

fundacional en los otros campos del *orbis intellectualis*. De Aristóteles, a quien concedía un lugar principal en sus cursos universitarios, arranca, como es sabido, la tradición política y humanista del justo medio a la que era tan adicto Díez del Corral.

En cuanto a las constantes de su temática, Díez del Corral compartía con su generación, la de la república y la guerra civil, la de *El problema de España* (P. Laín Entralgo), *España sin problema* (R. Calvo Serer) o *El complejo de inferioridad del español* (J. J. López Ibor), la preocupación por España. Esta inquietud contribuyó también seguramente a su inclinación vocacional hacia la historia, convencido como estaba de cuán «hondamente se funde con la historia la caracterización de cada país»²⁴. Quizá consista lo peculiar de Díez del Corral al respecto, en que abordó sin anteojeras, prejuicios o complejos la comprensión de la historia de España, su realidad y su relación con Europa, saliendo al paso de malentendidos²⁵; y otra constante fue, por supuesto, siempre en relación con España y desde un punto de vista español, Europa: para el escritor español, «el problema de España no es sino un aspecto, todo lo grave que se quiera, de un problema europeo más amplio»²⁶. En Europa, tras la primera guerra mundial, aunque venía de más lejos, se había abierto el proceso a la cultura y civilización europea, que, frecuentemente, solía concluir en la afirmación de su decadencia²⁷.

No sería exagerado afirmar que los dos principales *leit Motiven* del conjunto de la obra de Díez del Corral son España y Europa, afirmación compatible con la de su circularidad en el sentido de que aquella podría articularse como un peregrinaje entre *El liberalismo doctrinario* y su último gran libro, *El pensamiento político de Tocqueville* (1989), en el que vuelve a los orígenes, en tanto viene a ser una continuación de aquel. Desde este punto de vista, *El rapto de Europa* aparecería como una suerte de mediación en torno a la cuál se organiza el pensamiento y la obra de Díez del Corral, que podría ser sistematizada en tres grandes capítulos sobre el liberalismo, la Monarquía Hispánica o Católica y el ser de España y Europa.

²⁴ «Desagravio y elogio de la ciudad», OC, IV, pág. 3061.

²⁵ Así, en el «Estudio preliminar a *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*», de Meinelcke, declara que es preciso «salir al paso de recientes interpretaciones de la historia y del hombre hispanos en el sentido de negarles de modo constitutivo su aptitud para las formas racionales de vida», OC, IV, pág. 3157.

²⁶ *Sobre el futuro de las relaciones entre España y Europa*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1965, III, pág. 19.

²⁷ Vid. entre otros, R. N. STROMBERG, *Historia intelectual de europea desde 1979*, Barcelona, Debate, 1990; J. L. COMELLAS, *El último cambio de siglo*, Barcelona, Ariel, 2000; J. BARZUN, *op. cit.*

Al tratar el tema de España, tan debatido desde tiempo atrás y renovado en su tiempo²⁸, unas veces con pesimismo, otras con optimismo, se sitúa Díez del Corral en una vía media (lo mismo que en relación con Europa). Era un adepto consciente a la mencionada tradición de raigambre aristotélica, del justo medio²⁹, que veía egregiamente representada en el «humanismo a la española» de Ortega. Esta tradición podría calificarse de realista³⁰, aunque siempre procuró mantenerse equidistante del binomio idealismo-realismo, al que, por cierto, había reducido contemporáneamente Lenin todos los modos de pensamiento. Para él, sin ser hegeliano, la realidad y la verdad son lo mismo en el sentido clásico compartido por Ortega y Zubiri. Por eso no compartía el pesimismo intelectual, sino que era moderadamente optimista, empeñándose en mostrar que la historia de España, movida sobre todo por impulsos exteriores, es una historia universal: trátase de «una historia eminentemente supranacional»³¹, sin la que no es inteligible la historia europea, del mismo modo que la invertebración de España se explica, recíprocamente, porque su eje histórico es europeo³². Aparte de que los rasgos más característicos del mundo moderno se construyeron sobre la base de la Contrarreforma, tanto en el campo del pensamiento filosófico y científico como en el del arte y la política, escribe citando a E. Troeltsch³³. Lo prueba que las grandes fechas de la historia española no pertenecen «a su calendario particular»³⁴.

²⁸ Aunque no intervino, según su costumbre, en la discusión, vid. la explicación del porqué España como problema en «Realidad e historia», *OC*, IV, págs. 3324 y sigs. El eje de la historia de España es europeo en un sentido peculiar, ligado modernamente a América.

²⁹ Cfr. «La actualidad del pensamiento político de Platón y su doctrina del régimen mixto», *OC*, IV.

³⁰ No habría dificultad en situar a Díez del Corral en la corriente del realismo político: «el análisis de la condición ontológica del hombre empuja al historiador hacia el cauce metódico de un ponderado realismo», *Memoria...*, 4, pág. 549. Vid. poco antes (págs. 545 y sigs.), su análisis de la condición ontológica del hombre. Sobre el realismo político, P. P. PORTINARI, *Il realismo politico*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

³¹ «Prólogo a la praxis política del absolutismo en el pensamiento político», *OC*, IV, pág. 3548.

³² «Desde un punto de vista exclusivamente español, España parece invertebrada porque el eje de su historia no le pertenece en exclusiva; en mayor medida que el de cualquier otra nación europea occidental está imbricado en el engranaje de la historia de Europa, no de una Europa egocéntrica y satisfecha de sí misma, sino concebida como protagonista que fue y continua siendo de una historia universal; abierta en razón de su papel a todas las aportaciones y dispuesta a ofrecer con generosidad su cultura y su sangre. En definitiva, de una Europa llamada a sobrepasar esta forma de vida nacionalista y que se interroga angustiada sobre sus problemas más profundos desde lo alto de su promontorio ibérico», «La experiencia histórica nacional y supranacional de España», *OC*, IV, pág. 3263.

³³ «España entre Europa y las regiones», *OC*, IV, pág. 3585.

³⁴ «España ante Europa y las regiones», pág. 3580. Estos son tres desembarcos, reitera varias veces: el desembarco de Tariq en Gibraltar la noche del 27 de abril del 711; el de Colón en la isla de San Salvador el 12 de octubre de 1492; y el del futuro Carlos V en Tazones (Villaviciosa) el 19 de septiembre de 1517. «Tres desembarcos de tres extranjeros que contribuyeron decisivamente a modelar la nación española». «La experiencia histórica nacional y supranacional de España», *OC*, IV, pág. 3243.

En cuanto al futuro de Europa como civilización, procuraba verla desde fuera, como espectador, contemplándola como una realidad en crisis, igual que dirá más tarde que hizo Tocqueville³⁵. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que no admite la distinción frecuente, debida principalmente a la influencia alemana — muy difundida a partir de *La decadencia de Occidente* de Spengler—, entre civilización y cultura, por lo que su pensamiento se centra directamente en la cultura. En este sentido, Díez del Corral, temprano lector de Spengler y Toynbee, autores de los que discrepa, considerando la trayectoria de Europa en el siglo xx y el sesgo que tomaba la cultura, sin abandonar el realismo y la esperanza se fue inclinando, no obstante, progresivamente, a un cierto pesimismo. *El rapto de Europa*, su obra más conocida, resulta así *a posteriori*, en la perspectiva del conjunto de su obra, una especie de canto del cisne de esta civilización, en la que lo que más estimaba Díez del Corral era su variedad³⁶, como se aprecia en la diversidad de los estilos y las formas artísticas. Sin embargo, no perdió nunca la esperanza de un *ritornello*. Calificado este libro por algún comentarista como la última filosofía de la historia, es una interrogante sobre las posibilidades de Europa para salir del *impasse* mediante la comprensión de su ser histórico.

ESTÉTICA, HISTORIA, POLÍTICA

De acuerdo con la cronología de sus escritos, cabe afirmar que, en los dos años que siguieron a los formativos, en que son tan significativos la traducción de *El archipiélago* y *Mallorca*, Díez del Corral se puso definitivamente en claro consigo mismo. Y es que la política, lo mismo que la historia tiene su estética. «Sin el conocimiento estético, decía Urs von Balthasar, ni la razón teórica ni la práctica pueden alcanzar su completa realización», por lo que, en definitiva, «todo conocimiento o tendencia espiritual tiene que ir acompañado de un momento estético»³⁷. Y la consideración estética, para la que estaba tan bien dotado, va a ser permanente en la obra de Díez del Corral, además excelente escritor. La estética es la clave de la historia cualitativa que es la forma de historia que cultivó.

Por otra parte, la estética desempeña un papel muy principal en la doctrina de la razón vital, el raciovitalismo orteguiano, «la razón concreta, vital» de la que,

³⁵ «La imagen de Europa en las utopías americanas de Tocqueville», OC, IV, pág. 3209.

³⁶ «En Europa no cabe conocer ni gozar por representación: cada cosa tiene su valor propio, y no se deja reemplazar por ninguna otra, ni comprender en definición alguna». «Visión concreta de Europa», OC, IV, pág. 3091.

³⁷ Gloria. *Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*. Madrid, Encuentro Eds., 1985. II, A, 2, pág. 142.

según Díez del Corral, que la aplicó sistemáticamente, «la razón histórica es un desarrollo».³⁸ De ahí que buena parte de su obra verse específicamente sobre asuntos de arte y literatura tratados en su dimensión histórica política, pues para él, igual que para Ortega, la historia culmina en la historia política. Pensaba que «el arte es convincente en sí mismo, habla en buena medida un lenguaje vivo, verdadero y directo por encima del siglo»³⁹, lo que compensa la «desrealidad» propia del pasado. Y de la literatura decía que en los clásicos del pensamiento político, «las dotes literarias e intelectuales han ido casi siempre fundidas»⁴⁰. También cabe afirmar que el propio pensamiento político, no obstante riguroso y exacto, de Díez del Corral es preciso buscarlo en los entresijos de las conexiones que establece entre los hechos, más bien los acontecimientos, que se vislumbran a través de las formas de las obras de arte y literatura, cuya expresividad ilumina las ideas que mueven a las acciones humanas que se esconden y conservan en ellas, entre las que se cuentan las ideas políticas. Las formas expresan la realidad vital. Díez del Corral habría suscrito lo que dijera el italiano F. de Sanctis hacia 1859: «la forma no es una idea, sino una cosa, y por eso —en el caso del poeta, figura a la que se refería el autor italiano— el poeta tiene ante sí cosas, no ideas»⁴¹.

Díez del Corral explica así la conexión del arte y la literatura con todas las ramas de la historia en el prólogo a *Ensayos sobre Arte y Sociedad*, al disculparse por abordar temas de Historia del Arte sin ser un profesional de la materia: *Las formas artísticas se ofrecen, gracias a la evidencia de su figura, con una cercanía locuaz por encima de los siglos insuperable, y resultan por ello muy aleccionadoras para la inteligencia de otras formas históricas gemelas, pero más confusas. Quien no sepa comprender admirativamente una estatua griega no acertará a representarse lo que fue de verdad la ciudadanía de la "polis", ni el modo peculiar, morfológico, del pensamiento político de Platón y Aristóteles. Quien no esté penetrado de los ideales artísticos del Renacimiento, no podrá comprender cabalmente a Maquiavelo, pues, con todo su desenfadado empirismo, fue esencial a su pensamiento político un acusado esteticismo humanista. Pero también al revés, advierte Díez del Corral; sin tener en cuenta sus supuestos sociales y políticos no se podrá comprender de verdad la escultura griega o la pintura italiana del Renacimiento.* En suma, como dirá en uno de los ensayos de ese mismo libro, «toda obra de arte tiene dos

³⁸ «Ortega y nosotros», OC, IV, pág. 3647.

³⁹ *Ensayos de arte y sociedad*, Madrid, Revista de Occidente, 1955, pág. 200.

⁴⁰ «Ortega ante el Estado», en *De Historia y Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956, pág. 55. Por ejemplo, para Montesquieu, «el pensamiento político requiere, no sólo para ser operativo sino también para ser explícito, de su plasmación en una forma literaria concretamente bella», *La Monarquía de España en Montesquieu*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1973, IX, pág. 89.

⁴¹ Cit en. J. L. COMELLAS, *El último cambio de siglo*, cap. I, pág. 18.

caras: la una da hacia los puros valores estéticos, que se esfuerza por servir desprendiéndose en la mayor medida posible del condicionamiento histórico y social; la otra es una cara que lleva la impronta de ese condicionamiento con sus supuestos del orden más elemental»⁴².

La actitud y el saber estético —«creo que dos terceras partes de mi vida dependen de la música», confesó en cierta ocasión⁴³—, perfilados con el tiempo, siempre bajo la influencia de Ortega, por Hans Sedlmayr, Ernst Gombrich y, sobre todo, Erwin Panofsky, unidos a su sensibilidad, trascienden, pues, toda la obra de Díez del Corral, ligados a su preocupación política, más exactamente de historiador político: «En toda obra de arte, decía, hay una dialéctica concreta con la sociedad de su tiempo»; bien entendido que «el arte postula por sí una autonomía a ultranza frente a las vigencias de las instancias sociales», «algo que se pone» de manifiesto «no sólo en la actitud de los artistas más representativos de nuestro tiempo, anárquicamente rebeldes o despectivos frente a las más perentorias exigencias de la sociedad, sino, de modo paradójico, a través de la actitud de los sociólogos que cultivan la especialidad de la sociología del arte»; unas veces como expresión de timidez, otras reaccionando con un «rigor implacable en proclamar la subordinación del campo artístico a los factores sociales»⁴⁴. La verdad es que través del arte y la literatura se perciben mucho mejor las formas de arraigo en la existencia, así como las del desarraizamiento, un tema tan actual en nuestra época que, como se ha dicho, ha perdido la realidad. Transcribiendo a Zubiri en relación con el tema compartido de la desorientación de la inteligencia europea, escribe Díez del Corral: «el desarraigo de la inteligencia actual no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera. Sólo lo que vuelva a hacer arraigar nuevamente la existencia en su primigenia raíz puede establecer con plenitud el noble ejercicio de la vida intelectual».

Su sensibilidad unida a sus dotes de observador hizo de él un pensador del tipo táctil que piensa en función de la experiencia, del contacto con las cosas y las ideas, modo de pensamiento ligado al realismo. Recordando que Aristóteles no sólo comparaba la *mens*, el *nous* con la luz sino con el tacto, decía Díez del Corral que es menester tener siempre un sentido realista del esfuerzo mental: «El que quiera saber acerca de lo histórico y lo político ha de aprender a “palpar”, todo lo sutilmente que se quiera, pero siempre con un sentido y un respeto extremos por lo real». Muchas veces es preferible un saber «andar a tientas» por los difíciles vericuetos de la realidad histórico-política que un «espléndido y sistemático saber»⁴⁵.

⁴² *Ensayos...*, I, pág. 31.

⁴³ «Lo japonés y lo occidental», 9, pág. 3494 de OC, IV.

⁴⁴ «La actitud sociológica ante el arte español», en *De Historia y Política*, págs. 178 y 181.

⁴⁵ *Memoria...*, 2 pág. 505.

Si se tiene en cuenta que para el escritor español «idea y realidad encuéntranse íntimamente conexos»⁴⁶, su obra constituye un ejemplo de la aplicación de la inteligencia sentiente de Zubiri, a la que, por cierto, nacionalizará más tarde diciendo que «es española»⁴⁷. Este concepto de inteligencia implica «las ideas en la realidad histórica», afirma Díez del Corral en el artículo «Zubiri y la Filosofía de la Historia» en el que reconoce el magisterio del filósofo⁴⁸. Así, lo que en las acciones humanas hay no de natural sino de histórico, consiste en la actualización, el alumbramiento o la obturación de puras posibilidades, desde las que hay que «ver» —la inteligencia se fundamenta en la visión, dirá en *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*— la articulación entre pasado, presente y futuro. La realidad del pasado se pierde inexorablemente, pero no se reduce a la nada, sino que se desrealiza, siendo el precipitado de este fenómeno, el desrealizarse, dice Díez del Corral con palabras de Zubiri, la posibilidad que nos otorga; pues pasar no es dejar de ser sino dejar de ser realidad dejando sobrevivir las posibilidades cuyo conjunto define la nueva situación. En suma, como decía el filósofo vasco, «el pasado sobrevive bajo la forma de estar posibilitando el presente, bajo la forma de posibilidad». Por ende, en la historia no sólo se producen actos, sino que se producen además y anteriormente las propias posibilidades que condicionan la realidad, creando la *situación* dentro de la trama histórica. Y justamente de la situación depende el acontecimiento⁴⁹, que es lo que determina la historia. De ahí la enorme proximidad entre la historia y el acto creador y que la historia sea, como se percibe máximamente en el arte, la literatura y la filosofía, lo más contrario a un mero desarrollo, dejando constancia tónica en las formas del Derecho a cuyo través se capta lo que fue la realidad política⁵⁰.

Esto le llevó con el tiempo a una íntima relación espiritual con Tocqueville, un pensador de su mismo estilo al que consideraba «uno de los pensadores más obsesiva y exclusivamente políticos que ha habido en la historia»⁵¹.

Tocqueville subrayó la permanencia de los contenidos, igual que hace Díez del Corral, bajo la superficie de las discontinuidades, un tema central de *El*

⁴⁶ *Memoria...*, 4, pág. 544.

⁴⁷ «Lo japonés y lo occidental», 2, OC, IV, pág. 3482.

⁴⁸ En *De Historia y Política*, págs. 74-75.

⁴⁹ Vid. *Memoria...*, 4, pág. 545, y 6, págs. 568-569.

⁵⁰ «El auténtico jurista ve la historia como arista con que abrir las puertas del presente hacia el futuro», «La Administración española», OC, IV, pág. 3419.

⁵¹ *La mentalidad política de Tocqueville con especial referencia a Pascal*, pág. 93. «La inteligencia política de Tocqueville es eminentemente política, con una extraordinaria capacidad de intuición y análisis», «Tocqueville y el pensamiento político de los doctrinarios», OC, IV, pág. 3228.

antiguo régimen y la revolución. E igual que el escritor francés, en adelante, a partir de los dos primeros escritos en que predomina lo estético, el hilo conductor en torno al que organiza Díez del Corral su tarea intelectual será, efectivamente, la política, en la que veía, según la célebre definición orteguiana, «la piel de todo lo demás»: «la política, escribe en su *Memoria de cátedra*, puede ser considerada el eje central de la historia»⁵² al ser el bien común el principio del orden político y, «en cierta manera, el orden mismo en su proyección teleológica»⁵³. En la política, a la que es esencial una nota de «supremacía y predominio»⁵⁴, culmina la explicación histórica; pues en ella se precipita como acontecimiento lo que cambia, lo que se altera, determinando nuevas posibilidades, si bien subyace lo que permanece, las creencias, justo porque «por debajo del cambio hay siempre alguien que cambia»⁵⁵.

En efecto, sus sucesivos trabajos literarios, estéticos e históricos, en los que concede gran importancia, igual que Hölderlin, al *pathos* religioso, que es a la postre el gran configurador de las ideas creencia, están mediados por el interés político. Se podría decir con el vocabulario de Karl Jaspers, pensador que no le era ajeno al escritor español, a quien causaron gran impresión sus libros *Origen y meta de la historia*, y otro anterior, *La crisis espiritual de nuestro tiempo*, traducido en 1933, que los tres grandes abarcadores del pensamiento de Díez del Corral son el estético, el político y el religioso, siendo el estético el denominador común. De ahí que, para Díez del Corral, lo mismo que tras la religión como sugería Guardini, tras la política hay siempre una estética.

1

Su primera gran obra de historia de las ideas políticas y, a la vez, de pensamiento político, fue el citado *Liberalismo doctrinario* (1945). Aquí aplica su concepción de la conexión entre idea y realidad: «La interna implicación de idea y realidad política formal, explicaba el propio autor, es su postulado fundamental y el eje constructivo de todos sus capítulos». Esta obra —que Carl Schmitt lamentó no haber conocido antes—, originariamente tesis doctoral, es, pues, un libro de historia de las ideas políticas, no de pensamiento político. En realidad, como dirá influir

⁵² 5, pág. 566. Vid. la crítica de la historia social en 6, págs. 568 y sigs. «La Sociedad no es de ninguna manera el sujeto de la historia... «El sujeto de la historia no es lo social». ... «La Historia es una cuasi-creación humana; la Sociedad una cuasi-Naturaleza», págs. 571-572.

