuestro día,
ojos, la luz os robaré dormidos,
hará espaldas el sueño a la osadía:
a la sombra del sueño en fin me entrego,
pues la del resplandor me tiene ciego.*

*Pintaré el cielo con viril de nieblas,
en el húmedo velo más hermoso,
el sueño desvelando sin tinieblas,
y el que robó de esferas lo dañoso;
que si él para mi intento dió los medios,
contra sus daños hurtaré remedios.*

*Los dos campos de línea separados
piramidal o línea de hermosura
que limita soberbias y cuidados
y pone ley a toda arquitectura,
campos de cielo son, cuando el aurora
con risa o con vergüenza se colora.*

*Aquí en perpetua juventud las rosas
están de luz de rosicler vestidas;
aunque, en breves distritos, anchurosas;
aunque con azucenas confundidas,
enseñan a avivar a los pinceles,
jaspes blancos, y rojos con claveles.*

*Vese una unión de dos colores bellas
indistintos formando tornasoles,
diáfanas rosas, líquidas estrellas,
como en infantes o caducos soles;
lo que la estrella no, tiñe la rosa,
en los labios más sola, más hermosa.*

*Aquí, más que la púrpura tirana
del clavel, del carmín, y del narciso,
callando, niega, ser beldad humana,
hablando se confiesa paraíso;
pues respira fragancias a las flores,
de su color vistiendo las mejores.*

*Si haciéndose dos partes tu hermosura,
tienes tanto poder ¡oh hermosa boca!
que a quien despides, abres sepultura;
¡qué de gloria abrirás al que te toca!
Tu virtud en dar muerte, y en dar vida,
junta parece, estando dividida.*

*¿Quién, quién a retratar será bastante
(aun con la pluma del Parnaso llena)
la risa, que apacible, y elegante,
luce en el rostro, y en la boca suena?
como cuando cristal de pura fuente
rápido se despeña y diferente.*

*Y bien es todo risa comparado
a la dulce retórica desnuda,
cuanto más elocuente, de cuidado,
que, aun a su adoración persuade, muda;
como Arabia de olor, de miel es río,
que aun adorada, cuesta el albedrío.*

*Satisfecha de sí naturaleza,
con un punto selló tus perfecciones;
o quiso descansar en la belleza,
donde reposan más los corazones,
o fué, decir, que en ti se deposita,
pues no teniendo qué inventar, imita.*

*Imitó de la frente la blancura,
por dar fin al principio más hermoso,
y levantarse estatua en tu hermosura;
bien así como artífice famoso
forma de ajenas partes alabanza,
con que informar al mundo de sí alcanza.*

*Para juntar al pecho la cabeza,
confederó la nieve con la llama,
y de medio cristal fundió belleza;
como, cuando del Alpe se derrama
nieve en licor de hielo transparente,
licor en nieve y hielo indiferente.*

*Junto en columna el cuello sobre el pecho,
que no sabrás hallar, cómo, ni dónde;
y aunque es del mar de la blancura estrecho
o no hay peligro, o la beldad lo esconde,
pues navegan tus ojos por cristales,
y por líneas de cielo desiguales.*

*Venus vestida en forma de Diana
defiende ocultas gracias al intento;
mas, donde no halla luz la vista humana,
por vislumbre penetra el pensamiento,
así, de ideas retratando ideas,
lo que aun de ti no has visto, haré que veas.*

*Tú, que penetras siempre las estrellas,
sin que de ti tus ojos miren parte,
no, no te humilles, con mirar a ellas;
eleva los cuidados con mirarte,
que sobre las estrellas los levantas,
aun cuando los pusieras en tus plantas.*

*Mira donde hace tribunal la nieve,
y donde, como en centro, se asegura;
pues al armiño a oscurecer se atreve,
en la exterior, y en la interior blancura,
parece, que se sobra, en esta parte,
y a las demás de su candor reparte.*

*Largo mar, grande campo, mucho cielo
hallas, donde, espaciar la vista, puedes;
en lácteas vías, paso sin recelo;
en campo de jazmín sutiles redes;
en cielo claro, senda luminosa;
aunque senda en bellezas espaciosa.*

*Mira en región de amor, en cuadro pecho
dos blancos, que uno al otro corresponde,
cumbres, que forman valle dulce estrecho
de almas donde la escarcha fuego esconde,
llama, volcán de amor, para el que mira,
pues, apenas, miró cuando suspira.*

*Suspira descansando, haciendo siesta,
o [descansando] el alma en lo que entiende;
que hay en ella beldad, con que molesta,
a quien por unas otras comprehende;
pues, si el discurso amante no está ciego,
de, las ocultas nieves saca fuego.*

*Ciñese de sí propia la cintura
con estrechura airosa, dividiendo
la celeste, aunque humana, compostura,
donde se está el defecto componiendo,
donde la honestidad se aventurara,
si con grande recato no mirara.*

*Por extremos a extremos altamente
naturaleza se elevó; y mirando
sus manos con alegre y firme frente,
se estaba de sí, en ellas, admirando;
elevólas, en fin, en el intento:
excedió a su poder el pensamiento.*

*O fué no alcanzar más, o fué ayudarse
de retratos divinos, para humanos;
si esto no lo detuvo, o deleitarse;
no osó poner sus manos en tus manos,
así fábrica fueron de su idea,
pues, más beldad se ve, que se desea.*

*Dos troncos de marfil terso y bruñado,
que indicios dan de intrínseco tesoro,
aljabas de diez flechas de Cupido,
que con nácar excusan plomo y oro,
retrataré en tus manos, que miradas,
obran más que las flechas fulminadas.*

*No con oro y con piedras relumbrantes,
por no hacer su valor menos precioso,
que ofenden lo que encubren los diamantes,
y el adorno en tus manos se hace hermoso;
se adorna todo con belleza impropia,
porque lo más perfecto, de ti es copia.*

*De lo mejor del sol se formarían
los rayos y blancuras de tu mano;
si bien, el sol enciende, ellas enfrían
pues hielan todo atrevimiento humano
cuando despiden; que si tal vez llaman,
aun en divino amor almas inflaman.*

*Nunca supo la nieve ser tan nieve,
ni estar tan vivo el fuego, la cadena
ser blanda, dirás, tú si alguna mueve
que la nieve florece en azucena;
que despierta la llama reforzada;
y que una con otra está mezclada.*

*¡Oh manos!, perdonadme que los labios
os trataran mejor que los colores;
pues con adoración soldará agravios;
mas al culto excedieran los favores,
porque daros a honor de sacrificio,
es, para el que os adora, beneficio.*

*En dos medias pirámides bruñidas,
mirando con lo más sutil al suelo,
de algún celeste mineral nacidas,
(que aún las contempla el alma con recelo)
aseguró la estatua más hermosa,
que eternizó mortal, humanó diosa.*

*¡Oh espaciosas pirámides, o parte
más humana, y que menos lo parece;
a quien amor su potestad reparte;
pues, con ésta, las almas estremece,
ablandando los pechos más constantes,
y haciendo aun a los mármoles amantes!*

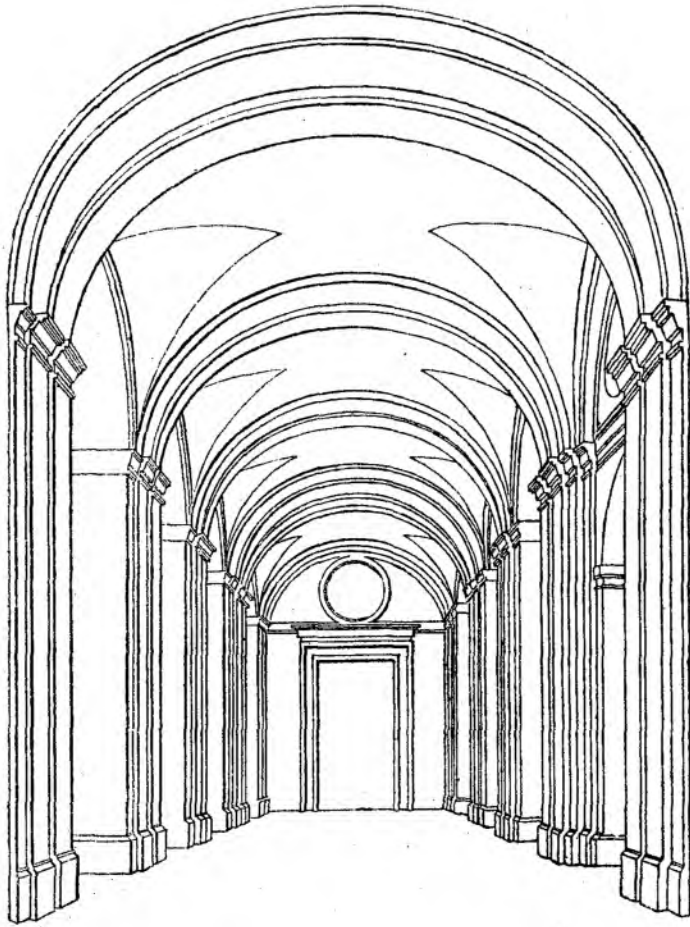
*¡Oh amenidad de Chipre, Pafo, y Gnido,
vida del gusto, muerte del tormento,
clima de Venus, centro de Cupido,
donde se ve más dulce el pensamiento;
donde naturaleza se preserva;
donde se halla más Venus que Minerva!*

*Las dos medias pirámides nacidas
parecen, no columnas añudadas,
que a no ser a los ojos defendidas,
como divinas fueran adoradas,
el non plus ultra no es blasón en ellas,
polos pudieran ser de las estrellas.*

*Más primor que cimientos asegura,
y en menos pies que gracias se endereza
la milagrosa imagen de hermosura,
que como imagen es de fortaleza,
más se refuerza en sí, que no en sus plantas;
que no hay cimientos para gracias tantas.*

*Basas, donde su imperio amor sustenta,
rayos del sol que enriquecéis al mundo,
pies de las manos de la aurora afrenta,
que hacéis lo estéril que tocáis fecundo;
pues por decencia siempre andáis secretos,
vuestra hermosura digan los efectos.*

*¿Qué, pecho bruto no les corresponde
no tan sólo con voces, con querellas?
¿Qué peñasco al contacto no responde
no tan sólo con flores, con centellas?
Lo que falta (que es mucho) a este retrato,
el resplandor lo encubre y el recato.*



La obra del espíritu

X. Zubiri: *Grecia y la pervivencia del pasado filosófico.*

GRECIA Y LA PERVIVENCIA DEL PASADO FILOSOFICO (1)

POR

X. ZUBIRI

EN la delicada y decisiva situación filosófica, en que indudablemente nos hallamos instalados por la altura de los tiempos, no parece lícito ocuparse del pensamiento presocrático sin una estricta justificación. Porque si a ello nos moviera tan sólo la tendencia a complacernos en rehacer el pasado, por el mero hecho de que una vez fué, la cosa, con ser problemática, no tendría importancia mayor. Pero no se trata de esto. Se trata, por el contrario, de que *caemos* en esta *ocupación*, a resultas de una *preocupación* por la verdad filosófica. Y entonces la cosa cambia de aspecto. Para que aquella caída esté justificada, será necesario ver en ella una forzosidad intelectual, impuesta por el problema mismo que la filosofía nos plantea hoy. No hay más justificación en esta empresa que el modo mismo de acer-

(1) Reproduzco en estas páginas el texto de la primera lección, del pasado curso 1941-42, consagrado al tema «Introducción a la filosofía de los griegos», en la Universidad de Barcelona.

carse a los pensadores presocráticos. Y, a su vez, de este modo depende la imagen misma que proyecten ante nuestra mente.

Quedan así planteadas tres cuestiones a las que habremos de responder sucesivamente:

1.^a ¿Cuál es nuestra actitud ante el mundo griego en general, y especialmente ante el pensamiento presocrático?

2.^a ¿Qué sentido tiene nuestra ocupación con el pasado humano?

3.^a ¿Qué género de interna forzosidad intelectual nos lleva a detener prolijamente nuestra atención, y a hacer gravitar buena parte de nuestras preocupaciones, sobre este ultra-remoto pasado filosófico?

§ I.—NUESTRA ACTITUD ANTE LOS GRIEGOS.

Nietzsche definía su actitud ante los presocráticos en estas palabras: "Crearon ... las figuras-tipos de la filosofía, y todo lo que ha venido después ha sido incapaz de añadir ningún rasgo esencial verdaderamente nuevo. Cualquier pueblo se sentirá avergonzado al volver los ojos a esa admirable reunión de filósofos, compuesta por los maestros de la primitiva filosofía griega. Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, Sócrates. Todos estos hombres están tallados sobre un mismo bloque y son de una sola pieza. Entre su pensamiento y su carácter existe una estricta necesidad... Constituyen juntos lo que Schopenhauer llamaba una república de genios, por oposición a una república de eruditos: un gigante llama a otro por encima de los desiertos del tiempo, e imperturbables ante el clamor de la charla que murmura a sus pies, prosigue el supremo diálogo de los espíritus. Sólo una cultura como la griega puede ... justificar la filosofía, porque sólo ella sabe, y es capaz de demostrar, por qué y cómo el filósofo no es un fortuito y

errante vagabundo. Hay una férrea necesidad que vincula al filósofo a una verdadera cultura” (1).

Dejando de lado el antipático problema de la cultura, a que Nietzsche, hombre al fin y al cabo de su época, alude, su actitud ante la filosofía presocrática es bien clara: *la admiración ante lo definitivo*.

Alguna vez ha apuntado una actitud diferente. Así Hölderlin: “Soñamos con cultura y carecemos por completo de ella; soñamos con originalidad e independencia, creemos decir algo absolutamente nuevo, y todo ello no es, sin embargo, más que reacción, una especie de dulce venganza contra la esclavitud de nuestra conducta respecto de la antigüedad. Parece realmente como si no hubiera más opción que el quedar aplastado bajo el peso de lo recibido y de lo positivo, o rebelarse con violencia contra todo lo aprendido, contra todo lo dado, y contra todo lo positivo como fuerza vital. Y lo más difícil de todo ello está en que la antigüedad parece radicalmente opuesta a nuestro natural impulso... Y lo que ha constituido siempre la causa general de la decadencia de todos los pueblos, a saber, la asfixia de su originalidad y de su vitalidad natural, por la acumulación de formas positivas, y por el lujo que nos legaron nuestros padres, parece ser también nuestro propio sino, y en medida aun mayor, porque gravita sobre nosotros y nos oprime, un mundo anterior casi ilimitado, que se nos infunde por la educación o por la experiencia.”

Cualquiera que sea la actitud última que personalmente adoptara Hölderlin ante los griegos, en estas líneas se expresa una postura bien distinta de la de Nietzsche: *la rebelión ante la esclavitud*.

Todos, en proporción mayor o menor, hemos sentido pendular nuestro espíritu de una actitud a otra. Todos, en una u

(1) *La filosofía en la época trágica de los griegos*, págs. 8-10.

otra dosis, acusamos en el fondo de nosotros mismos la presencia de esos dos ingredientes. Y es que, por opuestas que parezcan, ambas reacciones ante el mundo griego se nutren oculta-mente de una misma idea fundamental: la idea del clásico. Grecia, la filosofía griega, es el orbe de lo clásico.

Y la verdad es que hoy no estamos para clásicos. Aparte de otras razones —aparentemente más hondas— porque no tenemos ni humor, ni tiempo para ello. Entiéndaseme bien. Una cosa es ocuparse —y mucho— de *los que* se llaman clásicos; otra muy distinta tomarlos como *clásicos*. La tendencia a ver en Grecia el clasicismo filosófico, procede de una actitud más honda frente al pasado intelectual. Porque previamente a ser definido y canonizado como clásico, más aun, precisamente para poder serlo, hay que tomar de un pensador y de un mundo la figura que presenta y la forma que ha logrado. La idea del clásico se nutre de *formas* culturales y vitales, y las convierte en *tipos*. Y ante un tipo no caben más que dos actitudes: la admiración o la rebelión.

Y ésta es la cuestión decisiva. Porque entonces es claro que aparte su ordenación cronológica, y su posible dependencia mutua, las diferentes filosofías no son sino otros tantos sistemas o modos de pensar que ha adoptado la inteligencia, una vez que se ha lanzado a la penosa faena de filosofar. Desde este punto de vista, las filosofías tienen una forma, y a lo sumo una fecha; y la interna articulación de ambas dimensiones del problema puede suscitar —no hay la menor duda de ello— una enorme curiosidad, y estimular un punzante interés. En el caso de la filosofía presocrática trataríase de una serie de pensamientos que brotaron en la cabeza de unos cuantos geniales helenos, en el breve lapso de tiempo que se extiende desde fines del siglo VII hasta fines del siglo V aproximadamente. Son escasos nuestros medios de información. Pero nuestra curiosidad se nutre, en gran

parte, del hecho de que constituyen los primeros esbozos que el hombre ha trazado en el orbe de la filosofía.

A pesar de todo —y aparte esta legítima curiosidad arqueológica— no puede negarse que se trata de formas arcaicas de pensamiento. La articulación entre la filosofía presocrática, considerada en su *forma* efectiva, y su *fecha*, no permite más visión de aquélla que la *arcaica*, de ἀρχή, que en este caso significa *comienzo*. Como arcaica poco puede interesarnos hoy esta filosofía si lo que buscamos en ella es la verdad filosófica.

