

HACIA LA HISPANIDAD

NOTA PRELIMINAR

Pocas veces se ha revelado con la evidencia de hoy la débil condición del hombre para saber llevar con gallardía las alternativas de los momentos difíciles. Porque en pocos periodos históricos se han sucedido con tanta rapidez los hechos más opuestos.

La extremosa gravedad de estos días ha denunciado en muchos la falsedad de unas virtudes "ersatz" que trataban de disimular la ausencia de virtudes auténticas. Así como ciertos países pobres y acosados hacen de la madra, azúcar; de la leche, fibra textil; del lignito, gasolina, así muchos hombres actuales, en momentos de euforia política, supieron hacer aparecer la irritabilidad como firmeza, la audacia como heroísmo, el griterío como exaltación generosa.

Mas cuando llega la hora de la verdad no sirven los sucedáneos para disimular la falta de virtudes recias y quedan en pie, como siempre, los menos; los que saben que tienen un lugar en los tiempos duros y callan en el triunfo.

Tal es en el hombre contemporáneo el afán incontenido de tranquilidad burguesa que no repara en actitudes indignas para lograrla. En otras épocas de cambios lentos y mesurados, su triste tendencia a evolucionar con el éxito podía ocultarse detrás de formas aparentemente honorables, porque el rigor de la hora no obligaba necesariamente a mostrar el juego. Podía engañar a los demás y hasta engañarse a sí mismo.

Mas hoy, con la velocidad de los acontecimientos históricos, se asemeja el hombre a esas figurillas que sobre una caja musical acompañan con movimientos armónicos el compás de algún "minuet", y que, roto el mecanismo y lanzada la música a un caracoleo desenfrenado quedan obligadas a un ritmo loco de gestos dislocados, pasos a la derecha, evoluciones hacia la izquierda, reverencias en el

centro, que convierte lo que debiera ser danza acompañada en grotesca pírueta.

La dificultad de las circunstancias actuales y los tiempos repentinamente cambiantes han oscurecido la visión nítida de muchos problemas. Victorias efímeras hacen creer a los incautos que puede volver lo definitivamente muerto. En esta forma readquieren actualidad muchas cosas superadas y se olvidan otras que encierran para los no impacientes fórmulas permanentes de salvación. Así se lanzan al viento grandes palabras: Libertad, Democracia; pero en la práctica queda sepultado bajo tierra todo lo que ellos pudieran llevar de puro y de solemne para dejar en pie lo que de injusto y trágico han significado en su existencia histórica.

Las palabras-consignas cuando han tomado cuerpo y alma en los esfuerzos de las naciones o en las luchas sociales, quedan en un estado de irredención para otro significado que no sea aquel que les dió nueva vida, al menos mientras continúa la vigencia de su sentido deforme.

Podrá el Pastor, la Voz de Autoridad —por amor a todo el rebaño—, revelar la entraña antigua y última de las palabras; al político sólo debe bastarle tener presente lo que significan en su encarnación temporal.

De ahí que consideremos vanos los esfuerzos de quienes, para conservar algo de un período ruinoso para el mundo, se empeñan en hallar una exégesis redentora para las grandes consignas de la Revolución.

Nunca podremos ver en la libertad del gorro frigio, en la igualdad segadora de la guillotina, en la fraternidad del saludo masónico —a pesar del esfuerzo y del malabarismo de muchos— ni la santa libertad cristiana que centra la mayor expresión del acto libre en poder decir "amén", ni la igualdad católica ante la justicia de Dios, ni el amor fraterno que se realiza en la entrega total del ser a la sombra de la sublime entrega de la Cruz.

Mientras tengan validez los postulados cimentadores del mundo moderno, que pretenden eludir ahora la responsabilidad de los instantes dramáticos que vivimos, estas Tres Gracias de la Revolución burguesa se nos presentarán siempre con el gesto licencioso y la túnica impúdica de la Diosa Razón.

A la inversa, las grandes palabras salvadoras, que en determinados momentos difíciles de los pueblos han surgido para expresar algo entrañable y esperanzado, no podrán perder su vitalidad íntima porque intereses contrarios tratan de desvirtuar su sentido. Los poderes fuertes y extraños, y aun las mismas imprudencias de los fervores apresurados y los ímpetus sin medida, podrán en ocasio-

nes hacer tambalear la arrogancia de los grandes conceptos; nunca lograrán despojarlos de su verdad actual mientras expresen la fuerza de un anhelo aún no cumplido.

Tal es el caso, entre otros, de la palabra *Hispanidad*. Nace a la vivencia histórica por la inquietud de un pecho español que sufre un deslumbramiento en tierras de América; y, en seguida, toma carta de ciudadanía en la angustia del corazón de muchos.

España llegaba entonces al fin de una etapa de desfallecimiento; los países hispanoamericanos —unos primero, otros después— comenzaban a sentir la urgencia de consolidar sobre bases históricas más amplias su nascente conciencia nacional. Y el mundo, al mismo tiempo, rodaba velozmente hacia frentes hostiles aglutinadores de naciones.

El dilema estaba planteado para nuestra debilidad común: ser integrantes creadores de una aglutinante idea superior, o aceptar cobardemente el papel de vasallos.

Tuvo esta idea el destino de todas las cosas auténticas. Nace en un ambiente de desinterés, de recogida intimidad, pero en el instante en que los vientos se tornan propicios corre el peligro de malograrse por la imprudencia de muchos y el mal uso que de ella hacen los advenedizos. Y como todas las cosas de nervio verdadero vuelve a la intimidad y al fervor de unos pocos cuando signos negativos se dibujan en el cielo.

* * *

La sobrevaloración de sus propias virtudes hace a los pueblos herméticos. Les aisla de todo lo que carecen. Creen únicamente en aquello que pueden dar; muy poco en lo que pueden recibir. Y cuando entra en crisis algo que afecta a su constitución interna corren el peligro de sumirse en un complejo de inferioridad o desaliento que los imposibilita para adquirir nuevas virtudes que los actualicen en la universalidad de los grandes procesos históricos.

Esto que se ha dado en los últimos años en forma más evidente que nunca es la consecuencia del crecimiento orgullosa de los nacionalismos en detrimento de las ideas ecuménicas. Lo más universal que hoy se invoca encierra cismas profundísimos en su seno. Europa, la Cultura, así, a secas, sin supuestos previos que las determinen o dogmas que constituyan su credo, llevan en sí todos los abismos que hendieron un día a la antigua Cristiandad.

El subsuelo teológico sobre el que se levantaron las fábricas de Europa y de la cultura de Occidente, ha sido muy maltratado durante los últimos siglos para que estas

palabras continúen designando una unidad sin grietas en su entraña.

Sólo pueden aceptarse como estandartes de urgencia para unir en instantes dramáticos a los pueblos que un día formaron la Cristiandad y que hoy sólo saben amar partículas de ese todo perdido.

El orden que se intenta salvar ahora con estas invocaciones es de origen positivo y último. Ante la amenaza de la anarquía, se trata de lograr una estructuración vigorosa de la sociedad, un orden jurídico, externo, militar, pero nada más que natural, que detenga a la civilización en su camino hacia el abismo.