⁵³ *Memoria de cátedra*..., 5, pág. 554.

⁵⁴ *Memoria*..., 3, pág. 521.

⁵⁵ *Memoria*..., I, pág. 498.

do por Burke en el artículo sobre el «Pensamiento político de Joaquín Francisco Pacheco», «una verdadera historia del pensamiento político no puede conformarse con la mera exposición externa de las ideas sin penetrar en el fondo íntimo en que se encuentran prendidas...»⁵⁶, es decir, sin contar con la realidad, con las creencias y los hechos. En este sentido decía de los doctrinarios, que «se llaman así porque precisamente por eso no poseen una doctrina»⁵⁷, en contraste con la ideología, que empezaba a inundar el siglo haciendo imposible la claridad intelectual⁵⁸, fomentando a la par la irresponsabilidad.

Díez del Corral cuenta que llegó a los doctrinarios partiendo de un estudio sobre Cánovas. Cuando ya estaba avanzado, tropezó con el famoso prólogo para franceses de Ortega a una nueva edición de *La rebelión de las masas*⁵⁹, en el que se destaca el papel histórico y la ejemplaridad política de esos liberales. Estos eran una minoría de intelectuales que permitía a Díez del Corral, que percibía la debilidad del liberalismo del siglo xx, contrastar su liberalismo político con el «frívolo» liberalismo corriente⁶⁰, desatento con lo fáctico, con la realidad; con el resultado de un mal enfoque intelectual de la realidad política. Pues, entonces, en vez de ser el pensamiento una manera de tratar «con» las cosas, se convierte en un trato «contra» las cosas, en «re-acción» contra ellas, es decir, se las ignora, se las desconoce y se las somete ciegamente al esquema de un proyecto abstracto de vida⁶¹. Por eso veía Ortega en los doctrinarios un ejemplo de lo que es la responsabilidad política del intelectual y lo que debe ser el pensamiento propiamente político en acción, pegado a la realidad sin forzarla. No se ocupa, pues, ahí, en abstracto, Díez del Corral del pensamiento político vigente en el momento histórico transcurrido en Francia entre las revoluciones de julio de 1830 y la de 1848, que derribó el régimen, sino de cómo fue aplicándose el pensamiento político liberal de acuerdo con la realidad efectiva —con el estado de la opinión— por ese grupo de intelectuales

⁵⁶ En *De Historia y Política*, pág. 282.

⁵⁷ «Tocqueville y el pensamiento político de los doctrinarios», *OC*, IV, pág. 3226.

⁵⁸ Así: «la ideología se apodera de la teoría política hasta el punto que hoy, desde las perspectivas sociológicas y relativizadoras de un gran sector de la ciencia política vigente, se interpreta como meras posturas ideológicas las grandes construcciones de los filósofos clásicos del Estado», «*Ortega ante el Estado*», pág. 45.

⁵⁹ Díez del Corral conoció el prólogo, según cuenta él mismo, por medio de N. Ramiro Rico cuando ya estaba avanzada la redacción de *El liberalismo doctrinario*. Vid. «Recuerdos de Ortega», *OC*, IV, pág. 3615.

⁶⁰ Díez del Corral, para quien, en el fondo, el liberalismo es consustancial a la tradición europea de la política, no teniendo inconveniente en aceptar que «el Liberalismo es idéntico al Humanismo» (*Memoria...*, 7, pág. 590, nota), siempre se mostró muy crítico ante el liberalismo corriente, unas veces confuso e ingenuo, otras integrista o fundamentalista.

⁶¹ Vid. «Lorenz von Stein y la monarquía social», en *De Historia y Política*, pág. 329.

que dio el tono a la política desde la Restauración y llegando a influir muy directamente en el gobierno de Francia durante la monarquía orleanista. Esto le permitió además al autor conocer de cerca un momento y un ambiente histórico cruciales, pues, insistirá siempre, en el París de aquellos años se gestaron las ideas políticas del resto del siglo XIX determinantes de los avatares del XX.

Una peculiaridad del realismo de los doctrinarios consiste en que su forma de «comprender», término en que insistió Max Weber, «encuéntrese anclada expresamente, decía Díez del Corral, en la vida»; pues, para este grupo, compuesto por gentes de muy diversa procedencia, «razón y vida no son términos contrapuestos, sino que se encuentran íntimamente referidos. No son los doctrinarios unos teóricos abstractos del Estado, pero tampoco meros políticos prácticos; su propósito es aunar los dos momentos, ideal y real, y en este sentido hay que entender lo que llaman “comprender”». Por eso era decisiva en ellos la dimensión ética que combinaba, a través de la estética, la ética de la convicción y la de la responsabilidad, pues querían representar en sus vidas personales y en la vida pública un orden moral. Encontrábanse así «respaldados por la integridad de su conducta», siendo «la inteligencia y la moralidad la doble arma discriminatoria de los doctrinarios»⁶².

Los diversos capítulos de la obra se centran directa o indirectamente en torno al problema de la representación, tema siempre fundamental de la política y capital desde la revolución francesa, puesto que, si, por una parte, estaba el Estado-Nación, una persona moral ontologizada, que pudiendo ya marchar por sí solo, había dejado de ser monárquico, por lo menos en el sentido del Antiguo Régimen, por otra estaba el Gobierno, el conjunto de hombres concretos que debía representar a la Nación formando un verdadero Gobierno Representativo. Los doctrinarios, combinando el pensamiento con la realidad, lo transformaban en ideas mediante el compromiso, por lo que fueron muy criticados. Como es sabido, Comte, por ejemplo, para quien Europa se encontraba en crisis, sin seguridad, sin ideas, les llamaba algo despreciativamente la «escuela intermediaria» entre la escuela teológica y la escuela metafísica⁶³.

Para ese grupo, que, en definitiva, intentaba restaurar la razón práctica en la política, lo facticio sugería cómo deberían ser aplicados los principios y los conceptos. Eran una minoría que tenía, justamente, una conciencia «orgullosamente minoritaria» que, «a pesar de tal título» —doctrinaria—, aplicando el sentido común, como había destacado Royer-Collard, quien puede ser considerado su jefe de filas,

⁶² *El liberalismo...*, VIII, III, págs. 144-145.

⁶³ Vid. A. COMTE, *La física social*, Madrid, Aguilar, 1981.

«atacan precisamente el desarrollo inexorable de los principios, la ciega sumisión a doctrinas inflexibles... sin tener en cuenta las exigencias de la realidad»⁶⁴. Partidarios del justo medio, «aspiraban a conciliar el hecho con el Derecho», escribe Díez del Corral en otro lugar⁶⁵.

Sin embargo, luchadores en un «doble frente, con límites imprecisos y delicados, los fuegos se han cruzado sobre ellos para combatirlos no solamente en sus días sino también en su memoria, sobre la que han terminado por imperar las sutiles armas de la sonrisa y el olvido»⁶⁶. Pero lo cierto es que, tras la caída de la Restauración, hicieron tolerable la división de Francia desde la Gran Revolución en dos Francias, la antigua y tradicional y la moderna y revolucionaria, subdivididas además en grupos y facciones legitimistas, orleanistas, bonapartistas, republicanos, socialistas, tradicionalistas, demócratas, positivistas, liberales de varios tipos, etc., y con graves tensiones sociales —aparece entonces lo que llamó Th. Carlyle la «cuestión social»— agudizadas por la industrialización y el hecho de que Francia no lograría recuperar el nivel económico anterior a la revolución hasta el segundo Imperio mientras crecía la población que, por otra parte, empezaba a emigrar a la ciudad, especialmente a París, centro de todas las tensiones.

En semejante contexto, del que dijera Alfredo de Musset «todo lo que era ya no existe; todo lo que ha de ser, no existe todavía», el doctrinario, describe Díez del Corral, se encuentra en una zona intermedia «o, mejor dicho, mixta de pensamiento y práctica», lejos del tipo puro del hombre político. Mientras éste último pone al servicio de su voluntad de poder todos los demás sectores de la vida, utilizando el conocimiento como un instrumento de predominio mediante el cual lo verdadero y lo falso se determinan en mayor o menor grado, por fines políticos, el doctrinario «siente demasiado apego a la verdad en sí para permitir su desfiguración»⁶⁷.

Los doctrinarios, seguramente por la misma naturaleza del modo de pensamiento auténticamente liberal, no tenían un sistema, sino una estética política cuya impronta dejaron. A pesar de su fracaso final, a la verdad un tanto inesperado, su manera de tratar los asuntos políticos sentó las bases de la relativa estabilidad francesa.

⁶⁴ *El liberalismo...*, VII, V, pág. 128.

⁶⁵ *La mentalidad política de Tocqueville con especial referencia a Pascal*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1965, pág. 92.

⁶⁶ *El liberalismo...*, I, IV, pág. 15.

⁶⁷ *El liberalismo...*, VIII, IV, pág. 149.

El liberalismo doctrinario también es, sin embargo, una obra de pensamiento político por su manera de tratar los conceptos políticos, y al mismo tiempo, pedagógica: sin duda, uno de los fines de Díez del Corral al elegir el tema, fue hacer patente con este ejemplo histórico concreto, precisamente en España, en el momento en que estaba saliendo de la guerra civil, en qué consiste la actividad política propiamente dicha, la política plegada a la realidad de las cosas, con su diversidad y sus contrastes. Años más tarde mostraría Bertrand de Jouvenel en su *Teoría pura de la política*, que hizo traducir Díez del Corral, que los problemas propiamente políticos, en cuanto tales, como problemas, no tienen solución. Esta es la razón de esa extraña especie de acción que es la acción política, cuyo fin consiste en alcanzar el compromiso entre intereses, sentimientos, creencias, tradiciones, pensamientos, ideas, en definitiva entre opiniones contrapuestas.

La acción política es una forma de acción colectiva que tiene que respetar y combinar las opiniones de todos los actores, normalmente divergentes en mayor o menor medida. El compromiso, del que dijo G. Simmel que es «uno de los mayores inventos de la humanidad»⁶⁸, no satisface a nadie plenamente, pero hace posible la convivencia, constituyendo esta actitud favorable al compromiso el núcleo esencial de la tradición política europea. Heidegger diría por aquellas fechas en que escribía Díez del Corral *El liberalismo doctrinario*, que la civilización europea descansa en el diálogo⁶⁹. El compromiso, consustancial con la tradición del justo medio, a la que se referirá muy expresamente Díez del Corral en escritos posteriores, especialmente en relación con Montesquieu, como prototipo de esa tradición es, en último análisis, la clave de la actitud liberal, que viene a coincidir así con la tradición política occidental. Resulta casi imposible elegir un tema mejor que la historia de los doctrinarios franceses para mostrar en qué consiste la política según esa tradición y su esencial naturaleza liberal, reivindicando de paso el liberalismo y la tradición política en el tiempo tan antipolítico e impregnado de *pathos* antiliberal en el que se gestó *El liberalismo doctrinario*.

Efectivamente, Díez del Corral se preocupa en mostrar que la concepción doctrinaria de la política no era extraña en España, tanto porque «los españoles no

⁶⁸ Vid. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, I, Madrid, Revista de Occidente, 1977, cap. 4, pág. 349.

⁶⁹ «Ha sido siempre uno de los rasgos más distintivos de la gran política occidental, decía Díez del Corral en «Ortega ante el Estado», ese margen de juego que siempre ha dejado a un auténtico pensamiento político, sin el cual es inexplicable el rumbo largo, complicado y certero que la historia europea ha mantenido hasta la consecución de los grandes organizaciones estatales», *De Historia y Política*, pág. 44.

hemos contribuido mucho a ideologías abstractas sino a lo concreto, lo intuitivo, lo visual»⁷⁰, como por ver en ella un parentesco —escribe al hablar de Tocqueville—⁷¹, con las mejores épocas de la especulación política española hasta los siglos xvi y xvii. Puesto que el interés por Cánovas del Castillo le había llevado a los doctrinarios, en la última parte del libro estudia un elenco de pensadores y políticos españoles del mismo siglo xix, que pueden ser incluidos en esa escuela.

La actitud de estos escritores españoles era pareja a la de los franceses, habiendo recibido incluso su influencia. Pero su peculiaridad respecto a aquellos y al liberalismo en general, radica principalmente en dos cosas: la primera, que estos liberales españoles «frecuentarán con insistencia bien por rutina escolar, por honrado convencimiento o con móviles de corso, los libros de los Suárez, los Soto, los Molina y los Vitoria», es decir, la tradición escolástica⁷², de la que deducen su particular liberalismo insertándola en este último⁷³; la segunda, el encontrar que en España no había propiamente Estado: lo que hubiera de estatalidad se hundió con la invasión napoleónica, por lo que la tarea del liberalismo hispano, hubo de consistir en instituir un Estado a la altura de las circunstancias⁷⁴. Este último aspecto hará que Díez del Corral se interese cada vez más por la forma política tan singular desde el punto de vista de la historia de las formas políticas, que fue la Monarquía Hispánica o Católica, escasamente estatal, definitivamente extinguida en 1834 (Estatuto Real). Y de ahí también que el problema de la monarquía ocupe entre estos liberales el papel principal que desempeñaba entre los franceses el de la representación⁷⁵.

2

La segunda gran obra de Díez del Corral, *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*, apareció en 1954⁷⁶. Fue precedida, según su costumbre, de diversos artículos y ensayos por decirlo así preparatorios, igual que en el caso de *El liberalismo doctrinario* y otros libros. Los que no fueron utilizados

⁷⁰ «Lo japonés y lo occidental», pág. 3482.

⁷¹ «Tocqueville y el pensamiento político de los doctrinarios», pág. 3223. «Los españoles???»

⁷² *El liberalismo...*, XXI, I, pág. 401.

⁷³ La neoescolástica española no rompe con la concepción medieval del *ordo*: «La conciliación de la soberanía con el orden es el gran tema ofrecido por la especulación filosófica española y por ella fielmente cultivada: no sólo por ella, sino por la efectiva política española». *Memoria...*, 8, pág. 614.

⁷⁴ Cfr. D. NEGRO, *El liberalismo en España. Una antología*, Madrid, Unión Editorial, 1988. Pról.

⁷⁵ Cfr. D. NEGRO, *El liberalismo en España...*, pról.

⁷⁶ Madrid, Revista de Occidente.

directamente en *El rapto*, han sido recogidos en su mayoría en *Ensayos sobre Arte y Sociedad*⁷⁷ y *De Historia y Política*⁷⁸.

El rapto de Europa, título deudor de Horacio⁷⁹, universalmente leído y elogiado, le dio a su autor fama internacional. Publicado en plena guerra fría, en el trance de la descolonización acelerada, la unificación del mundo a punto de constituir una sola constelación política adaptando ideas europeas y organizándose de acuerdo con ellas, sin embargo, ayuda a entender y explicar la situación actual: a comienzos del siglo xxi, resulta ser casi un libro profético, con la salvedad de que Díez del Corral esperaba entonces que Europa pudiese aún liberarse de la especie de enajenación a la que estaba sometida y remontar el vuelo, volviendo a ser ella misma. El libro constituye, en cierto modo, una respuesta a la vieja afirmación de Zubiri de que hoy los griegos somos nosotros, los europeos. Díez del Corral se pregunta: «¿Estamos en trance los europeos de empequeñecernos, de convertirnos en otros *graeculi*, justamente cuando el mundo entero se europeiza?»⁸⁰.

Si se quisiera buscar una categoría o principio central ordenador del libro, este sería el cristianismo, que descubrió el valor de la personalidad y abrió nuevos cauces a la vida espiritual, porque, como escribe en otro lugar⁸¹, a propósito de la Historia de Roma, «el conjunto del desarrollo histórico resulta inexplicable desde un punto de vista estrictamente mundano». Incluso la idea de progreso, cuyos efectos prácticos culminaron hacia 1870⁸², depende del cristianismo; pues, dirá expresamente más tarde respondiendo a una pregunta, el cristianismo «no predica la idea de progreso, pero los elementos que conlleva son fundamentales para llegar a ella»⁸³. El problema es que «la idea de progreso mecánicamente entendida [es decir, desconectada del cristianismo], ha acabado por arruinar hasta cierto punto una auténtica conciencia histórica»⁸⁴.

A pesar del subtítulo, *El rapto de Europa* parece en principio por su estructura, contenido y acumulación de materiales, una suerte de síntesis de historia de la cultura europea centrada en su forma moderna pero ahondando en sus raíces.

⁷⁷ Madrid, Rev. Occidente, 1955.

⁷⁸ Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956.

⁷⁹ Vid. «¿Qué es Europa?», OC, IV, pág. 3508.

⁸⁰ *El rapto...*, II, págs. 66-67. Cfr. «Europa entre los griegos y el tercer mundo», OC, IV.

⁸¹ *Memoria...*, 8, pág. 605.

⁸² Vid. J. L. COMELLAS, *El último cambio de siglo*, cap. I.

⁸³ «Lo japonés y lo occidental», pág. 3494.

⁸⁴ *Memoria...*, 3, pág. 524.

Sin embargo, es bastante más que una interpretación histórica del presente como reza el subtítulo: es una filosofía de la historia. Pero no eurocéntrica⁸⁵, como han solido serlo todas o casi todas. Díez del Corral se limita a este respecto a constatar el hecho de que la historicidad europea se distingue de la de los otros pueblos y culturas «por haber sido más historia que las demás; por haber descubierto dimensiones inéditas en la historicidad humana»⁸⁶. El eurocentrismo se reduce aquí a perspectivismo. Trátase de una filosofía de la historia orteguiana dentro del repertorio de filosofías de la historia; pues el autor aplica aquí sistemáticamente, como por lo demás en toda su obra, el perspectivismo de la razón vital. Ahora bien, si la perspectiva general es europea, el mirador desde el que contempla la repercusión universal de la historia de Europa es español.

Esto último no es gratuito: se explica porque España es para Díez del Corral un «compendio de Europa»; y no sólo por su variedad paisajística, como se dice a menudo, sino por su historia. Para probarlo, se remite al campo artístico y literario: todos los estilos del Occidente han sido cultivados activamente en España de manera que, afirma, en cuanto a la suma de todos ellos, al conjunto de los diversos estilos del arte europeo, «ningún país aventaja a España»; esa múltiple receptividad se muestra con harta frecuencia en el arte, incluso en un solo edificio, de lo que considera tal vez ejemplo máximo la catedral de Granada, aunque posteriormente el autor suele trasladar el parangón a la catedral mezquita de Córdoba⁸⁷. De ahí que, «para reconocer la unidad radical del arte europeo...ningún país puede ser más aleccionador»⁸⁸ que España. Su historia, en la que en muchos momentos le iba el ser o no ser, es plenamente europea por su sustancia, en tanto se encuentra «sometida a un movimiento pendular de aislamiento y ecumenidad, desde sus mismos orígenes»⁸⁹. Con la importante particularidad de que «la Edad Media de la Península, por su sentido expansivo, dinámico, político, etc., era —frente al quietismo feudal de la Europa ultrapirenaica—, prematuramente moderna»⁹⁰.

⁸⁵ No obstante, para entender el eurocentrismo no está de más recordar con P. CHAUNU, que «de los 144 millones de kilómetros cuadrados de tierras emergidas, 118 millones han pasado en uno u otro momento, por el estatuto de colonia dependiente de un imperio colonial europeo (o de una antigua colonia europea emancipada) entre el siglo XVI y el XX», *Historia y decadencia*, Barcelona, Juan Gránica, 1983, X, pág. 342.

⁸⁶ *El rapto...*, VI, pág. 168.

⁸⁷ Vid. espec. «La luz arquitectónica de la mezquita de Córdoba», en *Ensayos de Arte y Sociedad*, y «La actitud sociológica ante el arte español», en *De Historia y Política*.

⁸⁸ *El rapto...*, III, págs. 89-91.

⁸⁹ *El rapto...*, III, pág. 73.

⁹⁰ *El rapto...*, III, pág. 79.