Pero la cosa adquiere súbita gravedad si se acomete el problema por otra dimensión. Abandonemos la preocupación por la forma; es decir, renunciemos, de momento por lo menos, a la idea del clásico, y consideremos en la filosofía el esfuerzo del *filosofar*. Tomemos de ella, no su forma y su figura, sino su interno esfuerzo. Entonces la filosofía presocrática no es simplemente la primera, en la serie cronológica de las filosofías, sino el primer esfuerzo filosófico que el hombre ha realizado en la historia. Entonces este adjetivo “primero”, cobra un sentido diferente del meramente cronológico. Expresa una articulación entre la presocrática y su tiempo, no sólo *externa*, sino *interna*. No se trata de que sea la primera filosofía datable, sino de que es el momento en que el esfuerzo filosófico se ha constituido sobre la tierra. Es la ascensión del espíritu humano al filosofar. Y con ello la palabra “primero” ἀρχή, no significa tanto comienzo como *fundamento*. Si la anterior era una *visión arcaica*, es esta segunda una *visión fundamental* de la filosofía presocrática. Asistimos en ella al orto mismo del filosofar en el espíritu, y no sólo a la primera forma de filosofía.

Esta es la manera como quisiéramos acercarnos al mundo griego.

Dejando de lado la explicación del hecho, vamos a tratar de asistir a su realización. Grecia no representa para nosotros un museo de tipos filosóficos clásicos. Representa, en primer térmi-

no, la manera concreta como el espíritu del hombre ha entrado en la filosofía. En su momento de madurez, los mismos griegos tuvieron clara conciencia de este enorme hecho. Es verdad que cuando Aristóteles compendia en el primer libro de la *Metafísica* los sistemas presocráticos, lo hace desde un punto de vista sistemático. Pero, en cambio, en sus fragmentos aparece una visión genética de la filosofía. Y asimismo Platón. Cuando en el libro VI de la *República* quiere explicar a sus lectores el origen *fundamental* de la filosofía, cuenta un mito, “el mito de la caverna”, que en frase del propio Platón expresa un acontecimiento de nuestra φύσις, de nuestro modo de ser, y no sólo el relato cronológico de uno de sus eventos.

Representa en segundo lugar —como consecuencia de lo anterior— el más primario y primer conjunto de posibilidades de que el hombre dispone para filosofar. Es menester renunciar resueltamente a la idea del clásico, y acercarnos a la filosofía griega para ver en ella las posibilidades primeras de filosofía que el hombre ha cobrado en su primer ascenso al filosofar, que han decidido la trayectoria y la suerte concreta de la filosofía en la historia, y que constituyen, sabiéndolo o sin saberlo, la base primaria sobre la que se hallan abiertas y asentadas nuestras propias posibilidades filosóficas. No es que los griegos sean nuestros clásicos, es que en cierto modo los griegos somos nosotros.

Pero esto requiere más largo comentario. Porque no se trata entonces de algo que afecte peculiarmente a la filosofía griega, ni tan siquiera a Grecia entera, sino a nuestra actitud ante el pasado en general. Somos, en cierto modo, todo nuestro pasado. ¿Cómo?

§ II.—NUESTRA ACTITUD ANTE EL PASADO.

Qué sea el “pasado” es, por lo pronto, algo que sólo puede ser entendido desde un “presente”. El pasado, precisamente por serlo, no tiene más realidad que la de su actuación sobre un presente. De suerte que nuestra actitud ante el pasado depende pura y simplemente de la respuesta que se dé a la pregunta: ¿cómo actúa sobre el presente?

Según sean las respuestas que se den a esta pregunta, así serán también diversas las maneras como los hombres de hoy justifiquen su ocupación con el pasado.

Para una primera consideración, en cierto modo natural, el pasado “ya pasó”, y, por tanto, “ya no es”. La realidad humana es, en esta concepción, su puro presente: lo que en él es y hace efectivamente. Y esto es precisamente la historia: una sucesión de realidades presentes. El pasado no tiene ninguna forma de *existencia* real; en su lugar poseemos un fragmentario *recuerdo* de él. Esta forma puramente *mnemónica* de pervivencia del pasado tiene una enorme utilidad. Para resolver sus problemas presentes no le es indiferente al hombre saber cómo se condujo en análogas situaciones pretéritas. De ahí que la *pragmática* sea entonces el verdadero justificante de nuestra ocupación con el pasado: *historia magistra vitae*, decían así los antiguos.

Pero el siglo XVIII, y sobre todo el XIX, nos han hecho ver en el pasado en cuanto tal, algo, en cierto modo, diametralmente opuesto a lo que acabamos de decir. Si en la concepción anterior *el pasado se pierde*, en esta otra *el pasado se conserva*. En efecto, la manera como el tiempo muere en las cosas es muy diversa, según se trate de la materia o del espíritu. Para la materia, el tiempo es pura sucesión, y por eso la realidad se reduce a su presente. Si una inteligencia llevara a cabo sobre la realidad material de ahora, la ficción leibniziana de un análisis infinito, no encontraría en aquélla más que un sistema de masas y

de fuerzas, pero nada que le descubriera lo que esta materia fué hace milenios. Mejor dicho, nos contaría la distinta condición, distribución y actuación de unas mismas fuerzas y masas. Tratándose del espíritu, la cosa cambia radicalmente. Si fingimos ese mismo análisis infinito, ejecutado sobre el espíritu de hoy, nos veríamos sorprendidos al descubrir que en lo que es hoy, en su presente, está incluso actualmente lo que fué en su pasado. Nada de lo que alguna vez fué se pierde por completo. El tiempo no es pura *sucesión*, sino un ingrediente de la *constitución* misma del espíritu. La historia no es simple sucesión de estados reales, sino una parte formal de la realidad misma. El hombre no sólo *ha tenido* y está teniendo historia; el hombre *es*, en parte, su propia historia. Esto justifica la ocupación con el pasado: ocuparse del pasado es, en tal caso, ocuparse del presente. El pasado no sobrevive en el presente bajo forma de recuerdo, sino bajo forma de realidad.

Todo depende entonces del como se entienda esta pervivencia real del pasado en el presente.

El siglo XIX ha echado mano de dos ideas: la evolución biológica y el desarrollo dialéctico.

En la primera, sea en sus formas más elementales de biología orgánica, sea en la genial interpretación del bios diltheyano, se nos presenta al espíritu como un ser vivo que va creciendo en el curso del tiempo. El pasado se acusa en el presente bajo forma de edad. Elevado este concepto al rango de categoría histórica, nos lleva a la idea de las edades de la historia. En la segunda, el espíritu va entrando en sí mismo por tanteos racionales. El pasado pervive en el presente y actúa bajo forma de inestabilidad o desazón racional. Por ser en cierto modo contradictorio consigo mismo el pasado es la urgencia del presente. Pero en ambos casos, con medios distintos —la evolución biológica o la verdad dialéctica—, el pasado se conserva en el presente como la piedra de un edificio sustenta la piedra que se le

coloca encima. Por bajo de lo que somos hoy, estaría sosteniéndonos lo que fuimos ayer. El resultado de la Historia sería una como estratificación orgánica de las diversas capas que en su curso producen, a la manera como en el tronco de un árbol, perviven concéntricas las capas de su incremento vital.

Esta manera de entender la pervivencia del pasado en el presente se acusa más claramente al tratar de entender la pre-existencia del presente en el pasado: es *el problema del futuro*. En ambas concepciones, la biológica y la lógica, el presente está virtualmente precontenido en el pasado, y el futuro en el presente, al modo como el árbol está precontenido en la semilla, o una verdad científica en las premisas de un razonamiento.

Es fácil de entender entonces, la imagen que se nos traza del curso de la historia. Mientras para la antigua manera de ver la historia es simple *sucesión* de realidades presentes, en esta interpretación del siglo XIX la historia es una *actualización* progresiva de lo que virtualmente el espíritu era ya desde sus comienzos. Por esto nada se pierde, o si se pierde, tal pérdida es sentida como una amputación o retracción del espíritu humano. Empleando otra terminología: cada una de las múltiples facetas del presente se halla "com-plicada" con las demás; todas se hallan "im-plicadas" en el pasado; y el curso histórico es tan sólo su "ex-plicación" temporal. Esta triple dimensión: complicación, implicación y explicación, constituye en el fondo toda la estructura del acontecer histórico para el siglo XIX.

El partidario de la pura sucesión tiene, sin embargo, fácil respuesta: ¿Dónde y cómo se conserva el pasado fuera de la memoria o en el simple hecho de que el presente proceda del pasado? ¿Qué puede significar la conservación como presunta estratificación del pasado, sino una metáfora geológica? El hombre de hoy no sigue creyendo en el subsuelo de su alma, en la divinidad del fuego, ni está siendo realmente feudal bajo las formas políticas del mundo moderno. Como realidad, en el ri-

gor del vocablo, el pasado no “está” en ninguna parte; tan sólo “estuvo”.

Independientemente de su mayor o menor valor polémico, este alegato tiene una singular fuerza: la de descubrirnos la hipótesis que late idénticamente bajo estas concepciones, en apariencia tan opuestas, de la historia, y que se manifiestan en la idéntica consecuencia que de ambas interpretaciones se sigue.

Idéntica consecuencia. Entiéndase la historia como sucesión o como actualización, la verdad es que en ambas interpretaciones se trata de un enorme y gigantesco esfuerzo por evitar lo más radicalmente histórico de la historia. Como sucesión, la historia no “es”. Quien es es el hombre presente, y la historia es tan sólo lo que *fué*. Como actualización, la historia no es sino un revelador de lo que el hombre es ya desde siempre. Ni Dilthey mismo escapa en el fondo a esta consecuencia: “La naturaleza del hombre, nos dice, es siempre la misma; mas lo que de posibilidades de existencia haya contenida en ella, nos lo trae a luz la historia” (1). En ambos casos, pues, la historia no “es”, o si se quiere el “es” del hombre no queda afectado por la historia más que a lo sumo extrínsecamente: la historia es pura y simplemente lo que *le pasa* al hombre, pero no algo que *afecte* a su ser. El siglo XIX no ha logrado ver en el pasar mismo, *una* radical dimensión del ser del hombre.

Y entonces, de golpe, cobra relieve ante nuestros ojos el supuesto genérico de que todas estas concepciones se nutren: *la historia sería una articulación y producción de realidades*. En tal supuesto, naturalmente, una de dos: o la realidad pasó, y entonces ya no es real, o bien es real, y entonces no pasó. O todo se pierde o todo se conserva. Visto por el otro lado: o el futuro aun no es, y entonces no es real, o bien es real, y entonces está ya virtualmente contenido en el presente.

(1) G. S., V, 425.

Y ésta es la magna cuestión: ¿Es cierto que la historia sea en su más honda raíz una producción de realidades? Lo cual nos hace preguntar en última instancia nuevamente: ¿en qué consiste el presente humano?

Fijémonos tan sólo en la historia; dejemos de lado, deliberadamente, la cuestión del ser del hombre. Para obtener el hilo conductor que nos lleve a una primera respuesta a la cuestión así planteada —cosa suficiente para los efectos de este estudio—, partamos de que la historia se halla tejida por las cosas y actos que el hombre hace o no hace; hace de una manera o hace de otra. ¿Cuál es la interna estructura de este hacer? Este es el problema.

I.—Tenemos en primer lugar, en todo hacer, aquello que se hace y el acto que se ejecuta. Desde este punto de vista, el pasado, el presente y el porvenir no son sino tres distintos sistemas de haceres. De ellos sólo el llamado “presente”, en el sentido cronológico del vocablo, tiene realidad. Y cada uno de los puntos del tiempo, precisamente porque recoge los efectos del punto anterior, constituye una realidad no sólo numérica, sino cualitativamente distinta de la anterior. Gracias a una técnica, heredera de una gran física, cruzamos hoy el espacio en espléndidos aviones, mientras nuestros abuelos viajaban en carroza o diligencia. El ateniense del siglo v produjo una espléndida filosofía, mientras el hombre de Altamira llevó una vida que era todo menos intelectual. La historia es, desde este punto de vista, una progresiva *sustitución* de los haceres humanos. De aquí arranca la interpretación de la historia como pura sucesión.

No hay duda ninguna: esto es así. El error está en creer que esto es todo. Porque la verdad es que también hoy puedo viajar en diligencia. ¿Seré por esto un hombre del siglo xviii? Evidentemente no. Comprendemos entonces que la diferencia no estriba tan sólo en lo que el hombre hace, sino también en el sentido de lo que no hace. Nada, y menos el hombre, puede enten-

derse tan sólo desde lo que es, sino que es menester entenderlo también desde lo que no es. En el hombre este problema cobra especial agudeza, como veremos un poco después. Voltaire es un hombre del siglo XVIII no tanto porque viajara en carroza cuanto porque no podía volar. En cambio, el hombre del siglo XX, aunque viaje en carroza, aunque no vuele, puede, sin embargo, volar. En ambos casos no se vuela. Pero en el segundo este “no” se refiere tan sólo al acto de volar; en el primero al acto y a su posibilidad. Súbitamente, el problema de la historia nos lleva allende la simple realidad de los actos humanos, a su interna posibilidad. Este ha sido todo el mérito del siglo XIX: la historia no se limita a sustituir una realidad por otra, porque la realidad, sea ella cual fuere, es siempre “emergente”; emerge de un previo poder. En el hacer histórico no hay simplemente el acto en que se hace, sino el poder con que se hace. El problema de la historia afecta ante todo a estos poderes que el hombre posee. El presente no es simplemente lo que el hombre hace, sino *lo que puede hacer*.

¿Qué es este poder?

2.—Poder algo es, ante todo, tener facultad para realizarlo. Hay, pues, en toda facultad una doble dimensión. Por un lado es una especie de “fuerza” implantada en quien la posee, y a fuer de tal, es un elemento de la realidad como otro cualquiera. Desde este punto de vista, una bellota es una realidad a mismo título que la encina. Pero entonces no considero la bellota como “germen” de la encina. Para esto hay que atender a la segunda dimensión de toda facultad. Para que algo sea facultad es menester ver en la “fuerza”, más que una realidad propia, la otra realidad a cuya producción va destinada. En este caso, lo que hace que una fuerza sea facultad es esta especie de presencia virtual de la segunda realidad (encina) en la primera (bello-

ta) (1). Es lo que expresamos en la preposición “para” al decir: toda facultad es para algo. Si a la realidad, en el primer sentido, llamamos sin más “acto”, el poder o facultad para realizarla será “potencia”. La realidad, en tal caso, no será simplemente un conjunto de actos o de actualidades, sino de acciones o actualizaciones de la potencia de donde emerge. En el presente humano, junto a lo que el hombre hace están también sus potencias para obrar.

De aquí arranca, en el fondo, toda la concepción histórica del siglo XIX. Como las potencias o virtualidades humanas no se actualizan siempre de la misma manera, nos encontramos con que la historia es no sólo el conjunto de lo que el hombre hace, sino la actualización progresiva de sus virtualidades. Se comprende que si las facultades pertenecen a la naturaleza humana, sus actos sean del dominio de la historia. Y como ya desde Aristóteles la actualidad de una potencia en cuanto tal, la actualización, es el movimiento, resultará que la categoría fundamental que domina esta concepción de la historia es la del movimiento. El curso histórico es un “movimiento” de esa realidad llamada “espíritu humano”. Droysen y Hegel son el exponente de esta concepción.

No hay duda de que esta interpretación de la realidad, que remonta a Aristóteles, es exacta y más completa que la anterior. En la primera, la realidad es la actualidad efectiva; en la segunda, actualización o actuación. Sin embargo, aunque mucho más difícil de percibir, su insuficiencia aplicada a la historia humana es bien notoria. Según la concepción aristotélica, la actualización, al propio tiempo que confiere realidad actual al acto, da, en cierto modo, su ser completo o plenario a la potencia. De esta suerte, la actualización es un revelador de todo y

(1) Dejemos de lado la cuestión de los diferentes modos que pueda otorgar esta presencia virtual.

sólo lo que hay ya virtualmente en la potencia. Ahora bien; si así fuera, la historia sería un simple revelador de la naturaleza humana, y en tal caso, en todo hombre, en el primero de los hombres, estaría ya virtualmente dada toda la realidad de la historia futura. El mero hecho de llegar a este enunciado nos hace detener la reflexión. Realmente, ¿se podía volar en el siglo XVIII?

Sí y no, se nos dice. Desde el momento en que el hombre de hoy vuela, es que hay en su naturaleza la potencia para el vuelo, y, por tanto, el hombre del siglo XVIII la poseía también, por el mero hecho de poseer en su integridad la naturaleza humana. Lo que ocurre es, se nos dice, que las facultades no están siempre inmediatamente capacitadas para sus actos: son susceptibles de perfeccionamiento y preparación. Careciendo de ello, la potencia para el vuelo no estaba "dispuesta", no se hallaba "a punto" en el siglo XVIII. En este sentido no se podía volar entonces. Hoy se puede, no porque tengamos potencias de que ayer se carecía, sino porque esta potencia tiene hoy una aptitud o disposición que ayer no poseía. La historia no sería sino el progreso o el regreso en las disposiciones de las potencias del hombre. La historia sería un movimiento de perfección o defección.