Sin embargo, el enemigo común de los pueblos occidentales, enseña con su conducta y con su odio —mejor que ningún tratado— dónde está la salvación. Desde el principio dirigió sus ataques contra la única fuerza potencial capaz de realizar la aglutinación salvadora: la Fe sobrenatural que animó un día a los pueblos fundadores de Europa y sin la cual es inútil pretender definir la cultura de Occidente.

El hombre español, pese a su tan mentado individualismo, ha sentido como nadie la necesidad de conservar esa unidad perdida. Llegó a América cuando Europa abandonaba, en la diáspora de las naciones, esa unidad superior al servicio de Dios, que era el resto último de la actitud caballeresca y misional de la Edad Media.

América como un todo substancial, ontológico, donde se realizaba por el milagro del Imperio español el equilibrio entre la realidad y el ideal. En el cumplimiento de esta gran empresa de incorporar un mundo nuevo al orden sobrenatural y verdadero que peligraba en Europa, el hombre español inyectaba de sentido su vida terrena y ganaba por usulto el derecho a descansar en la eterna.

El esfuerzo de España, sin embargo, no consiguió más que aplazar la caída de esa admirable unidad de una Europa federada en la fe de Cristo. Mas con el fracaso de su intento quedó agotada, vacía de sí misma y la realidad del Imperio se quebró en infinidad de independencias.

Desde entonces el impulso hispánico decayó para las grandes actuaciones históricas. Y en ello pudiera verse una señal de predilección en la oculta sabiduría de Dios, concediendo al Imperio vencido, campeón de la causa de la Fe, el privilegio de la oscuridad en el proceso de la gran apostasía.

Ahora se ha llegado, en esta última etapa de un ciclo de desgaste, a que el mundo Occidental, para salvarse en-

cuentre una fórmula superior que lo vincule y coordine ante fuerzas elementales que obedecen a unidades primarias, o, por el contrario, que se precipite sin remedio en el caos.

Es en este preciso momento —en el que vuelven a darse oportunidades históricas análogas a las que produjeron la grandeza de España y el origen de América— cuando surge una palabra amplia y ambiciosa para designar la presencia de algo más que la simple realidad de unos pueblos vinculados entre sí por una lengua y una cultura idénticas.

* * *

Mas en esto de la Hispanidad, como con las verdades de la Fe, hay que cuidar de no caer en la rutina. Y no considerarse libre de ella porque se denuncie como definitivamente cerrado el período de los juegos florales que entre los pueblos hispánicos agotó todas las formas de la educación y de las sonrisas vacías.

La Hispanidad designa un palpitar unísono y profundo por lograr la encarnación temporal de la empresa común de unos pueblos que advierten llegado su momento de actuar en la Historia Universal. No puede, por tanto, esta idea, este impulso, esta fuerza creciente decolorarse en una técnica de gestos rituales desprovistos de verdad vivida. Y menos aún puede ser objeto su interpretación de los vaivenes del oportunismo político.

Las grandes uniones de nuestros pueblos se lograrán tan sólo con una eficaz actualización de metas trascendentes.

Introducción natural para llegar a descubrirlas debe ser el conocimiento mutuo, amoroso, desinteresado, de todos los países que forman esa realidad potencial que se llama Hispanidad.

Porque no será posible lograr una unidad de conciencia, previa a toda empresa común, sin que en primer término se rompa el muro de desconocimiento que aleja y deforma las realidades distantes. Es muy difícil hablar de España en América y de América en España, precisamente porque es demasiado fácil. Como es muy difícil para un español hablar correctamente italiano por las pocas dificultades que tiene que vencer. La facilidad invita a suponer que también se sabe lo que se ignora. Y en lo que se ignora reside generalmente la causa de todos los desaciertos.

El amor crece en proporción con el conocimiento. Los vínculos cordiales no anulan, sino integran las diferencias. Porque lo que se da en los otros pueblos distinto de determinadas actitudes vitales, pero no esenciales, que pu-

dieran darse en el propio, no debe ser rechazado o proscrito. Precisamente la diferencia que no llega a constituir herejía de lo dogmático medular —de aquello que constituye el patrimonio común—, siempre es adquisición, riqueza, conquista, sobreabundancia propias de la generosidad del germen.

En este momento crítico para la vida del mundo occidental se le ofrece a la Hispanidad la ocasión de definir su sentido y ahondar en sus posibilidades futuras. No ha de ser su verdad un amable recurso para los tiempos de paz, sino algo que exprese valientemente una actitud ante la vida que se imponga y venza por saberse asistida de la razón. Algo que por darse en el tiempo, tiene que estar presente en la angustia y la esperanza del tiempo.

Porque la crisis mortal que domina actualmente al individualismo ha hecho que las naciones pierdan su anterior importancia como tales y salgan, con mayor o menor conciencia, al encuentro de integraciones salvadoras. De aquí la atmósfera de guerra civil de esta lucha enconada entre los pueblos de Europa.

El mundo ha dejado de estar dividido en naciones; hoy se halla separado por conductas.

Hay quienes levantan un himno de admiración al desarrollo fabuloso de una técnica que ofrece las ventajas de un triunfo fácil y rápido sobre todas las realidades espirituales.

Hay los que animados de un misticismo tétrico o un rencor sin límites, ponen su esperanza en el día en que las compuertas de la civilización europea cedan ante las aguas torrenciosas de la venganza y el resentimiento para cobrar con excesos y desmanes las cuentas de una enorme injusticia social.

Y hay los que impelidos por todas las urgencias han construido un orden asentado sobre virtudes naturales, pero virgen aún para las definitivas conquistas del espíritu.

Estas tres actitudes en pugna inician un período en la vida de los pueblos que acompañará por mucho tiempo al rodar de la Historia, termine como termine la guerra en que están empeñadas las naciones que las simbolizan.

Ante esto, los pueblos que forman el mundo Hispánico, deberán encontrar —para salvar sus esencias— la eficaz actualización de un orden sobrenatural que sin negar las partículas de verdad que se hallan distribuidas con desigual proporción en estas tres actitudes, las integre y realice en una unidad superior.

Sin negar la técnica, sin desconocer la arbitrariedad despidada con que la organización social caduca sometió a

los seres desamparados, admitiendo la lección de fortaleza que los movimientos autoritarios dieron al mundo en momentos críticos; el orden futuro en el cual nuestros pueblos podrán encontrar unidad y empresa, deberá sobrelevar todas las conquistas de la materia, de la justicia y de la autoridad, en un encuadre superior de la cultura rebautizada en Cristo.

El papel que pueda corresponderle a España —puente obligado entre dos mundos— es de una importancia excepcional. Mas para servirlo cumplidamente deberá extremar su preocupación por entrar en la intimidad de los otros pueblos hispánicos, porque a todos habrá de entregar algo y algo también habrá de recibir de ellos.

Nada mejor para lograr prácticamente ese contacto que acercarse a las grandes voces que en América proclaman desde hace tiempo un credo viril que permanece intacto, a pesar de los contratiempos, de los éxitos contrarios y de todos los abandonos.