En el importante ensayo algo posterior, «Reflexiones sobre el castillo hispano», incluido en *De Historia y Política*, examinará las causas de esta modernidad y esa singularidad de España en el contexto de la historia y la cultura occidental ⁹¹. Y justamente por eso afirma Díez del Corral que la historia de España es en este momento histórico ejemplar para Europa. Pues, «la vida histórica sobre el finisterre ibérico, la más vieja tierra culta del Occidente...ha ofrecido a lo largo de los siglos un indudable sesgo de raptó: por anulación o por sobreabundancia, por angustiosa sustracción o por plenitud» ⁹².

La tesis central de este libro original, famoso, erudito y profundo, se opone, negando la distinción entre cultura y civilización, al concepto de decadencia, corriente desde la primera postguerra sirviéndose de un mito. El recurso al mito estuvo también en auge de muchas maneras en los años veinte; pero para Díez del Corral, quizá próximo a la concepción de Carl Jung, los de la antigüedad clásica «continúan teniendo siempre una virtualidad nueva para esclarecer regiones oscuras de la experiencia, concretar y plasmar ideas, o aureolar máximamente impresiones estéticas» ⁹³. El mito del raptó de Europa, la princesa fenicia, tomado en la doble acepción de la palabra raptó, permite expresar simultáneamente el proceso de «expropiación» de la cultura europea acompañado de otro alterno de «alienación», a veces de verdadera alienación mental de clases dirigentes y pueblos enteros, incluyendo incluso en ocasiones la ‘expatriación’, más o menos espontánea, de las élites intelectuales. Lo que observa Díez del Corral es que Europa se «arrebata» al mismo tiempo que es «arrebata», enajenándose de sí misma hasta llegar a extremos de patológica alienación ⁹⁴.

A lo largo del libro se examinan ambos aspectos del problema de Europa en la encrucijada actual: por un lado, el de la expropiación; por otro, el de la desarticulación de su estructura tensa y polar, entre campo y ciudad, *civitas* terrestre y *civitas* celestial, idealismo y realismo, particularismo y universalismo político, simplismo técnico y complejidad intelectual; lo que llamaría Guardini, autor familiar a Díez del Corral, sus contrastes. Son éstos los que le dan a Europa una riqueza que hace imposible definirla ⁹⁵. Riqueza y fertilidad que le llevarán a concluir, frente a las tesis de la decadencia, que la misión de Europa no ha terminado, ni mucho

⁹¹ En *El raptó* le interesa sobre todo señalar que «la vida histórica sobre ¿?

⁹² *El raptó...*, III, pág. 93.

⁹³ «El nuevo Hermes marino», *OC*, IV, pág. 3085.

⁹⁴ *El raptó...*, II, pág. 61.

⁹⁵ Vid. de R. GUARDINI, *El contraste*, ensayo de una filosofía de lo concreto-viviente. Guardini era un autor bien conocido por Díez del Corral, quien le cita con frecuencia.

menos, «aunque en algunos aspectos de la vida quede rezagada y aún empequeñecida»⁹⁶.

En efecto, por un lado es cierto que Occidente y sólo él ha abierto los horizontes mundiales y, por otro, que los elementos de la superioridad europea, especialmente la técnica y la economía racional, que eran fruto de su larga historia, resultaron asimilados por otros pueblos, culturas y civilizaciones, mediante un «atajo» que no sólo igualaba la posición aventajada de Europa, sino que hace que, aparentemente, «casi de repente esta se encontraría rezagada»⁹⁷. Era el resultado de que, al hacerse mundial su historia, «el fruto de centurias y centurias de esfuerzos y creaciones singulares de Europa puede ser fácilmente expropiado por cualquier advenedizo, que además lo considerará como algo espontáneo, genéricamente humano; algo que estaba destinado a caer en sus manos vacías». Esto supone «un cambio tan radical de perspectiva que Europa tarda algún tiempo en darse cuenta». Entre las dos guerras mundiales del siglo xx, guerras civiles europeas como ha señalado Nolte, Europa, ensimismada en ese momento crucial, no acertó a percatarse del cambio operado en su situación mundial, respondiendo por lo general, escribe Díez del Corral, «con interpretaciones y actitudes inadecuadas, tanto en el orden de la política práctica como en el intelectual a través de las construcciones filosófico-históricas más en boga»⁹⁸. Como dice algo más adelante⁹⁹, «Europa no fue capaz de sacar las consecuencias que la expansión de su cultura, y en no pocos casos de su misma sangre, había producido, y que una sana razón histórica debiera haber puesto de relieve».

La tarea de la filosofía política consiste precisamente, dirá Díez del Corral en el ensayo sobre «Zubiri y la filosofía de la historia», en responder a situaciones. Mas lamenta que en esta grave tesitura de su historia adolezca Europa de un pensamiento político adecuado a la situación.

Precisamente lo peor es quizá que al interpretar la situación «más como un descenso del nivel europeo que como ascenso de los otros»¹⁰⁰, se da pábulo a la idea de decadencia de la civilización europea. De ello constituye un primer y gran ejemplo la mencionada obra de Spengler *La decadencia de Occidente*, en la que reaparece la concepción cíclica de la historia en contraste con la concepción li-

⁹⁶ *El rapto...*, Epílogo, pág. 330.

⁹⁷ *El rapto...*, I, pág. 28.

⁹⁸ *El rapto...*, I, pág. 39.

⁹⁹ *El rapto...*, II, pág. 55.

¹⁰⁰ Cap. I.

neal que había sido la propia de Europa. Se operaba así, pensaba entonces Díez del Corral¹⁰¹, «un tránsito súbito del optimismo al pesimismo, de la seguridad de una hegemonía perpetua a la de una definitiva decadencia». Y veía la causa de este sustancial cambio de perspectiva, en el hecho de que el mundo cultural europeo no es un conjunto compacto, homogéneo, «como el del Islam o el indio», caracterizándose en cambio por su variedad, lo que resulta ser precisamente, cree el pensador español, una causa principal del liberalismo intrínseco —liberalismo de la variedad, como ha dicho R. Aron aplicándolo a la concepción de Montesquieu— de esta civilización¹⁰².

Díez del Corral, que veía la cultura europea moderna como una cultura secularizada, siendo la secularización una posibilidad histórica, quizá exclusiva, del cristianismo, enfatiza la singularidad de la historia europea¹⁰³, que «ha acertado a crear un tipo de civilización objetiva, generalizable, generosa, humana»; dándose la paradoja de que si su racionalidad ha sido el supuesto y la causa de su triunfo planetario, al mismo tiempo su racionalismo excesivo —su constructivismo diría Hayek, su política de la fe triunfante frente a la política del escepticismo, podría haber dicho Oakeshott— ha desvirtuado en buena medida el impulso vital de los pueblos que la crearon, y ahora, al refluir desde fuera, simplificada y acuciante por el manejo de pueblos ajenos, ha acentuado el proceso interno de disolución; proceso que, afirma Díez del Corral, «aunque se hubiera producido también sin influjos extraños, habría seguido sin duda un ritmo más sosegado y menos peligroso». Pues tal proceso estaba implícito, al menos virtualmente, en el mismo desarrollo de la cultura europea, cuya «racionalidad constructiva es algo problemático, que puede transformarse de golpe en su contrario o venirse abajo como un castillo de naipes»¹⁰⁴.

El autor estudia el objeto y el hecho del rapto en densos capítulos, concluyendo que no interesa tan sólo a la raptada, sino también al raptor, que, por mucho que se apropie el objeto de su rapto, «siempre se encuentra en una situación deficiente». Pues el raptor «va a configurar su vida según formas que le vienen

¹⁰¹ Más tarde transcribiré el comentario de Zubiri en una conversación: «Nada prueba tanto la decadencia de Occidente como el éxito que ha tenido *La decadencia de Occidente*».

¹⁰² *El rapto...*, I, págs. 28-37.

¹⁰³ Cfr. el ensayo «Sobre la singularidad del destino histórico de Europa» en *De Historia y Política*, en el que destaca cómo, a diferencia de otras civilizaciones, excluye el fatalismo, pues «la espiritualidad cristiana liberó al hombre de las vinculaciones estrechas del *fatum* y abrió a la par horizontes infinitos al sentimiento del futuro y de la auténtica historicidad», si bien el historicismo radical de los siglos XIX y XX ha vuelto a reintroducirlo, pág. 258.

¹⁰⁴ *El rapto...*, II, pág. 53.

de fuera, que él no ha producido, que pueden secarse al quedar desarraigadas, que pueden a la larga apretarle violentamente como un mal aparato ortopédico y dañar su musculatura y su vitalidad». En fin que, con todo, resulta imposible «que se borre la diferencia entre la cultura europea, como algo restringido geográfica y espiritualmente, y la civilización europea universalizada, de igual modo, recalca, que no se identificó la cultura helénica con la helenística por grande que fuera la continuidad entre las mismas».

3

Si en *El rapto de Europa*, afirmaba Díez del Corral que la misión de Europa no ha terminado, ni mucho menos, aunque en algunos aspectos de la vida quede rezagada y aún empequeñecida, débese en buena medida a que la teología de la esperanza, en boga en la postguerra en que se escribió el libro, da en cierto modo su sentido a *El rapto*: «La esperanza cristiana rompe el círculo vicioso de la concepción cíclica de la historia»¹⁰⁵, escribe, confiando sin duda en que se impondrá aquella. Veinte años después publicó una suerte de revisión, confirmatoria de la efectividad del rapto, algo más pesimista: *Perspectivas de una Europa raptada*¹⁰⁶. Título que sugiere que Europa no sabía o no podía liberarse de sus expropiadores, entre los cuáles, como se decía ya en *El rapto*, se encontraba el marxismo, ahora universalmente difundido. Eran los años, en que la guerra fría alcanzaba su cénit, y en cuyo contexto Jean Paul Sartre, en su famoso prólogo al leidísimo libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra* (1961), incitaba a los pueblos del tercer mundo a aniquilar a los europeos a la par que afirmaba: «Es el fin, como verán ustedes Europa hace agua por todas partes. ¿Qué ha sucedido? Simplemente que éramos los sujetos de la historia y que ahora somos sus objetos»¹⁰⁷. «Todo el mundo occidental es Hamlet», había dicho Carl Schmitt en 1966 resumiendo la situación y Díez del Corral seguía pensando que «la vieja imagen mitológica revela con acierto metafórico la situación en que, como dice en el breve prólogo al libro, se encuentra nuestro continente, y acaso hoy día más que nunca»¹⁰⁸.

¹⁰⁵ El rapto..., VI, pág. 171.

¹⁰⁶ Madrid, Seminarios y Ediciones, 1974. En el prólogo de la misma fecha a la nueva edición del *El rapto* por Alianza Editorial escribe: «el problema no sólo sigue siendo sustancialmente el mismo sino que en muchos aspectos se ha agravado, tanto por la vertiente interna como por la externa de «el rapto de Europa», OC, IV, pág. 665.

¹⁰⁷ México, Fondo de Cultura 1983, pág. 25.

¹⁰⁸ Pág. 10.

Mas si *El rapto* estudiaba la expansión, como civilización, de la cultura europea, raptada pero a fin de cuentas triunfal, desde entonces las cosas habían cambiado significativamente. «El fiel de la balanza entre la raptada y los raptadores, admite en el primero de los seis ensayos de *Perspectivas de una Europa raptada*, «Consideraciones sobre *El rapto de Europa*» —destinado inicialmente a ser el prólogo a una reedición de esta obra—, se encontraba inclinado cuando se escribió el libro del lado europeo; hoy están empero los platillos más igualados y, a veces, al revisar las páginas entonces escritas, se querría rehacerlas o, al menos, poner sordina a no pocas de ellas». Ahora quizá diría que también se ha roto este equilibrio a favor de los raptadores.

Tiene un interés especial en este ensayo el abordaje por el autor del problema de la historia con cierta concreción, enfrentándose a las tendencias cuantitativas de la historia social que empezaban a predominar; cuantitativismo, decía, que no puede explicar, por ejemplo, las peculiaridades de China e India. Por lo pronto, cada cultura y civilización tiene un tiempo distinto. Como decía Zubiri, hay zonas de tiempo y alturas del tiempo que determinan la edad, la «etaneidad» de cada una ¹⁰⁹.

Díez del Corral señala explícitamente a Japón como «máximo robador de Europa» y revisa sucintamente los nacionalismos no europeos.

En el ensayo «Historiadores en Rusia», advierte, entre otras cosas, como planteándose el viejo problema de la relación entre Europa y Rusia —Rusia ¿es europea?—, la coincidencia de la igualdad que se quiere hacer reinar allí con el paisaje: «igualdad impresionante del paisaje». Pero, paradójicamente, la igualdad básica de lo ruso explica también la desigualdad, no sólo la desigualdad política súbdito-autoridad, «sino en el plano mismo de la vida social». El paisaje, un elemento de la geografía, le permite una vez más expresar el agudo contraste de Rusia, paisajísticamente monótona, con la rica variedad de Europa. Esta es debida, como dice en otro lugar ¹¹⁰, a que «la más extraña y prodigiosa de las creaciones de Europa no es la ciudad sino lo contrario de la ciudad, el campo...»; pues aquí, «la ciudad medieval está abierta al campo», recalcando una vez más Díez del Corral que si bien civilizaciones campesinas ha habido muchas, la europea es una civilización del campo europeo, posible, justamente, por su prodigiosa variedad ¹¹¹.

¹⁰⁹ Vid. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984, Cap. I, II, B). Díez del Corral, asiduo a los seminarios de X. Zubiri, conocía muy bien su pensamiento al margen de las publicaciones, durante mucho tiempo escasas, del filósofo.

¹¹⁰ «Desagravio y elogio de la ciudad», *OC*, IV, págs. 3065-3068.

¹¹¹ Simultáneamente, escribe melancólicamente en el prólogo a *El rapto* en torno a esta cuestión que tanto le preocupaba: «Es de esperar que futurólogos, urbanistas y políticos no olviden que ori-

Perspectivas de una Europa raptada se puede leer asimismo como una suerte de reconsideración del fascinante *Del Nuevo al Viejo Mundo* publicado en 1963 ¹¹².

4

Efectivamente, *Del Nuevo al Viejo Mundo* es, según reconoce el propio autor, una continuación de *El rapto*, motivada por la necesidad de comprender las prolongaciones de la cultura europea y a sus raptos. Hay empero una cierta diferencia de actitud: en *El rapto* prevalece la filosofía de cultura en la perspectiva histórica; el autor se produce como un espectador que conoce muy bien Europa; es en este sentido un libro, por decirlo de alguna manera para resaltar la diferencia, reposado, contemplativo, sin perjuicio de que uno de sus conceptos centrales sea el dinamismo de la cultura y civilización europeas. En *Del Nuevo al Viejo Mundo* se impone la visión estética y dinámica a través de una sensibilidad cuasi táctil —«geografía e historia se compenetrán», dice una vez más—, en las reflexiones, más bien meditaciones, que evocan las del conde de Keyserling, inspiradas por las impresiones de viajes del autor a través de Hispanoamérica, principalmente en 1956, y Asia, en 1962, que dividen la obra en dos partes.

El autor, fiel observante del mandato orteguiano de andar y ver —y viajero también como Tocqueville ¹¹³—, es aquí, sobre todo, un actor que viaja, mira y reacciona intelectualmente a lo que ve: «el libro, dice el mismo Díez del Corral al prologarlo, responde a la visión propia de un viajero que tiene el pliegue profesional del historiador». Es un ejemplo práctico de su convicción de que, sobre todo en nuestra época, el historiador «ha de tener una mente intuitiva, “ocular”... y ha de ser... un caminante» ¹¹⁴. Seguramente quería sugerir que, en nuestro tiempo cuantificador y homogeneizador, el historiador ha de hacer historia cualitativa: oponer la cultura cualitativa a la cultura cuantitativa característica del racionalismo excesivo degenerando en positivismo.

Por esa razón, aunque en apariencia no es una filosofía de la historia tan claramente como *El rapto*, sino una consideración intelectual de los paisajes, de las

ginariamente la ciudad europea fue una ciudad campesina y que su íntima relación con la naturaleza y el paisaje debe mantenerse a toda costa, por muchos que sean las variaciones técnicas y económicas que ocurren», OC, IV, pág. 641.

¹¹² Madrid, Revista de Occidente.

¹¹³ «El viajero Tocqueville a través de su correspondencia», OC, IV, págs. 3741 y sigs.

¹¹⁴ «Visión concreta de Europa». OC, IV, págs. 3090-91.

obras humanas, de las cosas que ve, por el estilo de las *Notas de andar y de ver* de Ortega y los libros del conde de Keyserling, no obstante, en tanto continuación de aquella obra, el libro pertenece también a la filosofía histórica de la cultura. Por otra parte, el autor dice que desea inscribirse en el tipo de filosofía, él dice «literatura», viajera de «pensadores y escritores de gran clase», que, en su opinión, ha sido decisiva, especialmente en el caso de los filósofos ingleses, sin olvidar que «constituye un capítulo muy importante en las letras y en el pensamiento españoles del siglo xx»; y por cierto que, «en última instancia, escribe, la máxima obra del genio hispano, el *Quijote* es un libro de viajes»¹¹⁵.

Díez del Corral no sólo fue un discípulo obediente al *dictum* de Ortega. De ello, aparte de la observación sobre la importancia de la filosofía viajera en la cultura europea, reconociendo que la literatura de los grandes viajeros es toda una filosofía de la vida, indujo una sugestiva teoría sobre el ser hispano brillantemente expuesta en el citado ensayo «Reflexiones sobre el castillo hispano»: «España, prolongando fielmente su línea medieval, será la potencia que encarne en primer lugar el espíritu emprendedor, activo, móvil del mundo moderno... En la reposada Edad Media su eje cultural y religioso es un camino, el camino de Santiago, y éste su patrón apostólico, ya máximo navegante hasta el *finis terrae*, se le aparecerá al español en hábito de peregrino o como caballero al galope. El máximo héroe nacional, el Cid, es, en primer lugar, un caminante; la suprema expresión literaria del español es un andante caballero; con Don Juan, la intimidad del amor se trastocará en experiencia itinerante, y hasta en las alturas de la pura contemplación mística nuestro más eximio valor será una monja andariega. La vida de muchos de nuestros más destacados pensadores y literatos son constitutivamente vidas ambulantes: Garcilaso, Lope, Cervantes, Saavedra; sin comparación posible con las de sus colegas italianos, ingleses, franceses, pero al unísono con las de los descubridores, misioneros, generales, juristas, nobles y santos ibéricos. En el país de la Mesta, prosigue Díez del Corral su fascinante relación, los castillos avanzan también en apretado rebaño, y hasta la misma corte es trashumante en pleno siglo xvii. Toda la vida y la actividad del español en los órdenes más diversos se produce al hilo del camino, como en el *Quijote*, como ya antes cantara el Arcipreste de Hita, gran trotamundos, en unos versos con interno retruque de apresuramiento, que podrían ponerse como lema a todos los esfuerzos españoles...»¹¹⁶.

Díez del Corral, viajero en la segunda mitad siglo xx, aborda la comprensión de Asia. Antes de 1914, Asia era todavía para los europeos algo lejano, exótico;

¹¹⁵ *Del Nuevo...*, II, I, pág. 309.

¹¹⁶ En *De Historia y Política*, págs. 146-147.

la conflagración la acercó a Europa. Pero después de la segunda guerra mundial, la comprensión de Asia se hacía cada vez más necesaria dado que había entrado de lleno en la historia universal, estando cada vez más presente en Occidente. Y Díez del Corral, tras las huellas de la expansión universal hispana, será uno de los primeros en acercarse a Asia con voluntad de integrarla en la historia universal.

Para él, la auténtica frontera entre Oriente y Occidente, el *Ēreb*, Occidente, de donde procede quizá la palabra Europa, es el río Indo ¹¹⁷. En la perspectiva europea, todo lo que queda más acá y hasta más allá de América es Occidente y la vivencia del tiempo no es la misma. Así, Persia, aunque geográficamente pertenece a Asia, es ya oriental, culturalmente, cualitativamente, es todavía occidental ¹¹⁸. En el Oriente propiamente dicho, la misma naturaleza es distinta e influye de diferente manera en la forma de estar en el mundo. Ello es debido a que la cultura occidental, transplantada a América, es antropomórfica y racional en contraste con la oriental ¹¹⁹, implantada directamente en la naturaleza, bien a la manera de Japón o de la India, que son los dos extremos de Asia que considera Díez del Corral, y cuya diferencia, vista a través del arte, se expresa en el contraste entre el «botánico» espíritu japonés y el antihistórico «animalismo» del indio ¹²⁰: «el arte japonés es un arte fundamentalmente casto, como las flores, mientras que el indio resulta desahoradamente erótico» ¹²¹.

