

Revolución y Contrarrevolución en España

Por RAUL MORODO

I.—REVOLUCION Y CONTRARREVOLUCION

La cultura occidental, desde su origen y nacimiento, está montada sobre unos supuestos políticos que, en cierta medida, permanecen invariables y constantes. La constancia y la no-variabilidad hay que entenderla, es claro, con las naturales reservas que el transir histórico ha acuñado en las distintas épocas y etapas. Existen unas leyes o principios, enunciados en el pensamiento platónico-aristotélico que han determinado una actuación política fija en la forma occidental de estructurar el Poder. Regímenes personales o colectivos, son las dos instituciones o "causas" que perduran, con idéntica problemática, en las sociedades actuales. Maquiavelo, en el "Príncipe", comienza este magistral ensayo político, afirmando: "Cuántos Estados y cuantas dominaciones ejercen todavía una autoridad soberana sobre los hombres, fueron y son principados o repúblicas" (Capítulo I). Estos dos medios de dirigir la vida estatal y pública —república o monarquía— se alternan, sufren crisis, recaen y renacen, durante veinte siglos de la historia de Occidente. Estas alteraciones o convulsiones políticas, son producidas por un proceso, altamente progresivo, de intentar integrar al Estado según fórmulas nuevas, superándolas, dándoles un nuevo aliento vital e ideológico, que podemos llamarle, en términos generales, *proceso revolucionario*.

Ahora bien, no significa esta afirmación la tesis de que para nosotros la revolución implique sólo un cambio de gobierno o de conquista del Poder. En parte, es exacto, pero insuficiente. La revolución, tal como se desarrolla en el marco occidental, lleva consigo una total transformación ideológica de un determinado pueblo, en un espacio de tiempo concreto. La revolución, en este sentido, se extiende a los órdenes políticos, religiosos, sociales, culturales y económicos.

Por ello, a nuestro juicio, la nota característica del hecho revolucionario es el *cambio de mentalidad* de un determinado sector de una sociedad —a veces global— que se manifiesta violenta o pacíficamente. Y entendemos por mentalidad, “el conjunto de supuestos racionales e irracionales, ideas, creencias y prejuicios, que determinan la apreciación y medida del mundo” (1). Es decir, la mentalidad tiene un sentido claramente dinámico. Cada época, cada etapa histórica, de un determinado país posee una mentalidad distinta. Así, podemos hablar de mentalidad barroca, de mentalidad imperial, de mentalidad liberal o de mentalidad totalitaria. Esto referido al orden de concepción política o social. La revolución, por tanto, sirve de nexo entre dos mentalidades, entre dos conceptos del mundo. Este nexo no es más que la exposición de la energía vital que posee cada pueblo. Un pueblo, en este orden de ideas, que abortase las revoluciones o no las realizase plenamente, desembocaría en un desajuste social, político y económico, difícil de solucionar. Evidentemente, el engranaje de las revoluciones, sus causas, depende de unos caracteres muy complejos. Si la Sociedad determina o acelera la revolución, es necesario estudiar el momento en que se forma este movimiento ideológico y cuales sean sus antecedentes sociológicos.

Ante todo, y esto es un hecho fácilmente advertible, la revolución surge como un producto típico de nuestra cultura, como un hecho permanente en la vida europea (2). Nos pertenece, de la misma forma que la dialéctica nos caracteriza. Más aun: la revolución exige una base de diálogo. Esta es la diferencia clave con Oriente. En Europa, el diálogo, la dialéctica, nos lleva a relativizar las cuestiones vitales y la misma problemática existencial. En Oriente, por el contrario, quietistas y absolutos, esta concepción del mundo les conduce a una metafísica desprovista de sentido y alcance seculares. Hay que subrayar en este sentido, que España, desde el siglo XVI, ha vivido —y vive en cierta medida— en una concepción intermedia entre lo occidental y lo oriental. Concepción de vida que responde al barroco. La aproximación a Occidente, no obstante, se va realizando paulati-

(1) Enrique Tierno Galván, “Notas sobre el Barroco”, Universidad de Murcia, 1954.

(2) La revolución que, actualmente, se está operando en la China Democrática, más que destruir nuestra tesis de que la revolución es un producto típico de nuestra cultura, la corrobora. Mao-Tse-Tung, estructurador y revolucionario marxista, opera con categorías occidentales, es decir, aplica la famosa concepción de la dialéctica de la historia a la situación china, concepción que está fundamentada en la obra de Carl Marx y, en el fondo, en la tesis esencial de Hegel. En efecto, pretende, nada menos, transformar una sociedad eminentemente agrícola y tradicional, en una sociedad industrial; adaptando, para ello, la metafísica marxista a un pueblo oriental. En menor medida, es la doctrina que Nehru-formado en Europa—intenta aplicar, con no tanta seguridad, por las condiciones especiales, en la India.

namente. Algunos autores modernos (3) se resisten a esta "europeización" por destruir lo que ellos llaman la "esencia de lo español". Esta resistencia es inadecuada en un momento histórico, trascendental en la vida europea, de integrar una unidad política y económica supra-nacional. Nos referimos al movimiento de Unidad Europea, que ya cuenta con instituciones y reglamentaciones jurídicas avanzadas. El pasado se encuentra superado, felizmente superado por las nuevas coyunturas que el progreso de la cultura occidental nos ofrece.

Entre los pueblos árabes, el techo ideológico en que se mueven les niega la posibilidad de hacer revoluciones. Operan desde una concepción fanática, eminentemente religiosa y teocrática. Su vida, en el orden privado como en el público, está reglada por un Código religioso —el Korán— que es, al mismo tiempo, su carta constitucional, es decir, su norma jurídica fundamental. Mahoma, por ello, más que hacer una gran revolución, hizo el esquema ideal de un Imperio. No fué un revolucionario, sino un constructor desde una "nada" social. Y de esta "nada" estructuró una organización teocrática. De esta manera, el pueblo árabe, sumergido en una pobreza intelectual y científica, no hace, repetimos, revoluciones: a lo más, rebeliones o pronunciamientos militares, desprovistas de una configuración filosófica. Para que existan revoluciones es necesario diálogo, problemática, creer en el progreso no utópico, sino realizable y no pensar obstinadamente, que las soluciones a los problemas se encuentran en el pasado. La revolución, por tanto, es la antítesis del orden en un momento dado. Luego estas categorías —revolución y orden— forman una síntesis compacta. Así el concepto troskiano de la revolución permanente es un contrasentido, porque la revolución permanente es, precisamente, el orden ya conseguido. Lo que es permanente es el cambio de mentalidad que, a la larga, conduce a una nueva revolución. La revolución final sería, pues, la convivencia universal de los hombres. Cuando la Humanidad entera adquiriera una mentalidad común o, lo que es lo mismo, una conciencia o concepción del mundo

(3) Apartándonos de la obra de Menéndez Pelayo y de la famosa polémica sobre la "ciencia española", queremos hacer notar, simplemente, que tales autores se encuentran en el llamado campo "tradicional y contrarrevolucionario. Por ejemplo, Elías de Tejada, en su "Monarquía Tradicional". (Biblioteca del pensamiento actual, Ediciones Rialp, Madrid, 1954) afirma textualmente: "Claro es que la monarquía tradicional que hubiéramos podido tener y que nos truncó la extranjerización europeizante, no tiene mucho de común en el terreno institucional con ninguna de las fórmulas de gobierno vigentes. Incluso la actual monarquía británica —añade el antiguo profesor de Salamanca— es algo dispar, y hasta diré contrario en diversos aspectos a nuestra verdadera concepción de la realeza" (páginas 164-65). De idéntica forma expresan autores como Rafael Gamba, López-Amo y Calvo Serer. Este último, a quien nos referiremos más adelante, en su "España sin problema" tiene un capítulo dedicado a la "españolización" y "europeización".

universal, estaremos cercanos a una revolución mundial. Toynbee, recientemente, en una conferencia en Minneapolis ha expuesto, en términos parecidos, la tendencia a esta unidad humana. "La actual revolución no se limita geográficamente a ningún Estado occidental, sino que es una revolución mundial que tiene dos resultados posibles: la autodestrucción de la raza humana o una fusión social mundial de todas las tribus, naciones, civilizaciones y religiones del hombre" (4). No obstante, el optimismo de A. Toynbee, referido a una rápida integración mundial, este proceso, aunque se inicia lentamente, tiene que salvar numerosos obstáculos antes de su realización efectiva. Tiene que darse en numerosos países este germen revolucionario que acaso sólo exista en el actual movimiento pro-unidad europea.