Poco se sabe en España de los hombres que han formado en la vanguardia de una idea que tanto la enaltece; poco de las juventudes admirables que desde Méjico —donde se desangran en la afirmación cristiana de las virtudes de la raza— hasta en la Argentina —donde luchan con madurez en el esfuerzo para impregnar de voluntad de ser a un nuevo período en la vida de América— en todas partes se hallan señaladas por la misma impaciencia creciente de llegar a actuar con personalidad libre de tutelas o imposiciones.

Maestro indiscutido de una generación argentina, César E. Pico, autor del ensayo que a continuación se publica, ha sabido mantener en sí mismo y transmitir a otros un profundo amor hacia la España generadora de esa América católica y fiel que es la única que consideramos propia.

Por medio del ensayo político y filosófico, desde las revistas "Criterio", "Número", "Baluarte", "Nueva Política" y "Sol y Luna", que han sido a través del tiempo como jalones en el proceso de afirmación nacional de Argentina, Pico fué quien con mayor profundidad de pensamiento trató los problemas nuevos que se presentaban en nuestro país.

Su "Carta a Jacques Maritain", en tiempos de la guerra civil española, fué sin discusión la defensa de mayor autoridad que fuera de España se hiciera del Glorioso Movimiento Nacional. En ella reprocha enérgicamente al filósofo francés, su amigo, valiéndose de argumentos diseminados a lo largo de la obra de aquél, el peligro de las concepciones políticas ingenuas, que, con apariencias de desprendido idealismo, no hacen más que predicar una actitud de deserción y de huida.

A pesar del talento de César Pico y de sus condiciones múltiples para las más distintas actividades, nada llama tanto la atención en él como su simpatía hacia la juventud.

El ha visto en las nuevas generaciones no la "promesa del mañana" de la adulación liberal, sino el doloroso gestarse de un mundo nuevo en el quicio de dos épocas que hoy impregna todo rastro joven de un intenso dramatismo.

Esta actitud le ha hecho poseedor de un verdadero entusiasmo juvenil y ha llegado a crear en él una disposición casi natural a rechazar el tentador "compromiso". El "compromiso" de una edad que suministra al hombre bien medidos argumentos para negarlo al ímpetu que lo reclama constantemente más allá de sí mismo y volverlo hacia su propio interés.

En su magnífico ensayo sobre la Hispanidad, Pico termina con un reproche cordial hacia España y los países que se hallan a la cabeza de América española: "Tenemos a disposición nuestra magníficos instrumentos, pero está todavía dispersa la materia donde aplicarlos. Las Españas están invertebradas. La forma de la Hispanidad es, por ahora, un magnífico proyecto de vida futura."

Esta advertencia final adquiere hoy más actualidad que nunca, porque así como toda lucha material va siempre precedida por un combate y una victoria en el campo de las ideas, así también los grandes fracasos se anuncian por signos de parálisis en la vida interior.

El mundo está abocado a una gran transformación; nadie lo duda ya. Pero esta transformación podrá ser o no ser lo que nosotros soñamos. Si pretendemos que sea la conquista cristiana del orden temporal en los ideales de la Hispanidad, habremos de encontrar, en medio de esta miseria moral en la que nos hallamos sumergidos —la más universal que ha dominado a las conciencias en el curso de la Historia—, las palabras que tengan la suficiente verdad interna para decirle a la juventud: No te han mentido las voces interiores que oías en los momentos de exaltación más pura; te miente ahora ese frío que sube por tu ser y que está a punto de llegarte al corazón. Te miente esa prudencia calculada, razonada, que lleva carne y no espíritu en su entraña.

JUAN CARLOS GOYENECHE.

A D. José Ortega Gasset.

LAS EPIFANÍAS DE LA REALIDAD.

Jamás me convenció la concepción de Tomás Carlyle acerca de la decisiva influencia de los grandes hombres en la Historia. ¿Acaso podemos separar las personalidades egregias del medio social en que se mueven? La pregunta sugiere cuánto hay de individualismo subreptico en la tesis de Carlyle; cuánto la condiciona esa incompleta imagen del hombre, segregado de su concreto contorno, abstraído de las entrañables relaciones de influjo recíproco que lo adscriben al trozo de historia donde intransferiblemente vive y perece. Semejante imagen del hombre, por parcialmente verídica que sea (ya que, como decían los antiguos, la abstracción no implica mentira), no deja de aparejar los inconvenientes, en ocasiones gravísimos, anejos a toda abstracción identificada con la realidad total de donde procede. El pensador que la adopta se expone a incurrir en el funesto pecado de la ahistoricidad. Aquí reside el radical error del escritor inglés, error que precisamente invalida una interpretación de la Historia fundada en una visión ahistórica del hombre.

Si queremos, pues, discernir la importancia de los grandes personajes —actores en el teatro del mundo— debemos atribuir gran parte de su grandeza a las circunstancias de lugar y tiempo que plasmaron su existencia. Las figuras próceres no se deben enteramente a sí mismas. Se forjan y modelan en un ambiente concretísimo que, por previo y diverso, les es ajeno, y aunque ellas puedan más o menos modificarlo, no es tan plástico como para que se deje sustituir así no más en virtud de obras y pensamientos rigurosamente individuales. El nexo vital

que vincula al individuo humano con la sociedad a que pertenece no puede disociarse sino por abstracción. Implica una mutua y entrañable influencia del uno sobre la otra y de ésta sobre aquél. Afirmando la primera, evitamos la absorción del hombre en la comunidad; mas advirtiendo la segunda, extirpamos las raíces del individualismo racionalista. Si despojamos al hombre de su mundo circunstante, apenas veremos en él una exigua e inconcreta realidad —con casi ese mínimo de consistencia que poseen las esencias genéricas—, y si consideramos la sociedad prescindiendo de la actuación de los individuos que la componen —actuación creadora de sus estructuras constitutivas— se esfuma y disipa su mismo basamento.

Plantea lo expuesto una interesantísima cuestión. Ella consiste en determinar los factores respectivos --los del individuo y los de su medio circundante-- que originan la grandeza histórica del héroe. ¿Hubiera, v. gr., Luis Pasteur escalado las cimas de la gloria fuera del paisaje y la hora en que pensó y llevó a cabo sus investigaciones? Se dirá que la suposición carece de sentido, pero ello prueba cabalmente la imposibilidad de abstraer al hombre de su época. El artificio mismo de la hipótesis nos facilita la percepción del problema planteado. Imaginemos que Pasteur no hubiera existido. No podríamos fingir, sin embargo, con la misma simplicidad del recurso que sus descubrimientos no los hubiera realizado otro. ¿Por qué? Porque ningún hallazgo del pensamiento sistemático surge espontáneamente en la cabeza de un solo hombre. Hay siempre un largo proceso de cultura antecedente que va madurando los frutos en su sazón oportuna. En el caso de Pasteur, el momento histórico era singularmente propicio para que la indagación experimental, aplicada a las diversas disciplinas biológicas, produjese esa espléndida cosecha de nuevos conocimientos. La gloria de un descubridor, contemplada en esa perspectiva, no es una gloria exclusivamente condicionada a sus dotes: para lograrse interviene, también, la oportunidad de una época. Diríamos que el genio estriba en una eximia aptitud personal que lo habilita para recoger unos frutos que no por escondidos dejan de estar maduros a su tiempo. De no haber existido Luis Pasteur, cualquier otro gran sabio —y la época los producía en gran copia— hubiera tenido la sagacidad suficiente para escrutar la realidad científica que por