Díez del Corral se interesará muy especialmente por Japón, el esteticismo de cuya cultura había sido descubierto por el movimiento simbolista y el impresionismo. Luego, Japón apareció como una gran potencia comparable a las occidentales al intervenir en la segunda gran guerra civil europea convirtiéndola en guerra mundial.

Lo que le interesa a Díez del Corral a través de la estética es, empero, su historia, la razón de su modernidad. El dualismo japonés, la existencia de una auto-

¹¹⁷ El río es para Díez del Corral el intermediario entre la geografía y la historia: «Ha de hacerse cuestión el historiador de cómo los ríos van articulando las regiones geográficas y luego enhebrando las ciudades, de cómo organizan y animan la tierra inmóvil hasta convertirla en paisaje humanizado, complejo, diverso y, sin embargo, unitario». Así «las grandes culturas orientales fueron y son fundamentalmente culturas fluviales; pero la importancia del río es tal que toda la vida le queda subordinada». La importancia del río europeo es distinta. «El río europeo "patri ibero", OC, IV, págs. 3075 y sigs.

¹¹⁸ *Del Nuevo...*, II, CV, pág. 451.

¹¹⁹ *Del Nuevo...*, II, V, pág. 350.

¹²⁰ Lo verdaderamente antihistórico, recordaba Díez del Corral con Zubiri, es la animalidad. «Zubiri y la filosofía de la historia», pág. 73.

¹²¹ *Del Nuevo...*, II, XXVI, pág. 571.

ridad religiosa parejamente a un poder político, le sugiere sutiles comparaciones con Europa. Visto desde la perspectiva hispánica —esencialmente México, que tanto se relacionó con Japón en la época moderna—, Japón es el Extremo Occidente, aunque para Europa sea el Extremo Oriente. Sin embargo, no cree Díez del Corral que esa sorprendente occidentalidad de Japón, sea más que una semejanza formal, aún en el caso del feudalismo, tan debatido entre los historiadores: las raíces culturales son bien distintas, lo mismo que la naturaleza y la diferencia de actitudes frente a ella, los tiempos y las posibilidades históricas.

Es grande el contraste de Asia con el mundo occidental. Pero, observa Díez del Corral, el paso de América, que es Occidente, a Asia se suaviza estéticamente si se comienza por Filipinas partiendo de la Nueva España, que colonizó el archipiélago en nombre de la Vieja ¹²². Esto es lo que hizo el autor, describiendo morosamente la condición histórica de las islas que tomaron el nombre de Felipe II. Filipinas, Japón, Hong Kong, Camboya, Birmania, India son miradas y vistas desde la perspectiva europea a través de la historia de sus relaciones con Occidente. La obra es, en conjunto, un recorrido y una visión viajera en pos de las huellas del Imperio español en su expansión mundial. Visión que se acentúa, como es lógico, en la primera parte del libro, dedicada a Hispanoamérica.

Díez del Corral comienza su periplo por Brasil, justamente a fin de marcar el contraste entre el destino de la América portuguesa y la hispana, para terminar con el contraste entre esta última y Norteamérica. Aparece así definitivamente como tema central obligatorio la Monarquía Hispánica o Católica —más tarde se inclinará a utilizar la denominación Monarquía de España ¹²³—, forma política cuya consi-

¹²² «Sin un vasto conglomerado imperial, sin la base, muy concretamente, de una Nueva España americana, habría sido imposible mantenerse en el Archipiélago...», «Sin la concepción pluralista y al mismo tiempo unitaria, por las comunes metas perseguidas por la Monarquía Católica, capaz de trasvasar recursos en este caso la plata de México a Filipinas a través de Acapulco, de una regiones a otras dentro del vasto Imperio y de poner coto a los intereses particulares, aunque en este caso concreto fuesen los de los comerciantes sevillanos, no hubiera podido llevarse a cabo la empresa única en la historia de occidentalizar desde sus más profundos cimientos espirituales una región de Asia» (II, III, pág. 331).

¹²³ El título de rey de España se solía utilizar sobre todo en tratados internacionales, interpretándose como un título corto o abreviado, a fin de evitar la retahíla del título largo. Con Felipe V, a quien su abuelo Luis XIV saludó como rey de España al heredar a Carlos II, empezó a utilizarse más esta titulación. No obstante, recientemente J. A. ESCUDERO, en su discurso de recepción en la Real Academia de Historia sobre *Felipe II: el rey en el despacho* (Madrid, 2002), ha rechazado esa interpretación por «el extremo cuidado que se tuvo en la redacción de la cabecera de los documentos solemnes y en la forma exacta cómo los títulos debían ser citados». Según la documentación disponible, «fue cuestión de un estilo deliberado de despacho, y en modo alguno una práctica facultativa u ocasional para abre-

deración hace inteligible cómo pudo reducirse a una unidad un enjambre de pueblos tan distintos, según se advierte en la variedad de estilos y temas artísticos, aunque predominen los de origen hispano; pero estos últimos de impronta andaluza en el caso de la corona de las Indias, porque, paradójicamente, el estilo de Andalucía consiste en no tener uno propio sino en hacer suyas todas las tendencias peninsulares a la vez.

Las Monarquías hicieron, ciertamente, las naciones europeas. Pero esta Monarquía universal no llegó a ser un Estado nacional, como ocurrió, por ejemplo, en Francia, por lo que la misma España peninsular fue escasamente una nación en el sentido moderno, acentuadamente político. Al contrario, la Monarquía Hispánica «era una flexible y acomodaticia estructura política» diferente de las unitarias y centralizadoras Monarquías inglesa o francesa. Estructura política históricamente «retardataria en unos aspectos, pero dinámica y moderna en otros, capaz de llegar a formar por aglomeración vastos conjuntos políticos»¹²⁴. En sus ideales se armonizaban y ensamblaban los tres universalismos del Viejo Continente: el eclesiástico, el del Sacro Imperio y el Imperio Apolíneo, como denominó Burdach al Renacimiento italiano; a ellos se unió el Imperio indiano¹²⁵. La Monarquía Católica era la forma histórica imperial de la utopía que escribió el italiano Campanella, cuyo pensamiento, que liga los cuatro universalismos, estudiará más tarde Díez del Corral.

Para el pensador español es fundamental, como ya se ha indicado, el período de la Reconquista. En su transcurso se formó el *ēthos* hispano, cuya influencia peculiar se deja percibir con toda claridad en el *ēthos* de la empresa americana y, por consiguiente, la necesidad de tener en cuenta para entenderlo, las actitudes a que dieron lugar las relaciones con los moros: en la tarea de la conquista de América y en su colonización perduraron, destaca Díez del Corral, «los rasgos esenciales de la Reconquista, con su impronta islámica», justificados por la experiencia medieval. Por un lado, la organización política de la Edad Media española era más centralizada, más racional y estaba más secularizada que en los demás países europeos¹²⁶. Por otro, en la Reconquista se forjó una pecu-

viar, como a veces se ha dicho» (pág. 102). También recientemente, J. C. DOMÍNGUEZ NAFRÍA observa, citando a R. Quatrefages, que las palabras nación y españoles eran constantemente empleadas entre los militares para referirse a los reinos y súbditos de la Monarquía hispánica. *El real y supremo consejo de guerra (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001, introducción, nota 6, pág. 22. Vid. también en Apéndice, pág. 676, la minuta de 1 de julio de 1633. Debo estas observaciones al prof. J. Martínez Cardós.

¹²⁴ *Del Nuevo...*, I, XXII, págs. 247 y sigs.

¹²⁵ *Del Nuevo...*, I, XXII, pág. 252.

¹²⁶ «La experiencia histórica nacional y supranacional de España», pág. 3247.

liar conciencia nacional —¿se podría decir que misional, entendiéndose así la idea orteguiana de nación como vinculada a un proyecto de futuro?— mucho más fuerte que la que hubiera podido existir de haberse conservado la unidad política de la Antigüedad ¹²⁷. Y además, el Islam es, a fin de cuentas, escribe Díez del Corral, «una modalidad del mundo mediterráneo; es decir del Occidente», como, afirma, se percibe bien en Filipinas ¹²⁸.

Sin perjuicio del utopismo de la empresa americana, ello ayuda, todo mezclado, no sólo a entender el arte hispanoamericano, sino el carácter misional de la empresa de hispanización de las nuevas tierras, la manera de hacer y organizarlas ¹²⁹. «A partir del primer encuentro con el Yucatán los españoles habían tenido la impresión de aproximarse al África hispana» y «los soldados de Hernán Cortés no harían sino descubrir por todas partes en las nuevas tierras azoteas moriscas, turbantes, mezquitas y alfaquís». Lo más sorprendente consistía en que, a diferencia de otros colonizadores europeos, el contacto secular con los moros daba a los españoles en las Indias, «al mismo tiempo que un sentido polémico contra el extraño, la posibilidad de relativizarlo e incorporarlo rápidamente a su colectividad» ¹³⁰.

El cuanto a la Independencia de la América hispana, Díez del Corral sigue el juicio de Ortega sobre Carlos III, señalando el carácter antihispánico de este reinado y de la Ilustración, por lo que no llegó a cuajar aquí, actuando en cambio como factor distorsionante. La Ilustración era hostil al Nuevo Mundo y la española, introducida por la nueva dinastía borbónica, fue la causa de la crisis de la Monarquía Católica, que culminó con el final del Imperio. Bajo los Borbones, «el estilo teológico-democrático de los siglos anteriores», cuando unas mismas creencias fundían en un solo cuerpo colectivo desde el monarca hasta el último de sus súbditos, fue sustituido en buena medida por un estilo más frío, más objetivo, más intelectual y aristocrático, del que resulta símbolo vivo, ejemplifica Díez del Corral, «la figura del conde de Aranda frente a la de un Cisneros» ¹³¹. Finalmente, fueron decisivas las abdicaciones de Bayona, que contrastan, señala Díez del Corral, con la actitud de los Braganza, una dinastía autóctona, que optaron por marchar a Brasil, que seguiría así una trayectoria bien diferente a la de la América hispana.

Reiterando una tesis de *El liberalismo doctrinario*, escribe Díez del Corral: «Pocos acontecimientos más preñados de trágicas consecuencias en la historia del

¹²⁷ «La experiencia histórica nacional...», pág. 3244.

¹²⁸ *Del Nuevo...*, II, III, pág. 321.

¹²⁹ *Del Nuevo...*, II, III, pág. 321.

¹³⁰ *Del Nuevo...*, I, XX, pág. 223.

¹³¹ *Del Nuevo...*, I, XXIV, págs. 267 y sigs.

Viejo y del Nuevo Mundo, que las abdicaciones de Bayona». Los reinos que integraban la Monarquía estaban unidos entre sí por la clave del monarca, en la que descansaban sus nervaduras independientes, y, al fallar la clave, cada reino tenía que intentar recobrar su propio centro de gravedad sobre la base del principio de legitimidad democrático que proclamaban «no sólo Rousseau, Mably y Sieyès, sino también Vitoria, Molina, Suárez». Esta es la explicación principal de la independencia, cuya guerra misma, afirma el historiador español coincidiendo con la tesis de Marius André ¹³², «fue una repentina improvisación bélica sobre territorios enteramente pacíficos y desguarnecidos durante casi tres centurias». Así pues, «no es lícito hablar de guerra de la Independencia hispanoamericana: ...fue una disolvente guerra civil». Díez del Corral que, a pesar de su interés por Oriente no se apasiona por lo no europeo, no oculta en cambio su sentimiento de que «el último capítulo de las Indias, el de su emancipación... sea uno de los capítulos más arbitrarios e inmerecidos de la Historia» ¹³³.

5

Entre *Del Nuevo al Viejo Mundo*, y *La Monarquía hispánica en el pensamiento político europeo*, publicó Díez del Corral los citados *Ensayos sobre Arte y Sociedad* (1955) y *De Historia y Política* (1956). Escribió también el mencionado opúsculo *La mentalidad política de Tocqueville con especial referencia a Pascal* (1965), que es su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, y el ensayo *La desmitificación de la antigüedad clásica por los pensadores liberales con especial referencia a Tocqueville* (1969). Los dos últimos están unidos por la figura de Tocqueville. El pensador francés había aparecido en *El liberalismo doctrinario* y luego, quizá con mayor relieve, aunque su presencia es constante, en relación con América; su impronta en Díez del Corral será cada vez mayor, acentuándose en él a partir de este momento, la atracción por su obra y pensamiento.

En la medida que se puede desglosar la obra de Díez del Corral, tan trabada ínternamente, el cuarto libro citado se relaciona asimismo directamente, con el de 1957 *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*.

En *Ensayos sobre Arte y Sociedad* y *De Historia y Política* reunió su autor escritos dispersos. El lazo común es, evidentemente, el arte visto con intención y mirada política.

¹³² *El fin del Imperio español en América*, pról. de E. Vegas Latapié, Madrid, Cultura española, 1939. Para André, la lucha hispanoamericana por la independencia fue una contienda civil.

¹³³ *Del Nuevo...*, I, XXVI, págs. 294 y sigs.

Ensayos es una joya. En ellos se conjuga la erudición con la fruición estética, siempre desde la perspectiva de la filosofía histórica de la cultura. Son muy reveladores del talante intelectual y el método cualitativo de Díez del Corral. Su conjunto forma un libro de combate frente las tendencias dominantes. El ensayo más revelador de la actitud crítica del espectador Díez del Corral es, justamente, el titulado «De la mirada antigua a la mirada moderna», justificado por el convencimiento del autor de que «en el tratamiento de la mirada se manifiestan con especial claridad las tendencias más radicales del arte en sus distintos períodos y se anuncian anticipadamente los cambios de orientación». Por eso defiende ahí la necesidad de una consideración sociológica de la mirada, que el criterio individualista dominante de que los ojos son el espejo del alma y la mirada la ventana hacia el exterior de la intimidad, reserva a la antropología y la psicología ¹³⁴.

El primer ensayo, «Sentimiento y sociología del arte en la ciudad eterna», es una especie de enfrentamiento con la tendencia a la especialización de los saberes siguiendo el ejemplo de las ciencias naturales, acusado «sobremanera en la Historia del Arte». Esa actitud conlleva inevitablemente un creciente esoterismo. La idea central de Díez del Corral frente al especialismo es que la sociología del arte hay que hacerla «desde dentro del arte y, por lo tanto, al lado de las obras de arte, intuitiva, plásticamente, desdoblando en cada una de ellas lo que es puro arte, estructura social del mismo y pesada ganga social» ¹³⁵. A fin de cuentas, el arte, afirma en el breve prólogo, «es un bien comunal, abierto al aprovechamiento y al goce de todos», por supuesto al goce inteligente y comprensivo: «históricamente comprensivo» y «universalmente histórico», puesto que hoy, subraya, le está dada al hombre occidental la posibilidad de gozar sin trabas ni limitaciones del arte de todos los pueblos y todas las épocas.

El tema principal de los *Ensayos* es la Antigüedad clásica, especialmente la romana y su visión por los europeos y desde Europa. De ello se ocupa en los seis primeros, agrupados en una «trilogía romana» y una «trilogía antigua», añadiendo dos sobre Andalucía y otros dos sobre la pintura y el romanticismo alemán y los supuestos pictóricos del cine italiano respectivamente. El quinto de los ensayos, «La mentalidad marina en el arte antiguo», evoca inevitablemente la influencia, desde luego temática, de Carl Schmitt.

¹³⁴ Págs. 105-106.

¹³⁵ Pág. 32.

La función del mito clásico en la literatura contemporánea es el fruto maduro de un curso dado en la Universidad de Puerto Rico.

En los años veinte, cobró auge, como ya se ha recordado, el recurso a los mitos en la literatura ¹³⁶, quizá como modo de expresión del yo emotivista en el sentido de A. MacIntyre, que empezó a prevalecer por entonces. Y tras la segunda guerra mundial, debido a la catástrofe y a la difusión de ideologías muy críticas con la civilización europea, se acentuó el pesimismo que venía del último tercio del siglo XIX, la época de la Restauración, con el fracaso de los ideales de la Gran Revolución y la revolución de los intelectuales ¹³⁷ de 1848, de la que salieron aquellos convertidos de hecho en clase dirigente, como observó Schumpeter. Ezra Pound había dicho que Europa era como «una vieja zorra desdentada» y André Gide expresó lapidariamente el estado de ánimo de muchos europeos diciendo «Europa me aburre» ¹³⁸.

La intención de Díez del Corral en este libro consiste en explicar y comprender en ese contexto «la extraña mentalidad que ha presidido la historia occidental de los últimos decenios» ¹³⁹; no tanto ahora desde el punto de vista de las artes plásticas como desde el literario, centrándose también en la forma de recuperar los mitos de la antigüedad clásica. La obra viene a ser al mismo tiempo una continuación de *El rapto de Europa* y un complemento de los *Ensayos*.

La presencia del mundo clásico, obvia ya en el temprano estudio sobre Hölderlin, es otro de los grandes argumentos recurrentes en el pensamiento de Díez del Corral para entender la historia europea, acorde con el hecho de que «la vuelta de la atención hacia un pasado ideal es peculiar del Occidente y una constante del mismo» ¹⁴⁰. Su temprana aproximación a Hölderlin sugiere que su con-

¹³⁶ R. N. Stromberg lo atribuye, al menos en parte, a la influencia de Jung, que los vinculaba al descubrimiento del dinamismo de la psique. *Historia intelectual europea...*, 6, pág. 352.

¹³⁷ L. NAMIER, *1848: The Revolution of the Intellectuals*. London, Oxford University Press, 1946. En realidad fueron varias las revoluciones que tuvieron lugar en distintas partes de Europa entre 1848 y 1849, año este último en que hubo un intento revolucionario en Dresde, donde se conocieron con ese motivo Ricardo Wagner y Bakunin.

¹³⁸ Vid. el panorama en J. W. BURROW, *La crisis de la razón. El pensamiento europeo 1848-1914*, Barcelona, Crítica, 2000.

¹³⁹ *La función...* VII, pág. 232.

¹⁴⁰ «Arcaísmo y clasicismo en Paestum», *Revista de Ideas Estéticas*, núm. 49 (enero-marzo 1955).

cepción del mito se inspira en la alemana —la del propio Goethe por ejemplo, de quien Díez del Corral fue un continuo lector— más que en la francesa ¹⁴¹. Divergencia que se manifestó ya claramente en la Gran Revolución y que formalmente consiste en que, en general, los franceses se remontaban a la mitología romana y los alemanes a la griega: «Frente a la Francia entregada al mito romano, heroico, retoricista y político, alemanes e ingleses se adentraban devotamente por la vía del mito helénico, vía íntima, poética, puramente humana» ¹⁴².

Hay otras divergencias: quizá sobre todo que los alemanes siempre vieron en el mito un auténtico significado religioso, como descubrió Hölderlin, a diferencia de los franceses, quienes lo tomaron como algo abstracto, moldeable, radicalmente ahistórico. Mas no se trata de esto. Si bien la concepción que tiene Díez del Corral de la Antigüedad clásica se aproxima a la alemana, difiere en su visión ¹⁴³ de la misma, matizada por la de Ortega, cuya actitud, decía su discípulo, se fue haciendo «cada vez más hostil» en lo que concierne a la dependencia del pensamiento filosófico respecto al mítico, aunque reconociese el formidable valor literario que la imaginación mítica encierra ¹⁴⁴.

Sin embargo, Díez del Corral, quien pensaba con su maestro, y con Ranke, que la cultura occidental es cualitativamente distinta de la griega ¹⁴⁵, reconoce que, por tener en sí mismo el mito un gran valor heurístico en orden a «apreciar el nivel histórico de una época» ¹⁴⁶, su vigencia y el modo de considerarlo en la cultura occidental resulta muy esclarecedor. Lo importante, por ejemplo, de la religión griega es que fue una religión secular, mundana, lo mismo que la civilización clásica, «el más extremado ensayo de civilización profana que han visto los siglos» ¹⁴⁷. Y, después de todo, Europa es «una cultura en segunda potencia» debido a que los antiguos «pusieron una crecida cantidad que los occidentales han sabido luego multiplicar» ¹⁴⁸, contándose entre ello su mitología. Hasta el punto que, dice, «Europa ha

¹⁴¹ En el pensamiento de Díez del Corral sobre el mito tuvo una gran influencia, aparte de Ortega, Walter Otto, admirador de Schelling.