Ante esta concepción del mundo, dinámica y problemática, surge otra opuesta denominada contra-revolucionaria. Esta categoría está aplicada a los autores franceses posteriores a la Revolución de 1789, singularmente De Bonald y De Maistre. La distinción entre "revolucionario" y "contra-revolucionario", encuentra en el prólogo que el citado profesor de Salamanca inserta en la traducción de las "Reflexiones sobre la Revolución francesa", de Edmund Burke. Para Tierno Galván, unos y otros se oponen y distinguen porque pretenden actuar en el orden psicológico como en el histórico, según distintas valoraciones del tiempo. Son unos esencialmente preterizantes, otros futurizantes. La contrarrevolución es siempre una concepción construida desde el pretérito, la revolución desde el futuro". Añadiendo que ambas aptitudes extremas son, en cierto modo, "escapadas" del presente y llevan consigo un gran impacto utópico. "Insistiendo —continúa— en lo mismo, cabe caracterizar al autor de utopías como político frustrado, cuya frustración se compensa imaginando. Y tanto en De Maistre como en De Bonald, como en Donoso, hay un utopismo implícito, que a veces adquiere tono mesiánico, que se manifiesta en la preterición, la incomodidad del presente y la fruición de modelar la historia desde categorías fingidas" (5). En este sentido, para Tierno Galván, Burke no es propiamente un contra-revolucionario, sino un "anti-revolucionario", o lo que es lo mismo, un "conservador".

Una nota esencial que caracteriza al pensamiento contra-revolucionario, es la creencia que las revoluciones no son otra cosa que la secularización de la vida cristiana europea. La revolución, la convulsión revolucionaria, aparece ante estos autores y políticos re-

(4) Esta cita de Arnold Toynbee está sacada de una nota-resumen que la Prensa dió el 8 de noviembre de 1955.

(5) Edmundo Burke, "Reflexiones sobre la Revolución francesa", traducción y prólogo de Enrique Tierno Galván, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954, págs. 7 y ss.

gresistas como un hecho diabólico, sinónimo de pecado social (6). El Humanismo, como primer intento pacífico y, al mismo tiempo, revolucionario que racionaliza las categorías vitales, secularizándolas, es señalado como el origen de este movimiento pernicioso que, periódicamente aparece en Europa y pretende destruir la tradición cristiana. Antes del Renacimiento, no hay que olvidar que el Cristianismo como filosofía escatológica, produce la gran revolución contra el orden pagano. La metafísica cristiana montada sobre supuestos absolutos, actúa en la sociedad romana con la clara intención de demoler este orden legalizado, pero que a la vista y concepción cristiana es un "desorden diabólico". Un novelista y escritor portugués del pasado siglo, en unos artículos periodísticos explica, con categorías actuales, el proceso de Jesús desde el punto de vista jurídico de una sociedad organizada (7). En este sentido, Jesús fué el iniciador de las eras de las revoluciones. Más adelante, ante la caída de Roma, un Padre de la Iglesia, San Agustín, justificará en su "Civitas Dei", el posible impacto revolucionario del Cristianismo que, según ciertos autores, llevó consigo la destrucción de Roma. Montesquieu en su obra "Grandeza y decadencia de los romanos", cita una carta del prefecto Simaco en donde ataca a la religión cristiana. No queremos afirmar con esto que "directamente" la metafísica cristiana y sus primeros divulgadores, fomentasen la violencia contra las autoridades paganas; por el contrario, son numerosas las alusiones que San Pablo, en sus Cartas, hace a esta cuestión, y afirma tajantemente que es necesario obedecer, en todo momento, a los

(6) Véase Elías de Tejada, ob. cit. Para este autor, como en general para los pensadores contrarrevolucionarios, la revolución es entendida con miopía sociológica: como negación de orden, entendiéndolo estáticamente, como no posibilidad de evolución. Aparte de la revolución configurada ideológicamente como "violencia desmelenada y destructora" (pág. 110), Elías de Tejada aporta una nueva consideración que es necesario comentar. Para este profesor el hecho revolucionario está referido a las corrientes modernas totalitarias. En cierto modo, es exacto, pero entendiéndolo como una de las múltiples fases que adquiere la revolución, según los momentos y situaciones históricas. En el siglo XVIII, por ejemplo, la categoría "revolución" se vinculaba a la idea y mentalidad de concebir el mundo como libertad, igualdad y fraternidad. Fué la labor de filósofos y escritores que, al influir en los distintos grupos sociales, singularmente la burguesía, determinaron un clima social propicio a la revolución. En el siglo XX, el revolucionario es aquel pensador que se vincula a los regímenes totalitarios. Dentro de un siglo, el concepto revolucionario actual estará superado, apareciendo una nueva forma de entender la revolución. En otras palabras, la revolución, que es la tesis que venimos sosteniendo, está unida a los sistemas filosóficos que en las distintas épocas de la vida occidental se llegan a estructurar. La disconformidad con esta tesis tiene como supuesto básico que mientras los contrarrevolucionarios se sitúan conscientemente en el pasado, sin pretensión de evolucionar, los revolucionarios, en términos generales, se sitúan en una concepción del mundo dinámica y evolucionadora.

(7) Eça de Queiroz: "Cartas de Inglaterra". Biblioteca de Autores Célebres. Versión castellana de A. Viñas. Madrid, 1920.

legítimos detentadores del Poder. Ahora bien, esta concepción del mundo, entendida cristianamente, implicó, es innegable, un cambio de mentalidad que, con clara evidencia, repercutió en los distintos estamentos sociales, dando lugar a una situación no-conformista y, como consecuencia, a la pérdida de la estabilidad de los supuestos paganos. La religión de Jesús se convierte en revolucionaria en cuanto tiene que cambiar o modular una mentalidad adversa y antitética de concebir el mundo. En el fondo, la coexistencia de las dos formas de vida —cristiana y pagana— era incompatible por el sentido dogmático y anti-relativista de la primera. Se luchaba, aun cuando no se plantease de esta forma la cuestión, por conseguir una primacía total para estructurar una nueva organización social y política. Es, es cierto modo, la tensión, en el mismo plano metafísico, que se plantea con el marxismo. La posibilidad de una coexistencia es descartada y la lucha, de este modo, se acentúa. La solución sólo se encontraría en buscar unos nuevos supuestos filosóficos —no hay que olvidar la perfecta estructuración lógica del marxismo— que neutralicen esta acción que tiende, paulatinamente, a un desarrollo extraordinario en el llamado a ser el mundo del futuro: Asia.

La pregunta surge, pues, invariablemente: ¿por qué nacen las revoluciones? ¿A qué se debe el cambio de mentalidad de los pueblos? Es necesario analizar cuál sea la causa —o causas— de su aparición constante en la vida de los pueblos. Porque, evidentemente, la convulsión revolucionaria se da cuando existe un clima social propicio para su extensión y desenvolvimiento. O lo que es lo mismo, que es la propia Sociedad la que exige, en un determinado momento, la revolución. Admitido este supuesto, todavía sigue en pie la pregunta: ¿cuándo la sociedad "necesita" la revolución?

La historia de los grupos humanos es la reacción constante del individuo contra el Estado o entidad que ejerce el Poder. Es el individuo el que determina, con su actuación pública, las variaciones y los cambios de las culturas; y es, al mismo tiempo, el que domina la acción revolucionaria. Así como la revolución es un producto típico de Occidente, el revolucionario, el intelectual vitalizado o meramente ideólogo, es también una constante en la vida política occidental. Ortega y Gasset, en un ensayo magnífico, "Mirabeau o el político", recoge la distinción de "revolucionario" y "político". Aquel es un destructor del orden establecido, intentando establecer otro y el político es, ante todo, un "organizador" del Poder. Mirabeau, en este sentido, no fué, siguiendo a Ortega, un revolucionario en sentido estricto, a pesar de vivir en su apogeo la revolución francesa; más bien fué un "organizador revolucionario", intentando que la monarquía no desapareciese, pero transformándola en "monarquía constitucional". El revolucionario, con su carga innovadora ideológica, pretende destruir un determinado orden, y sobre las ruinas erigir "su" concepción político-social. La revolución es entendida como un paso —antes hablábamos de *nexo*— necesario para

establecer un orden efectivo. De aquí concluimos una nota esencial de todo hecho revolucionario: atentar contra un orden y formar una nueva organización estatal. En segundo lugar, en toda revolución se pretende modificar, anular o reconstruir el sistema de la propiedad privada: legalizándola y defendiéndola, como hizo la Gran Revolución de 1789, o anulándola como intenta la revolución marxista-leninista. En la revolución francesa, al defenderse la propiedad privada, se favorecía, en consecuencia, a una determinada clase o grupo de presión: la burguesía; en la revolución marxista, al destruirla, se defiende por lo mismo; a la nueva clase social que hizo su aparición en el siglo XIX: el proletariado. El desarrollo económico de los pueblos, siguiendo a Pareto y a Marx, determina periódicamente la explosión de las revoluciones (8).

Dejamos para otra ocasión, tal vez próxima, el estudio particular de cada una de las revoluciones que estallaron en Occidente, para limitarnos a criticar la doctrina que, con el nombre de contra-revolucionarismo, surge en Europa a raíz de la Revolución francesa. Estudiaremos, en gran parte, esta escuela tradicional que nace en Francia con los autores antes citados De Bonald y De Maistre, y se extiende en España en la obra, especialmente, de Donoso Cortés. Por otra parte, comentaremos la situación actual de los contra-revolucionarios españoles y su influencia en el ámbito nacional actual.