Pero ni aun así quedamos tranquilos. Porque si bien se mira, lo único que en esta concepción queda reservado a la historia, es ser "ejercicio" de las potencias de que nos ha dotado la naturaleza. Para ejecutar sus actos, para entrar en ejercicio, toda potencia necesita condiciones circunstanciales cuya complejidad puede variar. Pero todas ellas afectan a la manera como actúa sobre la facultad su objeto propio y adecuado. Basta esta formulación, para comprender que estos conceptos, a pesar de ser imprescindibles, son radicalmente insuficientes para interpretar la historia. También el animal tiene unas potencias cuyo ejercicio depende de las más varias condiciones. Sin embargo, esta

vida animal no es histórica. La historia natural no se identifica con la historia humana. Si al fin de sus días pudiéramos pedir al animal cuenta de su vida, nos respondería indicando, no hay duda, la “razón de ser” de sus “actos”. Pero si pedimos esta misma cuenta al hombre, la respuesta del animal no nos satisface. Independientemente de la *explicación* del *ejercicio* de sus potencias, tendría que *justificar* el *uso* que de ellas hizo, la vida que con ellas trazó. No nos bastaría con una “razón de ser”: necesitamos una “razón de acontecer”. La vida del hombre no es un simple ejercicio o ejecución de actos, sino un uso de sus potencias. Y sólo tendremos lo específico de la historia, cuando se explique lo que es, esto que provisionalmente llamamos uso de las potencias, a diferencia del simple ejercicio de sus actos. Aquí uso no significa simplemente “manejo”, sino destinación a un plan de conjunto. Las potencias de todos los hombres se ejercitan en todas las épocas de la historia de manera sensiblemente idéntica. Pero la vida que con ellas se construye, el uso que de ellas hacemos es variable. Y estas variaciones son justamente la historia. La irreductibilidad del uso al simple ejercicio, es toda la sutil dimensión que nos lleva a la historia en cuanto tal. Es lo que cambia el mero “hecho” en “suceso” o “acontecimiento”. La historia no está tejida de hechos, sino de sucesos y acontecimientos. El no haber reparado en ello es la ceguera cardinal de la filosofía de la historia en el siglo XIX. Por esto no pudo comprender lo específico del curso histórico. No es suficiente la idea del movimiento. No se trata de hechos y de movimientos, sino de sucesos y sucesiones, acontecimientos y aconteceres. Esta es la cuestión central. En el siglo XVIII no es que el hombre no tuviera potencias tan perfectas como hoy. La cosa es más sencilla: es que no había inventado los aviones. Por esto, y concretamente por esto, no podía volar. Es una trivialidad, pero preñada de alcance metafísico. Porque esto quiere decir, que la estructura misma de las potencias humanas es

harto más complicada de lo que se describe en el esquema anterior. El hombre posee, además de actos y de potencias, algo que, en cierto modo, es anterior a los actos y a las potencias; o, si se quiere, sus actos y sus potencias tienen una estructura más compleja que la que deriva de la simple consideración del ejercicio.

3.—Para verlo —y sin extendernos desmesuradamente sobre esta cuestión— volvamos a la idea de potencia y ejercicio en el animal. En él los objetos afectan a sus órganos, y estas impresiones desencadenan los actos respectivos. Toda la vida del animal depende de la articulación entre sus impulsos y sus impresiones. Y esta articulación se expresa en dos vocablos: estímulo y reacción. Las cosas son para el animal estímulos. Y a su vez, sus potencias están inmediata y efectivamente preparadas para sentirlos. Por esto, los actos del animal son reacciones. Basta ello para hacernos caer en la cuenta, de que en toda potencia, y en la índole del ejercicio de sus actos, va previamente implicada la peculiar manera de estar situada frente a su propio objeto. Las potencias del animal le sitúan en esta estrecha relación de inmersión o articulación con las cosas.

¿Es esta la situación de las potencias humanas? Evidentemente no. El más elemental de los actos específicamente humanos, interpone entre las cosas y nuestras acciones un “proyecto”. Y esto cambia radicalmente nuestra situación respecto de la del animal. La situación primaria del hombre respecto de las cosas es justamente estar “frente” a ellas. Por esto sus actos no son reacciones, sino “pro-yectos”, es decir, algo que el hombre arroja sobre las cosas. Si la situación del animal es una inmersión en las cosas, la situación del hombre es estar *a distancia* de ellas. A distancia, pero entre ellas, no sin ellas. El hombre posee una función gracias a la cual queda, por un lado, referido a las cosas; pero rebota, por otro, sobre ellas, llevándose consigo algo que no se identifica con la realidad física de estas últi-

mas. Es el pensar. En él se constituye esa situación de distancia y contacto con las cosas. Contacto: el pensar nos muestra en ellas “lo que hay”. Distancia: nos dice de ellas “lo que son”. En este sutil desdoblamiento entre “lo que hay” y “lo que es” consiste toda la función ontológica del pensar. Aristóteles llamó también a esta función del pensar “potencia”; pero nos dijo ya en el libro IX de la *Metafísica* que el logos es una potencia singular entre todas. Barruntó, como en otros muchos puntos, la insuficiencia de algunas ideas griegas. Gracias al pensar, posee el hombre una irreductible condición ontológica: no forma parte de la naturaleza, sino que está a distancia de ella, tanto de la naturaleza física como de su propia naturaleza psicofísica. Esta condición ontológica de su ser es lo que llamamos *libertad*. La libertad es la situación ontológica de quien existe desde el “ser”. No quiere esto decir que todos los *actos* del hombre sean libres, sino que el *hombre* es libre. Y sólo quien es así, radicalmente libre, puede incluso *verse privado* de libertad en muchos, tal vez en la mayoría de sus actos.

De aquí la singular condición en que se encuentra el hombre para realizar su vida. No responde directamente a las cosas, sino salvando la distancia que le separa de ellas, yendo del “ser” a las “cosas” que son. Esta respuesta ya no es una reacción: es una marcha, la realización de un proyecto. En él decide el hombre lo que hay que hacer y cómo hay que hacerlo. Las potencias producen sus actos siempre de la misma manera, pero entre aquéllas y éstos media “lo que se quiere hacer”. A esto es a lo que vagamente llamábamos “uso de las potencias”. Mientras que en el caso del animal se trataba simplemente de las condiciones del ejercicio, aquí se trata de algo previo y más radical: del sentido de lo que se va a hacer. Con ello los actos humanos son, rigurosamente hablando, “sucesos”: realización o malogro de proyectos.

¿Sobre qué concibe el hombre sus proyectos? Naturalmente

sobre las cosas y sobre la capacidad de sus propias potencias. Pero gracias a la singular distancia que media entre el hombre y lo que le rodea, la articulación entre cosas y potencias no es la de estímulo y reacción. Ambas, cosas y potencias, son medios de que el hombre dispone; no le están ni “dadas” ni “puestas”, como decía el idealismo, sino “ofrecidas” para existir.

¿Qué es lo que se nos ofrece?

En primer lugar, las cosas. La manera primaria como nos están ofrecidas no es la patencia de su “entidad física”. Lo que llamamos cosas son, ante todo, “instancias” que plantean “problemas”. Desde luego, el problema de la vida de cada “instante”; en su hora, el problema de lo que sean las cosas en sí mismas. Pero las cosas se nos ofrecen también como “recursos” para resolver aquellas instancias. Aristóteles mismo llegó a su idea de la *ὄψια*, de la sustancia, partiendo de esta idea del “recurso”. Nuestros proyectos, veíamos, se apoyan en lo que las cosas “son”; instancias y recursos constituyen, en cambio, el orbe de “lo que hay”.

Instancias y recursos por un lado, ofrecimiento por otro, son dos dimensiones de una sola estructura. Porque las cosas no están dadas, sino “ofrecidas”, lo que en ellas se nos ofrece es o la forzosidad de actuar (instancia), o lo que permite actuar (recurso). Como recursos, las cosas y la propia naturaleza humana, no son simples *potencias* que capacitan, sino *posibilidades* que permiten obrar. Todavía decimos en lenguaje vulgar que un hombre rico tiene “muchos posibles”. Toda potencia humana ejecuta sus actos contando con ciertas posibilidades.

La realidad, decíamos, es siempre emergente. Pero aquello de donde emerge la realidad de los actos humanos no son solamente las potencias de su naturaleza, sino las posibilidades de que dispone. Los griegos confundieron en la idea de la *δυναμικ* estas dos dimensiones bien distintas del problema. Y en el fondo, solamente estudiaron la primera.

Pero es menester subrayar que estas dos dimensiones son justamente esto: dos dimensiones de una misma realidad, y no dos realidades distintas. Las potencias humanas tienen en su propia naturaleza una estructura tal, que su actuación exige e implica el recurso a posibilidades. La misma realidad, que es Naturaleza, es también Historia. Pero aquello por lo que es Naturaleza no es lo mismo que aquello por lo que es Historia. De aquí la interna articulación entre Naturaleza e Historia. El hombre está allende la naturaleza y la historia. Es una persona que hace su vida con su naturaleza. Y con su vida hace también su historia. Pero si el hombre está allende la historia, la naturaleza está aquende la historia. Entre su naturaleza y su existencia personal el hombre traza la trayectoria de su vida y de su historia.

Estas posibilidades no se constituyen en un puro acto de pensamiento. El pensar mismo no funciona sino en el trato efectivo con las cosas y adopta la forma de un tanteo entre ellas. Descubre posibilidades, tropieza con resistencias, que le fuerzan a modificar sus ideas acerca de lo que son las cosas y, por tanto, sus proyectos. El trato con las cosas circunscribe y modifica el área de las posibilidades que el hombre descubre en ellas. Es el contenido objetivo de lo que llamamos "situación".

En su virtud, lo que el hombre hace en una situación es ciertamente el ejercicio y la actualización de la potencia, pero es también el uso y la realización de unas posibilidades. Por lo primero, el hacer humano es movimiento; por lo segundo es suceso o acontecimiento. Los actos son "hechos históricos" tan sólo como realización de posibilidades. El curso histórico no es simple "movimiento", sino "acontecimiento". Por eso la razón histórica no es pura razón de ser, o, si se quiere, toda integral razón de ser tiene que envolver la idea de una específica razón de acontecer.

Para comprenderlo veamos la interna conexión del presente con el pasado y el futuro.

El *presenté* no se halla constituído tan sólo por lo que el hombre hace, ni por las potencias que tiene, sino también por las posibilidades con que cuenta. Desde esta última dimensión cobra figura más precisa la índole del *pasado* histórico. Las posibilidades, en efecto, son siempre los recursos que las cosas y las propias potencias humanas ofrecen al hombre. Se constituyen, pues, como decíamos, en el trato con aquéllas y en el ejercicio de éstas. De ahí que todo acto, una vez realizado, no sólo perfecciona la potencia, sino que modifica también su cuadro de posibilidades. Desaparece la realidad del acto, pero queda la situación en que nos ha dejado y la posibilidad que nos ha legado. Podemos dar ahora una respuesta más precisa a la cuestión de la pervivencia del pasado. El pasado no pervive bajo forma de realidad subyacente. En cuanto realidad, el pasado se pierde inexorablemente. Pero no se reduce a la nada. El pasado se desrealiza, y el precipitado de este fenómeno es la posibilidad que nos otorga. Pasar no significa dejar de ser, sino dejar de ser realidad para dejar sobrevivir las posibilidades cuyo conjunto define la nueva situación real. En el siglo *xvi* ya no había feudalismo, pero los hombres de entonces fueron otra cosa, gracias a las posibilidades que les otorgó el haber sido antes feudales. En el siglo *xviii* el hombre tenía, indudablemente, la nuda potencia de fabricar aviones, pero carecía de las posibilidades para hacerlo. Si en el siglo *xviii* no se podía volar, no era por defecto de facultades, sino por falta de posibilidades. Lo que somos hoy en nuestro presente es el conjunto de las posibilidades que poseemos por el hecho de lo que fuimos ayer. El pasado sobrevive bajo forma de estar posibilitando el presente, bajo forma de posibilidad. El pasado, pues, se conserva y se pierde.

Pero vemos entonces que todo el gran fallo de la filoso-

fía de la historia en el siglo XIX consiste en suponer que el acontecer histórico es producción o destrucción de realidades. Frente a ello es menester afirmar enérgicamente que lo que en las acciones humanas hay, no de natural, sino de histórico, es, por el contrario, la actualización, el alumbramiento u obturación de puras posibilidades. Si se quiere hablar de dialéctica histórica, habrá que convenir en que es una dialéctica de posibilidades (1). Y esto se ve con claridad, aun mayor, considerando el problema del futuro.

¿Qué es ser *futuro*? Si se me pregunta lo que voy a hacer hoy a las siete de la tarde, la pregunta tiene sentido perfecto. Me asalta ciertamente la duda de si viviré en esa hora, o de si las circunstancias me permitirán hacer lo que proyecto. Pero no hay duda de que puedo proyectar y, por tanto, de que puedo responder unívocamente a la cuestión. Si se me pregunta, en cambio, qué voy a hacer a las siete de la tarde del 29 de agosto de 1953, no puedo responder. Pero mi perplejidad es más honda que en el caso anterior. No es que no esté seguro de que pueda hacer lo que quiera, es que no tiene sentido proyectar para esa fecha. Puedo fingir un proyecto: será un deseo o una veleidad. No puede tomarlo en serio: no es una voluntad. ¿Por qué? La cosa es clara. El hacer de cualquier momento necesita contar con ciertas posibilidades. Ahora bien, yo tengo *ya*, más o menos, las posibilidades desde las que voy a actuar dentro de dos horas. Pero no tengo en mis manos las posibilidades con que actuaré dentro de once años. Las posibilidades, en efecto, se van alumbrando y obturando, en la ejecución real y efectiva de nuestros actos. Con las posibilidades con que ahora cuento actuaré den-

(1) Hegel llamaba a la historia espíritu objetivo. Una de las más graves inexactitudes de esta idea se halla en el supuesto que implica. Supone, en efecto, que la historia es una especie de ingente realidad, de un magno hombre, que va incrementándose en el curso del tiempo. La verdad es que, tomada la historia en su conjunto, se halla constituida por la totalidad de las *posibilidades* humanas.

tro de dos horas; entonces, a resultas de mi acción, el cuadro de posibilidades de que disponga será distinto. Habré de elegir entre ellas, y esta elección determinará el cuadro de posibilidades de las horas ulteriores. Como este sistema de acciones selectivas no está prefijado, no lo está tampoco el de las posibilidades con que contaré dentro de once años. Para que pueda hablarse con seriedad de un futuro no basta llamar así a todo cuanto aun no es, aunque se tenga potencia física para realizarlo. Sólo es futuro aquello que aun no es, pero para cuya realidad están ya actualmente dadas en un presente todas sus posibilidades. Lo que no existe aún y respecto de lo cual tampoco existen sus concretas posibilidades, no es, propiamente hablando, futuro. El futuro es algo con que, a mi modo, puedo contar. Rehabilitando un viejo vocablo debido a una genial invención de Suárez, llamaremos, no futuro, sino *futurible*, a aquello para lo cual se posee nuda potencia, pero cuyas posibilidades son aún inexistentes. Por lo menos éste es el sentido en que emplearemos el vocablo suareciano, independientemente del contenido que el propio Suárez le otorgara.

Podemos comprender ahora la novedad ontológica que representa el acontecer histórico. Toda realidad finita es emergente, es el acto de unas virtualidades. Si en ellas no vemos más que las potencias de la naturaleza humana, la historia no sería sino mero desarrollo de lo que el hombre ya era. Esta fué la idea del siglo XIX. Pero en la historia no sólo se producen actos, sino que se producen, además y anteriormente, las propias posibilidades que condicionan su realidad. De aquí la enorme proximidad de la historia al acto creador. La historia es lo más opuesto a un mero desarrollo. En el primer hombre estaban ya dadas todas las potencias humanas, pero no lo estaban todas las posibilidades de la historia de la humanidad. Por eso la estructura del espíritu como productor de historia no es explicación de lo que estaba implicado, sino una "cuasi creación".

Creación porque afecta a la raíz misma de la realidad de sus actos, a saber, a sus propias posibilidades; pero nada más que *cuasi-creación*, porque, naturalmente, no se trata de una rigurosa creación desde la nada. El siglo XIX ha escamoteado lo propiamente histórico de la historia; a saber, este radical y originario producir de la realidad, produciendo previamente su propia posibilidad. Aquí está lo propiamente histórico. La historia no es un simple hacer, ni es tampoco un mero “estar pudiendo”: es, en rigor, “hacer un poder”. La razón del acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de una realidad, la humana, fuente no sólo de sus actos, sino de sus posibilidades mismas. Ello es lo que hace del hombre, en frase de Leibniz, *un petit Dieu* (1).

Volviendo ahora a la pregunta que motivó estas consideraciones, podemos decir: nosotros somos nuestro pasado. Pero no en forma de pervivencia arcaica. Esta idea del siglo XIX lleva siempre a la nostalgia de los tiempos heroicos y a la idea del clasicismo, a las culturas que no envejecen, que son perennes y flotan fuera del tiempo. No puede ser. Somos el pasado porque ya no somos realmente la realidad que el pasado fué

(1) Para no complicar la exposición he prescindido de la relación del individuo con los demás hombres. En su misma naturaleza tiene el hombre potencias que le mantienen abierto no solamente a las cosas, sino a las demás personas. La coexistencia es una dimensión que afecta primaria y radicalmente al existir humano en cuanto tal. Ahora bien, en esta apertura a la demás, en esta coexistencia, hay muchas posibilidades distintas de convivencia. Por esto la historia envuelve no sólo al individuo, sino también y más especialmente a la sociedad. Sin embargo, lo social no es lo histórico. En la convivencia humana lo histórico está en la actualización de sus posibilidades. La forma en que los individuos quedan afectados y dispuestos por su convivencia con otros no es lo histórico, sino lo social. Si el coexistir es una dimensión primaria e irreductible del ser humano, lo social es una disposición de las potencias humanas. Por esto es objeto de manejo y organización. La historia no es esto; la historia no son los «hechos sociales», sino los «acontecimientos sociales». Contra lo que Comte, fiel heredero de Hegel, pretendía, la historia no puede reducirse a una sociología dinámica. Lo social forma parte de lo natural, frente a lo propiamente histórico. Sólo hay historia, en cambio, cuando el hecho social es la actualización de posibilidades y proyectos. Lo social es, a lo sumo, uno de los sujetos y uno de los precipitados naturales de la historia.

en su hora. Somos el pasado porque somos el conjunto de posibilidades de ser que nos otorgó al pasar de la realidad a la realidad. Por esto, estudiar el presente es estudiar el pasado, no porque éste prolongue su existencia en aquél, sino porque el presente es el conjunto de posibilidades a que se redujo el pasado al desrealizarse. El clasicismo se nutre de la idea de la pervivencia real del pasado. Por esto es siempre arcaizante. No tiene sentido. Es menester ver en el pasado, en cierto modo, lo opuesto: lo que ya no es real, y al dejar de serlo nos fuerza a volver a ser nosotros mismos, con las posibilidades que nos otorgó. Los griegos no son nuestros clásicos, decía; más bien somos nosotros los griegos. Es decir, Grecia constituye un elemento formal de las posibilidades de lo que somos hoy.