entonces se presentaba al pensamiento occidental. Y es que la realidad se presenta. No está ahí, inerte y desnuda, para que cualquier transeunte espectador le arranque sus secretos. Ofrece sus múltiples facetas no a cada hombre, ni a un mero conjunto de ellos, sino al hombre de una época, al representante momentáneo de la comunidad histórica estructurada por los usos, sustentada en tradiciones vivientes, modificada por las creaciones culturales, eslabonadas éstas, a su vez, en el incesante devenir. Allí más que en la cuenca de su pensamiento va encontrando el hombre la realidad del mundo como una interpretación —falsa o verdadera— de los problemas y misterios que las cosas le plantean y exhiben. Toda urgencia vital le aparece como un problema que debe resolver; mas en las estratificaciones y jerarquías de las urgencias, por encima de la vida animal, la admiración, considerada por Aristóteles como la causa ocasional de la filosofía, descubre el asombroso misterio del mundo. Las soluciones que el hombre va dando a sus problemas y los sondeos del misterio —soluciones y sondeos en los que interviene esa doble modalidad de la existencia humana que consiste en ser conjuntamente individual y social— son, en cuanto acaecen en el curso de la Historia, verdaderas epifanías de la realidad.

PRESENTACIÓN DE LO SOCIAL.

Toda realidad determinada tiene, pues, en la Historia su momento de manifestación. Mas las realidades determinadas pertenecen, ante todo y para nosotros, a los dominios de la física en el sentido aristotélico de la palabra. Hoy día advertimos, con mayor explicitación, que dentro de la física, así entendida, se incluyen dos territorios diferentes, a saber: el de las ciencias empíriológicas y el de la filosofía natural. Pues bien; en ambos casos la presentación de la realidad está determinada, en definitiva, por una problemática que tiene en las íntimas urgencias de nuestra vida su más profunda e hincada raíz. Por eso, en lo que concierne a esa epifanía, no bastan las puras lucubraciones del pensamiento abstractivo, es menester antes sufrir el *pathos* de un problema vital.

Esta tesis nos explica el extraordinario desarrollo que, en nuestro tiempo, van adquiriendo las investigaciones sociológi-

cas. Era necesario que lo social se presentase en términos de angustia; era necesario, además, comprobar la inoperancia que, en orden a las aplicaciones concretas, viciaba las especulaciones tradicionales. No escapó, ciertamente, a la filosofía antigua la naturaleza social del hombre. Éste —decía Aristóteles— no es un animal cremita, sino un animal político. La escolástica posterior tuvo plena conciencia de la sociabilidad humana, y su más excelso representante, Santo Tomás de Aquino, vió en la comunidad civil una exigencia de la naturaleza del hombre, ya que éste no puede satisfacer sus más imprescindibles necesidades sin el concurso de sus semejantes. Para la tradición escolástica, la sociedad es, pues, un hecho natural, ineludible, impuesto al hombre por su misma naturaleza. Una vez reconocida esta necesidad se dedujo de ella la correlativa de un gobierno. Como el bien que corresponde a las tendencias del individuo considerado aisladamente difiere del bien a que propende la multitud, debe darse, entre las funciones sociales, una que se encargue de su coordinación y regimiento: la función de la autoridad. Desde este punto de mira la autoridad pública resulta también un hecho natural a fuer de necesario.

Desgraciadamente, la especulación escolástica se contentó con el hallazgo de esas verdades esenciales y se lanzó en el ámbito de las disquisiciones ético-jurídicas virtualmente contenidas en ellas; no se preocupó de examinar minuciosamente y en sí mismo el hecho social diferenciándolo positivamente de otros hechos humanos. Más aún: la preponderancia de las lucubraciones ético-jurídicas impidió el descubrimiento del antagonismo radical del hombre con su contorno, antagonismo que con el mismo título que la armonía, entra en la composición misma del hecho social. Bien es verdad que no escapó a la sagacidad de los maestros escolásticos la distinción entre una mera multitud y una multitud ordenada en sociedad. Santo Tomás no concibe la multitud civil como un simple conglomerado de seres idénticos, sino como la unión de individuos que desempeñan oficios diversos; todavía más: destaca que la unidad de orden que corresponde a la sociedad permite distinguir las acciones individuales de aquellas que tienen por sujeto al cuerpo comunitario como tal (1). Sin

(1) "Este todo, constituido por la sociedad civil o por la familia

embargo, no ahonda en ese promisor análisis, ni nos dice nada de la génesis concreta de los diversos conglomerados sociales, ni discrimina sus estructuras constitutivas, ni intenta escudriñar las leyes que rigen el desenvolvimiento de las sociedades huma-

doméstica, posee tan sólo una unidad de orden porque no es algo dotado de unidad en sentido absoluto. Y, así, una parte cualquiera de ese todo puede efectuar operaciones que no son propias del todo, como el soldado en el ejército ejecuta actos particulares que no se imputan al ejército. Ello no obsta para que el mismo todo haga ciertas operaciones que le son propias y no pertenezcan a ninguna de sus partes, al modo con que la acción militar de todo el ejército o la conducción de un navío es una operación realizada por la multitud que la ejecuta. Se da, sin embargo, una suerte de totalidad que tiene unidad no solamente de ordenación, sino de composición o coligación y, también, de continuidad; se trata de una unidad según el sentido absoluto del vocablo. En estos casos no existe operación de la parte que no sea, a la vez, del todo. Porque en los seres continuos es idéntica la moción del todo y la de la parte; y, semejantemente, en los seres compuestos o coaligados la operación de la parte es principalmente operación del todo, y, así, es menester incluir en una misma ciencia la consideración del todo y la de las partes. Pero cuando se trata de una exclusiva unidad de orden no incumbe a la misma ciencia la consideración del todo y la que corresponde a las partes que lo integran. Por ello, la filosofía moral se divide en tres capítulos: el primero se refiere a las acciones de cada hombre individualmente considerado; el segundo, a las operaciones de la sociedad doméstica, y el tercero, a las operaciones de la sociedad civil." (*Hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis secundum quam non est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars ejus totius potest haberere operationem quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria elicujus partium, sed totius; puta conflictus totius exercitus et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est ante, aliquid totum quod habet unitatem non solum ordine sed compositione aut colligatione vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter, et ideo nulla est operatio partis quae non sit totius. In continuis enim, idem est motus totius et partis, et similiter in compositis vel colligatis, operatio partis principaliter est totius; et ideo oportet quod ad eandem scientiam pertineat talis consideratio et totius et partis ejus. Non autem ad eandem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem et partes ipsius. Et inde est quod moralis philosophia in tres partes dividitur; quarum prima considerat operationes unius hominis; secunda, operationes, multitudinis domesticae; tertia, operationes multitudinis civilis." In decem libros *Ethicorum expositio*, lib. I, lect. 1.)*

nas. Entregado a magníficas reflexiones morales, atento tan sólo a la teleología del orden jurídico, no vió positivamente las características diferenciales del hecho social, ni su influencia poderosa sobre la fisonomía físico-psíquica del ser humano a ella sometido. Y no es extraño que tal ocurriera en una Europa identificada con la Cristiandad; quiero decir en una Europa contemplativa y unificada, propicia para el éxtasis y para las más altas especulaciones metafísicas; pero —por eso mismo— lo suficientemente apacible como para ocultar las fuerzas que más tarde habían de fragmentarla y arrojlarla al vértigo de la acción.