II.--ANTECEDENTES DEL CONTRA-REVOLUCIONARISMO ESPAÑOL

Toda revolución implica, necesariamente, la formación de un cuerpo de doctrinas opuestas, que se conoce con el nombre de movimiento contra-revolucionario. La Revolución francesa, el hecho más movido de la historia universal, como le ha llamado el maestro Ortega y Gasset, determinó que algunos pensadores de la época reaccionasen contra la nueva situación, propugnando la vuelta al "ancien régime". Estos autores, divulgados extensamente por los círculos regresistas españoles del siglo pasado, fueron De Maistre y De Bonald. La línea ideológica en que se desenvuelven es casi la misma: una clara tendencia anti-progresista y anti-racional, que les lleva a considerar con horror, mezclado con la idea de pecaminosidad, lo que realizó la Gran Revolución. Este impacto anti-racional, se percibe perfectamente en la obra del español Donoso Cortés, "redescubierto" recientemente, y, como paradoja, en el extranjero. La firme convicción de que la razón no soluciona los problemas estatales ni

(8) En una obra poco conocida, Carl Marx asienta este principio de la convulsión revolucionaria. Vid. "Révolution et Contre Révolution". París, Girard et Brière, 1900.

los religiosos es, en cierto modo, un contrasentido en estos pensamientos. Por un lado, atacan a la razón, situándose, no obstante, en este mismo ámbito racionalista. Es decir, son al mismo tiempo enemigos de la razón y, en el fondo, racionalistas. De esta oposición a la razón, nace su odio teológico al régimen parlamentario. La solución, piensan, se encuentra en el pasado: un rey absoluto, nobleza y ministros, y pueblo para gobernar. Barnes Becker, en una conocida y divulgada obra, afirman: "Así De Maistre se opone totalmente a las constituciones escritas y al régimen parlamentario. Las sociedades deben ser gobernadas por las costumbres e instituciones, cuyos orígenes se pierden en las brumas de la historia. Las leyes —para De Maistre— deben ser los edictos de un rey, aceptadas ciegamente, no por el mérito de su contenido, sino por emanar de una fuente de autoridad ordenada por Dios" (9). En este párrafo se indica, claramente, una nota esencial y específica del pensamiento contra-revolucionario: que la autoridad proviene de Dios, infundiéndola al rey por medio de la autoridad pontificia. O lo que es lo mismo, admitir la concepción teocrática que comentamos anteriormente. El hombre, en este sentido, ya no es portador de derechos, como declaraba solemnemente la Constitución francesa de 1789, sino sólo de deberes: deberes hacia Dios, deberes hacia el rey —su representante— y deberes hacia la Patria. El infringir cualquier norma o ley, no es solamente un atentado contra la seguridad social, sino, también, un pecado. En fin de cuentas, configurar de nuevo un Estado-Iglesia de alcance universal o, en menor medida, circunscrito al medio europeo.

De Bonald, coincide, en términos generales, con la filosofía política y religiosa de De Maistre. El pesimismo de este último no es, sin embargo, no obstante, tan acusado. Más bien existe cierto optimismo y esperanza de que el período revolucionario caiga, y vuelva la organización anterior. La religión, es claro, tendría un papel esencial en la neo-estructuración política. El Estado no sería otra cosa que la proyección individuo-Dios, vigilada por la Iglesia. Otra coincidencia evidente es la firme convicción de que la democracia representa un mal histórico conducente a la guerra y a la anarquía. Estos dos autores, creadores del contra-revolucionarismo tradicionalista, son los que influyeron —e influyen— en nuestros pensadores regresistas del siglo XIX y en la escuela que dirige el profesor Calvo Serer y sus seguidores.

Esta escuela o tendencia, es la que ha desempolvado las obras de Donoso Cortés, Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella y, en menor medida, las de Jaime Balmes. También constituyen base de fondo de este movimiento personalidades de la "Acción Francesa", principal-

(9) Barnes-Becker: "Historia del pensamiento social", Fondo de Cultura Económica, México, Versión española de V. Herrero, 1954, págs. 484-492.

mente Maurras y Bourget. En el fondo, no es más, en el ámbito nacional, que una reacción tardía contra la herencia "europeizante", tolerante y liberal de la generación del "98". Evidentemente, existe una clara tendencia a desvalorizar a Ortega y Gasset, a Unamuno, a Ganivet —denominándoles "criticistas"— contraponiendo, como verdaderos pensadores nacionales, a los anteriormente citados escritores tradicionalistas, en su sentido general. Calvo Serer es el que usa la denominación de "criticistas", como si Menéndez Pelayo no fuera plenamente "crítico". La expresión, a nuestro juicio, no resulta muy feliz ni adecuada. Un gran período de nuestra historia cultural se ha desenvuelto en este sentido crítico, tanto aplicable a escritores de un bando como de otro. Tan crítico es Unamuno, como Maeztu, Ortega como Menéndez Pelayo. Esta pugna se ha manifestado, aún recientemente, con la cuestión del "problema de España", que consideraremos más adelante.

TEORIA POLITICA DE DONOSO CORTES

Donoso Cortés es, ante todo, un personaje típico de la etapa del XIX español. Gran orador, altisonante, de buenas maneras, gran retórico y creyente en una monarquía sentimental y caduca, tal como se respiraba en los ambientes de las cortes europeas a mediados del siglo pasado. Donoso pretende la aplicación de la doctrina política de De Maistre, sin darse cuenta que en unos años la mentalidad europea había cambiado totalmente. De Maistre escribe su obra en las vividas experiencias anárquicas de la fase inicial de la Revolución. Donoso intenta trasladar esta concepción a un país en donde no se ha dado tal revolución y, por tanto, resultan inadecuadas. La contra-revolución, de esta forma, se introduce en España sin que existiera previamente una revolución. No olvidamos las Cortes de Cádiz, de sabor revolucionario, pero sus leyes quedaron derogadas por el triunfo del absolutismo. La filosofía política del primer marqués de Valdegamas es pura oratoria: discursos magníficos, atractivos y sugestivos, típicos de una época de magnificencia retórica, de sofisma y de lujo de imágenes. Emilio Castelar, en el campo liberal, se desenvuelve de igual forma.

Donoso Cortés escribió numerosas obras de política, pero toda la importancia se centra en su famoso "Ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y socialismo". En general, se desprende del "Ensayo" un tono bíblico, mesiánico, en donde los factores sociales y políticos están supeditados al dogma y a la teología. El primer capítulo, la forma de intitularlo, recuerda resabios de una mentalidad medioeval. Dice así: "De cómo en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica" (10). O dicho en otros términos,

(10) Obras completas de Donoso Cortés. Recopiladas y anotadas por Juan Juretschke, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946, Tomo II, páginas 347 a 471.

la religión es el fundamento y soporte de la integración de las sociedades. Esta idea, continuamente enlazada, de Dios-hombre, se transforma en una obsesión puritana. Leemos en un párrafo: "La teología es la ciencia que tiene por objeto esas afirmaciones (conocimiento y creencia de Dios), de donde se sigue que toda afirmación relativa a la sociedad o gobierno, supone una afirmación relativa a Dios; o lo que es lo mismo, que toda verdad política es una verdad teológica" (11). Las formas de gobierno, para Donoso, que no lleven consigo una fundamentación teológica, son falsas, heterodoxas y pecaminosas. Esta concepción es explicable en el Medioevo, pero ingenua, desde el punto de vista sociológico, en las sociedades modernas. La filosofía política de Donoso está montada en una total referencia a las categorías Dios e Iglesia. El profundo sentimiento antidemocrático es explicable fácilmente al negar la relatividad política y la problematización filosófica. De esta forma, la filosofía no es un problema que sea necesario resolver, la filosofía entendida como un quehacer continuo, sino una dogmática estructurada "a priori": se nos afirma, según esta concepción, lo que debemos creer, lo que debemos hacer y lo que debemos pensar. De igual modo la política: la monarquía, según estos moldes, nos señalaría nuestros deberes como ciudadanos.

Otro punto interesante es el que hace referencia a la soberanía popular. Tajantemente afirma que esta soberanía del pueblo, para su autogobierno, es un atentado contra las leyes divinas. En este sentido, como en tantos otros, imita a los tradicionalistas franceses. Dice en un apartado: "La teoría de la soberanía constituyente del pueblo, es una teoría atea, que no está en la escuela liberal, sino como el ateísmo está en el deísmo en calidad de consecuencia lejana aunque inevitable. De aquí —añade— proceden las dos grandes parcialidades de la escuela liberal: la democrática y la liberal propiamente dicha. La segunda, más tímida; la primera, más consecuente. La democrática, arrastrada por una lógica inflexible, ha ido a perderse en estos últimos tiempos, como los ríos van a perderse a la mar, en las escuelas, a un mismo tiempo ateas y socialistas; la liberal lucha por estar quieta en el alto promontorio que ha levantado para sí, puesto entre dos mares que van alzando sus olas y que cubrirán su cima: el socialista y el católico". En el fondo, aparece en Donoso una cierta incompatibilidad entre Dios y la razón humana. El socialismo, dice en otro lugar, es una teología satánica. Sería inacabable, y labor pesada, comentar las afirmaciones de índole política. Pero es necesario subrayar una observación: esta postura de Donoso Cortés está justificada, no por convicciones racionales, sino exclusivamente por motivos religiosos. En la época actual, en que el Catolicismo discurre por caminos más socializantes,

(11) Donoso Cortés, ob. cit. pág. 349.

entendiendo este término como aplicación de la 'llamada Justicia Social, Donoso, enemigo en su época de estas medidas, defendería con la misma vehemencia las soluciones sociales. O lo que es lo mismo, Donoso actúa con una gran carga retórica que le impide considerar las instituciones políticas desde un punto de vista histórico o sociológico.