¿Qué hay en nuestra actual situación filosófica que nos lleve a posibilidades de tan remoto origen?

§ III. — NUESTRA SITUACIÓN FILOSÓFICA Y EL PENSAMIENTO GRIEGO.

Por lo pronto, decía, Grecia constituye nuestra más remota y formal posibilidad de filosofar. ¿En qué sentido?

La realidad de un presente no se limita a llevarnos a una situación ulterior, que no tuviera con la precedente más relación que la de efecto a causa. Tratándose de la realidad humana, la situación no está definida tan sólo, según veíamos, por las cosas que rodean al hombre, sino también por las posibilidades de que dispone para enfrentarse con ellas. De esta suerte lo que un instante lega al siguiente, es un peculiar modo de acercarse a las cosas, nacido y puesto en marcha en el pasado. Con las seguridades que el pasado le confiere, el hombre se lanza a la captura de nuevas cosas. La realidad, sin embargo, con sus peculiares resistencias, fuerza al hombre —con hondura mayor o

menor— a modificar sus posibilidades y, con ellas, sus ideas de las cosas. Pero esta resistencia no podría darse si previamente no hubiera una posibilidad a la que resistir. Si el pasado no nos hubiera legado sus insuficientes posibilidades, no habría manera de que las cosas acusaran su peculiaridad. Con lo cual resulta que el pasado no sólo nos otorga un “estado”, sino una “situación”; o, si se quiere, una situación no es un estado, sino algo que esencialmente nos lleva a transcurrirnos desde el presente al futuro. El pasado, si se quiere emplear una metáfora física, no sólo nos otorga la figura de un estado, sino que nos traza una ruta, una vía de acceso a las cosas, un μέθοδος, methodos, como diría Parménides. La visión, que en un momento tenemos de las cosas, se halla montada, a un tiempo positiva y negativamente, sobre la posibilidad que el pasado nos dió. El pasado, pues, está en el presente; el pasado no sólo *produjo* el presente, sino que *está haciéndonos* presentes. Las posibilidades con que contamos, en lo que no tienen de realidad, son puro pasado inexistente; en la medida en que positivamente posibilitan lo que somos, *son* lo que en nosotros hay de presente. De esta suerte el presente es también inexorablemente pasado.

Grecia ha trazado, en este sentido, la ruta de la filosofía europea. Por esto somos griegos; no por un clasicismo romántico. En Grecia logró la inteligencia la primera fase de su plena madurez. Y cuanto ha venido después se halla montado, en una u otra medida, en el pensamiento griego. Porque a la historia no le es indiferente el momento en que las cosas acaecen. Un mismo hecho, que acontece en dos distintos órdenes de posibilidades puede significar cosas absolutamente diferentes. En Grecia y en India se llega en cierto instante a descubrir la ciencia. Pero en Grecia esto acontece a resultas y después de una serie de intentos de “vida teórica”. El resultado fué nuestro saber racional y la estructura misma de la filosofía como ciencia. En la India, este descubrimiento acontece dentro de la constitución de la

teosofía del Vedanta. La ciencia ya no produjo los mismos efectos; y la India en conjunto jamás pudo ascender a una consideración *puramente* teórica de las cosas. Pues bien; cuando el cristianismo entra en el mundo helenístico nos aporta —independientemente de su contenido específicamente religioso— algunas ideas fundamentales, entre otras la de un mundo espiritual y trascendente. La inteligencia madura no se limita a recibirlas y a creer en ellas, ni a otorgarles su pleno asentimiento intelectual. Precisamente por la madurez que en Grecia alcanza, la inteligencia no puede dejar de ensayar la intelección de la nueva realidad. Su propio estado de madurez le fuerza a ello. Es Grecia, tratando de entender la Revelación cristiana, porque es la Revelación cristiana dirigiéndose a griegos maduros. Contra todo lo que superficialmente ha venido afirmándose con demasiada frecuencia, no se trata ni de un externo sincretismo, ni de una especie de transformación simbólica de los sentimientos en ideas, sino del ineludible movimiento que una inteligencia madura ejecuta, para tratar de apropiarse inteligiblemente la nueva realidad que se le ofrece. Esta realidad se resiste temáticamente a Grecia. De ahí que la primera teología sea una verdadera gigantomaquia intelectual para entender el Cristianismo con el elenco de conceptos que le sirviera Grecia. Sin embargo, el Cristianismo, decimos, aporta con su nueva realidad nuevas ideas ajenas al mundo ático. Y por esto asistimos en los primeros siglos a una reelaboración de las ideas metafísicas recibidas de Grecia. Inútil proseguir relatando lo que acontece en la Edad Media y en la Moderna. Lo único que esencialmente nos importa subrayar es que Grecia se halla formalmente inscrita en la madurez filosófica de la inteligencia europea.

Pero tratándose de la filosofía presocrática, su significación y alcance son mucho más hondos todavía. Todo punto de la trayectoria histórica define a su modo el trazado del futuro. Y si somos griegos, somos también medievales u hombres del si-

glo xvii. Pero la presocrática representa un punto singular en esta trayectoria. Es su origen, el descubrimiento y la constitución misma del filosofar. Mientras después se *sigue* filosofando, en Mileto, Efeso, Elea, Sicilia y Atenas se *constituyó* el filosofar. Somos griegos o medievales, porque tenemos en nuestra filosofía ingredientes helénicos o del medievo; somos presocráticos, no sólo por lo que de su filosofía nos ha venido, sino, además y sobre todo, porque estamos filosofando. De ahí la singular importancia de la filosofía presocrática en nuestro tiempo. Los presocráticos trazaron los primeros confines del orbe filosófico; realizaron el primer periplo en el océano de la filosofía.

Ahora bien; nuestros días asisten precisamente no sólo al despliegue de nuevos problemas filosóficos, sino a una peculiar manera como la idea misma de filosofía se ha convertido en problema. En cierto modo, nuestro problema es el problema mismo del filosofar. De ahí que las posibilidades que la realidad actual pone en conmoción, sean justamente esas últimas y definitivas posibilidades del filosofar en cuanto tal, que nos otorgaron los presocráticos.

Pero no se trata de una vana ocurrencia. Si los problemas han de tener carácter de verdaderas cuestiones intelectuales, han de surgir como sin quererlo del trato concreto con las cosas. Al acercarnos a ellas con las posibilidades que nos otorgó el pasado, chocamos con la realidad. Nada hay que sea absolutamente transparente y dócil a la mirada y a la acción de la inteligencia humana. Y al chocar con las cosas, el hombre se siente en cierto modo extraño y extrañado ante ellas; rebota de ellas hasta sí mismo; y en esta entrada se dibujan ante sus ojos los claros perfiles de las posibilidades con que se acercó al mundo. La resistencia que las cosas ofrecen, posibilita y fuerza al hombre a entenderse a sí mismo, a darse cuenta de "dónde está". Así es como al entrar en su presente, las cosas le dejan al hombre debatiéndose con su pasado. Y en este proceso, según sea la

índole del choque, así es también el tipo de posibilidades que al hombre presente se le convierten en problema. No todo choque representa un momento de idéntica gravedad. Fresnel aborda el estudio de la óptica, de las vibraciones etéreas, con la teoría de la elasticidad. No pudo ser; y Maxwell abandona las tensiones elásticas y descubre el campo electromagnético. Pero Lorentz estudia la óptica de los cuerpos en movimiento con el éter electromagnético. La realidad se le resiste; el choque es ahora mucho más profundo; pone en conmoción la idea misma del éter, y Einstein se ve forzado a abandonarla.

El siglo XVII descubrió en el pensamiento una realidad difícilmente aprehensible, de un modo adecuado, con solos los conceptos griegos; la propia Edad Media había sentido, en varia medida, semejante dificultad. El resultado fué la modificación, feliz o desgraciada —poco importa—, de la idea de sustancia cuando se trata de sustancias pensantes. Pero hoy hemos tropezado con otras realidades, entre ellas la historia. La insuficiencia de nuestros conceptos se acusa con mayor gravedad. El choque ha puesto en conmoción la *idea misma del ser*; por esto, y concretamente por esto, se nos ha convertido en *problema el filosofar* en cuanto tal.

Casi dos siglos lleva el hombre dándole vueltas al asunto. Pero, en definitiva, más que sobre la historia misma, durante este tiempo ha pensado el hombre sobre su contenido; ha meditado más sobre lo que ocurre que sobre el ocurrir mismo. En el siglo XIX ha comenzado a verse esta nueva dimensión del problema. La primera reacción con que ha respondido a él ha sido ver en la historia un paso del no ser al ser; y ha tratado de solventar la dificultad buscando la manera de evitar este rodeo a través del no ser.

Algo parecido aconteció en la filosofía presocrática desde Parménides a Demócrito. No se vió en el movimiento sino el paso del no ser al ser. Y para evitar este rodeo, Empédocles,

Anaxágoras y Demócrito convierten el movimiento en pura aparición o desaparición de elementos sempiternos. En el fondo, la negación del movimiento, o por lo menos su exclusión del orbe del ser propiamente dicho. Sólo "son" los elementos.

Pero Aristóteles tiene la genial idea de hacer del movimiento una forma del ser. Parece que hubiera tenido que atribuir entonces una especie de realidad al no ser. Fué la idea de Platón. Aristóteles sigue, sin embargo, un camino distinto. El movimiento no es paso del no ser al ser, sino de una manera de ser a otra. La calefacción no es el paso del no ser al calor, sino del frío al calor. Lo que hasta entonces se había llamado realidad, tiene que sufrir ahora una honda modificación; hay realidades afectadas formal y positivamente por una dimensión de no ser. Es la idea de la *δύναμις*, de la potencia. El movimiento entró así definitivamente en la ontología, como forma del ser.

Pues bien; el paralelismo de esto con lo que ocurre en el problema de la historia es impresionante. La reducción del acontecer histórico al movimiento es —*servatis servandis*— algo semejante a lo que fué la reducción del movimiento a combinación de elementos en la física ateniense del siglo v. Para evitar el rodeo del no ser, se pretende reducir la historia a la actualización de potencias germinales. Es un ingente escamoteo de la historia. Hegel realiza esta titánica empresa. Dilthey alumbró intuiciones geniales en orden a una nueva visión del problema. Pero nada más que intuiciones. Es menester resolverse a introducir la historia en cuanto tal, en la idea misma del ser, como Aristóteles introdujo en ella la idea del movimiento. El primer impulso nos llevaría a sustantivar el no ser. Con ello la historia sería una romántica inspiración desde la nada; o bien una radical inconsistencia. Pero así como Aristóteles supera el movimiento puro de la sofística, así la interpretación ontológica de la historia ha de evitar caer en el radical historismo. Tampoco es suficiente yuxtaponer —perdóneseme la expresión— el ser histó-

rico al ser natural, ni tan siquiera tender a una absorción de éste en aquél. La genial visión de Heidegger, por lo menos en la medida en que se trasluce en su libro, deja en este punto graves inquietudes.

La idea del ser, precisamente por su carácter un poco atmosférico, parece carecer de supuestos. El haber llamado la atención sobre ello es uno de los inalienables méritos de Heidegger. Pero sería menester subrayar, de una manera formal, lo que ha acontecido para llegar hasta esta idea. No hay duda de que hubiera sido muy distinta si el filosofar hubiera surgido en otro punto del planeta y en otra situación distinta a la que representó en el siglo VII Jonia. Dejemos de lado la cuestión de si la cosa fuera o no intrínsecamente posible. Lo cierto es que aconteció en Jonia, y sólo en Jonia. Los jónicos no descubren precisamente, como suele decirse, la *idea* de naturaleza; descubren algo que decanta en la inteligencia de sus sucesores el *problema* de una naturaleza, de una φύσις. Los jónicos, es difícil enunciarlo, por tanteos varios, nos van descubriendo que las cosas no solamente se hallan dotadas de calor, humedad, fuerza, etc., sino que poseen todo esto, o por lo menos algo de esto, “de suyo”, como “en propiedad”. Es una nueva manera de acercarse a las cosas que lega a la posteridad inmediata el problema peculiar que envuelve: el poseer algo “de suyo” es la intuición básica que plantea el problema de lo que se tiene y transmite “de suyo”. Es el problema de la natura, de la generación y de la φύσις. Es esencial, a mi modo de ver, insistir en que los jónicos no parten ni de la idea, ni del problema de la φύσις, sino de una nueva intuición concreta, que engendra más tarde dicho problema y dicha idea. Un siglo después, lo que las cosas “naturalmente” poseen y presentan, decanta en la inteligencia del filósofo un nuevo problema: las cosas no *tienen* en realidad naturaleza, sino que son naturaleza; lo que llamamos cosa es, en primera línea, una naturaleza singular. Ser cosa consiste precisamente

en "poseer" de suyo el conjunto de notas que constituyen la naturaleza. Pero entonces el poseer tiene dos vertientes. Una que da hacia fuera: las acciones de una cosa sobre las demás. Otra que da hacia dentro: lo que constituye el ámbito interno de la cosa misma. Si por lo primero esta posesión se llama naturaleza, por lo segundo recibe el nombre de realidad, de ser. Es la idea de la *ousía*, de la sustancia aristotélica, en que culmina su idea del ser. Es cierto que en Aristóteles el ser no se halla temáticamente limitado a la Naturaleza. Pero siempre se halla plasmado un poco a imagen y semejanza suya. La sustancia aristotélica es el punto cuspidal de la trayectoria griega. De la Naturaleza al Ser: he ahí la ruta que siguió Grecia.

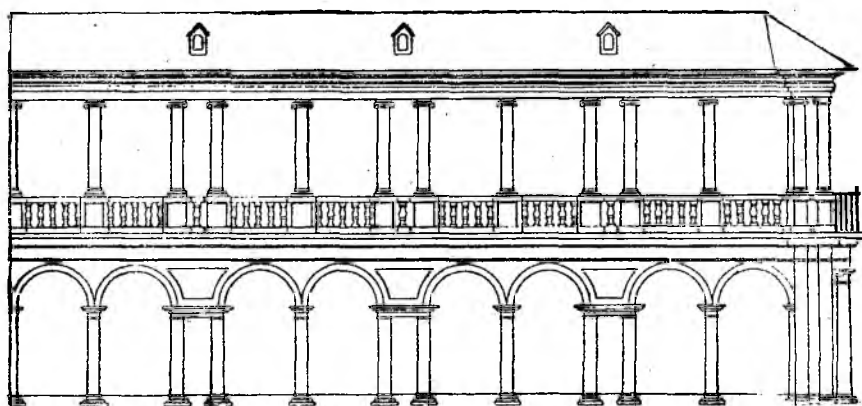
El choque con lo histórico es la conmoción de esta vía. No es cuestión ni de curiosidad ni de gusto. El mero hecho de entendernos a nosotros mismos, de esclarecer las dificultades con que nos debatimos ante la historia y ante otras realidades (que no es del caso enumerar), siguiendo esta ruta griega es ya, *velis nolis*, una intelección y una discusión con la filosofía presocrática.

Y lo que la intelección del pasado nos procura no es una simple explicación. El retroceso no tiene sentido legítimo, sino cuando hace posible un brinco más eficaz hacia el futuro. Toda decisión del presente, en efecto, elige unas posibilidades y desecha otras, no por una frívola preterición, sino porque estas otras posibilidades no son las que han de entrar en juego ante la realidad que urge. Incluso limitándonos a las posibilidades que un presente acepta, muchas veces el presente no actualiza de ellas más que un aspecto fragmentario. El pasado está preñado de lo que pudimos haber sido y no fuimos, unas veces por eliminación, otras por una retracción que ha dejado inexhaustas algunas de sus más fecundas dimensiones. Así cuando el Cristianismo pone en movimiento las mentes griegas no logra suscita en ellas, para los efectos de una filosofía del mundo creado, más reaccio-

nes que las que se agrupan en torno a la realidad sustancial que había descubierto Grecia. Aquí y allá se alumbraron de súbito intuiciones geniales en orden a la historicidad del espíritu humano. Pero quedaron en definitiva aplastadas y soterradas bajo el peso de lo recibido. No es un azar que el supremo error ontológico, desde el punto de vista del Cristianismo, haya sido el panteísmo, una deificación de la Naturaleza. En sus orígenes, bajo esa forma pseudomística y mítica de la gnosis y del maniqueísmo; en el otro cabo de los tiempos, en el panteísmo ontológico de Hegel. En el siglo XIX, cuando la historia conmueve nuestra idea del ser, a la vez que nos plantea un nuevo problema, nos hace volver los ojos a las intuiciones fundamentales contenidas *ab initio* en el Cristianismo, pero para cuya fecundidad conceptual no parecía llegada entonces la hora. La reacción, dentro del orbe cristiano, fué muy parecida a la que se produjo en los primeros tiempos frente a la naturaleza. Unos esenciales tanteos por acercarse cautelosa y pausadamente a la nueva realidad; y una desviación fundamental, muy parecida a la gnosis, de la que hoy no poseemos aún más que ese primer momento inicial mítico y pseudomístico: lo que se llamó el “modernismo”, una especie de germinal e ingente gnosticismo y panteísmo de la historia, apoyado justamente en la idea de la evolución y desarrollo.