Ahora bien; en ese proceso ulterior había de revelarse al europeo el dinamismo de lo social, es decir, su presencia actuante. Por etapas sucesivas y en la medida de la agudez de los problemas que iba presentando la "sociedad" descorría el velo que la ocultaba hasta llegar a su actual epifanía. Se había mirado al hecho social como una necesidad de la naturaleza humana, pero absortos en el aspecto benéfico no se había descubierto su concomitante lado opresor. No quiero con esto decir que no se hubieran percatado los hombres de las calamidades ocurridas en el medio social. Se les atribuyó a la maldad albergada en los corazones humanos, empeñados en desquiciar la convivencia común. No se vió, sin embargo, que esos penosos conflictos son también inherentes al hecho social, inhumano y coercitivo al par que necesario y conveniente. Pero aquellas "simplificaciones ingenuas —dice Thierry Maulnier— la historia de las sociedades opone un desmentido constante. En toda ella está presente el más permanente de los antagonismos humanos: el que constriñe a todo hombre, en una estrecha comunidad social, a vivir una vida de individuo autónomo y diferente. En ninguna parte la comunidad social nos es dada como anterior a la personalidad individual y productora de esa personalidad; en ninguna parte el individuo nos es dado en estado presocial, virgen de toda huella social y dispuesto por un acto libre a fundar una sociedad. La comunidad social aparece, en cierto modo, contemporánea del individuo humano, como un carácter esencial y espontáneo de la actividad vital (...). La naturaleza de la vida, y particularmente de esta forma de vida compleja entre todas, que es la vida del hombre en sociedad, es tal que sus actividades más estrechamente asociadas y más primitivas son: unas con respecto a otras,

no solamente indispensables, sino también amenazantes y destructoras. Se determinan combatiéndose" (2).

Mas esto se ha visto solamente después de cumplido el desarrollo de las grandes comunidades nacionales históricas; después de haberse presenciado el prodigioso equilibrio de fuerzas que aseguraba su pervivencia. Un equilibrio semejante implica la superación de tendencias internas que se afrontan, y no lo realizan ciertamente los hombres con sus solas operaciones individuales; tienen que obrar como ejecutores de un mandato social e inspirados por el sentido de la comunidad histórica a que pertenecen. En ese fluyente y estable contorno percibe el hombre con extrañeza la realidad de un medio que no es él y del cual, en cierto modo, depende. Adivina, entonces, en la entraña misma de su ser, un doble destino. Por un lado se siente protagonista de actos radicalmente suyos, que proceden de su auténtica vida espiritual y que aspiran a evadirse de las limitaciones que le impone el mundo. Por otro percibe su ineluctable dependencia respecto a la colectividad histórica que lo domina e, incluso, lo utiliza. No puede realizar la primera aspiración sin aceptar este último acatamiento. ¿Acaso podría vivir sin otorgarlo? Mas esta supeditación a una realidad que le permite vivir y disfrutar de las ventajas de la colaboración humana, implica también la renuncia parcial a su íntegra personalidad. Gran parte de las acciones que hacen las ejecuta por cuenta de la sociedad, se le imponen a título de usos, como dice agudísimamente Ortega después de haber distinguido las relaciones de convivencia de las estrictamente sociales. Los usos no pertenecen en realidad a ningún individuo como tal. Son actos que el individuo ejecuta en nombre de ese ente anónimo que llamamos sociedad. De ahí surge su primer carácter: el de ser extraindividual, es decir, sociales. El segundo carácter consiste en la irracionalidad y deriva del primero. Ello no impide que se reconozca cuán razonable sea aceptar la irracionalidad de los usos, porque la mayoría de ellos facilita la vida del hombre. Compréndese entonces cuál es la actitud nihilista del racionalismo cuando pretende desechas los usos —el vínculo social por antonomasia— porque son irracionales. Tienen, pues, los usos una finalidad fácilmente

(2) *Au delà du nationalisme*, Gallimard, París, 1939.

discernible y es éste su tercer carácter; pero esa finalidad que redundaba en bien de lo social que con ellos se estructura y que facilita, como decía, al hombre su propia vida, sacándole de la perplejidad agobiadora a que se vería expuesto si siempre y en cada caso debiera proceder con pleno sentido y razón de todos sus actos; esa finalidad, repito, le es disimuladamente impuesta con una presión que tiende también a ahogarlo y a destruir el centro vivo de su espontánea y propia actividad. He ahí el cuarto carácter de los usos: el de ser coercitivos y antagonistas del hombre. Resulta así sumamente delicada y difícil la tarea que tiene el ser humano de equilibrar su vida personal con su participación en la sociedad. Brota de allí, finalmente, un conflicto irremediable cuando a sus inextirpables aspiraciones de autonomía se opone la constricción de la vida social. En última instancia, se trata de un conflicto entre sus aspiraciones transmundanas y las exigencias perentorias de su vivir concreto. La religión concilia el antagonismo dando a estas últimas el carácter de un deber cuyo cumplimiento apareja el logro de las primeras (3). No su-

(3) Hablamos aquí de la religión en el sentido teológico del vocablo. Si el hecho religioso fuera un mero producto humano surgido en el seno de las sociedades, no podría justificar las aspiraciones entrañables con que el hombre pretende evadirse de lo social. Son precisamente esas aspiraciones las que postulan la trascendencia del orden religioso sobre el político. ¿Se dirá, tal vez, que esos deseos profundos sólo responden a una concepción ilusoria? En ese caso más le valiera al hombre desecharla y aceptar con estoicismo la necesidad de su integración total, sin efugio alguno, en la comunidad política. Evitaría, al menos, el dolor ineluctable de una decepción tanto más grande cuanto mayores hayan sido sus ansias de franquía. Pero si el fundamento de la religión es divino, trasciende por eso mismo las manifestaciones del orden natural, dentro de las cuales deben incluirse la sociología y la política. Dígame lo que se quiera, si pensamos con hondura, veremos en la religión así entendida la única y suprema garantía para impedir la absorción de todo el hombre por la sociedad. Como insinuaba en el texto, la religión concilia el antagonismo entre la coerción y la libertad, legitimando la coerción que no atente contra la libertad religiosa con todas sus implicaciones. El acatamiento resulta entonces meritorio, porque todo deber cumplido tiende a la consecución del destino sobrenatural del hombre.