MENENDEZ PELAYO Y DONOSO CORTES

Desde la aparición del "Ensayo", hubo constantes polémicas en los círculos allegados a la política y a la teología. En puridad, es una obra enteramente discutible. En aquella ocasión, se le tachó a Donoso de "místico" y de "teocrático", especialmente, en los medios liberales a los que había pertenecido. Autores como 'Rafael María Baralt, Nicomedes Martín Mateos y José Frexas, citados por Menéndez Pelayo, representaron la oposición, en el campo político, más acusada a los puntos social-políticos que en el "Ensayo" se asentaban. Por otra parte, algunas autoridades consideraron el "Ensayo", y no sin mucho fundamento, como veremos, libro en donde se asentaban tesis heterodoxas. Donoso Cortés se vió obligado a acudir al Vaticano para reafirmar su total obediencia a la dogmática católica. También es de notar que a pesar de la insistencia de ciertos autores, entre ellos el profesor Calvo Serer, que quieren considerarlo prototipo de "pensador español", Donoso tenía una formación, una cultura y una mentalidad extranjera, 'singularmente francesa. Sus lecturas preferidas eran francesas, según se desprende de las citas que consigna en sus obras y en el reconocimiento explícito con que, sobre esta cuestión, lo confirma el nada sospechoso pensador Menéndez Pelayo.

En la "Historia de los Heterodoxos Españoles", antes de considerar Menéndez Pelayo a la escuela krausista, se ocupa de Donoso y de Balmes. Nos referimos exclusivamente al primero, que es el que nos interesa. Lo conceptúa, en general, como uno de los pocos pensadores nacionales que caen dentro de la concepción católica de la vida. Seleccionamos algunos párrafos que servirán, asimismo, para dilucidar algunas cuestiones sobre la pretendida doctrina política de Donoso Cortés. Existe cierta incorformidad entre el pensador montañés y el extremeño, que es necesario tener en cuenta. "Donoso —dice Menéndez Pelayo— es la impetuosidad, y trae en las venas todo el ardor de sus patrias en estío. No es analítico, sino sintético; no desmenuzada con sagacidad laboriosa, sino que traba y encadena las ideas, y procede siempre por fórmulas. No siempre convence, pero arrebatada, suspende, maravilla, arrastra tras de sí en toda ocasión. *Aun más que filósofo, es discutidor y polemista; aun más que pole-*

mista, orador". (12). Todo el "Ensayo" es, como afirma Menéndez Pelayo, oratoria, discurso; pretende seducir con giros y metáforas y demoler ampulosamente lo que, en su mentalidad, no considera ortodoxo, y, en consecuencia, aquello que se halle en discrepancia con sus ideas.

Sobre el sentido de su repugnancia a la razón, Menéndez Pelayo afirma lo siguiente: "Por lo mismo que en otros tiempos había idolatrado la razón, ahora venía a escarnecerla y vilipendiarla, refugiándose en un *escepticismo místico*. Del extremo de conceder a la razón el cetro del mundo, venía ahora a negar la eficacia de toda discusión *fundado en el sofisma de, que el entendimiento humano es falible*, como si la falibilidad, es decir, el poder de engañarse llevara consigo el engañarse siempre y forzosa y necesariamente. Siempre serán intolerables —añade el escritor montañés— en la pluma de un filósofo, aunque se tomen por figuras retóricas y atrevimientos de expresión, frases como éstas: "*Entre la razón humana y lo absurdo ha una afinidad secreta, un parentesco estrechísimo...*" *El hombre prevaricador y caído* —sigue citando M. Pelayo a Donoso— *no ha sido hecho para la verdad, ni la verdad para el hombre prevaricador y caído. Entre la razón humana y la verdad, después de la prevaricación del hombre, ha puesto Dios una repugnancia inmortal y una repulsión invencible*" (13). En otro lugar se lee: "Pero es lo cierto que, tomadas sus frases como suenan, dan a entender que Donoso Cortés negaba en absoluto las fuerzas de la razón para alcanzar y comprender las verdades del orden natural" (14). Este fuerte impacto anti-intelectualista le lleva a Donoso a acercarse a una clara heterodoxia que podemos llamar de "intoxicación dogmática". La razón humana —continúa Donoso— sigue al error a donde quiera que va, aunque sea al abismo más profundo". Como comenta, acertadamente, M. Pelayo es "pasar los términos de toda razonable licencia oratoria, y hasta injuriar al Soberano Autor, que ordenó la razón para la verdad y no para el error" (15). Más tarde, en el Concilio Vaticano, se afirmaría, se declararía, como dogma de fe la posibilidad, que Donoso niega, de conocer la existencia de Dios por la razón natural (16).

(12) Menéndez Pelayo, "Historia de los heterodoxos españoles". Edición dirigida por Miguel Artigas, Madrid, 1932, Imp. Victoriano Suárez. Tomo VII, pág. 408.

(13) Menéndez Pelayo, *ob. cit.* pág. 414.

(14) Menéndez Pelayo, *ob. cit.* pág. 414.

(15) Menéndez Pelayo, *ob. cit.* pág. 415.

(16) Los textos canónicos en donde se encuentran, las citas que vamos a transcribir, son estos: Dz. 1785 y 1806. "La misma Santa Madre Iglesia—declara el Concilio—cree y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana (partiendo de las cosas creadas); "pues sus atributos (que son) invisibles desde la creación del mundo llegan a conocerse, razonando sobre las cosas creadas"

“Otras cosas —añade M. Pelayo— sonaron mal en el “Ensayo”. Eran impropiedades de lenguaje teológico, perdonables siempre en pluma laica y no avezada a tratar tan altas materias, o bien genialidades y desenfados de estilo, inseparables del escritor, no nacido para la medida en nada, y por esto de imitación peligrosa. Unas veces decía: El Dios verdadero es uno en sustancia como el índico, múltiple en su persona a la manera del pérsico, vario en sus atributos a la manera de los dioses griegos. Y otras veces: Jesucristo no venció al mundo ni por la santidad de su doctrina, ni por los milagros y profecías, sino a pesar de todas estas cosas. Calamidad de estilo —concluye Menéndez Pelayo— y oratoria que se va tras la imagen, la expresión original, la paradoja o la ingeniosidad, y que por lograr un efecto no duda en sacrificar lo exacto y preciso a lo brillante” (17).

III.—EN TORNO A LA PROBLEMATICIDAD ESPAÑOLA

En el marco intelectual español ha aparecido, no hace mucho, una categoría que define, en cierta medida, la tensión ideológica de los grupos de presión destacados y admitidos en la actualidad. Nos referimos a la problematicidad o aproblematicidad de la cuestión española; cuestión española que va referida al futuro político y constitucional de nuestro país. Dos profesores de ideologías no-coincidentes, como Pedro Laín Entralgo y Rafael Calvo Serer, se sitúan conscientemente en dos planos distintos, y, desde allí, observan y profetizan sobre España. En el fondo, admitido por Calvo Serer, se trata de la lucha entre los partidarios de la Revolución y los defensores de la Restauración. Calvo Serer, es restauracionista; Laín, revolucionario.

¿Qué es el restauracionismo? Ante todo, es negar que España sea problema —no creemos necesario comentar la cuestión baladí de “problema” y “problemas”. El afirmar la problematicidad, y en este sentido nos desenvolvemos, es negar o, mejor dicho, considerar superada por las nuevas coyunturas la tradición monárquica, hereditaria y representativa. Por tanto, estas categorías están referidas a formas políticas y dirigidas a un nuevo intento de conseguir el Poder. Textualmente, leemos: “Según este planteamiento hay que entender mi afirmación de que son los intelectuales los que recientemente se obstinan en problematizar a España, con una obstinación morbosa que no responde a la realidad de nuestra gran tradi-

(Romanos 1, 20). El otro texto, dice: “Si alguien dijera que Dios, único y verdadero, Creador y Señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana (valléndose para ello) de las cosas creadas, sea anatema”.

(17) Menéndez Pelayo, ob. cit. 415.

ción" (18). Esta obstinación, a la que se refiere el profesor de Filosofía de la Historia de Madrid, tiene un fundamento en la evolución doctrinal de Occidente. En la Europa continental esta forma de gobierno que preconiza Calvo Serer, se considera una etapa histórica superada, que cumplió ya su cometido. Ningún pensador occidental cree tan sin temores en la posibilidad de una restauración y, por tanto, la problemática monárquica ha sido desplazada por cuestiones más importantes: la unidad europea y la solidaridad occidental ante el totalitarismo marxista. Que en España esta cuestión se plantee tiene razón sociológica evidente: nuestra mentalidad no es totalmente europea, aunque en estos últimos tiempos la aproximación se acentúe.