Al retrotraernos así hacia el pasado, no perdemos nada de lo que fué. Todo lo contrario. Es entonces cuando lo reconquistamos y nos lo apropiamos de veras. *De veras*: a una con la conciencia de sus limitaciones y, por tanto, con la ampliación de nuestras posibilidades. Necesitamos ir de la Naturaleza y de la Historia al Ser.

Ocuparnos de los presocráticos es ocuparnos de nosotros mismos, de nuestras posibilidades de filosofar, consistentes y pendientes todas ellas de la posibilidad de llegar a una idea del ser que incluya la historia. Ni arqueología, ni clasicismo.



Notas y Libros

NOTAS: *Sobre los orígenes de lo moderno*, por Rafael Calvo Serer; «*Ortodoxia*», de Chesterton, por Emiliano Aguado; *La guerra y el soldado*, por Darío Fernández Flórez.—**LIBROS:** *Cumbres borrascosas*, de Emilia Brontë, por P. Caravia; y otros libros.

NOTAS

SOBRE LOS ORIGENES DE LO MODERNO (1).

EL mundo moderno toca a su fin; no hay esperanzas de salvación. Entre las voces agoreras que presagian tristes destinos, no resuena ninguna defensa de la cultura que se nos disgrega entre cañonazos y explosiones. Los graves quebrantos materiales y espirituales que produce la guerra —primera guerra verdaderamente mundial— son demasiado expresivos para intentar construir los sofismas tan a gusto del liberalismo. Las afirmaciones radicales se imponen. El esfuerzo humano necesario para salvarse entre tanto duelo y miseria, pone de relieve a los países cuyos valores éticos permanecen inconvertibles. Esta guerra, mucho más que la anterior, contribuirá a que España sea una esperanza en Europa. No son formas políticas las que desaparecen con el avance de los ejércitos, sino las convenciones culturales que se amparaban tras el falso orden burgués. El desaliento que produce la derrota no es consecuencia del aplastamiento físico, sino del agotamiento de las fuerzas espirituales, de la real sensación de vacío, de la total insuficiencia de las ideas en que pudo vivirse con las facilidades creadas por las riquezas materiales y morales que acumuló la tradición cristiana.

La prodigalidad agotadora de estos últimos siglos ha llegado al punto en que es necesaria una total y radical inversión en el sentido de la cultura. Momento, pues, muy oportuno para la traducción del libro de Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*. La Historia se convierte en ciencia fundamental para adquirir conocimiento

(1) *La crisis de la conciencia europea*, de Paul Hazard. Traducción de Julián Marías. Madrid, 1941.

del mal y de los caminos de renovación. Pero la Historia escrita en sentido antimoderno, es decir, libre de las lacras espirituales de la Europa que muere.

El libro que comentamos no plantea el problema de los orígenes de la crisis espiritual de Europa como objetivo; sólo intenta localizar espacial y temporalmente la transformación ideológica que ha moldeado la vida europea del tiempo propiamente moderno, del siglo XVIII, cuya herencia llega hasta nuestros días.

Después de los estudios de Boehmer y Troeltsch sobre los orígenes de la Reforma, de Dempf sobre la política del Renacimiento, Burdach y Huizinga sobre las fuerzas espirituales de la baja Edad Media, ya no se pueden mantener las viejas barreras que situaban en el cuatrocientos la separación entre el mundo medieval y el moderno. Los siglos XVI y XVII aparecen como la lenta transición de la Cristiandad a la Europa moderna. Según Hazard, es en el período de 1680 a 1715 cuando la larga crisis espiritual europea se inclina definitivamente hacia lo moderno.

En el tránsito del XVII al XVIII —dice— adviértese una revolución profunda en el pensamiento y en la vida social: la que separa a Bosuet de Voltaire. Lo que ama el siglo XVII, jerarquía, autoridad, disciplina, orden, derecho divino, clases sociales, detesta el XVIII. Los hombres de aquel siglo son cristianos; los de éste, anticristianos. En la agudización de la crisis se trata de algo decisivo: de continuar la tradición o rechazarla, de creer o no creer, de aceptar o abandonar los guías clásicos del pensamiento. Las nuevas ideas ganan terreno, la razón sobrepasa los límites de la fe, la religión queda relegada, y el hombre es presentado como fin de sí mismo. Considéranse fracasados a los monarcas y se preconiza la destrucción de los gobiernos para conseguir la felicidad. Ésta la lograrán —creen los revolucionarios— con una filosofía sin metafísica, una religión sin dogmas ni misterios, una política sin derecho divino, y el progreso científico para dominar a la naturaleza.

El triunfo de lo moderno en el siglo XVIII supone la negación total de la cultura del Medioevo tal como se manifiesta en el apogeo de la Cristiandad en el siglo XIII. Entonces domina la creencia en el orden cósmico, las fuerzas creadoras; en lo moderno, por el contrario, las negativas. En la Edad Media la Iglesia cimenta la vida en la Verdad revelada, y ampara e impulsa todos los movimiento positivos. En el XVIII, en lo moderno, lo característico son las herejías.

¿Cómo se llega de lo medieval a lo moderno a través de las épocas de luchas del siglo XVI con el Renacimiento, la Reforma y la Contrarreforma, y de equilibrio en el siglo XVII con el clasicismo francés? Necesitamos conocer dos cuestiones fundamentales: los ataques a la tradición cristiana y las causas de esta revolución espiritual.

Hazard contesta ampliamente a la primera cuestión y apenas desarrolla su pensamiento en la decisiva del porqué de la desviación de las fuerzas espirituales hacia la heterodoxia.

Apoiado en numerosas y seleccionadas fuentes coetáneas del período estudiado (las referencias constituyen un tomo de la edición francesa que no se incluye en la traducción española), analiza Paul Hazard la destrucción del orden tradicional y los intentos de construcción del orden moderno.

Tras los ataques a la sociedad del seiscientos en los viajes imaginarios, que constituyen la primera gran difusión de las ideas revolucionarias, y con la intensa actividad de los protestantes después de la revocación del Edicto de Nantes, el equilibrio logrado por el clasicismo es imposible con los cambios psicológicos que introducen los disidentes; Spinoza inicia la revisión de los principios tradicionales dotando de argumentos a libertinos y epicúreos. Locke fundamenta la certeza sobre hechos psicológicos, abandona la metafísica y establece los elementos básicos de la filosofía de las "luces", del idealismo de Berkeley, del materialismo, del deísmo de Toland, etc.

El deísmo es la religión del tiempo nuevo, sin misterios ni dogmas y la casi divinización de la naturaleza. El derecho se seculariza. Pierre Bayle ataca la moral religiosa y ésta se sustituye por la moral social. El sabio pasa a ocupar el puesto central de la sociedad. El *gentleman* y el burgués, llenos de buen sentido, de afabilidad y refinamiento, expresan el tipo moral de una sociedad que busca exclusivamente la fidelidad terrena. Francia crea más tarde el filósofo, pedante e irreligioso, lleno de fe en el progreso. Las sectas continúan su división, justificando los argumentos de Bossuet y haciendo imposible, de modo definitivo, la unión con Roma. Europa pierde la paz en el espíritu y en las relaciones internacionales.

¿De dónde procede la fuerza crítica de los revolucionarios? "Del fondo de las edades —contesta Hazard—; de tal o cual doctor de una Edad Media herética; de tal o cual otra fuente lejana; pero, sin duda, del Renacimiento." El parentesco es indudable entre este final del si-

glo XVIII y la Europa renacentista. El mismo intento de subordinar lo divino a lo humano, idéntica confianza en la naturaleza y en el hombre, igual lucha contra la Iglesia. Es un Renacimiento sin alegría. "No se trata de una vaga semejanza —continúa—, sino de una relación histórica fácil de captar. Estos trabajadores encarnizados, fabricantes de infolios, esos grandes lectores cuyo apetito nunca está saciado, si hacen poco caso de los poetas que dan al Renacimiento su encanto y su sonrisa, han frecuentado a los filósofos que moldearon su alma atrevida y que los iniciaron en las delicias y en las angustias de un pensamiento sin freno. Los han escuchado, admirado y seguido." La presencia constante de Erasmo es prueba concluyente. Pierre Bayle prolonga la labor de los libertinos del siglo XVI: Vanini, Bodin, Charron, Montaigne. Los racionalistas continúan la obra de Giordano Bruno, Pomponazzi, Palingenius. Como también allí encuentran las fuentes para la crítica de las Escrituras. Es natural, por tanto, que Bossuet condene juntos a Erasmo y Richard Simon, mientras que los rebeldes exaltan al mismo tiempo a Pierre Bayle y Erasmo.

"Así, el movimiento del pensamiento moderno se dibujaría aproximadamente como sigue. A partir del Renacimiento, una necesidad de invención, una pasión de descubrimiento, una exigencia crítica tan manifiesta que se puede ver en ella los rasgos dominantes de la conciencia de Europa. A partir de mediados del siglo XVII, aproximadamente, una detención transitoria, un paradójico equilibrio que se realiza entre elementos opuestos, una conciliación que acontece entre fuerzas enemigas, y este acierto, literalmente prodigioso: el clasicismo." De esta forma el fino y sugestivo estudio de Hazard no sitúa el período acotado de modo convincente como fruto del Renacimiento tras una momentánea detención del espíritu crítico, aunque reconozca que el espíritu de examen "persiste en los clásicos mismos, disciplinado, canalizado, dedicado a llevar hasta su último extremo de perfección las obras maestras que exigen una larga paciencia para llegar a ser eternas. Persiste en los rebeldes que aguardan su turno en la sombra". No creemos que el clasicismo francés —aunque este carácter también quiera darle Maritain— fuera suficiente para enfrentarse y detener el espíritu reformador. Y concluye Hazard: "Por eso, en cuanto el clasicismo deja de ser un esfuerzo, una voluntad, una adhesión reflexiva, para transformarse en costumbre y en traba, las tendencias innovadoras, ya dispuestas, recobran su fuerza y su ímpetu, y la conciencia eu-

ropea vuelve a su búsqueda eterna. Empieza una crisis tan rápida y tan brusca que sorprende, cuando, preparada largamente por una tradición secular, no es en realidad más que una repetición, una continuación.”

Algo más es necesario considerar para que no se nos quede con vacilante inseguridad y sin explicación suficiente la crisis de la conciencia europea. Es conveniente recordar la destrucción del orden medieval que Duns Scoto y Ockam realizan en el siglo XIV preparando la empresa de los reformadores del protestantismo. Hemos también de precisar el sentido del Renacimiento como lo concibe Hazard, según la concepción clasicista de Burckhardt, que ve en el Renacimiento italiano la influencia creciente del mundo antiguo sobre el Cristianismo. Pero, además, es indispensable valorar la cultura española de los siglos XVI y XVII, del Renacimiento y Barroco español, que, saturados de sustancia medieval y con las formas clásicas, logran con la Contrarreforma detener las fuerzas negativas del paganismo y de la Reforma. Esta es la razón fundamental —por gracia de la cultura española— para no hacer comenzar lo moderno hasta el siglo XVIII, en que la concepción cultural de la Cristiandad desaparece con la derrota política y el agotamiento espiritual español.

La dialéctica del espíritu moderno del siglo XVIII a nuestros días tal como lo desarrolla C. Smitt o Christopher Dawson, no deja lugar a dudas sobre la negatividad inherente a lo moderno. Y ha observado con justicia Berdiaeff que el aparente crecimiento y la vitalidad misma de los tiempos modernos se debe a la persistencia de la tradición cristiana y medieval.

Mas queda en pie, tras la lectura del libro de Hazard, la pregunta inquietante: ¿por qué se pasa del orden medieval al desorden moderno? Las dificultades de estos intentos de penetrar en las últimas causas de los hechos históricos son inmensas. Mayor motivo para que intensifiquemos el esfuerzo. De lo contrario, cuanto se diga podrá servir para apagar una curiosidad superficial; pero será completamente inútil respecto a un saber de salvación, y éste debe regir el saber científico.

Landsberg ha escrito a este propósito unas páginas penetrantes, de intensa actualidad, y que son la mejor conclusión y superación del libro que examinamos.

Cada época viene unificada por su concepción del mundo, es decir,

por la solución de los problemas del hombre, respecto a Dios y a la cultura. Según una psicología cristiana de las concepciones del mundo, son tres las fundamentales: la estoica, la epicúrea y la católica. Estas concepciones aparecen mezcladas en la Historia, determinando el sentido de una época la supremacía de una de ellas. Predomina la primera en la Antigüedad, y la católica en la Edad Media. El estoicismo trae inevitablemente el epicureísmo hasta destruirse. La rebelión estoica iniciada en el Renacimiento italiano —con la resurrección de la Antigüedad— conduce hasta el superhombre de Nietzsche en un sentido, y en otro al epicureísmo de los libertinos del siglo XVIII y al naturalismo contemporáneo.

La ruptura del orden medieval nos explica la historia moderna. El hombre independiente de Dios se exalta primero con los estoicos para terminar confundiendo con las bestias en el epicureísmo.

El Cristianismo, y de aquí su poderosa fuerza cultural creadora, equilibra las tendencias opuestas debidas a la dualidad del hombre, que las herejías disocian hasta su aniquilamiento. “El hombre es doble —ha escrito Jacques Chevalier—: por la parte inferior, cae en la animalidad; por la superior, participa de alguna manera de la Divinidad.” Los estoicos y epicúreos se someten a la animalidad. El Cristianismo eleva al hombre, somete sus instintos, le idealiza y encamina a Dios. “La Humanidad no ha cesado de oscilar entre estos dos polos. Mas, como es mucho más fácil al hombre ceder a sus instintos que regularlos, la Humanidad tiende constantemente hacia abajo, y presta oídos favorables a los innumerables filósofos que, a través de las edades, le han permitido excusar o justificar racionalmente esta tendencia.”

La incompreensión del Cristianismo radica siempre en la limitación del que juzga situado en el extremo inferior de la oposición. La Edad Media como edad cristiana es un esfuerzo constante para elevar al hombre reuniendo las distintas fuerzas que ha separado la modernidad: individualismo y colectivismo, pesimismo y optimismo, filosofía y mística, racionalismo e intuición, leyenda e Historia. Es decir, que el hombre sólo adquiere pleno valor cuando se le considera en su naturaleza herida por el pecado original y solicitada por la gracia.

El sentido herético de lo moderno le incapacita para toda obra creadora. Lo herético es negativo por naturaleza; lo que en él hay de constructivo se debe a la presencia misma de lo que intenta destruir. ¿Qué hay de creador en la obra de Lutero, el reformador religioso; de

Descartes, el reformador filosófico; de Rousseau, el reformador político? ¿Qué queda de los movimientos espirituales que se suceden en la época moderna, ilustración, romanticismo, liberalismo, marxismo?

Las ideas se corrompen antes que el sistema de vida. Del siglo XIV al XVIII se destruye el pensamiento de la Cristiandad, y con ello se atenta a la vida misma. "El último fundamento de la revolución moderna es un cambio irreductible, no explicable psicológicamente, pero comprensible, en la manera humana de vivir, en la actitud del hombre frente a Dios, al hombre y al mundo."

El hombre moderno ha hecho uso de su libertad para oponerse a la voluntad de Dios, de perfeccionamiento, de salvación. Como el mundo de la Antigüedad no quiso reconocer la luz que brillaba en las tinieblas, tornándose vana su sabiduría, el mundo moderno ha apostatado de Dios. El último momento de la Edad Media en Italia es la proclamación de Cristo como Rey de los florentinos. El último momento de la Cristiandad, el Imperio católico español. El mundo moderno, en su separación progresiva de la Encarnación, ha llegado a su fin con el ateísmo ruso contemporáneo.

Europa, desconfiada y enloquecida, busca la salvación. La posición de una época frente a Dios, el hombre y el mundo sólo puede ser superada por la metafísica y por la Revelación. No necesitamos una nueva revelación, como quiere Ortega y Gasset, sino restaurar la filosofía de modo que se armonice con la Revelación, lo que será posible reanudando la tradición interrumpida en el siglo XVII, en que España, fiel a la Cristiandad, mantenía la corriente eterna y viva de la Historia.—RAFAEL CALVO SERER.

"ORTODOXIA", DE CHESTERTON

LO primero que encuentro al bucear en las impresiones que me ha dejado la segunda lectura de este libro es un leve desengaño. ¡Pero si yo estaba en la creencia de que *Ortodoxia* tendría aún para mí cosas de veras interesantes! Y la verdad es que, al menos en estas someras impresiones que tengo al alcance al comenzar esta nota, no encuentro cosa que, en verdad, me interese. ¿Por qué es esto así? Me parece que hay dos motivos: en segundo lugar, un acervo de

temas que ya dicen muy poco a nuestros nervios —luego diré por qué—, y en primer lugar porque este libro se halla montado sobre una polémica que hoy no podemos admitir. Cuando Chesterton escribió su obra tenía sentido, sobre todo para el que acaba de arribar a la orilla de una nueva y profunda concepción del universo; pero hoy, al cabo de los años, y después de haber braceado con tantas creencias disparatadas, más que la actitud del polemista nos interesa la del que contempla con amor y comprende con sagacidad. Cierto que para hacer esto es preciso sentirse muy fuerte, porque bien sabido es que comprendemos en la medida en que somos generosos y que la generosidad no se halla al alcance de cualquiera; pero, nosotros, al menos en lo que hace a las doctrinas que sirven a Chesterton en su polémica, somos fuertes de una manera que hace treinta o cuarenta años nos hubiese parecido imposible: somos fuertes con ese vigor íntimo de todo lo que alienta y espera frente a lo que yace inerte a nuestros pies. Y las doctrinas que combate Chesterton están tan alejadas de nosotros, que más que combate piden comprensión al que hoy quiera en serio andar el camino que se nos describe en *Ortodoxia*.