El mundo antiguo no concibió los avances de Dios hacia nosotros. La definición evangélica de Dios como caridad, como amor infinitamente defusivo, fué ignorada por los más nobles pensadores del paganismo grecorromano. Era entonces un desolador problema el del último destino,

prime, empero, la lucha y sus congojas. El hombre se verá constreñido a participar en los riesgos dolorosos que aseguran el equilibrio de la comunidad histórica que lo envuelve. Y morirá por una patria terrenal a despecho de su asombrosa ciudadanía celeste. Porque vive el hombre crucificado en las líneas de su doble destino.

AMPLIFICACIONES DE LO SOCIAL.

Advierta el lector que una historia de las ideas con que el hombre europeo expresaba sus concepciones acerca de la sociedad no nos aclara del todo el incremento de sus preocupaciones frente a la misma. Y es cabalmente ese incremento lo que más nos interesa, porque él constituye un signo inequívoco del influjo dinámico que la sociedad ejerce sobre nosotros y que nos obliga a escrutar las leyes que la rigen. He aquí una angustia propicia para los grandes descubrimientos.

Producida la condensación de Europa en sus grandes núcleos nacionales, no fué al principio el hecho nacional el que se contempló en la plenitud de su significado. Fueron primeramente políticos los problemas que debieron resolverse. Las tesis tradicionales eran demasiado esenciales y abarcadoras para tener fácil aplicación a las nuevas estructuras del Estado nacional. El acomodo de aquéllas a los nuevos hechos no se hizo sin disputas. A veces, un empirismo simplificador prescindía sencillamente de las doctrinas. De ese empirismo —sea dicho a título de ejemplo— nace el *Príncipe* de Maquiavelo, obra genial, que con las deficiencias anejas a toda actitud pragmática estaba destinada a dirigir el arte del gobernador en lo atinente a la expansión y prosperidad del Estado.

En el plano de las controversias, recordemos las producidas en torno al derecho divino de los Reyes, tan mal interpretado y por ello las ansias de libertad carecían de sólido asidero. Tal fué el drama de Sócrates, víctima de la ciudad totalitaria. El Cristianismo trajo al mundo el verdadero mensaje de la liberación. Y aunque no suprima los conflictos entre el hombre y las imposiciones sociales, supo dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios. Trató, incluso, de convertir al príncipe, lográndolo muchas veces; pero aunque fracasara en el intento pudo alivianar el yugo cesáreo infundiendo en el súbdito aquel amor que hace suaves todos los yugos y ligeras todas las cargas: gozo supremo desconocido por los estoicos.

por los Príncipes heréticos al justificar su despotismo en la institución divina de su prelación. Contra ellos sostienen brillantemente las posiciones ortodoxas —en la medida en que puede ser brillante una postura de mera apologética— esos dos campeones que se llamaron Suárez y Bellarmino.

Más tarde, ya organizados los grandes Estados nacionales, aparecen graves desavenencias internas, mas todavía prevalece el aspecto somero sobre el profundo, quiero aludir a lo político que se destaca sobre lo social. Luchan, es verdad, las clases, pero embulladas en sus respectivos estamentos. En el fondo lo que buscan es la conquista del poder. El racionalismo a la sazón vigente se aboca a la solución de ese problema aparentemente político. Pretende suprimir las fricciones entregando la soberanía no a la sociedad nacional unificada por el Estado, sino a los individuos en cuanto tales, lo que importaba la destrucción total de las estructuras forjadas por la Historia y la atomización del cuerpo social. Esta actitud racionalista en cuanto ahistórica, como la ha expuesto admirablemente Ortega, es la raíz del espíritu revolucionario. So pretexto de combatir los abusos, en realidad se va contra los usos. Así se abren las compuertas de la revolución, porque el ideal desencarnado, el ideal racional y, por lo tanto, excluyente de la irracionalidad de los usos, ejerce su poder atractivo respecto a una realidad que no se le adapta y que, no obstante, sale de quicio en virtud de aquella sollicitación. Para llegar a esos extremos del espíritu geométrico ha debido olvidarse el tradicional realismo escolástico, que veía en la sociedad diferenciada en oficios un hecho originado en la misma índole del hombre. El olvido fué facilitado por el carácter esencialista del pensamiento medieval, harto despreocupado del cariz concreto y transitorio de los hechos que estudiaba. Por las sendas del esencialismo se llegó, pues, al racionalismo moderno; era muy sencillo pasar de una mera prescindencia a una positiva exclusión. En la mente de Juan Jacobo y en la de los prohombres del iluminismo no se concibe ya la sociedad como un hecho natural, tenía que ser un hecho, sí, porque el negarlo fuera imposible, pero un hecho artificial, un hecho instaurado por la actividad de los individuos, única realidad natural. La sociedad sería, según esta manera de ver, una simple asociación contractual basada en el acuerdo de las voluntades individuales.

Esta voluntad es la fuente radical de todo poder y de toda soberanía. Está en su arbitrio la solución de todos los problemas humanos, la mitigación de todos los dolores, la desaparición de todas las luchas y contrariedades. No será esto una utopía, porque el hombre es esencialmente bueno y el mal sólo se origina cuando abdica de su personalidad para acatar ciegamente las instituciones del antiguo régimen en cuya factura no había intervenido.

Un aristotélico puro hubiera protestado, v. gr., contra la desaparición de la ética del Estado que semejante concepción importa. Hubiera recordado que ese tercer capítulo de la moral tiene por objeto el régimen de las operaciones propias de la comunidad civil considerada como una exigencia de la naturaleza humana. Si el hombre construye a su antojo la sociedad, la ética de Estado no tendría razón de ser; a lo sumo, sería sustituida por una moral cívica ordenada al comportamiento del ciudadano frente a una sociedad por él establecida. Es claro que una refutación de esta suerte, por verídica que sea, no hubiera tenido éxito. El hombre real, el hombre de la Historia, sólo reacciona ante las consecuencias prácticas del error.

No tardaron, naturalmente, en experimentarse dichas consecuencias. Las primeras rectificaciones a la doctrina racionalista no surgieron, por cierto, de la euforia revolucionaria, sino del sufrimiento de los vencidos. En Francia se levanta la prócer figura del Conde De Maistre; es la voz de la ortodoxia herida. En Alemania, los fundadores de la Volkswirtschaftslehre, con Adam Müller a la cabeza, hablan en nombre de la nación humillada por el imperialismo de las luces. El Estado —dirá Müller, aproximándose a la tesis tradicional— no es un artefacto, es una realidad necesaria. El hombre no puede siquiera concebirse fuera del mismo (*“Der Staat ist nicht eine bloss künstliche Veranstaltung; et ist nothwendig... Der Mensch ist nicht zu denken ausserhalb des Staates”*).

No se detiene, empero, el curso de la revolución. Era menester palpar, en estratos más profundamente vitales, los resultados contraproducentes de las utópicas construcciones; era necesario ver el desfile de los monstruos engendrados por los sueños de la razón. La primera euforia debía ceder el paso al descontento. Y cuando una angustia social, originada por el desam-

parado proletario frente a los nuevos amos de la economía capitalista, aparece en la arena de la Historia, no van a ser precisamente remedios políticos los que van a curarla o aplacarla. Los explotados han aprendido a desconfiar. Ven, incluso en la política demoliberal, el instrumento ejercido por las clases dominadoras para mantener sus privilegios. Una ideología popular oculta la realidad popular. El socialismo va a sostener esa ideología sólo en la medida en que permita a las masas proletarias apoderarse de los mandos históricos. La dictadura del proletariado realizará entonces una reforma social que abolirá las clases y distribuirá equitativamente la riqueza. Mediante la socialización de los medios de producción —dirá Carlos Marx— la humanidad se verá libre de antagonismos y de luchas.