El Restauracionismo es, por tanto, la monarquía tradicional, hereditaria, anti-parlamentaria y descentralizada. Esta concepción política está asentada, según Calvo Serer en la obra íntegra de Menéndez Pelayo y en particular en el "Brindis del Retiro", pronunciado en Madrid para conmemorar el Centenario de Calderón, en mayo de 1881. En aquella ocasión, M. Pelayo brindaba por la antigua y tradicional monarquía española, cristiana en la esencia y democrática en la forma, que durante todo el siglo XVI vivió de un modo cenobítico y austero; y brindó por la casa de Austria, que con ser de origen extranjero y tener intereses y tendencias contrarios a los nuestros, se convirtió en porta-estandarte de la Iglesia, en golfaloniera de la Santa Sede durante toda aquella centuria". Y añade: "Brindo por el municipio español romano y expresión de la verdadera y legítima sacrosanta libertad española, que Calderón sublimó hasta las alturas del arte en "El alcalde de Zalamea", y que Alejandro Herculano ha inmortalizado en la historia (19). No vamos a considerar la obra ingente de este extraordinario escritor de nuestra centuria pasada, sólo constatar que, ante todo, Menéndez Pelayo era esto: un extraordinario escritor, un extraordinario literato, un extraordinario crítico. El considerarlo, al mismo tiempo, como un pensador político, no nos parece exacto. En el mismo "Brindis" que hemos transcrito, es palpable el impacto literario de concebir la política; más bien corresponde a una concepción del mundo claramente ortodoxa, en que la política no juega un papel principal. Brinda por los Austrias, como ataca a los Borbones, desde unas categorías nacionalistas literarias.

Vamos a comentar, en este apartado, la polémica de la "problematicidad" española que ha nacido hace pocos años, dividiendo en dos campos, perfectamente delimitados, a la intelectualidad admiti-

(18) Calvo Serer, "La configuración del futuro", Biblioteca del pensamiento actual. Madrid, 1953, pág. 24.

(19) Menéndez Pelayo, Marcelino: "Brindis del Retiro", en Antología de sus obras, seleccionada y anotada por Miguel Artigas. Zaragoza, 1936, páginas 146-7.

da en la España de hoy. La inicia Antonio Tovar, accidentalmente, y ya claramente Pedro Laín. Por el otro campo, el contra-revolucionario, Calvo Serer y sus seguidores: Rafael Gamba, Elías de Tejada, López-Amo, Jorge Vigón, con más o menos referencia al caso.

La polémica hace su aparición en la vida nacional universitaria sobre la disconforme interpretación de Menéndez Pelayo. Aprovechando una recopilación de Tovar y sus juicios sobre los presuntos supuestos políticos del escritor montañés, además de la obra de Laín "España como problema", Calvo Serer, según hemos visto ya, rompe lanzas por lo que él llama "enorme empuje" que Menéndez Pelayo ha dado a la concepción restauracionista. Empuje no sólo literario, sino político. Toda su obra, para el profesor Calvo Serer, es el convencimiento de una idea clave: la monarquía tradicional. Por tanto, en principio, la referencia al "problema" de España es necesario remitirla a la figura y obra de Menéndez Pelayo.

En términos generales, esta situación puede considerarse como la continuidad del germen producido por la generación del "98". En otras palabras, lo que se discute, en realidad, es el tema de "europeización" o "españolización". Emplearemos, en vez de esta última categoría, el término "barroco", que nos parece más oportuna, siguiendo al profesor Tierno Galván. El barroco, como ya hemos apuntado, es algo más que una etapa histórica, que una determinada situación política o social. Este concepto representa una concepción de vida, una mentalidad, eminentemente dispar a la europea. Más aun: anti-europea. De esta manera la revolución es entendida desde un ángulo estrecho. Para Calvo Serer, el hecho revolucionario no es más que "el conjunto histórico de todos los movimientos culturales que en la Edad Moderna van contra la tradición cristiana de Europa" (21). Esta concepción y entendimiento de las revoluciones, como afirmamos más arriba, es idéntica a la que Bonald y De Maistre y, modernamente, Maurras, sostuvieron en Francia. La revolución, en esta ideología, significaría ruptura y anárquica destrucción del orden cristiano, no admitiendo la posibilidad de que acaso la convulsión revolucionaria significase un adelanto y progreso de los pueblos occidentales. Calvo Serer, por otra parte, se sitúa en una línea doctrinal que se inicia en San Agustín, sigue en Bossuet, culminando extremadamente, y heterodoxamente, con los tradicionalistas franceses. Es decir, considerar la Historia, en general, no como filosofía (es decir, relativismo institucional, quehacer evolutivo), sino como teología, como forma dogmática del devenir. Esta forma de providencialismo histórico, tiene como soporte básico la relación hombre-Dios-Iglesia. En "España sin problema", su autor, lo afirma explícitamente: "Todas estas reflexiones descansan

(21) Calvo Serer, "España sin problema", pág. 15.

sobre la idea de que ninguna cultura se ha originado, ni puede desarrollarse si no es partiendo de la necesaria y natural relación del hombre con Dios".

Esta concepción providencialista de la Historia, especialmente la expuesta por los "tradicionalistas" franceses, es opuesta, en general, al desenvolvimiento filosófico secularizador de Occidente. Implica, en el orden de las relaciones públicas, una consideración muy interesante: que toda la verdad teológica es, al fin de cuentas, una verdad política o viceversa. Esta idea la expuso, con otro significado, Proudhon en sus "Confesiones de un revolucionario", y Donoso Cortés en su ya comentado "Ensayo", la desarrolla, sirviéndole de fundamento para construir sus tesis políticas. La aplicación rigurosa de este principio lleva a la concepción propugnada por Donoso: la creencia en una dogmática política, no sujeta, por tanto a las nuevas formas de gobierno que, con posterioridad al Medioevo, se han desarrollado en la cultura occidental. En otros términos, una "ortodoxia" religiosa lleva consigo una "ortodoxia" político-social; una "heterodoxia" político-social implica una "heterodoxia" religiosa. Significa esta pretensión la aplicación de un sistema ideológico montado sobre dos supuestos estáticos y absolutistas: verdad y error. En "Acción Española", precursora del actual movimiento regresista, calcada de moldes, concepciones y autores franceses —la influencia de Maurras o Bourget, por ejemplo— decía en una editorial de fe monárquica: "Acción Española nació y vivió sólo para exponer y propagar la existencia de una Verdad política; porque sabíamos de coro sus hombres que, cuando sus gobernantes la ignoran, pagan los pueblos esta ignorancia al duro precio de trocar su paz interior en permanente y crónica anarquía" (22). Calvo Serer, también actúa, como es lógico, con esta cargazón ideológico-teológica. "De la misma manera —afirma— obstinarse ahora en mantener interpretaciones problemáticas, inseguras, sería tanto como abrir vía para un nuevo choque en el futuro. Porque nada robustece tanto las posiciones falsas como ser tratadas en plano de igualdad con las verdaderas". La Filosofía de la Historia, según se deduce, hay que sustituirla por una Teología de la Historia; y la historia del desenvolvimiento de los regímenes políticos, hay que entenderla como la lucha entre, lo que podríamos llamar, Bien político y Mal político. La Revolución, y con ella los principios que defiende según los distintos momentos históricos, es el Mal; la Restauración, como defensora de una forma de gobierno estática, tradicionalismo monárquico, el Bien. Ante esta disparidad creencial no es posible un sistema válido racional. Nuestra intención se limita a analizar, socio-

(22) Antología de "Acción Española", Burgos, tomo XVIII, núm. 89, 1937, pág. 5. La editorial se intitulaba "Vox clamantis in deserto".

lógicamente, la debilidad doctrinal en que estos autores fundamentan sus convicciones.

La problemática, para Laín, es "la colisión agónica entre la hispanidad tradicional y la modernidad europea". Es decir, el problema subsiste en la medida en que una de estas dos concepciones, europeización o neo-barroquismo, no se lleven a la práctica eficientemente. Admitir el problema español, según el Rector de la Universidad Central, es creer en nuevas fórmulas políticas. Ambos autores, principalmente Calvo Serer, intentan buscar lo que denominan "esencia de lo español". Para los autores regresistas, "lo español" se encuentra en el pasado histórico tradicional. La postura revolucionaria, que encarna Laín, solidariamente con la joven intelectualidad actual, parte de un supuesto distinto: la Revolución francesa significó la muerte definitiva del "ancien régime". Estas dos posturas se mueven, no obstante, dentro de una concepción retoricista, que es necesario superar. El profesor Tierno Galván (23) ha expuesto, en este sentido, unas consideraciones muy importantes que, en cierta medida, se pueden aplicar al "problema de España". "Los cambios políticos —afirma— han de afectar hoy a la estructura y modo de funcionamiento de los elementos que constituyen el conjunto de la realidad económico-social de que se trate. Las formas políticas —sigue diciendo el profesor de Salamanca— adquieren el carácter cada día más acentuado de modos convencionales de determinar el punto de vista retórico que prevalece en las minorías directoras". Y en otra ocasión: "La mayor parte de los esquemas ideológicos que regulan o estimulan la conducta política presente y futura de los españoles están gastados en tal medida, que apenas son más que instrumentos retóricos al servicio de una propaganda convencional. El hecho no es sólo español, sino europeo. Pero con referencia concreta a España, el ideal republicano, el monárquico, el democrático y el totalitario, son palabras con contenido histórico que carecen de efectiva vigencia actual" (24). En otras palabras, las formas de gobierno se convierten, cada vez más, en puramente accidentales, y lo importante es conseguir un perfecto funcionamiento de la máquina estatal. Para ello, siguiendo al profesor Tierno Galván, y considerando que la política se ha transformado de una política como concepción del mundo, en una política de programas, la solución se encuentra en desterrar definitivamente doctrinas caducas que esterilizan la vida nacional. Esta doctrina, iniciada en su aspecto institucional por Malinowski, conocida por el nombre de funcionalismo, no es otra cosa, en el plano político, que construir un programa concreto para unas soluciones concretas.