Allá en sus últimas páginas hay unas palabras que pueden muy bien decirnos lo que el autor ha intentado. Son éstas: "... aquí sólo os ofrezco una historia del nacimiento y vicisitudes de mi creencia." Según esto, el libro es una autobiografía palpitante, es decir, entresacada a la luz de una fe recién hecha y en momentos en que, como una ciudad que acaba de ser conquistada, es preciso defenderla. En esta defensa apasionada se halla lo que hay en el libro de historia del alma de su autor; pero también hay, para los que buscamos algo más hondo y más personal, un lastre que estorba muchas cosas que en parte ya son de dominio común. He aquí cómo se pregunta Chesterton por los propósitos que le han animado en la composición de su libro: "¿qué pudiéramos hacer para llegar a sentirnos, a la vez, tan admirados del mundo como acostumbrados al mundo? ¿De qué modo esta ciudad grotesca y monstruosa, con sus múltiples moradores de múltiples pies y sus viejas y deformes lámparas, de qué modo todo este mundo podrá causarnos las fascinaciones de la tierra desconocida, junto con la tranquilidad y honor de la propia tierra?" He aquí la intención que ha inspirado *Ortodoxia*, que en algún pasaje califica también su autor de descubrimiento del Mediterráneo.

Ya desde las primeras páginas asistimos a un espectáculo que en

nuestros días, como en todos los días críticos, se repite sin cesar, y revistiendo todas las formas posibles de expresión: hay muchos libros que, proponiéndose cosas muy parecidas a las que llevaron a San Agustín a escribir su vida, podríamos mirar como confesiones en que, más que decir a los demás lo que ya tenemos conocido, nos importa ponernos en claro con nosotros mismos. Sin necesidad de las palabras precisas en que Chesterton proclama paladinamente su intento, cualquiera podría decir, desde las primeras páginas, que *Ortodoxia* es una confesión. Pero en este punto nos sale al paso una pregunta: la confesión que cuaja en una obra literaria puede hacerse en tres momentos bien diferentes: o cuando el autor ha encontrado las verdades de su fe y goza de ellas en paz, o cuando está en plena lucha abierta contra sus viejas creencias que se resisten, o cuando busca una fe que aún no le aparece con perfiles bien acusados, y procura, diciendo en voz alta sus más íntimos anhelos, convencerse y convencernos de que ya han cobrado carne y espíritu en su vida. ¿En qué momento escribió Chesterton este libro autobiográfico? “El hombre está hecho para dudar de sí mismo, no para dudar de la verdad.” “Todo el que no deja que se ablande su corazón tendrá que sufrir que se le reblandezca el cerebro.” Y frases como éstas pueden encontrarse en cualquier sitio en que se las busque. El estado de ánimo de Chesterton, al escribir su libro, al menos en lo que yo entiendo leyéndolo ahora con sosiego y sin tomar parte en sus peripecias, no le permitía ni polemizar de manera abierta contra sus viejas creencias ni entenderlas. Hay, sí, un esfuerzo generoso por hacerse cabal idea de los sistemas filosóficos más en auge entonces en Europa, aunque muchos de los que Chesterton impugnaba habían muerto ya; no es su libro una polémica de esas que se prodigan por desdicha sin probidad ni amor para el enemigo. En lo que se refiere a las intenciones del autor, este libro es irreprochable. La dificultad de que Chesterton entendiera cumplidamente las doctrinas que combatió estaba en dos causas bien distintas: de una parte, en la misma cercanía de las ideas, porque solamente la distancia nos da, al propio tiempo, perspectiva y confianza; y, de otra parte, en la crisis de un hombre que de pronto se percata de estar viviendo de ideas y esperanzas seculares. En estos trances críticos —lo sabe quien los ha pasado—, más que el valor de doctrinas y creencias, nos importan su flaqueza y su estrechez. ¿Qué sentido tendría pedir a un corazón estremecido por la duda o la adivinación de una nueva manera de vivir y de

soñar una actitud de intelectual puro? ¿Y no podría ocurrir que Chesterton, aun refiriéndose a otras cosas, pensara en esta íntima crisis al escribir las palabras que he copiado más arriba? "Todo el que no deje que se ablande su corazón tendrá que sufrir que se le reblandezca el cerebro."

Pero si, por un instante, somos dueños de nuestro desaliento, que origina la polémica con ideas que hoy vemos de manera más cordial y, sobre todo, más comprensiva, y nos preocupamos no de lo que Chesterton dice de manera bien precisa, sino de los supuestos en que apoya su nueva fe, se abre ante nosotros toda la inmensa variedad de pensamientos que ha conquistado la mente y que en vano se pretendería desconocer o menospreciar en nombre de cualquier doctrina. A lo largo de sus páginas se va perfilando en este libro el alma de un hombre de nuestro tiempo que en manera alguna está dispuesto a renunciar a nada y que, por encima o por debajo de las demandas de su razón incorpora las intuiciones más hondas de los últimos años y no es infrecuente que vislumbre algunas que ya han tomado cuerpo en los días que corren. No sería malo considerar que muchas de las cosas que hoy nos disgustan en la obra de Chesterton fueron importantes cuando se escribió; tampoco estaría de más percatarse de que algunas de sus más profundas adivinaciones, si hoy nos dejan fríos, es porque se han asimilado de manera silenciosa y pertinaz, como ocurre con todos los logros de la historia del pensamiento, a nuestra manera de vivir y de entender las cosas. Porque hace ya muchos años que se escribió *Ortodoxia*, y en estos años no hemos andado escasos de experiencias críticas.

La nueva fe sirve a Chesterton para recoger la dispersa muchedumbre de presentimientos y de creencias maduras que tejen el alma del hombre en nuestro tiempo y que todos necesitamos para respirar con la amplitud y la pureza que piden los pulmones. Chesterton ve en el Cristianismo la manera de vivir que hace posible la libertad, que presta fundamentos sólidos a la alegría, que exalta el valor de la razón y que, en suma, propicia esa revolución eterna que solamente pueden entender los que aman, están en posesión de un ideal fijo que les proteja contra sus estados anímicos y, precisamente por eso, encuentran que el mundo pide reformas. Más allá del pesimismo y el optimismo, de la confianza ciega en la naturaleza humana y de la ciega desconfianza en la bondad del hombre, la nueva fe propicia al pen-

samiento de Chesterton campo vastísimo de experiencias y seguridad en un porvenir entendido como creación personal de un artista. Y aquí encuentro yo el valor más innegable de *Ortodoxia*, que es un libro en que se ponen frente a frente un hombre que acaba de encontrar como conquista de su esfuerzo el mundo secular del Cristianismo y un amasijo de ideas y de concepciones del mundo que, más o menos cerca de nuestra fe, son ya patrimonio de la cultura europea, nos han revelado muchas verdades, nos han hecho concebir esperanzas indecibles y, aun en su ocaso, nos están pidiendo probidad. Nos pertenecen como el pasado y ya no puede tolerarse que se las menosprecie sin miramientos. Los hombres que han logrado creer con toda su alma llevan en todas las cosas de la vida un vigor y una dulce serenidad que les harían mirar con lástima a quienes necesitan deshacerse de algún jirón de su pasado para imaginar adversarios tontos o sin entrañas. En *Ortodoxia* hay espacios anchos y llenos de luz; si Chesterton ve en el Cristianismo tantas cosas que hoy nos parecen indispensables para vivir, es porque se las han sugerido en gran medida esas doctrinas que combate y que, ya inertes, podemos contemplar con calma, con probidad y con fe en las potencias humanas. Lo anacrónico del libro de Chesterton se halla en sus perspectivas; ya he advertido que han pasado muchos años y cosas muy graves desde que se escribió; su impulso creador es el que nos incita a imitarlo. Es un libro que ha tenido ya muchas imitaciones, y Dios quiera que en España alguien nos diga su angustia y su esperanza en los días, ya lejanos por ventura, de vida incierta y abismos sin cuento ante los ojos.—EMILIANO AGUADO.

LA GUERRA Y EL SOLDADO

CLAMOR Y ECO DE UN LIBRO EXTRAORDINARIO.

RARA ocasión es ésta en la que, inesperadamente, se nos sirve una obra clamorosa, reina en todas las dimensiones del instante, que alborota ardidos ecos, en los que ya lo ajeno se nos enciende con sangres propias. Fatigados por esa trashumancia fracasada, hambrienta de sinceras novedades, que nos aqueja y nos conduce a lo largo de más o menos yermos escaparates y mesas de librería, abrumadores por

la incompleta flor de la antología, o el tallo apretado y sarmentoso del ensayo, nos sorprende, nos acomete casi, un título seco y prometedor: *La guerra y el soldado*. Es decir, un ámbito bien conocido, aún presente para nuestro ser y para nuestro estar en esta coyuntura histórica que vivimos, mas totalmente virgen en nuestro espacio intelectual como creación literaria cumplida, no obstante los innúmeros volúmenes hojeados, que sólo nos dejaron la impresión de una propaganda bienintencionada, el rumor de un justo y sentido desahogo, o, todo lo más, la puerta abierta hacia una zona documental interesante.

Tras el título de la obra conocemos el nombre exótico y lejano —en una lejanía que se hace proximidad, raudamente— del autor: Ashihei Hino, soldado japonés. E, inmediatamente, el cuidadoso editor acierta al colocarnos frente a los ojos, ya curiosos, una faja expresando el valor comercial del libro: *Diario de un soldado japonés, traducido a doce idiomas*. Algo asustados por el éxito internacional, que nos aleja demasiado del calor de nuestra intimidad, aprehendemos el volumen como algo propio, todavía, y nos precipitamos tras su lectura.

Vamos, pues, a tratar aquí de un libro (1) que se nos hizo extraordinario al despertar su lejano clamor ecos propios, que valen por el signo ecuménico y joven que ya los señala.

EL AUTOR.

Ashihei Hino, nombre literario del autor, que en la vida lleva el de Katsunori Tamai, dirigía, con anterioridad a la guerra chino-japonesa, una compañía de estibadores radicada en Kyushu. Su trabajo industrial no estorbaba una constante y activa dedicación literaria que le había consagrado ya una cierta reputación indígena. Traductor de los poemas de Ernest Dowson, colaboraba frecuentemente en revistas literarias y profesionales. Y en 1937, cuando ya era el sargento Katsunori Tamai, combatiente en el frente de Hangchow, su novela *Fun-nyo-tan*, escrita todavía en tiempos de paz, obtiene el premio Akutagawa, distinción de una categoría semejante a las de los premios Goncourt o Pulitzer.

(1) Ashihei Hino: *La guerra y el soldado*. Editorial Juventud, Barcelona. Primera edición en diciembre de 1941, 567 págs., 25 pesetas.

Conocido someramente su aspecto literario, presentado ya Ashihei Hino, autor japonés de algún renombre, señalemos su segunda personalidad, trasfondo vigoroso y ejemplar: la del sargento Katsunori Tamai.

Desembarca el soldado japonés en el frente de Hangchow, en 1937, luchando hasta que las fuerzas niponas conquistan la ciudad. Hangchow le retiene algún tiempo.

En 1938 su unidad militar lo conduce, desde el sur, hacia Hsuchow, que también cae, tras el famoso sitio del castillo de Sunkan. Y en el otoño de este mismo año forma parte del ejército imperial que ocupa Cantón.

Pasemos, pues, inmediatamente a situarnos en la obra, ya que ésta se compone de cartas y diarios escritos durante las tres campañas citadas, más la estada invernal de Hino en Hangchow.

LA OBRA.

Cuatro grandes partes dividen la copiosa extensión de *La guerra y el soldado*, es a saber: “El barro y el soldado”; “La flor y el soldado”; “El trigo y el soldado”, y “El mar y el soldado”. Es decir, el barro, la flor, el trigo, el mar y siempre el soldado. Fija, pues, la obra un pedal continuo, el hombre militante, combatiente; y, sobre él, se desarrolla maravillosamente una melodía en cuatro temas dispares, que se unen en un todo universal. La tierra como castigo, la tierra negativa, mala: el barro. La tierra como don, la tierra madre, la tierra buena: el trigo. La tierra desterrada, la tierra sublimada, la tierra hecha espíritu: la flor. Y, finalmente, el mar, todo mar, sólo mar y mar.

Estas cuatro partes de la obra corresponden exactamente a las cuatro campañas, ya citadas, del sargento japonés en la guerra con China. Desenvuelve el autor su relato en forma amena, fresca y jugosa, logrando una rara fortuna: la del primor técnico e ideológico hecho carne sobre la realidad de la acción palpitante, en gloriosa y escasa cúpula que nos recuerda insistentemente —salvando todas las distancias, que no se piense que son largas distancias, sino cortos trechos— aquellas calurosas plumas de nuestros soldados cronistas y conquistadores de Indias.

No obstante la agrupación cuatripartita de la obra, Hino suena a

lo largo de todo el libro cuatro grandes voces clamorosas que, elevándose de lo local, del relato episódico e individualizado, se universalizan, ligando estrechamente sus páginas, brincando toda división en un ímpetu homogéneo. Este hondo cantar, que aún nos vibra dentro, es el que quisiéramos, contenido nuestro sentir por la justa medida de la glosa, acusar seguidamente, sin otra pretensión que la de conducir al lector hacia un libro ejemplar que él, con propiedad plena, mejor que con ajenos préstamos, debe atender gustoso.

a) *Guerra y paz.*

Vale la guerra para nuestro autor vértice máximo de exaltación espiritual, generosa flor que exhala los más puros aromas del sacrificio del yo ante la potencia cumbre de la idea. Así, leemos: "Momentos antes había pensado que las dificultades eran tales que parecía imposible ir adelante; pero las dificultades fueron fácilmente superadas con el pensamiento fijo en un ideal." Y: "Pues bien, aquellos hombres, apenas dejada atrás la bahía de Bias, habían vivido en una alarma continua y habían hecho irrupción en las numerosas posiciones chinas, una tras otra, ¿Quiénes han tenido a su cargo toda la lucha en esta campaña? Eran ellos, los soldados que ahora veíamos tambalearse, como si estuvieran a punto de caer para no levantarse más. Eran los hombres que habían resistido la campaña bajo un calor terrible, los que, aun arrastrándose, habían conseguido el objetivo. La brillante batalla en que participamos unas horas antes había sido vida y ganada por estos mismos hombres. Me sentí confundido por haber abrigado alguna duda acerca de su vigor; me inspiraban un sentimiento parecido al miedo y su proceder me llegaba al alma. Esos hombres voluntariosos que llenaban el camino eran como una mole de agua que rompe el dique, salida de las entrañas de la Patria. Su corriente avanzaba sin saber dónde ni cuándo detenerse. Nadie había pensado en que ellos son semejantes a un río así. No constaba en ningún reglamento de deberes militares. Así habían nacido. Lo llevaban en el alma. No pude impedir que las lágrimas rodaran por mis mejillas." Y todavía: "Ahora las cabezas de los soldados asomaban entre los campos de arroz a todos lados, como peces que asoman la cabeza en el agua. Les veía desaparecer y emerger de nuevo, en su avance

hacia las montañas. Llegados, por fin, al pie de las mismas, se dispusieron a escalarlas, parecidos ahora a un gran batallón de hormigas. Les vigilaba, crispada la mano, cogiendo un puñado de hierba, en un estado de tensión emotiva que me dominaba de pies a cabeza. Y luego volvía a mí el viejo sentimiento de estupefacción. Aquellos hombres que estaban cumpliendo un tan peligroso cometido frente a una fuerza enemiga poderosa, eran los mismos muchachos que yo había visto tambalearse en la entrada en Tsengcheng, con los pies lastimados, los rostros sombreados por el cansancio, y que se dormían en las riberas del Tsengkiang, como formando parte del limo de su cauce. Era a la vez una visión de horror y de gloria que me hacía latir el corazón y me llenaba de sorpresa."

Resuelta, pues, la actividad bélica desde un ángulo encendido y ardiente, tiene que ofrecer esa hondísima belleza que nadie pudo nunca arrebatarse a la hombría exaltada de la lucha. "Me dijeron que de cincuenta a sesenta caballos habían caído o muerto durante esta marcha a Tiglinchen. Mulos y búfalos los habían reemplazado. Los infantes y los carros de transporte estaban diseminados y los veíamos a vanguardia hasta donde alcanzaba la vista. Sabía que no me equivocaba imaginando a los otros con los pies enfermos y doliéndoles el pecho, haciendo de tripas corazón, como yo mismo. Pero el espectáculo, desde donde me encontraba, era imponente y hasta hermoso. Lo era tanto que lo tuve por la visión más hermosa que jamás había visto. Individualmente aquellos hombres estaban sufriendo las grandes penalidades que les correspondía soportar; pero, en masa, ofrecían un vigoroso y magnífico espectáculo, más para sentido que para descrito. Era verdadera belleza, en toda la extensión de la palabra."

Casi al final del libro se nos insiste nuevamente en la hermosura de estos espectáculos de afán colectivo: "Mientras yo permanecía firme, de pie en la colina, empezaron a levantarse los soldados, desperezándose, bostezando y preparándose para el avance. Les vi caminando hacia el oeste, en medio del calor y el polvo amarillo. La vista de las largas columnas de hombres adelantando hacia nuevas batallas era incomparable en su gloria y su belleza. Viéndoles avanzar como una ola me sentí también capaz del gran valor que en ellos alentaba. Y experimenté un sentimiento de orgullo, pues yo mismo era una partícula de toda aquella magnificencia."