¹⁴² *La función...*, I, pág. 14.

¹⁴³ El concepto de «visión» de Díez del Corral se asemeja mucho a la idea que tenía de la *Anschauung* R. GUARDINI. Cfr. de este último, «La esencia de la concepción católica del mundo», en *Cristianismo y sociedad*, Salamanca, Sígueme, 198, 2.

¹⁴⁴ *El mundo clásico de José Ortega y Gasset*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 1960, pág. 23.

¹⁴⁵ *El mundo clásico...*, pág. 14.

¹⁴⁶ *La función...*, II, pág. 87.

¹⁴⁷ *La función...*, I, pág. 41.

¹⁴⁸ *La función...*, III, pág. 97.

sido embrujada, encantada por Grecia»¹⁴⁹. Encanto que intentó quebrar Ortega y que no sedujo tampoco a los escritores liberales, como expone DÍEZ DEL CORRAL.

Constituye un hecho indiscutible «suficientemente conocido», escribe, que las distintas épocas de Occidente se han definido en su peculiaridad y han tomado conciencia de sí mismas enfrentándose y midiéndose con la Antigüedad. No obstante, no suele subrayarse debidamente que la Edad Contemporánea «se inicia con un acercamiento a la Antigüedad en todos los órdenes», que los descubrimientos de nuevas vías de acceso al mundo antiguo permiten calar mejor su entraña y que «la función esencial que a tal descubrimiento corresponde en la configuración de la nueva época, con frecuencia no es rectamente valorada». Recuerda que la misma Revolución francesa fue promovida —y hasta cierto punto pudiera decirse lo mismo de la norteamericana— por pensadores bien educados de la clase media «que tomaban muy en serio su educación clásica»¹⁵⁰.

En Europa, la Antigüedad misma como tal se transformó en mito operante de gran alcance. Por un lado, la mitología clásica griega y romana ha estado siempre presente en la cultura occidental. Por otro, tiene especial interés para el autor porque, aunque el mito es ahistórico —«suprahistórico» y ubicuo—, por lo que «permanece a igual distancia de las sucesivas generaciones», dice DÍEZ DEL CORRAL en otro lugar¹⁵¹, tiene empero la característica de no ser expropiable como la ciencia, la técnica y las formas de organización política y social de Europa. Con estas premisas, tras hacer constar que la ejemplaridad de la Antigüedad clásica no vale para la cultura occidental en general, sino para la cultura europea en sentido estricto¹⁵², DÍEZ DEL CORRAL examina a través de la lírica —Mallarmé, Valéry, Eliot y Pound, Rilke, sobre todo Rilke,— con alusiones a la arquitectura y la música, y la comparación del *modus operandi* de las figuras de la tragedia antigua —Antígona, Edipo, Orestes— en la contemporánea, hasta qué punto no existe una cierta coincidencia entre el hacerse cada vez más palmario el hecho del rapto y la manera en que perciben los mitos de la Antigüedad clásica las interpretaciones del siglo xx.

El libro responde expresamente, sin decirlo, a la sospecha de que el agotamiento de la efectividad del mito clásico en Europa, una vez que, tras la revolución, la influencia alemana impuso la helénica sobre la romana —puesto que Euro-

¹⁴⁹ *El mundo clásico de José Ortega y Gasset*, pág. 19.

¹⁵⁰ *La función...*, I, pág. 11.

¹⁵¹ *La desmitificación de la antigüedad clásica por los pensadores liberales, con especial referencia a Tocqueville*, II, págs. 14-15.

¹⁵² *La función...*, I, pág. 20.

pa procede de Roma, no de Grecia—, no signifique también el agotamiento de Europa. En efecto, Díez del Corral deduce de su denso examen una «impresión bastante pesimista»¹⁵³, intentando desvelar a través de la tragedia contemporánea qué significado puede tener que el mito haya agotado sus posibilidades. El autor da la razón a Nietzsche, cuya presencia en la obra de Díez del Corral será cada vez mayor, al menos en estas cuestiones.

Por un lado, la emoción trágica del arte o de la vida en general es hoy —a mediados del siglo xx— minoritaria (habiéndose reducido aún mucho más a comienzos del siglo xxi). Por otro, resulta que con el existencialismo, el hombre se ha quedado sólo, prisionero de sí mismo y tirano de sí mismo, asumiendo por otra parte el papel de un *petit dieu* a la vez criatura y creador. En estas circunstancias, al tener que desempeñar los dos papeles «ante un público inexistente y en un escenario cósmico que él mismo se tiene que inventar»¹⁵⁴, la tragedia viene a ser en Anouilh, Camus, Sartre... «una supertragedia». Pues, sin más guía que el moralismo individualista dominante —ciertamente de marcado origen protestante—, no existe ningún principio de limitación ni religioso ni siquiera estético. Esto se expresa muy bien en la concepción contemporánea del mito prometeico, que adolece de la noción clásica de una justicia sobrehumana: «la rebeldía titánica ha de concluir, de manera unilateral, en la instauración de un orden puramente humano, sin participación de instancias divinas», en una especie de eutopía secularista, o en la extravagancia del mito de Sísifo, un «héroe absurdo», expresión del yo emotivista que MacIntyre concibe privado de sentido y de formas definidas.

Así pues, a través del papel del mito clásico y su alejamiento del origen, parece entrever Díez del Corral el agostamiento de una de las fuentes incitadoras de la cultura europea tradicional, centrada ahora, como en un final, en sí misma y en el ideal de una cultura puramente humana desenraizada tanto de la Naturaleza como de la divinidad; de Atenas y de Jerusalén, de la inmanencia y de la trascendencia, si puede decirse así.

7

El tema del mito, mediante cuyo examen creía Díez del Corral poder penetrar en el secreto de que Europa también se arrebatase a sí misma, siguió ocupan-

¹⁵³ Aunque vislumbra un cierto cambio de tendencia en el *Teseo* de André Gide, VII, págs. 232 y sigs.

¹⁵⁴ *La función...*, VII, pág. 219.

do su pensamiento, siendo de ello un buen ejemplo el escrito sobre *La desmitificación de la antigüedad clásica por los pensadores liberales*, unos diez años posterior a *La función del mito clásico*.

Con este opúsculo da una especie de giro el pensamiento de Díez del Corral: vuelve a predominar formalmente el enfoque directamente político de los temas sobre la consideración indirecta a través de lo estético. El autor inicia un nuevo recorrido por la historia de la mano, cada vez más apretada, de Tocqueville.

Si el libro sobre *La función del mito clásico* concluye señalando la decadencia de la mitología clásica sustituida por nuevos mitos, como los viejos y confusos mitos germánicos, en este ensayo llama la atención, lo indica el título, sobre la contribución de los pensadores liberales a la desmitificación; la cual es, por lo demás, una especie de imperativo cristiano, en tanto el cristianismo desmitifica todo. El autor no lo dice, pero tal vez veía en ello el indicio del final de una época y la aurora de otra nueva. Es decir, en la perspectiva del conjunto de su obra, parece como si Díez del Corral estuviese considerando no sólo el posible agotamiento de las posibilidades históricas de la mitología clásica, sino si ese agotamiento no será tanto el anuncio de la decadencia definitiva de la vieja Europa como el de la apertura de nuevas posibilidades, el comienzo de una época indefinible todavía, entre las sombras del mañana, como había dicho Huizinga, historiador tan estimado por Díez del Corral, en un libro célebre en los años treinta y cuarenta. Da la impresión de que quisiera mediar entre el pesimismo de Nietzsche y la visión de Tocqueville de un mundo enteramente nuevo debido al impulso de la idea democrática.

Díez del Corral hace notar que los liberales, trátase de Locke o de Montesquieu, ni siquiera se molestan en defender a Atenas, ciudad a la que se circunscribió en realidad la Ilustración griega, frente a Esparta y sus admiradores. Montesquieu formula incluso una requisitoria contra Roma, contraponiendo el feudalismo y la Edad Media a la Antigüedad clásica. Esta fue remitificada por la revolución francesa, sobre todo por la parte que acabó prevaleciendo de los jacobinos y admiradores de Rousseau, cuando este último desplazó a Montesquieu, receloso ante el Estado ¹⁵⁵. Considera muy significativo que los girondinos, de tendencia liberal, mostraran también una actitud crítica frente a esa Antigüedad mitificada ¹⁵⁶, siendo una relativa excepción entre la general actitud de los liberales, la del muy influyente Benjamin Constant, no exenta empero de ambigüedad.

¹⁵⁵ *Memoria...*, 2, pág. 508.

¹⁵⁶ *La desmitificación...*, IV, pág. 39.

En cuanto a Tocqueville, para Díez del Corral el pensador político más importante de los siglos XIX y XX, ni tuvo una educación clásica ni sintió jamás el menor interés por ella. Quizá en parte por la exaltación que hizo la revolución, especialmente el jacobinismo, de la Antigüedad, pero también porque tampoco lo sintieron Guizot o Chateaubriand, más en la línea de Montesquieu. A Tocqueville no le gusta Platón y «encuentro demasiado antiguo para mi gusto», decía, a Aristóteles. A la verdad, de los escritores clásicos sólo le interesa Plutarco. «Lo mítico para Tocqueville, resume Díez del Corral, es algo que pertenece a una edad rigurosamente arcaica, anterior a la sociedad política»¹⁵⁷. En la práctica, consideraba toda esa mitología, tan exaltada por los revolucionarios, un «peligro» para sus ideales políticos, enraizados, igual que en el caso de Montesquieu, en los fondos de la Edad Media germánica y cristiana¹⁵⁸.

8

Con el examen de la actitud de Tocqueville ante la cultura clásica, empezó a concentrarse Díez del Corral en el estudio del gran pensador francés, que había comenzado con su discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas *La mentalidad política de Tocqueville con especial referencia a Pascal*.

Este último escrito reviste la mayor importancia en orden a descifrar la definitiva actitud filosófica del pensamiento de Díez del Corral. No es que dejara nunca de ser un orteguiano ni un seguidor de Zubiri. Pero ahora se ha emancipado filosóficamente de su tutela y aparece también como un pascaliano.

En efecto, su atracción hacia el pensamiento de Pascal, para quien «se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher», con el pretexto de Tocqueville, le distancia temáticamente de su gran maestro, quien como se sabe, no sentía ninguna simpatía por el pensador francés. En cambio Zubiri, más favorable, tradujo *Las cartas provinciales*.

Díez del Corral, guiado por Tocqueville —«philosophe malgré lui»— es francamente favorable al muy criticado Pascal, a quien defiende: por ejemplo, es injusto acusarle de ser irracionalista¹⁵⁹ y es de notar, que este pensador fue también una fuente principal de Romano Guardini, con quien ya se han señalado coin-

¹⁵⁷ *La desmitificación...*, VI, pág. 59.

¹⁵⁸ *La función...*, XI, pág. 75.

¹⁵⁹ *La mentalidad...*, II, 2, pág. 90.

cidencias conceptuales y metodológicas del escritor español, no exentas de admiración: es «uno de los más profundos pensadores católicos de la actualidad», dice de él tempranamente Díez del Corral en el prólogo a *El archipiélago*. Guardini incluso había publicado en 1935 un notable libro sobre Pascal, *Chistliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*¹⁶⁰, a quien considera uno de sus inspiradores.

El opúsculo, dividido en una introducción y dos partes, comienza con unas consideraciones sobre Alexis de Tocqueville, de quien dice que «si algún pensador antidogmático ha habido en la historia de las ideas ha sido él», Tocqueville. Para Tocqueville, «fundamentalmente, *connaître c'est chercher*», lo que de ningún modo quiere decir que carezca de principios¹⁶¹. Prosigue luego con un estudio en la segunda parte del opúsculo, que anticipa el libro final de Díez del Corral sobre Tocqueville, con unas consideraciones históricas sobre la clase parlamentaria, la clase media de la *noblesse de robe* a la que pertenecían tanto Pascal como Montesquieu y Tocqueville, su relación con el jansenismo y su forma de pensar *mitoyenne*, en términos del justo medio.

Tras considerar hasta que punto fue Tocqueville un auténtico sucesor de Montesquieu, se adentra luego Díez del Corral en la enorme influencia que sobre él tuvo Pascal: «no sólo recibió de Pascal [cuya coyuntura histórica era semejante, dice en otro lugar¹⁶²] pensamientos, sino su modo, su ritmo, su voracidad de pensar»¹⁶³. La formación filosófica de Tocqueville, que fue muy escasa y le importaba muy poco, la recibió fundamentalmente de Pascal y los moralistas franceses del siglo xvii: «Nadie es menos filósofo que yo, aunque tanto os predique», escribió a un amigo. Se comprende su respeto por Pascal, quien con su distinción entre el *ordre du coeur* y el *ordre de l'esprit*, hizo posible que por primera vez la sabiduría práctica, viva se antepusiera al pensamiento especulativo¹⁶⁴, si bien también cabe

¹⁶⁰ 4.ª ed., Mainz, M. Grünewald, 1991. Trad. española *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Buenos Aires, Emecé, 1955. Guardini se interesó también vivamente, igual que Díez del Corral por Hölderlin, Rilke o Dante. Este último conocía los escritos, que cita expresamente, del teólogo italo-alemán sobre esos escritores. Aunque no menciona la obra de Guardini sobre Pascal, es muy probable que Díez del Corral la conociese. Sobre el pensamiento político de Guardini, L. WATZAL, *Das Politische bei Romano Guardini*, Starnberger See, Verlag. R. S. Schulz, 1987. La influencia de Pascal se ha dejado sentir en bastantes teólogos católicos de la segunda mitad del siglo xx como von Balthasar, sin duda uno de los más importantes que, por otra parte, debe bastante a Guardini.

¹⁶¹ *La mentalidad...*, Intr. 2, pág. 15.

¹⁶² *La mentalidad...*, II, 3, pág. 101.

¹⁶³ *La mentalidad...*, I, 3, pág. 52.

¹⁶⁴ *La mentalidad...*, II, 2, pág. 92. En relación con la pérdida de la filosofía práctica por el racionalismo W. HENNIS, *Política y filosofía práctica*, Buenos Aires, Sur, 1973. La distinción pascaliana contraponen en el fondo la concepción helénica de la verdad como la coincidencia de la razón y la pala-

pensar que lo de *l'ordre du coeur* tuviera cierto atractivo en la época romántica. La actitud de Tocqueville hacia la religión, a la que, frente a la tendencia de la época, crecientemente dominada por el positivismo y las actitudes antirreligiosas, concedía una gran importancia, igual que el escritor español, otros pensadores como Descartes, Bossuet, Fénelon o Voltaire y la filosofía anglosajona en relación con Pascal y su discípulo francés, desfilan por el escrito.

9

Puesto que los escritos sobre Tocqueville y Pascal son importantes para entender el pensamiento de Díez del Corral, quizá sea este el lugar de referirse a los ensayos del libro *De Historia y Política*, parte de cuyo contenido ha sido mencionado anteriormente. En cierto modo son un complemento de *El rapto*, pero, al mismo tiempo, dejan traslucir con bastante claridad la actitud y el pensamiento del propio autor. Sobre todo los ensayos «Saber y personalidad en Ortega» y «Ortega ante el Estado», sobre «Zubiri y la filosofía de la historia» y «Dualismo y unidad en el pensamiento político de San Agustín».

Lo que dice de Ortega, que «ha sido fundamentalmente maestro» con «su humanismo a la española», «humanismo auténtico, menos culturalista y más humano» que «el consabido humanismo»¹⁶⁵, es aplicable a Díez del Corral. El maestro español le había enseñado además «a librarse de las interpretaciones estereotipadas —señala que Ortega ha sido un tenaz destructor de tópicos—, a ver la tierra en función de los hombres»¹⁶⁶.

Al exponer el pensamiento orteguiano en «Ortega ante el Estado», medita Díez del Corral sobre la situación del pensamiento político y el Estado. Empieza observando que lo característico de los pensadores en el campo de la ciencia política, desde hace ya unos cuantos decenios, es su debilidad intelectual: «apenas dos o tres han sido capaces de un alto vuelo intelectual», siendo realmente curiosa «la confusión que en nuestro tiempo se advierte dentro de la ciencia política entre el plano pasivo del objeto y el activo de su tratamiento teórico»: el especialista actual de la ciencia política «es con harta frecuencia servidor, no de su ciencia, sino del

bra (orden del espíritu) a la bíblica como coincidencia entre la razón y la acción (orden del corazón), la verdad como autenticidad, idea por cierto tan cara a Ortega, que la entiende de una manera muy distinta a Heidegger, en tanto expresión de la razón vital.

¹⁶⁵ «Saber y personalidad...», pág. 30.

¹⁶⁶ «Saber y personalidad...», págs. 16-17.

Estado. Se ha convertido en un funcionario sumiso». En suma, que el pensamiento político se ha convertido en un modo de pensamiento estatal perdiendo su autonomía.

Esta decadencia intelectual viene, empero, de atrás: «El mismo Tocqueville, tan inteligente, tan honesto y tan verídico, se muestra deficiente desde el punto de vista de la formulación conceptual»¹⁶⁷. En fin, en general, el pensamiento político del siglo xx, decía a mediados de la centuria, y estas cosas en modo alguno han cambiado, «es un pensamiento de apoyatura alzado sobre los hombros de pensadores más señeros del pasado»¹⁶⁸. Acusa a los filósofos: antaño se ocupaban de la política como una parte de su tarea y ahora «han vuelto las espaldas a los grandes problemas de la convivencia política».

Díez del Corral piensa que es necesario restaurar la política, la autonomía del pensamiento político, pues será difícil encontrar fenómeno de la vida humana «que no presente huellas o resonancias políticas»¹⁶⁹. Mas, para ello será preciso ver el Estado, el mecanismo del mando, desde la historia, como hizo Ortega, distinguiendo aquellos momentos en que el Estado es como la piel y no se nota y otros como el nuestro en que se le siente como un aparato ortopédico; es decir, como una forma histórica de lo político, igual que Schmitt. El escritor español considera la época una época crítica¹⁷⁰ y, quizá por eso, excesivamente estatista.

En el ensayo «Zubiri y la filosofía de la historia» destaca su manera de considerar el historicismo, que es en su forma extrema la última etapa en el proceso de descomposición del mundo moderno¹⁷¹. Por el contrario, si por debajo del cambio hay siempre alguien que cambia, el cambio mismo tendrá una estructura formal permanente; Díez del Corral pensaría seguramente, de acuerdo con Ortega, en las generaciones como la unidad de análisis histórico. Ellas, su sensibilidad, es lo que cambia. Sin embargo, en el cambio hay que distinguir lo que es mero movimiento de lo que es acontecimiento, lo que realiza posibilidades¹⁷², concepto fundamental,

¹⁶⁷ «Ortega ante el Estado», págs. 40-41.

¹⁶⁸ «Ortega ante el Estado», pág. 47.

¹⁶⁹ *Memoria...*, 5, pág. 559.

¹⁷⁰ Vid. *Memoria...*, 7 pág. 185.

¹⁷¹ Pág. 72. En *Memoria...*, 1, pág. 496, afirma que el historicismo es «la última etapa en el proceso de descomposición del *ordo* cristiano-medieval».

¹⁷² Hay una cierta coincidencia entre la fundamentación zubiriana de la filosofía de la historia y el pensamiento de Díez del Corral, con el de Carl Schmitt. Para el pensador alemán, lo históricamente significativo aparece también en la diferenciación entre el hecho y el acontecimiento. Cfr. en Díez del Corral su exposición de lo social como distinto de lo histórico en cuanto aquello se refiere a hechos,

siendo la historia no sólo la producción de actos sino, como ya se indicó más arriba, la de las posibilidades, la historicidad del tiempo, que condicionan la realidad. En suma, entre las enseñanzas que los historiadores pueden deducir del pensamiento de Zubiri son fundamentales la implicación de las ideas con la realidad histórica y la distinción clara entre los diversos planos de la vida histórica y sus diferentes enfoques: el sentido dramático, abierto, de cada momento histórico, que es siempre una encrucijada. Díez del Corral saca otra enseñanza fundamental: el peligro del historiador pseudofilósofo¹⁷³.