(23) Tierno Galván, "Lecciones de Cátedra", Salamanca, curso académico 1954-55.

(24) "Lecciones".

La nota fundamental del funcionalismo es, por tanto, la sustitución de la política entendida como "ideal", por la política racionalizada en "programa". O lo que es lo mismo, el crear un repertorio de soluciones a unos problemas determinados de índole política, económica, social y cultural. Cambiando, como dice Tierno Galván, una república en monarquía, o una monarquía en aristocracia, nada se logra. Hay que buscar una solidaridad social dentro de unos supuestos democráticos que, realmente, hagan funcionar, integrando las instituciones, toda la vida nacional. Los principios básicos sobre los que descansaría la reforma institucional, se pueden reducir a tres: corresponsabilidad, codisposición y coeficiencia. Brevemente los exponremos. La primera de estas medidas solucionaría la oposición individuo-Estado, es decir, lograr una "responsabilidad funcional". Esta categoría implicaría una solidaridad interhumana, representada por el logro de satisfacerse uno mismo y satisfacer a los demás. La codisposición quiere decir que "en el orden económico y, en general, en el de la productividad, se admite la disponibilidad de los bienes de todos para el bien de todos". Y, por último, el tercer principio, de la coeficiencia, quiere decir que "ningún trabajo rinde en proporción al esfuerzo, si no es funcional al esfuerzo de los demás y que ninguna acción es estimable socialmente si se opone a este principio o desvía su rectitud".

Estos supuestos, que comentamos, poseen las tres características del sistema funcional, haciendo referencia a los tres órdenes principales de la conducta humana: justicia, libertad y trabajo. Esta configuración funcional, por otra parte, se desenvuelve ideológicamente dentro de la nueva mentalidad que nace en Europa: la tendencia a construir una comunidad supranacional. No significa ello el abandono de la función que compete a la nación, considerada históricamente como comunidad que ha ejercido una alta misión, sino más bien como superación doctrinal hacia los nuevos moldes que la cultura occidental estructurará en un futuro próximo.

Volvamos, después de esta exposición sucinta del sistema funcional, a tratar de la postura del profesor Calvo Serer sobre la problemática española. Para este autor el problema de España se encuentra casi solucionado. En la citada obra, "La configuración del futuro", afirma: "Los que hemos seguido a Menéndez Pelayo, actualizado políticamente en "Acción Española", nos encontramos con el problema resuelto en un doble sentido: en el modo de concebirlo intelectualmente, y también en lo político, YA QUE ESTA EN VIAS DE LIQUIDACION; puesto que, cuando un problema rectamente planteado, y se sabe el camino que hay que recorrer para que desaparezca en el orden ideal y en el orden práctico, puede decirse que es problema acabado. Y esto es lo que le ocurrirá al llamado "problema de España" al lograrse la unión de todos los españoles en un mismo destino, en una misma conciencia nacional, estando ya

en el camino de lograr una misma concepción política" (25). Optimismos, como es lógico, después de exponer las consideraciones anteriores, la crítica de este exagerado optimismo.

Obstinadamente, el profesor Calvo Serer insiste sobre varios puntos que, a nuestro juicio, nos parecen inexactos. El primero es al desconocimiento que achaca a los "historicistas" o "problematizantes", como él llama a los anti-restauracionistas. Se basa para ello, con un método muy discutible, en una lejana confesión de Ramiro de Maeztu que, en su buena juventud, según decía, atacaba a M. Pelayo —y en consecuencia a las doctrinas conservadoras y restauracionistas— porque, en realidad, no le había leído. Generalizar esta incultura política, nos parece inconsecuente y temerario. Evidentemente, las citas de estos autores, como Balmes, Donoso y Menéndez Pelayo, son escasas. Este es un hecho innegable. Ahora bien, lo que sucede es otra cosa: que el contra-revolucionarismo no ha cuajado, por considerarse superado, en la conciencia nacional española. La influencia de Ortega y Gasset o Unamuno, por citar ejemplos, no es comparable a la ejercida por Donoso o el mismo M. Pelayo. Las causas sociológicas de esta indiferencia hacia estos autores, hay que entenderla, o se puede entender, como la no-aceptación de los supuestos políticos que defienden. No son, pues, en contra de la opinión del profesor Calvo Serer, prejuicios religiosos, sino más bien la apatía ante una forma de gobierno que se cree caduca, inservible, desestimada por el nuevo orden y la nueva situación del mundo. Según se desprende de la cita de Calvo Serer, que ahora transcribimos, hay una no-posibilidad de tener una concepción política que no sea la que él propugna y, al mismo tiempo, situarse dentro de una línea ortodoxa en el plano religioso. Dice a este respecto Calvo Serer: "Aun cuando nunca Menéndez Pelayo había dejado de tener discípulos y continuadores. éstos se habían reducido a una minoría intelectual, que no hallaba el adecuado clima para que fuera fecunda la reconstrucción emprendida por el gran polígrafo. Y lo que es peor: en nuestros ambientes universitarios, el desconocimiento llegaba a límites que causan sonrojo, porque en este punto lo que hay en ellos es ignorancia o escrúpulos contra don Marcelino. Para poder comprender esto, hay que tener presente que en la concepción nacional de Menéndez Pelayo tiene lo religioso una primacía, que llega a establecer una radical división entre los creadores de los que siguen el espíritu de la España tradicional y la de los heterodoxos" (26).

El segundo punto que nos encontramos disconformes con el profesor madrileño, es el que hace referencia al pensamiento, en par-

(25) Calvo Serer, ob. cit.

(26) Calvo Serer, "La significación cultural de Menéndez Pelayo" "Arbor", tomo XX, núm. 71, 1951, pág. 307.

ticular, de Ortega y Gasset. Después de señalar los valores intelectuales del restauracionismo —en donde cita a Peter Wust, Carl Schmitt (paradójicamente teórico que fué del nazismo alemán), Maurras, Dawson, M. Pelayo, y Donoso— comenta la situación en que se desenvuelve los autores “problematizantes” o, simplemente, que no aceptan el restauracionismo. “Frente a estos autores —afirma— los polemistas alinean a Huizinga, Ortega, Unamuno, que están en la corriente de la modernidad revolucionaria, y que, desde luego, *no han contribuido* a la incorporación de la historia de España en la universal, como debieran haberlo hecho. Esto prueba —añade— el asimismo menguado ambiente cultural en que se nos presenta la oposición, porque los maestros a los que nosotros seguimos van construyendo para configurar el futuro, en vez de quedarse, como hacen los epígonos del espíritu, en una actitud observadora de la crisis, o expectante, o meramente crítica” (27). Nos asombra que se afirme que Ortega y Gasset no ejerce influencia ni ha incorporado el pensamiento español al occidental. Filósofos españoles de talla europea, desde hace siglos, son escasos; y entre esta “élite” destaca, en primer término, la gran figura de Ortega y Gasset, Unamuno y D’Ors. En estos días últimos, se ha podido comprobar el reconocimiento universal al pensamiento de Ortega. Este extremo es fácilmente comprobable en los continuos artículos de la Prensa diaria y en Revistas nacionales y europeas. Traemos a esta páginas, un comentario interesante de I. M. Bochenski, fraile dominico de la Universidad de Friburgo, y considerado, como se sabe, uno de los puntales de la metafísica actual, singularmente la tomista. Pues bien, en una nota a la segunda edición española, afirma: “Consignaremos, antes de poner punto final a este prólogo, que hemos tenido ocasión de apreciar últimamente la gran influencia ejercida por el pensamiento de J. Ortega y Gasset. Teníamos el propósito de haberle dedicado un capítulo en esta segunda edición. Desgraciadamente, no hemos podido realizarlo, por razones independientes a nuestra voluntad. Queremos, sin embargo, llamar expresamente la atención hacia la importancia de este pensador y recomendar la lectura de sus obras, que no puede pasar por alto quien desee comprender lo que sucede en la filosofía europea contemporánea.—Friburgo, Suiza, marzo de 1951” (28). Respecto al problema político, en el que tanta importancia tuvo Ortega nos remitimos a la lectura de un famoso artículo: “Delenda est Monarchia”.