El mal, según el marxismo, no se alberga en el hombre, ni tampoco en la antigua constitución política, como proclamaba Rousseau, sino en la inicua organización de la sociedad capitalista.

Por paradójico que parezca —y no hay que olvidar que toda verdad incluye una paradoja—, el fundador del socialismo no vislumbró la auténtica fisonomía de lo social. Descubrió, ciertamente, importantes factores determinantes de la Historia, pero fué víctima de un análisis incompleto. Los factores económicos intervienen en el orden de la causalidad instrumental, pero no agotan la cuádruple causalidad aristotélica. Son apenas uno de los instrumentos, todo lo importantes que se quiera, con que actúan las causas eficientes. Su reconocimiento implica un progreso en lo que atañe a la teorización sobre el devenir concreto de las sociedades. No explica, sin embargo, el hecho social en cuanto es anterior a los intercambios económicos. Incurre también en el pecado de una extrema simplificación al presuponer que todos los conflictos humanos tienen una exclusiva raíz económica. No ha visto que las tendencias hacia el predominio económico son un aspecto particular de una tendencia más universal, que es la tendencia hacia el predominio a secas. Sobre este punto tuvo Nietzsche, a despecho de su errónea conceptualización, una intuición genial cuando vió en la voluntad de potencia el atributo propio de la vida. Desde el microbio hasta Dios, la vida es afirmación del ser, activa imposición de sí misma. La lucha está, pues, adscrita a la vida como un propio

predicable. *Militia est vita hominis super terram*, pero milicia en un sentido mucho más radical que el considerado por la ética vigente. Y es esta meditación sobre los antagonismos vitales lo que permite ahora, ante la angustia del mundo, descubrir que la sociedad es una forma y manifestación de la vida y que lleva en sus vísceras el germen de irremediables conflictos. Anterior a las clases y a la economía, la sociedad y su desenvolvimiento histórico no pueden explicarse a fondo por la lucha económica de clases. Ahora comprendemos que no impunemente el hombre ha podido lanzar al mundo sus ideas y sus técnicas, porque el hecho social no es pasivo recipiendario de las acciones humanas. Está ahí, en efecto, como una cuasi-cosa, elástico como un resorte, para devolver al hombre sus ideas y sus técnicas bajo la especie de problemas integralmente humanos. Inventa, v. gr., el hombre la máquina, y la sociedad reobra sobre el hombre presentándole el problema del maquinismo.

Aparece, pues, lo social como el sujeto de la Historia, de esa historia que nos arrastra como un torrente de variado curso. Y en lo social, el primer círculo de una serie ulteriormente amplificada, está trazado por la comunidad nacional histórica donde cada uno sobrelleva su vida. Por eso el nacionalismo, como doctrina social, es la primera etapa de una operación de más vasto y posterior alcance.

La conciencia del nacionalismo, concebido en esa forma, difiere fundamentalmente de la hasta ahora vigente. El hecho nacional, en efecto, no había tenido una interpretación sociológica capaz de fundamentar una auténtica doctrina de política integral y realista; se lo consideraba desde el punto de vista del "principio de las nacionalidades", es decir, de una teoría pseudo-jurídica que reconocía a cada nación una soberanía absoluta, intransferible, igual para todas y que terminaba, por eso mismo, en encerrarlas dentro de sus fronteras casi como a una mónada leibniziana. Y digo "casi" para excluir ese mínimo de relaciones contractuales en que se basa el llamado Derecho internacional.

Fuera del contrato, se proclamaba el derecho de "no intervención" en consonancia con la plena autonomía de la mónada jurídicamente reconocida, e incluso este reconocimiento bastaba para equiparar una nación surgida de vitales procesos históricos de otra, v. gr., nacida artificialmente en virtud de simples

compromisos políticos. Contra el esquematismo racionalista chocaba, en ocasiones, la realidad histórica, más fuerte que el pobre pensamiento de los internacionalistas, y esa presión se abría incontenible cauce, como un torrente hidráulico, por los despenaderos de la guerra.

En el fondo de esa concepción de las nacionalidades hay que ver un equilibrio político y pseudojurídico mantenido a duras penas por un compromiso de intereses, y sublimado por los sentimientos patrióticos.

El marxismo denunció esta hipocresía y proclamó, aunque también de una manera racionalista, la desaparición de las fronteras. El sentimiento patriótico —declaraba— no debe cohesitar los intereses egoístas de una clase dominante que no sólo absorbe los Estados, sino que utiliza los mismos contratos internacionales para asegurar sus privilegios. Ha llegado, incluso, a instituir un poder supranacional sobre las finanzas del globo. Por encima, pues, de estos intereses mezquinos deben colocarse los supremos intereses del hombre, de ese ciudadano de la humanidad a quien una prédica interesada trata de infundirle la creencia de que su patriotismo, en tanto sentimiento telúrico, está reñido con sus verdaderas y universales conveniencias.

Se equivoca, sin embargo, el marxismo al atenerse exclusivamente a los factores económicos para ver en ellos la causa única de los malestares sociales. No comprendió que la pugna entre las clases y la lucha de los intereses económicos presuponen el lugar donde acaccen. Si hubiera profundizado el análisis, habría llegado a descubrir el hecho inédito de lo social, y el hallazgo de esa realidad previa a todo economismo le hubiera forzado a abandonar su simplista interpretación de la Historia. La lucha de clases, en efecto, no puede explicar el desarrollo histórico de las sociedades por la sencilla razón de que las clases integran una comunidad humana anterior a las mismas. “El intercambio económico —dice muy bien Thierry Meaulnier— supone relaciones sociales preexistentes; intercambiar implica de antemano renunciar, v. gr., a matarse mutuamente” (4).

(4) Al mismo autor (*loc. cit.*) pertenecen los textos siguientes: “La misma desorientación del pensamiento político que lo incapacita para conocer en su justo nivel los antagonismos de clase parece impedirle igualmente la resolución de los problemas planteados por la afirmación

Debemos, pues, partir del hecho irreductible de la comunidad, tal como se presenta concretamente en los caminos de la Historia. La nación, enfocada desde ese ángulo, es antes un hecho social que una realidad política. Es un hecho sometido a leyes naturales que le son propias. En él ha de inspirarse una

cada día más potente de la cohesión de las sociedades humanas y de la unidad comunitaria en el nacionalismo. Al movimiento de escisión que la lucha económica de clases tiende a producir en las sociedades nacionales, se opone hoy otro movimiento que tiende a afirmar la existencia de estas sociedades con fuerza suficiente como para terminar sus divisiones internas.