Mas no se piense en un enfoque parcial, puramente subjetivo y

siempre sublimado por espirituales llamas, que eludan las locuras y el horror de la sangre exacerbada. Acaso no se haya escrito nunca nada más reconecedor, virilmente reconecedor, eso sí, de la crueldad combatiente que estas sencillas frases, auténticas y tremendas: "Delante de esta escena de horrible carnicería humana, la compasión parecía no reaccionar en mí, hasta que, de pronto, me aterró el pensamiento de que había perdido los más delicados sentimientos de humanidad. ¿Me había convertido, acaso, en un diablo inhumano? Más de una vez, en las operaciones, había anhelado el encuentro y abatir y matar al enemigo, y había tenido para ello alguna ocasión. Ahora, nada más natural que experimentar algo parecido al remordimiento, a la vista de sus cadáveres. Estuve, no obstante, un rato sin poder sentir esa piedad y tristeza. Experimenté luego un escalofrío, temblé materialmente de horror y huí de la escena."

Un diálogo penetrante entre el cabo Yshigami, soldado puramente soldado, y el cabo Aoyagi, artista, pintor, intelectual soldado, y, sin duda, portavoz del autor, nos muestra las dos actitudes esenciales del buen combatiente en la guerra; nos exhibe y ofrece la esencia misma de la obra, la preocupación que aprieta páginas y páginas, escritas entre esos trances estremecedores para el hombre que son las luchas contra sus semejantes; los combates como combates, es decir, como riesgo y ventura de la vida, y los combates como agentes perturbadores de esa razonable calma del buen vivir, del vivir demasiado fácil, tan cómodamente bueno como lo es, o puede serlo, el vivir en tiempos sosegados, en años de regalo y de paz.

Todas las grandes preocupaciones del hombre justo suelen resolverse acogidas por sorprendentes intuiciones, que encalman, con esa ilógica y sobrenatural sencillez de lo espontáneo, las turbas envanecidas de la razón. Así gozamos en el libro de una breve frase, impresionante, exacta, que cierra y acaba todo el penoso tema de la guerra: "Sentía un grato calor en el pecho. Hasta entonces no me había dado cuenta de lo hermosa que es nuestra bandera."

Atosigado el autor por los días de guerra, apremiado por las marchas y los combates, no olvida nunca que todo aquello se sufre por lograr un nuevo ajuste nacional, o imperial, que es la paz. Las relaciones del soldado japonés con el elemento civil chino, más

que enemigo vencido, paisano indiferente, casi neutral, aparecen acaso demasiado perfectas y elegantes para ser auténticas, pero siempre sutiles y oportunas. Y supera aun a este inteligente respeto al enemigo el amor a la tierra conquistada, a esta tierra madre del trigo y de la flor y, aun, del barro, que se nos hace el personaje más impresionante de la obra, a través de una comprensión hondísima del campesino.

Como siempre sucede, la paz anhelada entre los trances generosos y puros de la guerra es una paz inmaculada, nacida del amor que la propia sangre sufre por ella, virgen de todas las copiosas ruindades que, en un terreno abonado por los más pertinaces egoísmos, engendra la realidad pacífica y disociadora. Así, la paz que sueña Hino es como una amante lejana, elaborada con los más puros sueños inolvidados.

b) *Vida y muerte.*

“Como los pétalos se desprenden de la flor, la muerte es el destino del hombre, al fin y al cabo”, siente Hino. Y, más adentrados por su obra, leemos: “Al comprender que estaba en mi poder el conducir a mis hombres ante la muerte, si era necesario, la fuerza del vínculo que me ligaba a ellos llegó a aterrorizarme, y dudé de hallarme en condiciones para arrostrar responsabilidad tan grande. Pero ahora me he convencido de que todo esto es simplicísimo. No hay que pensar en ello. La acción lo resume todo. Yo voy a la muerte con mis hombres; me pongo delante de ellos para plantarle cara. En el barro, bajo las balas del campo de batalla, estamos unidos unos a otros con los más sencillos lazos, y entretenerse a pensar en ellos parece trivial.” Y todavía hemos de leer, en una carta que le escribe al autor un amigo, desde la Patria lejana: “Tu lápida está ya preparada, de modo que puedes morir en campaña sin cuidado alguno. De todos modos, evita las balas si puedes. Es mucho mejor.”

Mas no equivoquen estas citas el rumbo y se piense que el autor nos muestra un desprecio pedante y frenético hacia la vida, ya que, precisamente, el goce de vivir alegra todas las páginas de la obra, y el instinto de conservación se nos exhibe, hondo y saludable, al hacernos conocer que: “Al oír como un quejido cerca de mí, alargué la mano y toqué algo blando, como algodón. En una de las cajas había unos pollitos. Les acaricié un momento; me di cuenta de que me rodaban las

lágrimas por las mejillas y oí mi propia voz: ¡Madre, padre; estoy a salvo!”

La vida y la muerte juegan armoniosamente a lo largo de todo el libro de Hino, nobles y dignas, simples y sencillas, como recias verdades que no es lícito alterar, ni tan siquiera literariamente. La vida y la muerte, pues, no se le dramatizan a nuestro soldado cronista, que las trata con elegante suavidad, quizá lograda merced a ese culto, que a nosotros se nos hace tan lejano, a las cenizas del cadáver humano: “De nuestra compañía ha sido Norimoto el primero en dar la vida. Entiendo que deberíamos incinerarlo a toda costa. Si es que tenemos que salir para proseguir el avance, la unidad que venga detrás puede recoger sus cenizas y traérmolas.” Leemos. Y aun sobre el mismo tema, este otro episodio: “La compañía Shiki, la que había sido rodeada por el enemigo, intentaba ahora rescatar los cuerpos de los camaradas caídos; marineros y zapadores habían formado un grupo que desafiaba a la muerte para llevar a cabo la tarea. Me aseguraron que en la carretera del Este el combate había empezado. Alguien dijo que la compañía Shiki había sido atacada por tres frentes poco después de haber desembarcado, y que cayeron diez hombres en un instante. Temerosos de que los cadáveres fueran arrastrados por la marea, los ataron con una cuerda a sus cuerpos y los camaradas muertos continuaron la lucha.”

La guerra y la senda de los antepasados salvan y subliman, pues, la muerte, accidente de la vida: “Por raro que parezca, en el campo de batalla no pensamos en nuestras vidas, pero sería falso, y hasta absurdo, decir que no damos valor al goce de la existencia, y tal vez yo más que ningún hombre anhelo vivir cuanto más tiempo mejor. Pero en el campo de batalla hay algo que nos invita a echar por la borda nuestros más preciados tesoros, sin vacilar. Muchos de los hombres tienen un hogar, mujer, hijos, parientes, una tarea y dejan a un lado sin cuidado estas cosas que les son queridas. Esto es verdad, a pesar de todas las vidas que se han perdido. Los soldados superan la mediocridad de sentimientos y de ideas del vulgo; están por encima de la misma muerte y avanzan como una corriente arrolladora, impulsados por algún poder más alto que les preserva de las sensaciones y las ideas del cuerpo y del espíritu. Los soldados avanzan por la senda de los antepasados. Si ha de venir el día en que un proyectil dé cuenta de mi vida en el suelo chino, deseo que mi último pensamiento sea para mi

Patria querida y que vibre en mis labios un ¡*Banzai!* con mi último aliento.”

c) *El Mikado.*

—“Esta es la dirección del palacio imperial —dice el comandante Sato, precisando un punto—. Terminada la ceremonia dimos tres vítores a Su Majestad el Emperador.” Y en otro párrafo leemos: “... Llegamos, finalmente, a una planicie de tupida hierba, cerca del puente de la Arcada Tapizada, donde nos detuvimos para celebrar la ceremonia anual de respeto y lealtad a la Casa Imperial. Al presentar armas sentía en mi pecho un desbordamiento de emoción que no puedo explicar”.

Aparece, pues, en esta obra, auténtica crónica militar del presente nipón, ese núcleo milenario que vale la perenne dinastía en su representante temporal. Se nos hace altamente aleccionador este encuentro, siempre profundo y palpitante, en una obra escrita, cierto es, por un soldado, mas por un soldado culto, poseedor de una actitud crítica infatigable ante la Historia, ante la vida y ante la circunstancia; en una palabra, por un soldado que es, en todo momento, lo que nosotros hemos llamado un intelectual.

Por ello no podemos desfilas por el libro de Hino nuestras emociones sin señalar abincadamente esta actitud ejemplar, nacida de lo espontáneo, ajena a todo criticismo, ante ese caudillaje milenario del pueblo nipón que vale el Mikado.

d) *El crisantemo.*

Sobre el fragor caliente de los combates; sobre la fría y silenciosa crueldad del campo de la batalla acabada; sobre las desdichas de la población civil, y sobre el tremendo padecer de un soldado mantenido casi siempre en el límite máximo de su resistencia, algo liga y envuelve delicadamente todas las situaciones, todas las frases, todos los paisajes y, en especial, las emociones todas. Es lo que podríamos denominar el *sentimiento del crisantemo*, el fino y hondo sentir japonés tipificado en el inagotable canto a esta flor.

Resultaría sorprendente anotar y contar las veces que en este libro

*

duro y varonil, en esta obra de guerra escrita por un soldado combatiente, aparece expresa la palabra crisantemo. Y mejor aun que sorprendente, es decir, casi increíble, aquellas en las que su emoción, la emoción de este sentimiento racial, tipificado en el amor a la flor, asoma bajo otros aspectos que no disfrazan su presencia. Queremos acoger aquí algunos, muy pocos, de esos momentos, para sonar el tono justo de la nota lírica nacional.

—“Era mi mensajero, y la bala que le mató silbó a mi oído y le entró por la boca. Le levanté, y él movió el dedo como si quisiera escribir algo; luego lo clavó en la tierra, y se le acabó el aliento. ¿Quién sabe lo que se esforzaba en comunicarme? Puse una señal en el sitio donde hincó el dedo en la tierra y tracé las palabras: Aquí cayó el soldado Norimoto; corté un crisantemo silvestre y lo clavé en el suelo.

Al mirarle noté que tenía los ojos llenos de lágrimas. Me subió a la garganta un sollozo, que no pude contener a pesar de mis esfuerzos. El hombre que había cogido una flor al margen del camino para ponerla sobre el sitio donde murió un soldado era mi jefe de pelotón, pero es, además, un poeta, y colabora con regularidad en una revista de poesía bien conocida. Le puse la mano encima del hombro. No quería descubrir mi emoción y volví la cabeza hacia el sitio donde crecen profusamente unos crisantemos blancos silvestres.”

En otro párrafo aprendemos que: “Lo que más contribuía a molestar a muchos era el peso de los petates, que habíamos atiborrado de crisantemos, pensando que era un adorno indispensable al equipo de los hombres que pelean.”

Todo el capítulo dedicado al “corazón del lago del Oeste” —el lago de Hangchow— vale la primorosa fortuna de haber logrado expresar deliciosamente esta emoción lírica japonesa. No hemos leído nunca —no obstante la precipitada e imperfecta traducción— en las letras actuales nada más sencillo y elegantemente armonioso que las páginas de este capítulo, que rebosa y contagia un alto sentir totalmente aislado de toda blandura romántica y de todo esguince barroco. Así, al finalizar el capítulo, el corazón del lago del Oeste nos late dentro, muy dentro, hecho un corazón humano, magníficamente humano, abierto a los mejores aromas del sentimiento poético.

Esta actitud lírica mueve al autor a recoger sin cesar canciones y poemas:

“¿Cómo será *Hsuchow*? ¿Cómo será?
¿Qué semblante tendrá
la ciudad de *Hsuchow*?
Césped, árboles, pájaros y abejas,
todo nos llama a *Hsuchow*.”

Penetrada la postura se nos hace ya muy comprensible y natural que: “Hoy, mientras estábamos en Tsengchang —nos dijo el teniente coronel Matsumura— un avión dejó caer un mensaje. El piloto era el teniente Noda. Afirmaba en su mensaje que había visto a nuestras fuerzas imperiales entrar en Cantón, y que ondeaba en la ciudad la bandera del Sol Naciente. Declaraba que había llorado de alegría al ver la grandiosa escena. *Incluía dos poemas expresando sus emociones.*”

La guerra y la poesía espléndidamente unidas sobre la más rica emoción del hombre combatiente. En el fondo, en lo más profundo del alma nipona, la línea es siempre fiel, recta y constante; es la ruta que ya el *Bushido* —código del honor japonés— marca y detalla en su *Bushi no nasaké*, la ternura del soldado, al afirmar que “los más bravos son los más sensibles y los que aman son los más audaces”.

No obstante la delicadeza de la emoción que suaviza inagotablemente las duras páginas de este libro, las metáforas no son nunca dulzonas, sino siempre recias y originales. Valga tan sólo este ejemplo: “Las cigarras cantaban lastimosamente en los árboles, como si estuvieran protestando contra alguien que intentara asarlas vivas.”

Algo semejante sucede con el hallazgo que significan las frases finales del libro que a continuación transcribimos, y en las que toda la inagotable querencia de la Patria florece, sin una sola concesión sensiblera, sin un solo retorcimiento espectacular:

—“¡Oíd! ¿No queréis poner vuestros relojes a la hora? —gritaba un soldado barbudo, que estaba en el soportal, con un reloj de pulsera en la mano.

De pronto me di cuenta de que hasta entonces nadie había sabido con precisión qué hora era. Cada reloj marcaba una hora diferente, y no era fácil saber cuál de ellos andaba bien.

El soldado gritó con voz ronca:

—Cuando el *gong* suene, en la radio, serán exactamente las 6,43 en el Japón.

Iba, pues, a poner en hora su reloj, según la radio.

—¿Dices que ésta es la hora del Japón? —preguntó un soldado.

—Sí; ¡en el Japón es esta hora!

Saqué mi reloj y lo puse en hora con la de mi tierra madre.”

FORTUNA Y QUIEBRA DEL LIBRO.

Hemos tratado anteriormente de acusar el perfil extraordinario de una obra clamorosa que ha sabido despertar propios ecos. Su editor español puede darse la satisfacción de hacernos saber que ha sido traducido a doce idiomas, fortuna que, aunque no suele justificar primor alguno, en este caso, lo ampara y mantiene. Estamos seguros de que esta visión de la guerra y del soldado será profundamente sentida por nuestra generación sobre grandes espacios geográficos, es decir, tanto en Tokio como en Berlín, en Helsinki como en Madrid o en Milán. Donde dudamos obstinadamente que pueda hacerse popular es entre las gentes de ese imperio anglosajón que cada día se metropolitaniza más y más en Washington.

Puede resultar curioso y aleccionador remover ahora en nuestra memoria el recuerdo de aquellos tiempos de la postguerra europea, en los que floreció tumultuosamente un remilgado edén pacifista. La guerra era, tan sólo, un cuadro de espantos injustificados, sin un porqué, sin un fin que lograra encajarlos en la más elemental comprensión. Los cuatro jinetes del Apocalipsis cabalgaban sin descanso por todas las tierras europeas sobre la realidad del horror y de las novelas eróticas de Blasco Ibáñez.

Pero ocurrió que cuando más angustiados comenzábamos a sentirnos ante aquel *Sin novedad en el frente* remarquiano, o aquel *El fuego* barbussiano, surgió la guerra real, no la literaria; la sentida como pasión inconmensurable de la sangre, como necesidad ineludible de la Patria envilecida; y, con suma sencillez, todos sus horrores, sin negar ni olvidar ni uno tan sólo, se nos hicieron absoluta y totalmente tónicos.

Yo no creo que hoy existan muchas gentes jóvenes ajenas a esta reacción agria y tonificante, tan opuesta a la quejumbre pacifista, que nos despierta la guerra. Pues bien, esta obra que acabamos de leer y de comentar es al expresión afortunada de la postura auténtica y hon-

damente masculina de nuestra generación. *La guerra y el soldado*, de Ashihei Hino, es el polo del famoso libro de Remarque. Y no se nos hace extraño que lo sea, ya que —además de los cambios de actitud ocurridos desde aquellos tiempos lamentables—. aseguran malas lenguas, o malas plumas, que el buen judío alemán escribió su obra en un cómodo hotel suizo, sin haberse movido en los frentes, en tanto que nuestro autor japonés es un eficaz veterano, fogueado en muchos combates, cuando desarrolla en forma literaria sus impresiones.

Mas, entre tanta alabanza, este buen libro nos muestra algo que, para nosotros, siempre adheridos a un sentido trascendente del Imperio, tiene que resultar falla importante, profunda quiebra existencial. No obstante el culto a los antepasados, no obstante el culto a las cenizas y no obstante el culto a la dinastía y al Mikado, rompe la armonía de la obra la miserable ausencia del auténtico espíritu religioso. A Dios, como Dios, no se le encuentra en una sola línea, en una sola página, a no ser que se logre aprehenderlo envuelto en esa atmósfera afortunada que vale toda alta expresión poética del hombre y de la Naturaleza.

Esta ausencia nos duele y nos aleja algo de la obra. A nosotros, que hemos combatido perennemente en nombre de Dios, se nos empequeñece y encanija todo guerrear que no ostente el signo nutricio, la emoción inigualable de su santo nombre.—DARÍO FERNÁNDEZ FLÓREZ.