III.—DEMOCRACIA Y TRADICIONALISMO

Vamos a comentar, ahora, un libro reciente, en donde se desarrollan las vicisitudes y acontecimientos políticos que ocasio-

(27) Calvo Serer, ob. cit. pág. 53.

(28) I. M. Bochenski, “La filosofía actual”, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires, 2.ª edc. en español, 1951, págs. 289-90.

naron la caída de la Monarquía y el nacimiento de la Segunda República Española. En otra ocasión, que esperamos cercana, consideraremos la obra, ya citada, del antiguo profesor de Salamanca, Elías de Tejada, "La Monarquía Tradicional", que ha aportado ya numerosas obras e investigaciones en pro de la causa carlista. Santiago Galindo Herrero de menor categoría intelectual, ha publicado varios libros de contenido doctrinal y político: en ensayo sin pretensiones, sobre la generación del "98" y un estudio —imprescindible en todo pensador monárquico— sobre Donoso Cortés.

La obra de Galindo Herrero se intitula "Historia de los partidos monárquicos bajo la segunda República". Es necesario, ante todo, mantener algunas reservas en la exposición de hechos en que el carlismo ha actuado, aunque sea de protagonista secundario, en la II República de España. Tanto la concepción social, como la económica, como la política de los pensadores del "ancien régime" tienen un rasgo muy peculiar: el regresismo. Y entendemos por regresismo el sentimiento político —antítesis de inteligencia— romántico de regir los grupos humanos y las sociedades en donde aquellos se asientan. Actúan con una carga medioevalista y, en consecuencia desvitalizada. Consideran —y tratan— la problemática actual con categorías de los siglos XVI y XVII. Existe, en el fondo, una oposición entre su mentalidad política y los nuevos tiempos. El fenómeno revolucionario como hemos ya indicado, no aparece ante estos pensadores como la afirmación más contundente de que los pueblos han cambiado su ropaje político-social, sino que es una reacción de elementos perturbadores de un orden sagrado. La Revolución Francesa, con la exaltación de la propiedad privada y, en general, con el triunfo de la burguesía y la aparición del "intelectual" moderno, es decir, racionalista, crítico, secular, no ha sido otra cosa que un "mal" dado por la Providencia Divina para que los hombres abandonen el pecado. Es la pena por el regicidio. Exactamente se podría hablar de la Revolución marxista. Conscientes de su concepción estática de la política y de las formas de gobierno, no es extraño leer párrafos como éste: "...Los que sabemos que la Verdad política existe; que hay instituciones intrínsecamente malas y corruptoras e instituciones buenas; que en los principios de la Revolución Francesa —(!)— está la raíz de la trágica situación que tanta desolación y ruinas ha sembrado en nuestra patria; los que clamábamos por el destierro definitivo de unas instituciones que con certeza matemática sabíamos habían de llevarnos a la situación que ha tenido España en trance de muerte, y para reforzar la autoridad de nuestra voz repetíamos una y otra vez las palabras de Cánovas del Castillo que el sufragio universal nos llevaría fatalmente al comunismo..." (29).

(29) Antología de "Acción Española", ob. cit. pág. 13.

Los acontecimientos políticos, refiriéndonos ya a la obra de Galindo (30), son interesantes para conocer el desenvolvimiento y la transformación ideológica de los dos partidos monárquicos españoles: el constitucional, parlamentario, liberal y burgués —señalado en la gráfica frase de “el rey, reina pero no gobierna”— y, por otra parte, el tradicionalista, legitimista y eminentemente foral: “el rey reina y gobierna”. Esta dualidad monárquica tuvo una importancia trascendental en la historia de nuestro país en el siglo pasado. No obstante, el acercamiento ideológico es patente, por lo menos en apariencia, en los momentos actuales. El primer capítulo de la obra de Galindo Herrero a la implantación de la Dictadura por el general Primo de Rivera. Su nacimiento, su caída y, con ella, la desaparición de la institución monárquica. Primo de Rivera, para este pensador, instauró la Dictadura con el asentimiento casi unánime del pueblo español, descontando, es claro, los medios intelectuales y, en gran parte, las masas obreras. Ahora bien, examinando la historia, todos los regímenes dictatoriales nacen, precisamente, en un ambiente favorable y hasta simpático por la opinión pública. Se podría definir este fenómeno como ley histórica. Su consolidación, después de establecer el orden y superada la anormal situación, es ya un problema grave. Poco a poco el pueblo, “enfant terrible” de los sistemas personales, se olvida por qué nació tal régimen y desea, dentro de la misma seguridad y orden, que se construya un verdadero Estado de Derecho. El mayor peligro que tienen las dictaduras, sean rojas o blancas, es el aburrimiento. Naturalmente nos referimos a las dictaduras modestas. En las grandes dictaduras, en los perfectamente organizados regímenes totalitarios, como los períodos nazis y fascistas, afortunadamente superados, el aburrimiento se compensaba por el magnífico “elan vital” de las manifestaciones y discursos triunfales. El pueblo, mimado, pedía “pan y desfiles”, como en la era de los Césares romanos. Ya no había aburrimiento, sino mesianismo, imperialismo, endiosamiento, fórmulas con que una minoría directora sugestionaba a las masas. En el fondo, es el triunfo del sentimiento sobre la razón. Se opera por mimetismo y con fórmulas abstractas que inutilizan la actuación de la inteligencia. En una nota sobre “Charlot y el origen social de lo cómico”, el profesor Tierno Galván tiene unas agudas observaciones en torno a esta cuestión. “El afecto —dice— que procede de la intuición de que Charlot necesita protección suscita el sentimiento maternal. Quizás está aquí —añade— una de las concausas, quizás la clave, del poder de seducción sobre las masas de los dictadores modernos, todos más o menos charlotescos. El dictador suele ser, en el orden de las relaciones individuales, un inadaptado que inspiraría la lástima afec-

(30) Santiago Galindo Herrero, “Historia de los Partidos Monárquicos bajo la Segunda República”, Colección Quema, pero alumbra, Madrid, 1954.

tuosa de una mujer y el correspondiente sentimiento de maternidad. En el orden de las relaciones colectivas, la masa protege al dictador. Hay una relación pseudoerótica y típicamente maternal en el entusiasmo con que la masa acoge al inadaptado dictador charlotesco" (31). Así, de nuestra Dictadura —1923-1931— fué aclamada su aparición y también, no es posible negarlo, su desaparición. La mentalidad española en pocos años había evolucionado, dentro de la república coronada, a una República sin corona. La Dictadura, en este caso, sirvió de nexo, sustituyendo de esta forma una actuación revolucionaria.

En un documento de la época, se recoge admirablemente el sentir democrático en 1931. Nos referimos a un libro de Francisco Villanueva titulado "El momento constitucional de España". El autor inserta un manifiesto-protesta redactado y lanzado al público por los catedráticos de las distintas Universidades españolas, en donde hay párrafos de un sentimiento explícito anti-dictatorial. "Aun menos —decían solemnemente— podemos silenciar nuestra protesta ante la clausura de la Universidad durante año y medio. Lo contrario equivaldría a afirmar que la función de la cultura, que representa y practica nuestra corporación, es susceptible de suspensiones gubernativas o merecedoras de sanciones disciplinarias. Agrava el caso la circunstancia de que tales sanciones fueron impuestas en abierta disparidad con las normas de Derecho de Gentes, marcando así un notorio antagonismo entre el Poder público y el órgano de continuidad de la ciencia española. Tales resoluciones —terminaban— destruyen el sentido colectivo de respeto hacia la entidad universitaria y entrañan el considerar a ésta como viciosa dependencia burocrática o corrompido servicio de administración. Ofende a la conciencia pública el suspender por fórmula de policía una de las funciones consustanciales de la vida nacional" (32) Este manifiesto estaba firmado por 135 catedráticos universitarios y, entre ellos, muchos con cargos de responsabilidad actualmente. Ello corrobora nuestras anteriores afirmaciones: el deseo explícito de una normalidad constitucional, dudosamente monárquica o claramente republicana.

Galindo Herrero aprovecha la ocasión, al tratar de la Dictadura, para expresar su fe carlista. Sostiene, en términos generales, que la monarquía española cayó por el sistema liberal y parlamentario a que quedó sujeta. La República, afirma ingenuamente, nació sin republicanos... "aun cuando —añade— los españoles habían dejado de ser monárquicos, de aquella monarquía que no les garantizaba el

(31) Enrique Tierno Galván, "Charlot o el origen social de lo cómico". Vid. BOLETÍN INFORMATIVO DEL SEMINARIO DE DERECHO POLÍTICO, Salamanca, 1955, núm. 4, pág. 51.