En el caso de Díez del Corral, para entender su pensamiento histórico político resulta indispensable considerar el trabajo «Reflexiones sobre el castillo hispano» varias veces aludido, junto con el ensayo «Dualismo y unidad en el pensamiento político de San Agustín». En este importante escrito llama la atención acerca de cómo despliega Agustín su pensamiento a través de poderosas antítesis, de contrastes dialécticos, dejando entrever que el pensamiento íntimo de Díez del Corral se podría calificar de agustiniano; sobre todo si se tiene en cuenta su admiración por Pascal (y Guardini).

Pascal desarrolló con sus *raisons du coeur* la línea agustiniano-bernardiana, entendida ya en un sentido más personal —de autenticidad— que afectivo. Pues, como decía H. U. von Balthasar, lo que el escritor francés llama corazón es el órgano central de la persona y no sólo no se contrapone al intelecto, «sino que lo funda juntamente con todas sus facultades»¹⁷⁴. Así se puede entender que, como dice Díez del Corral al interpretar a San Agustín, «sólo la justicia cristiana sea verdadera justicia»; que perviva en el obispo africano el pensamiento del Derecho Natural como la base de la verdadera política en tanto «superado y trascendido en el orden espiritual cristiano»; y, en definitiva, que el cristianismo dé mediante su doctrina, tanto al individuo como a la comunidad, «los fundamentos de la moralidad y del derecho basados en una certeza firme e indubitable». Y también así cabe explicar la dualidad de direcciones comprobada por Díez del Corral, según la cual, por un lado se afirma (según el orden de la razón) la antigua idea filosófica del Estado justo frente la degeneración del Estado real y, por otro, se establecen sobre ese Estado como rectores (mediante el orden del corazón) los fines absolutos de la

no a acontecimientos. *Memoria de cátedra...*, espec. 5, pág. 549. En cuanto a la categoría de posibilidad, Díez del Corral tiene en cuenta el pensamiento de N. HARTMANN, autor de una obra, *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1937), que es el vol. II de su *Ontología* (trad. española de J. Gaos, *Posibilidad y efectividad*, México, Fondo de Cultura 1956). Vid. *Memoria...*, 5, pág. 549. Nota.

¹⁷³ Pág. 83.

¹⁷⁴ *Gloria I*. II, A, 3,1, pág. 155.

espiritualidad cristiana. San Agustín hace de las contraposiciones —contrastes— un medio para lograr una unidad superior¹⁷⁵.

Obviamente, está muy relacionado con el tema del dualismo y la unidad de San Agustín, que determina una concepción lineal mas no absolutista de la historia, el ensayo «Sobre la singularidad del destino histórico de Europa». Ahí critica Díez del Corral el historicismo dominante, que da lugar a un modo de pensamiento mecanicista¹⁷⁶, señalando que el cristianismo, heredero del Antiguo Testamento, desacraliza la naturaleza. Hecho esencial, pues «sólo cuando se han cortado las raíces sacrales que la vida humana hundía en la naturaleza y se la ha religado con la instancia suprema de una divinidad transcendente, creadora y personal, puede enderezarse la vida humana con esperanza innovadora hacia el futuro». Entonces, «toda noción de un destino sin meta o de una voluntad arbitraria desaparece»¹⁷⁷. Eso hace que la meta de la cristiandad sea ultramundana y el camino a recorrer mundano¹⁷⁸, distinguiéndose así más que separándose lo relativo al aquende y al allende y haciendo de la búsqueda de la verdad uno de los impulsos de Europa¹⁷⁹.

En «De la razón a la pasión de Estado» aborda Díez del Corral una de las causas de la situación histórica presente, determinada en gran medida porque la razón de Estado, que era en su origen una consecuencia de la consideración autónoma de la política y de lo político, en tanto racionalidad propia del ese ámbito, ligada a «la férrea doctrina de la *necessità*» llega un momento, con la revolución francesa en que ya no reconoce ninguna limitación. Hasta entonces, factores antiguos no racionales como el orgullo caballeresco, el afán de hazañas o motivos confesionales unidos a la estructura estamental de la sociedad, constreñían dentro de límites precisos el juego de la razón de Estado. Con la revolución, la democratización que implica el nacionalismo unida al debilitamiento de las normas morales, se avigora el monismo maquiavélico y trastorna hasta sus cimientos la estructura de la

¹⁷⁵ Vid. «Dualismo y unidad...», págs. 226 y 228.

¹⁷⁶ La comprensión histórica, «debe hacerse cuestión, con pretensiones de claridad conceptual, de los principios radicales, de las actitudes básicas, de las valoraciones más primarias propias de los grandes sujetos históricos, para comprender *ab origine* sus concretas formas culturales. Muy en especial cómo un pueblo se siente emplazado ante el quehacer en que la vida histórica consiste: si lo siente como algo inevitable y forzoso, de qué conviene huir, o como algo atractivo, gozoso; si lo entiende como rutina o como empresa nueva y hazañosa; si se considera llamado, vocado a seguir un camino determinado, que se dirige a cimas altísimas, o si se deja llevar por cualquier camino, o acaso no sigue ninguno con precisión porque o no los encuentra o le parece que no llevan a ningún lugar interesante», pág. 238.

¹⁷⁷ Pág. 159.

¹⁷⁸ Pág. 261.

¹⁷⁹ Pág. 241.

vida social de forma que las prevenciones, reservas y cautelas son sustituidos por una gestión simplista, mecanicista ¹⁸⁰, a pesar de las cortapisas que le pusieron durante algún tiempo los hombres de la Restauración ¹⁸¹, entre los que incluye en primer lugar a los liberales doctrinarios.

El ensayo sobre el «Pensamiento político de Joaquín Francisco Pacheco», a quien considera un antecedente de Cánovas, proporciona a Díez del Corral un pretexto, si se puede decir así, para exponer su propia actitud *mitoyenne* a través de sus coincidencias con el político español, del que destaca su actitud respetuosa de los hechos: Pacheco «no admite que se menosprecie la función del pensamiento político, pero siempre que se ejercite en estrecha relación con los hechos y las distintas tendencias en ellos explícitas» ¹⁸².

En la recensión del libro de Röpke *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, destaca Díez del Corral su concepción de una tercera vía como una suerte de humanismo económico próximo al justo medio, la crítica del colosalismo que hace el autor austríaco, entonces radicado en Suiza y prominente miembro más tarde del famoso grupo *Ordo* de tanta transcendencia en la recuperación de Alemania tras la segunda guerra mundial, así como su insistencia en que la economía está condicionada por supuestos espirituales de otro orden.

Finalmente, en el importante artículo «Lorenz von Stein y la monarquía social», escrito para presentar una breve antología en español de la obra política principal del escritor alemán, da a conocer a este importante pensador político en el ámbito cultural hispano, en el que era prácticamente desconocido, salvo indirectamente por los estudiosos del derecho administrativo ¹⁸³.

Advierte Díez del Corral la importancia intrínseca del pensamiento del autor germano, lamentando que haya pasado desapercibido —lo mismo que Burke— tanto para el pensamiento conservador español como para el tradicionalista, influidos en cambio por el pensamiento francés de la misma tendencia; éste último es demasiado esteticista y no pocas veces resulta ser «más un juego aparatoso de artificio que un ardor efectivo de proselitismo y convencimiento». Al menos en política, su despreocupación por los hechos se traduce en «la producción de ideas»

¹⁸⁰ Págs. 271-273.

¹⁸¹ Pág. 268.

¹⁸² Pág. 287.

¹⁸³ Aunque recuerda Díez del Corral la existencia de un trabajo anterior más sistemático, y en este sentido más completo, de M. GARCÍA PELAYO titulado «La teoría de la sociedad en Lorenz von Stein» (*Revista de Estudios Políticos*, núm. 47).

como «una función gratuita y arbitraria», tanto en su dimensión proyectiva como en la meramente analítica e interpretativa. Pasado, presente y futuro no pueden enfrentarse hostiles, afirma Díez del Corral, en el seno de una concepción política que aspire a ser auténticamente conservadora y tradicional¹⁸⁴.

Del examen del pensamiento de Stein, concluye que su vigencia se muestra en su validez no sólo para la Monarquía hereditaria sino para su variante electiva, la república presidencialista, como en el caso de Norteamérica.

10

*La Monarquía hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humboldt*¹⁸⁵ es la última gran obra que publicó Díez del Corral antes de ensimismarse en el estudio de Tocqueville, pues cabe considerar *Velázquez, la Monarquía e Italia*¹⁸⁶ una continuación de aquella¹⁸⁷. En *La Monarquía hispánica* aborda sistemáticamente a través de diversos autores europeos este concepto e institución histórico político, fundamental para la comprensión de la historia moderna y contemporánea de España y Europa, no obstante, poco estudiado.

Una vez más muestra Díez del Corral a propósito de la Monarquía de España, «la pluralista y tolerante Monarquía de los Austrias» aunque sobrevivió a esta dinastía, que esta forma política, a pesar de ser exclusivamente española es también un asunto y un tema fundamental europeo y universal. Por lo pronto, sin contar la manera en que condicionó la política y la historia europea al menos durante casi dos siglos, constituyó «un factor decisivo para lograr la universalización de la historia de Europa»¹⁸⁸. Díez del Corral destaca que su mismo pluralismo dio lugar a que prevaleciera la política internacional sobre la interior, llamando la atención sobre la participación de todos los súbditos del Imperio de cualquier procedencia en la administración política y militar del Imperio, como había recomendado Carlos V; lo que ayuda a entender que no prosperase en ella el sentimiento nacional como en otras partes.

¹⁸⁴ Págs. 327-331.

¹⁸⁵ Madrid, Revista de Occidente, 1975. En la segunda edición (Alianza Editorial, 1983) cambió el título por *El pensamiento político europeo y la Monarquía de España: de Maquiavelo a Humboldt*.

¹⁸⁶ Madrid, Espasa-Calpe 1979.

¹⁸⁷ En *La Monarquía hispánica* incluyó prácticamente *La Monarquía de España en Montesquieu*, su discurso de ingreso en la Academia de la Historia (1973), así como el libro sobre *Velázquez* es un desarrollo de *Velázquez, Felipe IV y la Monarquía*, el discurso de ingreso en la Academia de Bellas Artes (1977).

¹⁸⁸ *La Monarquía...*, III, 7, pág. 439.

La Monarquía de España fue una forma extraña entre las formas políticas europeas. No puede clasificarse como medieval o plenamente moderna, «sino como característica del renacimiento y el primer Barroco»¹⁸⁹ y, por cierto, en conjunto «resultó más provechosa para Europa y el mundo que para España»¹⁹⁰. Por ejemplo, financiando la Europa moderna y conteniendo internamente, lo que hubiera podido ser la irresistible expansión de Francia, hecho esencial para la política del equilibrio europeo. Esta peculiar forma política mediterránea, que Fernando el Católico extrapoló de la particular Monarquía aragonesa, formada por el reino de Aragón, el condado de Barcelona, el reino de Valencia, el reino de Mallorca y el reino de Cerdeña adherido al condado barcelonés¹⁹¹, a toda la Monarquía, encierra el secreto de la historia de la España moderna y en buena medida de la europea y aún de la universal.

Díez del Corral, aplicando el concepto de posibilidad histórica, se recrea con frecuencia en imaginar, no siempre explícitamente, lo que podría haber sido la historia europea sin esta forma política.

Explica su posibilidad porque al no existir en España feudalismo debido a la circunstancia de la invasión musulmana y las condiciones de la reconquista¹⁹², no hubo lugar a que un monarca, sacralizándose como el francés, lo que le hubiera permitido presentarse como neutral, o instituyéndose soberano en el sentido moderno, forzase la centralización de los dispersos poderes feudales temporales y eclesiásticos. Así, esa forma política no fue soberana en el sentido político-jurídico definido por Bodino, que hacía de la soberanía el alma de la máquina estatal. Se trató de un proceso de unión o incorporación de las diversas unidades políticas que componían el cuerpo de la inmensa monarquía *en* la persona del rey, conservan-

¹⁸⁹ II, 6, pág. 355.

¹⁹⁰ En lo que respecta a la propia España, prosigue Díez del Corral: «su desbordamiento planetario le impidió alcanzar la madurez nacional, como otros países europeos, no llegándose a formar correctamente el concepto y la realidad de una instancia soberana, primero monárquica y luego nacional. Los pueblos de España, más atentos hacia lo que pasaba fuera de sus fronteras que a sus propios asuntos, se fundieron defectuosamente dentro del crisol de unas idénticas fronteras, con lo que arrasamos un problema regionalista en grado tan extremoso que supera al de otros países europeos salvo algunos de muy reciente fundación. Más preciso es señalar, sin ningún género de dudas, que tal problema no fue creado por la presión de un poder central dentro de la Península, sino, muy al contrario, por su excesiva tolerancia». *La Monarquía...*, Epílogo, pág. 550.

¹⁹¹ También pertenecía al monarca aragonés el reino de Sicilia pero sin estar integrado en la corona de Aragón. Juan II le cedió el título de rey de Sicilia a su hijo Fernando con ocasión de su matrimonio con Isabel de Castilla. Más tarde las tropas castellanas conquistaron el reino de Nápoles, pero se le cedió a Aragón para compensar su ayuda en la conquista de Granada.

¹⁹² Vid. especialmente «Reflexiones sobre el castillo hispano».

do cada una sus peculiaridades jurídicas, aunque estas se fueran diluyendo en muchos casos, principalmente en la Península, al transcurrir el tiempo, por el creciente predominio de Castilla, un reino mucho mayor, y de la legislación castellana. Como es sabido, Olivares quiso instituir un sucedáneo de soberanía pero fracasó¹⁹³. Sin duda, en parte, porque, como es sabido, el propio rey no quiso atender sus consejos.

Sin embargo, el origen de tal forma política no fue casual ni caprichoso. Su artífice concreto, Fernando el Católico, era el «príncipe nuevo» de Maquiavelo, que, «nacido segundogénito de un pobre rey de Aragón» (Guicciardini) se convertirá en un gran rey y, al marcar la trayectoria de su nieto y sucesor Carlos V, asentará la Monarquía Católica. Precisamente siguiendo el modelo italiano aprendió el rey Católico a tratar los asuntos políticos, no de una manera autoritaria sino, afirma Díez del Corral, condescendiente con la peculiaridad política de cada uno de sus Estados «y, por lo tanto, descentralizadora y confederativa»¹⁹⁴.

El libro se compone de un prólogo, un sustancioso epílogo a modo de recapitulación y cuatro partes. Metodológicamente, Díez del Corral se sitúa en la circunstancia de los distintos autores y su respectiva perspectiva histórica.

En la primera parte, la más extensa, se ocupa del pensamiento de Maquiavelo y Guicciardini en torno al surgimiento de la gran Monarquía; el segundo versa sobre la visión universalista y utópica que tenía de ella el napolitano Campanella quien la denominó explícitamente Monarquía Católica; el tercero, sobre la extrañeza que le produjo a Montesquieu, en cuya tipología de los gobiernos no tenía fácil encaje; y el cuarto, sobre la imagen que se hizo de esa Monarquía Alejandro von Humboldt, viajero por el Nuevo Mundo.

Maquiavelo y Guicciardini se mostraban un tanto desconcertados al no ver en semejante Monarquía una forma de gobierno o de Estado¹⁹⁵, sino un modo de

¹⁹³ La Monarquía de los Austrias (en la que tampoco se aceptó el derecho divino de los reyes) no fue, pues, una monarquía absoluta en el sentido en que se aplica este adjetivo (se empezó a utilizar en la primera mitad del siglo XIX) a esa forma política del Estado Monárquico. Es decir, en España no hubo propiamente absolutismo. El absolutismo se introdujo aquí con el despotismo ilustrado en 1759, al subir al trono Carlos III. Recientemente se ha puesto en cuestión el alcance y valor del concepto absolutismo. Vid. R. G. ASCH y H. DUCHHARDT (eds.), *El Absolutismo. ¿Un mito? Revisión de un concepto historiográfico clave*, Barcelona, Idea Books, 2000.

¹⁹⁴ *La Monarquía...*, Epílogo, pág. 536.

¹⁹⁵ Díez del Corral, indudablemente bajo la influencia de C. Schmitt, criticaba la identificación de lo político con lo estatal. *Memoria...*, 5, pág. 553. Para él, «la esfera de lo político no sólo crece y decrece a lo largo de la Historia sino que, animada de un interno movimiento de rotación, va pre-

hegemonía, por lo que Guicciardini sería incluso partidario de que Carlos V redujese toda Italia a una sola monarquía de acuerdo con esos principios. Notan empero una debilidad interna en su núcleo central, la propia España, en la que, a la debilidad de los vínculos políticos se une la diferencia de religiones —judíos, musulmanes, cristianos—, por lo que, en opinión de los escritores italianos, la monarquía no podía ser neutral y debería convertirse en confesional, excluyendo a los no cristianos, es decir, expulsándolos.

Campanella, reconociendo su pluralismo interno, que integra tierras tan diversas que se han ido uniendo por adición, excepto Canarias, Granada y las Indias unidas a Castilla por accesión, por conquista, y aplicando el principio medieval *ordinatio ad unum*, la considera Monarquía universal, curiosamente en sentido talasocrático, quizá por su carácter de imperio universal.

Montesquieu, interesado siempre en los asuntos de la gran Monarquía, al paso que resalta la hispanización del Imperio y su enraizamiento en Italia, se ocupó sobre todo de su economía. Esta perspectiva le llevó a concentrar la atención en las Indias, la inagotable fuente de medios financieros, hasta el punto de sostener que, desde ese punto de vista, son aquellas la potencia principal y España secundaria. Destacando la abundancia de sus recursos, percibió empero que el exceso de riquezas dinerarias implicaba miseria para el país que de ellas se aprovechaba.

En la cuarta parte, ofrece Díez del Corral la visión de Alejandro de Humboldt de la América hispana a principios del siglo XIX, en las vísperas de la gran crisis de la guerra de la Independencia y de la Monarquía Hispánica. Señalando su superioridad sobre la América inglesa, observa el viajero teutón que la consideración de aquellas tierras como reinos y provincias ha generado una legislación más justa, compensatoria de la castellana, cuyos supuestos eran otros, por formar parte de Castilla, que la de otros países europeos, así como una estructura social «más equilibrada y sana»¹⁹⁶. En su opinión, los países hispanoamericanos se encontraban más próximos a realizar una democracia social y racial que los fundados en ultramar por los otros pueblos europeos¹⁹⁷.

sentando sucesivamente caras distintas». *Memoria...*, 5, pág. 560. Más adelante (pág. 568) sobre el carácter histórico del Estado: «el Estado y toda organización política en cuanto tal es algo estático si se compara con la Historia propiamente dicha». El Estado es, pues, una de las posibles formas histórico-políticas.

¹⁹⁶ *La Monarquía...*, IV, 3, págs. 521-522.

¹⁹⁷ *La Monarquía...*, IV, 4, pág. 529.

En el Epílogo recuerda Díez del Corral que a iniciativa de Olivares se construyó el palacio del Buen Retiro, cuya pieza más representativa es el llamado Salón de Reinos, significativamente en plural, «algo por completo inconcebible en Francia o Inglaterra». En él se ordenan intencionadamente los símbolos de los distintos reinos y posesiones de la gran Monarquía. Y es que la figura del Monarca —sin consagración ni coronación de los titulares, sin apenas insignias y con una multitud de reinos¹⁹⁸—, no es más que la clave suprema donde convergen las líneas autónomas de los diversos reinos y entidades políticas.

Este mismo tema constituye uno de los motivos centrales del discurso sobre *Velázquez, Felipe IV y la Monarquía* escrito a continuación. Lo amplió posteriormente con otros dos capítulos en los que extiende la perspectiva, con los que forma el libro *Velázquez, la Monarquía e Italia*.