LIBROS

OTRA VEZ "CUMBRES BORRASCOSAS"

NO conozco versión alguna castellana de Meredith. *Jude the Obscure*, de T. Hardy; *Fountain*, de Ch. Morgan, otras muchas obras de ficción sustanciales, escritas, antes y después, en el mismo idioma de poetas exquisitos, aguardan todavía que se vuelva a ellas la curiosidad de los editores; por ejemplo, la de los editores que se obstinan en reimprimir todos los años la caduca obra de un Wilde...

Cumbres borrascosas, de Emilia Brontë, ha gozado mejor fortuna: tres ediciones cuenta ya en nuestra lengua, dos de ellas recientes (1).

E. Brontë (1818-1848) se beneficia de una póstuma simpatía y admiración. Singular existencia la suya. Singular la de la familia entera del pastor Patricio B., el estafalario clérigo rural que "con sus particulares teorías pedagógicas —afirma un biógrafo— amargó la vida de sus hijos".

Tres de las hermanas: Carlota, Emilia y Ana, quisieron salvarse por la literatura; y lo alcanzaron en diversa medida. Pero la mejor de sus novelas no fué ninguna de las que, separadamente, compusieron, sino la vivida, la convivida por ellas, la novela dramática de las novelistas mismas y de su propio novelar, la novela de sus novelas, la novela de sus radicales y paralelas soledades.

El arte de la novela se mueve históricamente entre extremos de *inocencia* y *experiencia*. Si la inocencia es espíritu creador, presentí,

(1) «La Nave», Madrid; Ediciones «Destino», Barcelona, 1942. Antes, alrededor de veinte años atrás, «Atenea», Madrid.

miento y provocación del ser *desde* la vocación poética, operación mágica de la palabra exenta de responsabilidad, la experiencia es ejercicio deliberado del conocimiento y hasta intención, acaso, de acción racionalmente previsible. Del encuentro y tensión de ambos factores se sustenta el novelar. Por ello resulta sobremanera embarazoso plantear, a propósito de este género literario, la cuestión de la pureza —cuestión no ociosa, por lo demás—: la novela pura, la pura novela, es la máxima impureza, la impureza pura.

Donde falte un ingrediente de la mixtura que hace la cosa, falta la cosa. El naturalismo zolesco pretendió ser no más que saber, esto es previsión; esto es, acción. No atinó a lograrlo porque la ganga documental ocultaba su ímpetu, al fin y al cabo poético —¡de harto rudimentaria poesía, es verdad!—. Los hombres de letras de máxima notoriedad en 1880 se entusiasmaban con el positivismo; eran líricos de la ciencia, así como los hombres de ciencia de su tiempo fueron filósofos de la antifilosofía. Mas, en el mísero realismo de un Sinclair Lewis, en el pragmatismo de un Gladkoff, ¿qué queda de poesía —y de novela, por ende?

A la inversa, la referencia a la realidad puede adelgazarse, reducirse a la manipulación arbitraria de los datos dispersos de experiencia, según las solas leyes de la imaginación y de la técnica artística. Cabe que el escritor se desinterese de que su creación tenga o no congruencia con la realidad antepuesta, que es justamente la conexión, subsistente en sí, de aquellos datos, y que la reemplace con una idealidad propuesta. Mientras el novelador empirista, el realista, cree superar el estadio poético de su arte y se satisface con inventariar con notariesca fidelidad el pequeño universo práctico que se le enfrenta (desplazando un espejo a lo largo del camino, según la fórmula para Stendhal dilecta), el novelador poeta, el apriorista de la imaginación, aspira a reconstruir un mundo interhumano que sea como lámina bruñida que refleje los movimientos de su propio corazón.

En este otro límite de la novela, contrapuesto al de su despoetización y consecuente destrucción, entiendo que ha de situarse *Wuthering Heights*. Como *El Caballero encantado*, como *Niebla* o *Abel Sánchez*, como *Belarmino* y *Apolonio*, es, sin duda, una producción en que la poesía novelesca se desmaterializa. Por lo demás, no haría falta decirlo, de muy diverso espíritu, ritmo y color que cada una de éstas —por, no hablar del estilo. ¡Cuánto más afines le son los más desiguales, los

más irritantes, pero a la vez hondamente poéticos de los libros de Dickens— del mejor Dickens, que no es el psicólogo, por cierto, sino el mitógrafo, el inventor de un mundo poblado de genios malévolos y benéficas hadas, el autor de *Oliverio Twist*, de *Nicolás Nickleby*, de *La tienda de antigüedades!*

En verdad, la novela de E. Brontë es novelesca en su estructura, su relativa pluralidad de perspectivas, su dimensión de profundidad. Sin embargo, este relato “prolijo y lúgubre” (los calificativos son del supuesto narrador, Lockwood), sin llegar a ser un puro relato, pues ésta es la representación de una pasión, más bien que la historia de los actos que de ella brotan, participa de un estadio de creación ancestral. Al revés que *Robinson Crusoe*, cuento que se convierte en novela, *Cumbres borrascosas* es una novela que deviene cuento.

Pensemos en el cuento por antonomasia, en la pura poesía narrativa: pensemos en *Simbad* y en *Aladino*; pensemos en *Persiles* y *Segismunda*; pensemos, sobre todo, en aquellos cuentos de inspiración nórdica que suscitan en la conciencia naciente del niño el primer estremecimiento ante lo maravilloso.

El terror y la adoración, las dos formas polares del éxtasis infantil, en las cuales se ofrecen primordialmente y sin mezcla el bien y el mal, son los vientos que, en el plano moral, verberan el desolado solar de las Earnshaw. El odio, la voluntad de mal, el mal por excelencia, impera; que el amor, sólo en los débiles, es aquí voluntad de bien. En los fuertes, o en los de fuerte y, más que fuerte, frenético amor, éste aparece condicionado y desfigurado por el aborrecimiento. Porque el odio y la sed indesalterable de venganza, que llegan a constituir la razón de vivir de Hearncliff, el gran resentido, conviven en su alma con un amor no menos violento y absoluto, su razón, no ya de vivir, sino de ser, y, por lo mismo, de sobrevivir —o de morir—. Pues bien; este amor se expresa reiteradamente en el lenguaje del aborrecimiento. Así, dice el antiguo vagabundo, de la que amó viva y ama muerta, de aquella sin la cual no consiente vivir: “¡Ojalá despierte entre mil tormentos! Ha sido falsa hasta el fin. ¿Dónde está? En la vida imperecedera del cielo, no. ¿Dónde estás? Me has dicho que no te importan mis sufrimientos. Pero yo no repetiré más que una plegaria: ¡Catalina! ¡Haga Dios que no repose mientras yo viva!” (Capítulo XVI.)

El odio de Hearncliff, odio proliferante que no perdona al hijo

propio ni a la hija de la mujer amada la sangre enemiga que les corre por las venas, es el verdadero tema de este libro extraño. El determina su clima espiritual y su estilo. El mundo de *Cumbres borrascosas*, el mundo de E. B., es, ante todo, un mundo moral. De una de sus páginas, característica y nada excepcional (cap. VIII), anoto los vocablos siguientes:

Loco libertinaje, tiránico comportamiento, mandar despóticamente, maldades que reprobamos, los malos hábitos y las malas compañías, santo, demonio, degradación, infierno... Huelga más comentario.

"Hearncliff, ¿es un ser humano? Y si lo es, ¿está loco? ¿O es un demonio?", pregunta horrorizada su esposa y víctima, Isabel. En la vida real, en la vida práctica, ejecutiva, los actos de auténtica maldad y los de bondad auténtica (los de maldad y bondad activas, digo), se presentan como momentos o disconformidades, destacadas sobre un fondo de indiferencia. En este sentido, el héroe de *Cumbres borrascosas* no procede de la experiencia. Tampoco se habría podido comunicarle ni siquiera una sombra de vida, mediante la simple acumulación y concentración de datos de observación, procedimiento artísticamente falso. La opción no se establece, en el campo de la eficiencia estética, entre acopiar y escoger, sino, como antes sostengo, entre dar y tomar. El poeta *no recibe sino lo que da, y no da sino lo que no tiene*. Y hasta la materia misma que utiliza y elabora, hasta los meros datos de que parte, los trasmuda, a la postre, en tanto que poeta; los imagina, los *pone*. Puestos o dados (esto es, tomados), es menester enraizarlos, conferirles una dimensión metafísica. En el caso de E. Brontë era menester revivir, poética, creativamente, la hipótesis de la maldad. Hearncliff surge de su terror originario, de su pueril angustia nocturna bajo el techo de la rectoría paterna, azotado por el viento implacable del páramo; surge de su íntima soledad.

El viento que barre las tierras agrestes del Yorkshire, y cuya bárbara melodía caracteriza el paisaje, más auditivo que visual, en que se debaten los personajes de *Cumbres borrascosas*; el viento, ¿no se entrevé, al escucharlo con los oídos de la imaginación, que fué la más verdadera compañía, la más entrañable sociedad —sociedad engendra da en el seno de su soledad— de Emilia Brontë?

¡Pobre Emilia Brontë!—P. CARAVIA.

Ideas y creencias, de José Ortega y Gasset. "Revista de Occidente." Madrid, 1942.

Hace ya mucho tiempo que D. José Ortega y Gasset no nos da un libro escrito con sujeción a un tema y con unidad de propósitos. Y éste que ahora acaba de publicarse, como todos los que se han publicado en los últimos años, se ha compuesto de ensayos y de artículos que versan sobre muy distintos temas y se fueron publicando en distintas ocasiones. No es preciso advertir que *Ideas y creencias* suscita una variedad considerable de problemas, cosa que ocurre en todos los escritos de D. José Ortega y Gasset, abierto como muy pocos españoles a las incitaciones de la vida mental. Ni es preciso advertir que en una nota como esta no se pretende más que reseñar la aparición del libro y hacer votos porque se lea, ya que, prescindiendo de los innumerables asuntos que plantea a quienes siguen de cerco el curso del pensamiento contemporáneo en Europa, se propone la comprensión de eso que ya es viejo en Ortega, y que se ha venido llamando, desde hace más de veinte años, el tema de nuestro tiempo. ¡Es tan interesante cotejar los rasgos fisognómicos en que al autor le han ido apareciendo estas tres épocas, que pueden expresarse en tres de sus libros: *Las meditaciones del Quijote*, *El tema de nuestro tiempo* y *La rebelión de las masas!* Porque la situación del mundo y del alma humana que Ortega nos insinúa en este libro —descrita con amplitud y precisión en el ciclo de conferencias que pronunció en el Salón Valdecilla en 1933— es crítica, y justamente por eso se escapa de nuestras manos, y es menester, para apresarla con vigor, que nos hagamos cabal idea de nuestra vida y de las urgencias que nos asedian. Y es curioso de qué manera en este último libro de Ortega y Gasset, para dominar el caos de anhelos y presentimientos que bulle en nosotros y ese torbellino indecible en que se agita el mundo entero, se recurre al poder de nuestras fuerzas creadoras, y se entienden las cosas más inexplicables en apariencia, partiendo de esa radical autenticidad humana, que viene a ser algo así como una sinceridad para nosotros mismos. Hay, pues, como incitación suma de este libro, la claridad íntima de cada uno; porque las contiendas en que se debaten el pensamiento y la acción en los tiempos que corren nacen de nuestra inautenticidad, de la falta de sinceridad con que cada cual se muestra en el medio social que tiene cerca y de esa tremenda incertidumbre que tiene como fuente la ignorancia de otras épocas

que también vivieron en crisis y de otros hombres que, poco más o menos, padecieron los mismos sobresaltos y las mismas pesadumbres que nosotros.

Filosofía de la composición, Edgar Allan Poe. — *Pensamientos, Anécdotas y diálogos*, Chamfort. — *Shakespeare o el poeta*, Emerson, R. W. — *De cómo se escribieron y representaron algunas de mis obras dramáticas*, J. Zorrilla. Colección Orbita. Barcelona.

Poco frecuente, muy poco frecuente en nuestros días es conseguir el acierto en la elección de títulos que nos presenta esta colección en sus volúmenes, tanto aparecidos como anunciados. No es mal ejemplo, y por si tiene imitadores queremos valorarlo en nuestras páginas. Dentro del tono conformista, mercantil y desaprensivo de buena parte de nuestras editoriales, que repiten y repiten nombres de autores sin importancia, ¡ay el eterno Knut Hamsun!, ¡ay el más eterno y casi irresistible Stefan Zweig!; obras mediocres: *Jerónimo a 60 grados de latitud norte*, *El hombre es fuerte*, *Luna de primavera*; y aun traducciones desechadas y conocidas (citaremos en breve alguna lista larga para conocimiento de nuestro público), destacan la buena calidad, el desinterés y la altura del propósito estético de esta colección. Su acierto es tanto más de estimar porque añaden al mérito indudable de los títulos no sólo su variedad e interés, sino también su necesidad, puesto que muchos de ellos van a ser publicados en español por vez primera. Dedicaremos a estos títulos comentario más detenido y singular.

Un día de la vida, de Orio Vergani. Colección Carabela. Barcelona, 1942.

Ha caído sobre el hogar un velo de ceniza, y con él fueron perdiendo su brillo, su encendimiento y su alegría todas las cosas, todos los sentimientos que habían llenado su existencia. Poco a poco se ha ido relajando el vínculo que unía los seres a los seres, las cosas a las cosas; y poco a poco, también, ha ido enajenándose del hogar la vida de Elisa buscando, lejos del hijo y del marido, la ardentía y la ternura perdidas. En el momento justo en que decide entregarse a la nueva vida y rom-

per con su hogar, comienza esta brevísima narración. En el tren que ha de conducirla con su amante traba conocimiento con Pino. Pino es un muchacho, casi un niño. Va internado a un colegio. No ha conocido a su madre. Pero un día, por el apuntamiento de unas palabras, ha comprendido que no era huérfano. En una búsqueda entre viejos papeles ha encontrado más tarde un retrato de ella. Desde entonces piensa continuamente en ella, en conocerla, en encontrarla. Su madre no ha podido abandonarlo, su madre ha de volver. Y ahora, desdibujada un poco por la luz incierta y el movimiento, le parece entrever en los rasgos y la figura de la viajera un algo parecido a la dulce ensoñación que de su madre tiene. Sí, efectivamente, su madre debiera venir a verle así, de esta manera, y, además, el tono de la voz y sus palabras son tan delicadas, tan insistentemente maternas. Así se van trabando los pensamientos de los dos: ella por la rememoración que de su hijo, del hijo que ha estado a punto de abandonar, le da Pino; él, enlazado cada vez más a Elisa, por la figuración y la añoranza de la madre. Al llegar a Florencia, en el momento de la separación, decide Elisa no bajar, no aceptar el amor, y acompañar a Pino hasta el colegio. No se da cuenta todavía de la trascendencia de su decisión. Allá, esperándola en Florencia, deja un amor. Lo deja para siempre. Lo deja incorporado de nuevo a la tibieza del hogar por aquella triste, vaga y obstinada ensoñación amorosa que de su madre tiene Pino.

Esta es la narración, sencilla, rápida y llena de precisión y de ternura.

No es propiamente una novela; no está escrita tampoco con la fina calidad de materiales a que nos tienen acostumbrados los narradores italianos habituales. Su estilo es pobre. Sin embargo, es un libro ligero, poco ambicioso, encantador.

Constelación negra. Ediciones Ayma. Barcelona.

Es este libro, que ha traducido Julio Gómez de la Serna con mucho esmero y mucho cariño, una selección de poemas, teatro, ensayos y cuentos de la literatura negroamericana. No hay necesidad de advertir, porque la naturaleza de toda selección lo presupone, que estos poemas, ensayos y cuentos responden a fines muy distintos y, obra cada uno de un autor, son más o menos interesantes. Tanto por el asun-

to que les sirve de inspiración, como por el estilo en que se han escrito, entendiendo por estilo algo más profundo que una mera combinación de medios expresivos, que tampoco es cosa desdeñable, ciertamente.

Hay, sin embargo, dos o tres notas que convienen casi por igual a todas las composiciones que figuran en esta antología. Lo primero que nos sorprende es algo así como un aire distinto del que solemos respirar en nuestra vida ordinaria; las composiciones literarias de este libro parecen pedir del lector más que otras que nos son habituales. Tenemos la impresión de hallarnos frente a un caudal de recursos expresivos que apuntan a realidades bien distintas de las que en nuestro mundo expresarían. Y llegamos a pensar que aquí, en todas las composiciones literarias que forman esta antología, la palabra está más lejos del pensamiento y de las cosas que entre nosotros. Por otra parte, el mundo de impresiones y de anhelos es tan sencillo, tan escaso y tan claro, que nos cuesta no poco trabajo movernos en sus ámbitos, acostumbrados como estamos a esas prodigiosas brumas que ha ido tejiendo a lo largo de siglos y más siglos este divino esfuerzo del espíritu, del cuerpo y de la tierra en casi todos los pueblos europeos. Buen ensayo nos ofrece esta antología de literatura negroamericana para que veamos hasta dónde es real e imaginario ese afanoso propósito que nos embarga el ánimo de buscar situaciones descarnadas y con un leve y muy corto aliento de espíritu. ¿No serán afanes propios de épocas fatigadas? De cualquier manera, ahí está la antología literaria de poemas y prosas que se han inspirado en una vida muy sencilla, muy estrecha, muy clara y sin más sombras de espíritu que unas vagas y remotísimas neblinas que se expresan en presentimientos, anhelos imprecisos, ansias de amor y de justicia y un vaho muy tibio de resignación. Que cada cual se esfuerce por contestar a la pregunta que nos suscita este libro. ¿No será el afán de evadirse de nuestro mundo un síntoma muy claro de cansancio y... sí, algo muy parecido a lo que entre los románticos la atracción de la soledad?