(32) Francisco Villanueva, "El momento constitucional de España". Javier Morata, editor, 2.ª edición, noviembre 1929. Madrid.

orden y la prosperidad interior, ni el trato internacional de primera potencia para España" (33). Es conveniente hacer algunos comentarios. En primer lugar, la República se instauró por abandono del monarca. No existía una conciencia clara de la institución: ni los mismos allegados al Rey creían, después de las elecciones, en el sostenimiento del Trono. Parecida situación, en cierta medida, se dió en Francia con la promulgación de la República del 24 de febrero. Vamos a transcribir, aunque el texto es un poco extenso, la reseña histórica de la instauración de la República francesa. Para ello acudimos a don Modesto Lafuente, en su "Revista Europea". "Nos hallamos —dice el famoso historiador— en el día memorable; en el día que se realizó la más completa y la más inesperada de todas las revoluciones: la más completa porque en pocas horas se verificó un transtorno que había de alterar todas las relaciones políticas de Europa y conmover hasta los cimientos en que descansaba la ciudad moderna; y la más inesperada, porque ni hemos oído ni leído en parte alguna que nadie haya tenido la presunción de atribuirse la previsión del desenlace que tuvieron los sucesos: el mundo se quedó asombrado; los primeros partes que se recibían teníanse como fabulosos; los ingleses, que son tan previsores en política, han confesado unánimemente en sus diarios que se han visto sorprendidos por los acontecimientos; y creemos que los mismos que más contribuyeron a realizarlos se hallaron como asombrados de su obra". Más adelante comenta Lafuente la situación en que se encontraba Luis Felipe: el no admitir en el Ministerio a Odilon Barrot suponía ya, inminentemente, su caída. Las barricadas subsistían, a pesar de la proclama del rey de invitar a Barret. "Y entonces —continúa Lafuente— Emilio Girardin, director de "La Presse", tuvo la audacia de presentar al rey un proyecto de abdicación en su nieto el conde de París, bajo las bases de Regencia de la duquesa de Orleans, disolución de la Cámara y amnistía general; y como expusiese al ya turbado monarca que no había un minuto que perder, el rey en su aturdimiento, firmó la abdicación, y Girardin salió con ella a presentarla al pueblo armado, que no teniendo apenas ya otra resistencia que vencer que la de la guardia municipal, avanzaba a las Tullerías. ¿Qué era del rey, que pocos días antes creía tener atada a su mano la paz del mundo, y ser como Atlante en cuyos hombros descansaba todo el edificio social y político de Europa? Transivi et ecce non erat. Habíase fugado por una poterna disfrazado con un traje vulgar y apoyado del brazo de la virtuosa y anciana reina; minutos después los regios consortes abandonaban a París en un humilde carruaje de alquiler." Después, en la Cámara, en la famosa sesión del 24 de febrero, se organiza una violenta discusión entre los partidarios del conde de París y del "gobierno provisional".

(33) Galindo Herrero, ob. cit. pág. 46.

“El Santuario de las leyes —continúa escribiendo Lafuente— es invadido por un tropel de gente armada, de guardias nacionales, de estudiantes y obreros, que desde aquel momento se constituyeron en legisladores, gritando “¡Queremos la destitución del rey!”, a lo que contestaban otras voces del pueblo: “¡Viva la república!...” Aquella tarde anunciaba el telégrafo a la Francia y al mundo entero que quedaba instalado en París un gobierno provisional republicano” (34): El papel de Girardin, lo representó, en España, Alcalá Zamora. Y España, como Francia, usando una famosa frase, que se había acostado monárquica, despertaba republicana. Ahora bien, este “despertar” no es espontáneo en un pueblo. Obedece a unas causas periódicas, en Occidente, que determinan estas revoluciones. Nuestra tesis, repetimos, es el cambio de “mentalidad” evidente alimentada durante años, que se manifiesta en un momento determinado. España, en 1931, como Francia en 1848, habían dejado sustancialmente de operar con categorías monárquicas y se constituían en gobiernos plenamente democráticos.

La caída de Alfonso XIII es un episodio histórico que todavía no se ha dilucidado plenamente. Sobre este tema se han escrito numerosos libros y algunos de ellos de gran estima. A nuestro juicio, como hemos afirmado anteriormente, la caída de la Institución monárquica no es más que una etapa del proceso de evolución de las formas de gobierno. El impacto intelectual, unido a un deseo y a una misma convicción del Dictador, que consideraba su misión como anti-constitucional y, en consecuencia, transitoria, impulsaba volver a la normalidad política. El rey, en esta situación vital, no era ya necesario. Las creencias democráticas eran extensamente aceptadas como solución al problema de gobierno. De la misma forma que las monarquías absolutas se convirtieron en liberales, por el triunfo de la burguesía, esta misma burguesía —tolerante y religiosamente moderada—, más la evolución que había experimentado el naciente proletariado industrial, dió lugar al nacimiento de la II República Española.

En general, hay momentos históricos, situaciones vitales de los pueblos, en que se evidencia una nueva forma de regirse la sociedad. En el año 31 había un subsuelo de sentimiento democrático. La gente, la masa y las “élites”, pensaban en republicano, afirmaban sus convicciones republicanas y actuaban, aun inconscientemente, según fórmulas democráticas. La República había triunfado pacíficamente. Sociológicamente, y en términos generales, las causas de los nacimientos, apogeos y caídas de las Instituciones —usando esta ca-

(34) Con el título de “Revista Europea”, don Modesto Lafuente y “Fray Gerundio” redactaron unos interesantes tomos, con parte histórica y crítica, de los acontecimientos más importantes de Europa a mediados del siglo pasado. La obra que consultamos responde al primer tomo y lleva fecha de 1848.

tegoría en un sentido amplio— sean públicas o privadas, están sujetas, inexorablemente, a la constante evolución que sufren las sociedades. El problema es, por tanto, determinar e investigar la mentalidad específica, en un momento dado, de un concreto país y, de esta forma, se llegará a conocer su futuro constitucional.

La segunda parte del libro de Galindo Herrero, está dedicado a la reagrupación de las fuerzas monárquicas al caer la monarquía. Transcribe y cuenta el autor los manifiestos que Alfonso XIII y Alfonso Carlos, este último pretendiente en aquella fecha al trono por línea legitimista, hicieron público en el año 1932. Alfonso Carlos de Borbón protestaba sobre numerosos extremos: en principio de la nueva Constitución española, de las acusaciones que el Gobierno de la República hacía contra “su muy amado sobrino” y sobre la campaña anti-clerical. También, es claro, se refería a su programa político, como único camino viable para devolver de nuevo a España, a “las Españas”, sus días gloriosos y su esplendor regio. Es de notar, en general, un fuerte impacto mesiánico. Sería interesante, como ensayo sociológico, efectuar un estudio sobre los “programas-manifiestos” de los pretendientes o reyes en exilio. Existe, ante todo, una nota común: que la “persona”, es decir, el monarca, es el elemento esencial y necesario para el pueblo. Las categorías manejadas son, pues, Persona, Pueblo, Nación. Se evidencia una concepción claramente medioeval y arcaica. Por otra parte, nos referimos concretamente al manifiesto carlista, toda la carga emocional que posee se alimenta de abstracciones caducas y de concebir el mundo como algo estático, no sujeto a evolución latente. Se observa, en términos generales, un acusado sentimentalismo político y retórico. Párrafos largos, bien-sonantes, de impecable y correcta construcción gramatical. Fué redactado, según confirma Galindo, por Esteban Bilbao. Y hay un cierto paralelismo palpable entre este autor y Ramón María del Valle-Inclán. Si los escritos, novelas y cuentos del magnífico gallego son de un raro —y conseguido— vestigio poético de otras épocas, este manifiesto de Alfonso Carlos se puede situar dentro del campo de la política entendida poéticamente: afirmaciones grandilocuentes sobre Justicia Social, sobre la Tradición española y, en general, sobre el destino de nuestra patria en la historia del mundo. En la práctica —la política debe estar en función de un programa concreto— estas afirmaciones quedan sin ninguna garantía. En puridad, dada la mentalidad mediocre en que se mueven, las garantías son cercos a la actuación del monarca. Las limitaciones, en este orden de cosas, quedan referidas a ideas abstractas, sin contenido jurídico efectivo. Por el contrario, el manifiesto de Don Alfonso XIII, redactado por el conde de Vallellano, es un documento de contenido real, factible en cierta medida, y sin las especulaciones románticas de los apostólicos.

No obstante, aun admitiendo las tesis políticas de Galindo He-

rrero, el planteamiento y el estudio de los acontecimientos últimos de nuestro país —monarquía, dictadura, república— significa un avance considerable para fomentar la deseada dialéctica. La juventud de hoy, la que no ha ido ni asistido a la guerra civil, carece de vitalidad política. Esta juventud, y no es una afirmación retórica, tiene derecho a conocer los hechos políticos de la nación española. Todo trabajo, investigación, que se dedique a este quehacer, representa un aumento del apagado y tenue sentimiento cívico y problemática política de los universitarios españoles. No es tópica la afirmación de la apoliticidad del estudiante medio: es una realidad palpable para quien viva en una ciudad universitaria. En la medida en que el Estado de Derecho sea el fin a perseguir, la juventud, hoy desarticulada, se tornará consciente y veladora del civismo nacional y de los derechos de la persona humana. Si el porvenir es de la Juventud, como se afirma, hay que brindarle los suficientes conocimientos y experiencias históricas para que, en su día, desempeñe la función directora.