En esta obra, a la que se le objetado amistosamente que mejor debiera titularse *Velázquez, la Monarquía y Flandes* dado que el autor se ocupa más de la circunstancia flamenca del pintor que de la italiana, reemprende Díez del Corral el examen conceptual de la forma política hispana a través del punto de vista estético. Es un estudio sobre Velázquez. Pero como la pintura era el arte más politizable en la época moderna, la velazqueña, dice el pensador español en el breve prólogo, «revela la estructura y los avatares de la Monarquía de los Austrias», como irá mostrando a lo largo del libro. Por ejemplo, el cuadro de *Las Meninas*, cuyo título era *La familia de Felipe IV*, «expresa un grado de privatización de la realeza con notorio significado político». Díez del Corral descifra políticamente a Velázquez en este libro.

Así pues, la obra, cuyo título recoge el del discurso, se divide en tres capítulos. En el primero, que comienza con una consideración acerca de la relación entre las formas políticas y las formas artísticas, recuerda el autor que sin tener en

¹⁹⁸ *Velázquez, la Monarquía e Italia*, pról., pág. 13. Felipe IV, dice en otro lugar, era escasamente rey de España, «más bien lo era, por un lado, de Castilla y, por otro, Rey de una Monarquía Hispánica que recibía ayudas y obediencias más decisivas de reinos, ducados, condados, etc., extrapeninsulares que de los enmarcados por la piel de toro peninsular, salvo, como se indicaba, la tierras heráldicamente representadas por el escudo de Castilla y León». Y es que en España, el poder regio no podía mantenerse intacto con derechos imprescriptibles frente a unos estados señoriales como ocurría en Francia, de modo que las entidades equivalentes a las feudales en la península se constituyeron en auténticos reinos con sus reyes particulares cuya unificación «no podía consistir en actualizar efectivamente una vieja forma política unitaria, sino en reconstituirla por vía de conquista o de yuxtaposición confederativa». De este modo resulta que «el rey hispano es un efectivo caudillo sin el nimbo sacral que la realeza tiene más allá de los Pirineos, sobre todo en Germania y en Francia». I, 7, págs. 68-70.

cuenta la manera de concebir la realeza española en la Edad Media, con su frágil base formal de sacralidad, no se puede entender la manera tan libre y poco ritual de pintar a Felipe IV que tuvo «su gran retratista y amigo», observando que la vinculación entre realeza y arte resulta más estrecha en el caso de los pintores modernos.

El segundo capítulo es un estudio sobre el trasfondo político de *La rendición de Breda*, una de las principales fortalezas de Europa, en una época en que la posesión de las plazas fuertes decidía la suerte de las guerras. Figura central es el general genovés Ambrosio de Spínola, un mercader o banquero sin formación militar, personaje clave en la política española de la época. Con él había hecho Velázquez su primer viaje a Italia. Para Díez del Corral es «totalmente imposible comprender el cuadro de *Las lanzas* sin tener en cuenta su trasfondo histórico». Mas los problemas históricos que plantea «están a flor de piel», afirma. Los desbroza uno tras otro trazando sobre el cuadro pintado otro vivo cuadro histórico acerca de la situación política y militar de Flandes en la época de la magistral pintura.

El capítulo tercero versa sobre los paisajes de la Villa Médicis y el espíritu de la Antigüedad. En este caso se trata más de un estudio de historia del arte que de historia política. No obstante, su mismo trasfondo sociológico explica, por una parte, que esos paisajes velazqueños constituyan una excepción en su obra, fruto de la estancia del pintor en Italia, pues en España serían inexplicables; por otra, la secularización de fábulas y personajes mitológicos.

11

En los diez años transcurridos desde la aparición del libro sobre Velázquez, dedicado a escribir su última gran obra, *El pensamiento político de Tocqueville*¹⁹⁹, cuya gestación comenzara en 1968, Díez del Corral, «cautivo» del pensador francés, publicó relativamente poco.

Este libro es una vuelta a los orígenes. El propio Díez del Corral lo recuerda en las primeras líneas: «la figura de Alexis de Tocqueville ha sido un *leit-motiv* a lo largo de mi vida intelectual. Muchos de los capítulos que componen *El liberalismo doctrinario* se ocupaban ya del pensamiento de Tocqueville».

Reelaborando según su costumbre ensayos de ocasiones anteriores, Díez del Corral organiza la obra en ocho capítulos y concluye con un breve apéndice

¹⁹⁹ Madrid, Alianza 1989.

sobre los avatares de la fama del gran escritor. Aunque el hilo conductor es la formación intelectual de Tocqueville, su alcance es mucho mayor en tanto al descubrir los entresijos del pensamiento de este último, con quien llegó a estar tan compenetrado, Díez del Corral deja entrever el suyo propio. Simultáneamente, es también un estudio del pensamiento político de otros escritores, entre los que destaca por su originalidad el dedicado, al tratar de la nobleza de toga, a Malesherbes, un claro precursor, relativamente poco conocido, del liberalismo contemporáneo y de Tocqueville, de quien fue bisabuelo y de quien su biznieto se sentía orgulloso.

La obra concluye, justamente, con la relación entre el gran pensador francés y los doctrinarios. Díez del Corral estudia en los correspondientes capítulos los antecedentes y circunstancias familiares de Tocqueville, su actitud frente a la Antigüedad clásica revisando el ensayo antes referido, aborda de nuevo su relación con Pascal y Montesquieu, estudia la que tuvo con Chateaubriand, su contrapartiente, al que considera acreedor del esteticismo sociológico del autor de *De la democracia en América*, y, finalmente, lo que debía a los doctrinarios en general, en particular a Royer-Collard y Guizot.

El primer capítulo, una meditación acerca de «los grandes temas políticos», podría ser considerado el testamento político de Díez del Corral. A propósito de Tocqueville, expresa lo que él mismo creía que constituyen los temas políticos capitales del tiempo presente. Partiendo de la afirmación citada al principio, compartida con Raymond Aron —que podría repetirse todavía hoy, al comienzo del siglo xxi—, de que aún se vive de las ideas políticas que fermentaron en el París de la década de 1840, comienza con unas breves y sutiles consideraciones sobre las biografías intelectuales de Marx, Stuart Mill, Constant, Guizot y las distinciones entre formas de liberalismo, examinando el contraste entre política y filosofía a través de la figura de Royer-Collard. Se adentra luego, al hilo del «recelo de Tocqueville —que «emplea con gusto y satisfacción el término ciencia»— ante la filosofía», en el contraste entre Filosofía y Ciencia Política mediante la comparación entre Stuart Mill y el autor francés.

Según Díez del Corral, Tocqueville distinguía «cuidadosamente» cuatro actividades relacionadas entre sí dentro de la ciencia política:

- 1) La de los «publicistas» como Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Montesquieu y Rousseau, que investigan mediante el uso de la historia o el estudio abstracto del hombre, cuáles son, decía Tocqueville, «los derechos naturales que pertenecen al cuerpo social y los derechos que el individuo ejerce, qué leyes convienen más a las sociedades, según las formas que han recibido al nacer o han

adoptado, qué sistemas de gobierno son aplicables según los casos, los lugares, los tiempos»

2) La de hombres como Grocio y Puffendorf, que trataron las relaciones entre los Estados y el derecho internacional.

3) Los que manteniendo la naturaleza general y teórica de sus estudios, limitan su campo como Beccaria, que trató del derecho criminal, o Adam Smith, que se ocupó de Economía.

4) Los grandes comentadores, para quienes estos estudios son interdependientes: el comentarista, cita de nuevo Díez del Corral a Tocqueville, necesita «apoyarse sobre las verdades abstractas y generales que los publicistas han encontrado, y estos han de fundar necesariamente sus teorías sobre los hechos particulares y las instituciones experimentadas, que los comentaristas han revelado o descrito».

De estas cuatro categorías, aquella en la que mejor encaja la obra de Tocqueville es, según Díez del Corral, la última; «mas no de manera exclusiva», pues, en su opinión, en su concepción científica el comentarista gravita sobre el teórico político, y resulta claro que el escritor francés abrigó propósitos políticos «muy definidos» al escribir sobre América y sobre Francia. Y, por cierto, lo mismo podría decirse de Díez del Corral, quien, igual que aquel, tampoco aceptaba la pretensión positivista de que la ciencia política tenía o debía ser descriptiva y no normativa, al escribir sobre España y Europa²⁰⁰.

Díez del Corral se ocupa de nuevo de Guizot, tan admirado por Tocqueville y él mismo —Guizot es un personaje principal en *El liberalismo doctrinario*—, antes de abordar el gran tema contemporáneo: la democracia como realidad y como principio político. La originalidad de Tocqueville estriba en haber aislado uno de los tipos de gobierno elaborados por Guizot con su principio y haberlo desgajado del contexto para considerarlo la base única de la historia de Estados Unidos²⁰¹.

Examina el autor a continuación la famosa Introducción a *De la democracia en América*. Pieza que ha llamado la atención por la diferencia de su lenguaje con el del resto de la obra. A primera vista, Tocqueville expondría ahí su filosofía de la historia. Díez del Corral acepta el juicio de Wilhelm Hennis acerca del carácter retórico del pensamiento al respecto del autor francés; pero, en su opinión, eso

²⁰⁰ Vid. *El pensamiento político...*, I, 5, pág. 45.

²⁰¹ *El pensamiento...*, I, 7, pág. 59.

no le hace desmerecer, insinuando que, en definitiva, la retórica es la lógica de la política, como ya sostuviera Aristóteles. La Introducción vendría a ser así, más que una esquemática filosofía de la historia, un escrito con intención política.

Política y religión en Norteamérica es el siguiente tema clave del que se ocupa Díez del Corral. Para él, igual que para Tocqueville, el cristianismo no sólo era importante en orden a entender la circunstancia y la sustancia de la democracia norteamericana sino, aunque no lo diga exactamente así, para la posibilidad de la democracia en sí misma; pues las verdades religiosas ponen un límite que no pueden traspasar las opiniones políticas; es decir, limitan la tiranía de la opinión. Sin embargo, percibía —como deja entrever en *El rapto* y en otros lugares— que la religión estaba declinando gravemente en Europa, circunstancia que vendría a confirmar los temores de Tocqueville y, probablemente, del propio Díez del Corral.

El siguiente tema capital es el de la aristocracia y la democracia en tanto principios de esas dos formas básicas del estado social, típicas de sociedades contrapuestas; una, la aristocrática, pertenecía ya al pasado, aunque subsisten sus restos; a la otra, la democrática, seguramente pertenece el futuro. Bien entendido que en el «aristócrata democrático Tocqueville», los tipos ideales «no están contruidos artificiosamente, con la asepsia de un laboratorio de sociología del siglo xx», sino que enraizan en sus experiencias concretas. El capítulo termina con la consideración del emplazamiento de Tocqueville en el pensamiento político, dependiente en cierto modo de su consideración del régimen óptimo de la forma de gobierno.

El pensador francés consideraba una quimera la forma mixta de gobierno, el gobierno mixto, pues no es posible aristocratizar formalmente la vida en las sociedades democráticas sin destrozar su esencia. Sin embargo, afirma Díez del Corral, creía indispensable proyectar el signo de los valores aristocráticos en las sociedades democráticas. Cita las palabras de Tocqueville: «Es necesario que todos los que se interesen por el futuro de las sociedades democráticas se unan y que todos, de común acuerdo, realicen continuos esfuerzos para propagar en esas sociedades la afición al infinito, el sentimiento de lo grande y el amor a los goces inmateriales». Y esta fue también la actitud de Díez del Corral.

CONCLUSIÓN

Luis Díez del Corral, uno de los más importantes escritores políticos españoles del siglo xx, es un fino pensador político que expone sus propias ideas a tra-

vés de sus estudios históricos, que asimismo le sirven de prueba. Pues no se trata de una manera de ocultarlas o enmascararlas, sino de exponerlas morosamente con fruición intelectual apegado a la realidad.

Sus maneras estéticas envuelven su pensamiento. Pero no es un esteticista ni un culturalista. Al contrario, sus vitales preocupaciones concretas son claras: España, Europa, el destino de la cultura y la civilización europeas, por lo que su pensamiento se articula en torno a lo que un autor²⁰² ha denominado la «edad europea», el período comprendido entre el Renacimiento y el final de la primera guerra mundial, pero ahondando en sus raíces. De ahí también sus grandes temas: el liberalismo, el liberalismo como tradición europea de la política, la política como saber práctico, el cristianismo en su proyección histórica y política que está siempre en el trasfondo de sus meditaciones, la Monarquía Hispánica, la Antigüedad clásica y Tocqueville. Cabría añadir que un tema implícito, íntimo, cada vez más presente en el trasfondo de su pensamiento rigiéndolo como una suerte de denominador común, es la posible deseuropeización de Europa.

Ortega fue su maestro por antonomasia, perteneciendo la obra de Díez del Corral a la escuela orteguiana, sin perjuicio de que, con el tiempo, Tocqueville, que no está muy alejado de aquella, guiase cada vez más sus pasos. Pues, en realidad, el escritor francés fue también un pensador preferido de Ortega, quien reconocía en él uno de los pensadores más importantes del siglo *xx*, «en ciertas calidades, el más seguro, riguroso y responsable»²⁰³. El filósofo español llegó a proyectar una edición española —frustrada— de algunas de sus obras, al parecer, principalmente de su correspondencia y pergeñó algunas páginas destinadas a prologarla. Díez del Corral continúa pues, también a través de Tocqueville la obra de su maestro.

Luis Díez del Corral vocó a la vida intelectual bajo el magisterio *ex auditu* de Ortega y la concluyó bajo el magisterio *ex lectione* de Tocqueville. Inspirado por ambos maestros, por lo demás nada dispares, bastante complementarios, llevó a cabo una labor intelectual que hace de él un pensador original e independiente, con personalidad propia muy destacada, en la historia del pensamiento español y europeo. Ha sido, como se ha dicho en su momento, uno de los Pares de la cultura europea.

²⁰² K. M. PANNIKKAR, *Asia and the Western Dominance*, London, 1953.

²⁰³ «Tocqueville y su tiempo», *Obras completas*, IX, Madrid, Revista de Occidente, 1971, pág. 328.

RAMIRO DE MAEZTU. LA DEFENSA DEL ESPÍRITU Y DE LA HISPANIDAD

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Alfonso López Quintás *

LA MISIÓN DE MAEZTU: SUPERAR LA CRISIS EUROPEA Y EL CANSANCIO ESPIRITUAL

Ramiro de Maeztu puso siempre toda su alma en cada uno de sus escritos. Por eso tienen éstos para nosotros el profundo valor de un testimonio personal.

Puedo poner en mis escritos toda mi alma —escribe—, y, si puedo hacerlo, debo hacerlo. Ya sé que pudiera salir del paso a menos precio. He oído decir que hay escritores que son avaros de su espíritu cuando escriben para los periódicos, porque se reservan para lo que estampan en los libros. Si los hay, no les censuro. Lo que digo es que hay que darse por enterado en alguna obra que se haga, no por el pan ni por la fama, sino por sí misma, aunque ello no excluya que nos valga, por añadidura, el pan y el nombre¹.

Ese ardor espiritual se hizo patente de modo singular cuando Maeztu advirtió que buen número de pensadores europeos cualificados habían sucumbido al riesgo del *cansancio* que supo delatar el gran Edmund Husserl en una notable conferencia pronunciada en Viena en 1935:

La crisis de la conciencia europea tiene solamente dos salidas: la decadencia de Europa provocada por el alejamiento de su propio sentido racional de la vida, la caída en la

* Sesión del día 13 de noviembre de 2001.

¹ Cfr. R. DE MAEZTU, *Defensa del espíritu*, Rialp, Madrid, 1958, pág. 97.

hostilidad hacia el espíritu y la barbarie, o bien el renacimiento de Europa merced al espíritu de la Filosofía y mediante un heroísmo de la razón capaz de triunfar definitivamente sobre el naturalismo. El mayor peligro de Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de peligros como buenos europeos, con la valentía que no se arredra ni ante una lucha infinita, y, entonces, del incendio destructor de la incredulidad, del fuego que consume toda esperanza en la misión humanitaria de Occidente, de la cenizas del gran cansancio resucitará el ave fénix de una nueva interioridad de vida y una nueva espiritualidad, como prenda de un futuro humano grande y lejano: Pues sólo el espíritu es inmortal².

Este cansancio intelectual y espiritual fue provocado por la pérdida de la energía interior que nos confiere el ideal auténtico de nuestra vida. En la primera guerra mundial (1914-1918) hizo quiebra el ideal de la Edad Moderna, expresado en el llamado «mito del eterno progreso». La creencia de que el progreso científico y técnico suscita ineludiblemente en el hombre un grado de felicidad cada vez mayor reveló su carácter ilusorio en esa hecatombe. La desilusión dejó al hombre europeo sumido en el vacío existencial y suscitó en su interior la aversión al espíritu, por ser considerado como el origen de la vida intelectual y de la capacidad de planificar la muerte en masa de inocentes. El espíritu fue considerado como un huésped indeseado y se tendió a buscar la solución a los conflictos humanos en los modos de vida infraespirituales, infracreativos, infrarresponsables. El animal está unido a los seres del entorno del modo prefijado por la especie. No puede dar más de una respuesta a los estímulos y es incapaz de configurar planes de exterminio. Tiene instintos que aseguran su pervivencia y la de la especie. El hombre carece de estos «instintos seguros» y puede poner en riesgo su permanencia en la tierra.

La falta de instintos sometidos a la especie fue vista como un fallo radical, y el hombre pasó a ser considerado como «un ser defectuoso y monstruoso»³, que tuvo que recurrir a la inteligencia para suplir la carencia de la seguridad que tiene el animal. «La razón del hombre inicial —afirma Ortega y Gasset— es mero suplemento al instinto deficiente»⁴. Lo primario en nuestra existencia no es el espíritu y sus actividades sino la «vida», entendida de modo borroso e impreciso: «...No vivimos para pensar, sino que pensamos para lograr subsistir o pervivir»⁵.

² Cfr. «Die crisis des europäischen Menschentums und die Philosophie», en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*, M. Nijhoff, La Haya, 1954, págs. 347-348.

³ ARNOLD GEHLEN recoge esta interpretación reduccionista del ser humano en su obra *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, J. und Dünhaupt, Berlín, 1940. A su entender, el hombre es «un animal de instintos fallidos», un «ser defectuoso». «Todas las cualidades específicas del hombre deben ser vistas en relación con la pregunta: ¿Cómo puede vivir un ser tan monstruoso?» (*op. cit.*, pág. 24).

⁴ Cfr. *Obras Completas*, Revista de Occidente, 1947, vol. V, pág. 304.

⁵ *Ibid.*

Esta tendencia a reducir el rango del espíritu humano y la importancia de la función que ejerce en la vida del hombre fue apoyada por el Max Scheler de la segunda época, que, en la línea de Nicolai Hartmann, troqueló dos sentencias que pronto se convirtieron en lemas de una concepción de la vida: «*Poderoso es originariamente lo bajo, impotente lo más alto*». «*Originariamente y de por sí, el espíritu no tiene ninguna energía propia*»⁶.

Maeztu consideró como una misión enfrentarse a esta tendencia antiespiritualista, con un estilo semejante a los pensadores *dialógicos*, decididos cultivadores de la vida en el espíritu, y abiertos, consiguientemente, a las exigencias de la verdad, la bondad y la belleza.

Los vitalistas —escribió Theodor Haecker— *están acordes en afirmar que la belleza y la fuerza, la fuerza creadora, conformadora y configuradora, sólo pertenecen a la vida y a la naturaleza, y que el espíritu, en el mejor de los casos, no es sino el ordenador, orientador y registrador, pero propiamente es el nivelador, destructor asesino de la vida, de por sí maravillosa y floreciente*⁷.

Un espíritu congenial, Ferdinand Ebner, había delatado una de las causas decisivas de ese desprestigio de la vida espiritual. A su entender, en Europa se cultivó intensamente la vida cultural en todos los órdenes, pero, con frecuencia, tal vida no constituyó una auténtica «vida en el espíritu» sino un mero «soñar con el espíritu».

*Su verdadera vida espiritual la realiza el hombre al llevar a cabo la relación del yo con el tú. (...) Toda la cultura no fue hasta ahora y no será en el futuro sino un mero soñar con el espíritu que lleva a cabo el hombre en la soledad egoísta de su existencia, al margen de las realidades espirituales de la vida (...)*⁸. «*Soñar con el espíritu es propio tan sólo del yo que todavía no ha encontrado su verdadero tú*»⁹.

Si las obras culturales exponen brillantemente cuestiones relativas a la vida del espíritu pero sus autores no se deciden a crear verdadera vida espiritual fundando relaciones de convivencia comprometidas y fieles, estamos ante un mero «soñar con el espíritu». Esta crítica radical de la cultura constituye, según Ebner, «el germen de un cambio revolucionario en toda la vida espiritual de Europa»¹⁰.

⁶ Cfr. *Die Stellung des Menschen im Cosmos*, Nymphenburger Verlag, Munich, 1928, ²1947, págs. 60-61.

⁷ Cfr. *Christentum und Kultur*, Kösel, Munich 1927, ²1946, pág. 235.

⁸ Cfr. *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Herder, Viena, 1921, ²1952, pág. 31 (*La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós, Madrid, 1995, pág. 31).

⁹ Cfr. *Das Wort ist der Weg*, Herder, Viena, 1949, pág. 87. Esta obra fue elaborada por Hildegard Jone a base de manuscritos de Ebner.

¹⁰ Cfr. *op. cit.*, págs. 138-141.

Preocupado por suscitar dicho cambio, Maeztu descubrió, con entusiasmo, que toda la tradición hispana debe su energía en todos los órdenes de la existencia a su fidelidad al espíritu, a sus exigencias y sus frutos. De ahí su tenacidad en proclamar la necesidad de restaurar la fe y la confianza en el espíritu.

Los españoles de hace tres siglos creían, en general (los educados creían unánimes), en el espíritu. Creían en el espíritu como principio y como fin (...). Los "intelectuales" de ahora, en general, no creen en el espíritu sino como medio, como instrumento que surge de la vida y no se propone sino servirla.

*La creencia en el espíritu como finalidad tiende todo el tiempo a libertarle, para que pueda actuar como causa verdadera de la historia, en su capacidad creadora y conservadora. Quien sienta esta creencia como fe viva limitará sus necesidades materiales, (...) ordenará la vida al objeto de que su propio espíritu y el de los demás se sobrepongan a las necesidades materiales y a las pasiones de la carne, y actúen en el mundo*¹¹.

Esta ordenación sólo es posible cuando se integran las diversas energías del ser humano merced a la fuerza de unificación que posee el ideal auténtico de la vida. Cuando uno practica esta suerte de «recogimiento interior» porque se deja «sobrecoger» por la riqueza que adquirimos al realizar tal ideal, siente una energía capaz de dominar cualquier adversidad. «Hasta en la posición más ínfima suele ser posible dedicar algún momento a nuestro desarrollo personal»¹².

*Para mostrar lo que puede hacer por nosotros el cultivo del espíritu y el culto del espíritu, no hay sino que pensar un momento en lo que es nuestra alma espiritual y lo que su libertad implica, es decir, en la capacidad de sobreponerse a nuestras pasiones, a nuestra pereza, a nuestra comodidad material, de ordenar y dirigir nuestra vida, de dedicarla al trabajo o al estudio, de realizar con nosotros mismos el superior ideal que hayamos concebido*¹³.

La tarea del Maeztu de la madurez fue mostrar el tipo peculiar de poder que tiene la persona humana cuando polariza todas sus energías —instintivas y espirituales— en el logro del ideal. Eso es lo que sugiere al indicar que debemos cultivar el espíritu, cuidar nuestra alma inmortal, no poner el espíritu al servicio de la vida sino consagrar toda la existencia a la consecución de las metas que el espíritu tiene el privilegio de poder proponerse.

*¿Cómo hacer que cada uno de nosotros se persuada de que lleva en el alma una fuerza divina que tenemos que libertar para que pueda cumplir con su destino?*¹⁴.

¹¹ Cfr. *Defensa del espíritu*, págs. 92-93.

¹² Cfr. *op. cit.*, pág. 109.

¹³ Cfr. *op. cit.*, pág. 109.

¹⁴ Cfr. *op. cit.*, pág. 95

Maeztu vio con claridad que existe una tendencia destructiva a negar «el valor positivo del espíritu». «No le importa —escribe— que el talento sirva para ganarse la vida. Lo que le interesa es que no sirva para nada más. Y no se ha de negar que lo logra a menudo»¹⁵. Por eso contesta a la pregunta anterior diciendo que en la vida debemos movilizar todas las fuerzas de nuestro ser:

*Sólo hay que poner el alma entera. Para ello tendremos que disponer, previamente, de la totalidad de nuestro espíritu. «La amenaza a la civilización de los puños en alto no prevalecerá si suscita, como lógicamente debe hacerlo, la reconcentración de nuestras almas, como en una última trinchera, en lo alto del espíritu, porque entonces, al adueñarnos de nosotros mismos, sentiremos que el mundo entero se tiende a nuestros pies»*¹⁶.

Este texto resulta especialmente dramático si se recuerda que fue escrito medio año antes de que su autor sucumbiera bajo el peso de la amenaza a la que en él se alude. ¿Cómo llegó Maeztu a una conciencia tan clara de su misión que no haya dudado poner en riesgo su existencia?¹⁷

EN CAMINO HACIA LA MADUREZ

Ramiro de Maeztu es uno de los pioneros intelectuales del movimiento sindical. En un principio (cfr. *Un ideal sindicalista*¹⁸) osciló entre el individualismo característico de la generación del 98 y una forma de autoritarismo de corte culturalista y ascendencia germánica. De 1909 a 1911 se mostró influido por las ideas liberales y contrario a toda forma de presión sobre la conciencia, como la que ejercía en su tiempo —a su juicio— el sindicalismo revolucionario.

Liberado de la influencia kantiana e idealista, que lo había cautivado durante su estancia en Marburg, Maeztu se adscribió muy activamente al movimiento guildista inglés, en cuya revista *The New Age* colaboró asiduamente. Al hilo de esta actividad se perfiló con nitidez en su mente la idea sindicalista.

El período marcado por su estancia en Londres (1905-1919), sin duda el más fecundo de su vida, culmina en la publicación de la obra *Authority, Liberty and*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cfr. *op. cit.*, pág. 240.

¹⁷ La lucidez con que Maeztu realizaba todas sus actividades a pesar del peligro que implicaban resalta en la *Evocación* escrita por EUGENIO VEGAS LATAPIÉ como introducción a la obra *Defensa de la Hispanidad*, Fax, Madrid, 1952, págs. 7-15.

¹⁸ Publicado en *Obras Completas*, Rialp, Madrid, 1961.

Function in the Light of the War (1917), editada en 1919 en español, con el título *La crisis del humanismo*¹⁹. En ella realiza Maeztu una severa crítica del hombre moderno por haber olvidado la conciencia del pecado y la propia condición de peregrino sobre la tierra. De este olvido surge la voluntad individualista de autonomía egolátrica. El individualismo que la soberbia convierte en desarraigo y ambición de poder da lugar a la invención de un instrumento temible de dominio: el *Estado absoluto*, que Maquiavelo y Hobbes concibieron como una instancia necesaria y el romanticismo idealista interpretó como la representación viva de la moralidad.

Maeztu rechaza el individualismo —por provocar la anarquía— y el despotismo estatal —por no respetar la libertad humana—, y propugna una «moral objetiva» y un modo de *sociedad sindical corporativista* que permita desbordar el carácter desarraigado del yo y la condición masificada del nosotros²⁰.

Esta concepción social se afirma en una alta valoración de las realidades materiales y espirituales y del papel decisivo que juega en la vida humana la vinculación al entorno que es capaz de crear ámbitos de vida comunitaria robusta y eficiente. La tendencia a conceder la primacía a la libertad o a la autoridad debe ser superada mediante el descubrimiento del papel decisivo que juega en la vida humana la *interrelación*.

Maeztu destacó estas ideas al comienzo del libro *La crisis del humanismo*:

... La idea original que lo inspira (es) la de que los hombres no se asocian inmediatamente los unos con los otros, como creen las escuelas liberales, ni están asociados en un ser genérico transindividual, como mantienen las escuelas conservadoras, sino que están asociados y se asocian en cosas comunes, materiales y espirituales, en bienes colectivos y, últimamente, en valores universales. De esta idea deduce el autor la doctrina que llama la "primacía de las cosas", por la que se confiere a los valores mismos, y se niega a los hombres, la autoridad suprema en el gobierno de las sociedades, doctrina que no quiere decir, naturalmente, que sean las cosas las que hayan de promulgar las leyes, sino que los hombres legislen con referencia a los valores que tienen el deber de realizar, conservar y aumentar. Aunque esta teoría objetiva de las sociedades humanas es nueva, el autor no habría

¹⁹ La cuarta edición de esta obra fue realizada en 2001 por Ediciones Almar, Salamanca.

²⁰ ... Maeztu propugna la superación del relativismo inherente al proyecto de la Modernidad, mediante el retorno al principio de la "objetividad de las cosas". «El conflicto entre autoridad y libertad, individuo y sociedad es superado mediante la restauración de los gremios, que servirían de corrección tanto al individualismo anárquico de los liberales como a la burocracia despótica de los socialistas y estatistas» (Cfr. PEDRO CARLOS GONZÁLEZ CUEVAS, «Estudio preliminar» a la obra de MAEZTU, *La crisis del humanismo*, Edic. Almar, Salamanca, 2001, págs. 52-53).

*podido concebirla sin el ideal de objetividad que anima las más poderosas especulaciones contemporáneas*²¹.

EL ESPÍRITU Y LA VIDA

Instalado en España hacia 1919, Maeztu centró su atención en la defensa de las realidades que veía más en peligro: la idea de la Hispanidad y los valores del espíritu, que en su ánimo —no obstante su preocupación social— ocupaban un puesto de preferencia. En la obra *Defensa del espíritu* podemos advertir el engarce profundo que vincula, según Maeztu, ambas realidades.

Tras la violenta crisis que supuso para el racionalismo el trauma de la primera gran guerra (1914-1918), el prestigio del *espíritu* sufrió un colapso a favor de las corrientes que jugaban la sola carta de la exaltación de lo *vital*. Preocupado siempre Maeztu por dar un fundamento sólido a los grandes problemas humanísticos, se vio ineludiblemente instado a tomar posición filosófica frente a las doctrinas del último Max Scheler, de Ludwig Klages y Nicolai Hartmann²². ¿Dónde estriba, por lo que toca al hombre, la raíz del auténtico poder? ¿En la vida o en el espíritu? Más exactamente: ¿en la vida infraespiritual o en la forma eminente de vida que es la vida en el espíritu, la vida del alma espiritual?

Frente a la teoría de N. Hartmann —recogida por Scheler en su llamada segunda época—, según la cual originariamente los estratos inferiores del ser son poderosos, mientras los superiores se muestran impotentes, Maeztu no duda en proclamar, pese al imperio de las masas y al clamor en apariencia avasallante de las pasiones desatadas, que «nada es más fuerte que el espíritu»²³. En una línea semejante a la de un escritor congenial, Theodor Haecker, Maeztu subraya que *la fuerza le viene al espíritu del dinamismo interno que adquiere cuando se entrega a los más altos ideales*. Por eso la tragedia del espíritu «está en su capacidad de volverse contra sí mismo» al sentir tedio ante toda forma de ideal, incluso el del saber y el del recto amar. Replegado sobre sí, de espaldas a los grandes valores, el hombre se pierde al debilitarse su voluntad y quedar a merced de las fuerzas inferiores de los instintos, que actúan de modo más *mecánico* que *dialéctico*, entendiendo por *dialéctica* la profunda vinculación a un ideal elevado.

²¹ Cfr. *op. cit.*, pág. 75.

²² «Probablemente, lo que yo buscaba al estudiar la Filosofía es que la ciencia me confirmara y esclareciera en mi creencia en la existencia del espíritu» (cfr. *Defensa del espíritu*, pág. 114).

²³ Cfr. *op. cit.*, pág. 238.

Cuando el hombre adopta ante el entorno una actitud verdaderamente creadora —creadora de ámbitos de vida espiritual en convivencia y amorosa comprensión—, puede decirse en verdad que su poder es incalculable porque asume y orienta las fuerzas originarias, de por sí unívocamente determinadas, de los estratos inferiores. *Mens agitat molem*.

Esos puños —escribía Maeztu en marzo de 1936— los alzan gentes que poseen un alma inmortal y espiritual, como la nuestra. No son fuerzas ciegas, sino desorientadas. Hay que ganarlas para el reino del espíritu. No sería posible lograrlo si no hubiera en el mundo pan para ellas; pero lo hay, o, cuando menos, puede haberlo. El problema no es insoluble sino para las gentes que se dejan vivir, no para los que pongan toda su alma en resolverlo—. «Sólo que hay que poner el alma entera. Para ello tendremos que disponer, previamente, de la totalidad de nuestro espíritu.

El poder del espíritu surge cuando el hombre potencia sus fuerzas al lograr la suprema unidad que confiere a su vida ponerse al servicio de una gran idea, una idea axial que centre y dé sentido a toda su existencia. En el nivel de los poderes instintivos, el ser humano sucumbe ciertamente ante el gorila ²⁴, pero la vida en dicho plano supone para el hombre una defección, una huida disolvente. A la campaña moderna contra el espíritu, inspirada en la añoranza decadente por el reino incomprometido de la vida animal, Maeztu opone el horizonte de plenitud que se abre ante el ser humano cuando educa rigurosamente su voluntad en la esforzada ascesis del trascender.

A todo hombre inteligente ha de llegar un momento en la vida en el que tendrá que decidirse por dejarse vivir o por concentrar en la voluntad todas las potencias de su alma para trazarse un camino en la vida. A Donoso fue la coincidencia de la muerte de un hermano querido, en 1847, y la inminencia de la revolución en 1848, que él creyó se extendería a toda Europa, lo que suscitó en su alma la fe viva que encendió después su palabra y sus escritos: «Yo siempre fui creyente —escribió a un amigo— en lo íntimo de mi alma; pero mi fe era estéril, porque ni gobernaba mis pensamientos, ni inspiraba mis discursos, ni guiaba mis acciones». Y añadía: «El misterio de mi conversión es un misterio de ternura. No le amaba, y Dios ha querido que le ame, y le amo, y porque le amo estoy convertido». Comentando el caso, escribió Barbey d'Aurevilly: «El catolicismo le dio lenguas de fuego; antes no las tenía»²⁵.

Esta integración personal la realizó Donoso Cortés al captar —en un momento límite de su existencia— esta ley decisiva de la vida espiritual: *el hombre florece en la entrega a realidades altas y perece en la retracción egoísta*.

²⁴ Cfr. *op. cit.*, pág. 237.

²⁵ Cfr. *op. cit.*, págs. 231-232.

*En la resonancia de su obra anda, por mucho, el misterio de la gracia de Dios, pero el fondo de la conversión de Donoso es netamente español, que es como decir netamente humano, porque la deciden la vida que se va, la civilización que está en peligro, la posibilidad de que triunfe la barbarie, la necesidad de defender a toda costa los valores supremos de la religión y la cultura*²⁶.

En el servicio creador a los grandes valores, la libertad cobra su dimensión plena y el hombre adquiere un poder insospechado de configuración, de modelación de la propia existencia, de la vida de los demás y de las potencias inferiores. Por eso Luis Vives, el gran pedagogo español, «colocó a sus lectores ante la alternativa de vivir como bestias o hacerse dioses, en cierto modo», ya que es posible igualmente al hombre sumergirse en la materia de modo íntimo y arrebatado o depurarse y elevarse sobre las cosas terrenales, progresando así «de la materia a los sentidos, de éstos a la imaginación y a la fantasía, de estas facultades a la reflexión y a la razón, y, por último, al amor, completando así el ascenso del hombre, que empieza a vivir como planta, luego como animal y después con vida humana»²⁷.

*Mientras vivimos en el mundo, nuestro saber es relativo, pero la verdad nos hace libres, porque, al reflexionar sobre su carácter de eternidad, sentimos que nos ha puesto en contacto positivo con las cosas eternas*²⁸. Pero, además, estamos también en contacto inmediato con otro mundo, no ya de superior valor que el visible, sino con el que se da valor a este mundo visible y al invisible, porque es el mundo mismo de los valores²⁹.

Como vemos, la preocupación de Maeztu no se centra en la Filosofía pura, sino en las dos vertientes, la personal y la social, de la vida humana, pero es plenamente consciente de que el futuro de ésta se juega en la dinámica y tensa región del pensamiento.

EL ESPÍRITU Y EL APRIORI

La convicción profunda de que el poder del espíritu surge de la conjunción —en la dinámica de la vida— de lo temporal y lo eterno, lo circunstancial y lo perenne hace que Maeztu se sobrecoja ante la teoría kantiana del *a priori*, entendida como una prueba inquebrantable de la libertad espiritual del hombre, cuyo espíritu supera el fluir temporal³⁰.

²⁶ Cfr. *op. cit.*, pág. 232.

²⁷ Cfr. *op. cit.*, pág. 233.

²⁸ Cfr. *op. cit.*, pág. 81.

²⁹ Cfr. *op. cit.*, pág. 79.

³⁰ Es verdad que la fama ulterior de Kant no se debe a su defensa de los juicios sintéticos *a priori*, sino de haber condicionado su validez al dominio de la experiencia y éste a los fenómenos o

*Por debajo de las realidades que pasan y se transforman encontramos en él (el espíritu) otra realidad que no cambia, ni pasa, ni se transforma. A nadie ya le extrañará que el día en que me cercioré de la necesidad y universalidad de los juicios sintéticos a priori fuera el más importante de mi vida. Es que, en el fondo de mi alma, yo había luchado todo el tiempo por defender los fundamentos de mi religión contra la obsesión evolucionista, contra el hambre de Saturno, contra la "infinita vanidad del todo", contra la sima que todo lo engulle. Y no es que fuera una angustia personal la que me hiciera pelear contra la muerte, porque yo me he abandonado siempre, por lo que a mí respecta, hasta con excesivo abandono, en las manos de Dios; pero es que no quería que los mejores pensamientos de los hombres y las mejores hazañas de mi patria se hubieran pensado y realizado en vano. Y desde el primer momento de mis estudios kantianos entreví que, si nuestro espíritu puede pensar en lo que está fuera del tiempo, tiene que estar en contacto con ello, y, si ello es forma suya, la consecuencia ineludible es que las formas de nuestro espíritu tienen sus raíces en la eternidad, y sólo de la eternidad pueden venir*³¹.

De ahí que, si el espíritu, en cuanto creador de la Historia, es presentado por Hegel, Berdiaeff y N. Hartmann como una especie de fuego incesante, Maeztu se apresure a destacar que tal eficacia creadora exige la presencia en la vida espiritual de «algunos elementos de eternidad»³². La vida espiritual se desarrolla en todo momento sobre el trasfondo incommovible de la verdad.

EL ESPÍRITU OBJETIVO Y EL PROBLEMA DE LA HISPANIDAD

Ejemplo claro y eminente de este poder creador del espíritu es la cultura española de los siglos XVI y XVII, elaborada, acrecentada y mantenida por un puñado de hombres dotados de menguados recursos materiales. El desequilibrio patente entre los medios y los resultados deja patente la alta calidad espiritual de quienes se vieron llevados, por las duras circunstancias, a vivir en trance de creación ininterrumpida.

Entonces no había presupuesto de Instrucción Pública ni más protección, apenas, a las artes y a las letras que la que la Iglesia dispensara y el deseo de lucirse en ellas de nuestras clases educadas. Pero de aquí salieron la novela y el teatro modernos, la renovación de la teología y la mística, el derecho de gentes, la Contrarreforma y su barroco estilo. Creo que es el conde de Keiserling quien ha dicho que el auge y la decadencia de los pueblos son debi-

apariencias que caen en el campo de nuestra observación, mientras que las cosas en sí mismas supone Kant que son incognoscibles, por lo que la filosofía kantiana ha contribuido mucho más, durante el curso del siglo XIX, a propagar el escepticismo respecto del espíritu que a asegurar el tesoro de nuestro conocimiento apriorístico» (*op. cit.*, pág. 117). «Si los principios lógicos y matemáticos son las formas de nuestro espíritu», ello indica que «hay algo en nosotros que es también eterno» (*op. cit.*, pág. 121).

³¹ Cfr. *op. cit.*, pág. 122.

³² Cfr. *op. cit.*, pág. 121.