"(...). Las recientes derrotas del socialismo revolucionario han demostrado la potencialidad que ciertos partidos podrían adquirir con la sola condición de hacer un llamamiento al alma de millones de hombres hacia el sentido de la comunidad nacional histórica que el socialismo había tan injustamente despreciado. El marxismo mismo, para resolverse a tomar la lucha con alguna probabilidad de éxito, ha debido aceptar a la nación como un hecho irreductible y convertirse al nacionalismo. Pero esta conversión es puramente táctica y provisional. El marxismo engaña con la idea y el hecho nacionales, aprovechándolos como fuerzas incomprendibles; no ha tratado de asimilarlos realmente, es decir, de comprenderlos. Su nacionalismo queda tan verbal y demagógico como la actitud, también reciente, de muchos conservadores para usar un vocabulario social. Y, sin embargo, los conservadores, por un lado, y los marxistas, por otro, hubieran podido aprender mucho de la necesidad en que se encuentran de experimentar sobre el plano de la táctica esas realidades cuya existencia negaban en el plano intelectual. Es tan absurdo atribuir la creación del contorno nacional a la perversidad capitalista como atribuir la creación de los antagonismos de clase a la perversidad de los enemigos de la Patria.

"(...). La explicación individualista y la explicación materialista de la sociedad humana se han mostrado incapaces de encerrar en su totalidad compleja la realidad de la vida social. La vida social no es idealista; no es la historia de las meras conciencias; está sometida a los hechos, dominada por las condiciones de vida, las instituciones, el trabajo. La vida social tampoco es materialista; supone la contribución y la colaboración constante de las voluntades que la modifican. Actividad libre del hombre ocupado en la transformación de su vida, evolución colectiva donde se modifican las representaciones, los instintos, los modos de pensamiento, la vida social supone intercambios constantes entre los valores de la conciencia humana y los hechos donde esos valores se encarnan. La vida social es el lugar del encuentro incesante entre el universo exterior del hombre y su universo interior. El hombre es allí sujeto y objeto al mismo tiempo."

política que se acomode a su índole peculiar. Es, por un lado, la realidad total que supera los antagonismos —individuos, grupos, oficios, clases; es, por otro lado, la concreción parcial de un conglomerado histórico más amplio, dentro del cual se diferenciación por múltiples influencias. No perdió, sin embargo, una cierta participación con el ámbito primitivo, porque la diferenciación nacional no crea un tipo humano absolutamente diverso del que existía en la vasta sociedad originaria.

Hay que distinguir, pues, el tipo de relaciones jurídicas que una nación guarda con otra, del tipo de relaciones extrajurídicas que vincula a los individuos pertenecientes a una gran comunidad supranacional anterior a las naciones. El racionalismo moderno está ciego para esta distinción. No considera para nada esta diversidad inscrita en los dominios de la sociología y se ve imposibilitado para comprobar las amplificaciones de lo social. Por encima de la nación existe una sociedad que la trasciende: la sociedad supranacional que, fragmentándose, dió origen a la nación. Cuando sólo se está atento a las concepciones jurídicas y no se escrutan las realidades sociales determinadas por la Historia, se está absolutamente incapacitado para comprender los acontecimientos, a veces dramáticos, de la vida humana sobre la tierra. Si se pregunta a un hombre inbuído por la mentalidad racionalista cuál es el fin de la autoridad pública, responderá, en el mejor de los casos, con la fórmula clásica: el Estado debe procurar el bien común de la colectividad que gobierna. Respecto a las relaciones interestatales, apenas esbozará un derecho contractual destinado a favorecer los intereses recíprocos de las mónadas nacionales. Es obvio que la reducción del Derecho internacional a la especie del contrato postula la fijeza de los entes jurídicos que se avienen por ese mecanismo. Para esa pseudojuridicidad tiene que resultar escandaloso el dinamismo histórico que crea, transforma, mantiene y también destruye las naciones.

Es hora ya sobrada de acabar con semejantes necedades. Incluso en el orden jurídico no es lo mismo autoridad nacional que Estado. La prueba está en que muchas veces no se superponen. Abriendo las ventanas hacia las perspectivas cambiantes de la Historia, diremos que el fin de la autoridad pública es, ciertamente, el bien común temporal, pero sí, además, esa auto-

ridad adquiere el rango y categoría de Estado, tiene en cuanto Estado una finalidad *ad extra*, que es la política por excelencia, la política internacional (5). Así interviene el Estado en las vicisitudes del mundo, para imponer los dictados del espíritu sobre las ciegas fuerzas de la naturaleza. Es el instrumento político de un destino nacional en los campos de la Historia. No se circunscribe, pues, la activa intervención del Estado allende sus fronteras a una simple facna protectora. Claro está que deberá, ante todo, asegurar la prosperidad de su pueblo; pero si no quiere limitarse a una egoísta política de seguridad, si aspira a más generosas y espirituales empresas, debe comprender la vocación que la Historia asigna a cada pueblo en el concierto del orbe. La realización de ese destino hace participar al Estado en la historia universal. Esta historia no consiste en una simple suma de acontecimientos locales. Trasciende los hechos concretos y las leyes sociológicas porque da sentido a los episodios nacionales internos y a la misma sociología. Es la trayectoria del espíritu humano escondida entre las sinuosidades de la Historia. Es, en suma, una superación de la naturaleza. Por eso la

(5) La escolástica medieval tampoco ha explicitado esta ordenación de la autoridad en su formalidad de Estado, el hecho debe imputarse a la ausencia de verdaderos Estados nacionales en la antigua cristiandad; pero ello no justifica la pereza mental de los escolásticos modernos, que siguen empleando fórmulas inadaptadas a las nuevas situaciones. Estamos muy acostumbrados los católicos a definir el racionalismo como una actitud que no reconoce ninguna instancia superior a la razón. Con ello se dice una verdad, pero no se da una definición. Existe, en efecto, una actitud racionalista que, a pesar de admitir las verdades superracionales de la fe, mantiene, sin embargo, la especulación en el ámbito de las doctrinas abstractas, en forma intemporal, desvinculadas de la concreta realidad histórica. Es un pecado contra la encarnación de logos —permítaseme esta expresión analógica— que impide la vigencia social de la verdad católica. Aunque no sea imputable a la Iglesia —en tanto Cuerpo místico de Cristo—, ha sido sometido por la cultura católica desde la decadencia escolástica hasta nuestros días. A causa de él ha perdido la Iglesia la influencia efectiva que otrora ejercía sobre los Estados, la política, la legislación, la enseñanza, en suma, sobre lo social profano. Y lo más chocante radica en la jactancia con que ciertos filósofos que se estiman superiores se relusan expresamente a “descender” hacia la vida, como si con ello sufriera menoscabo la eterna sabiduría. No sin consecuencias los griegos ignoraron la Encarnación del Verbo.

participación del Estado en esa empresa suprema constituye su más alta ejecutoria: hace de la política una política de misión (6).

LA SOCIEDAD SUPRANACIONAL.

En el prólogo a *Las épocas de la historia alemana*, de J. Haller, resume Ortega sus ideas acerca de la sociedad europea: "Cada una de las naciones europeas —afirma— es una sociedad en el más intenso sentido de la palabra: el de sociedad nacional. Consisten en la estrecha convivencia de los individuos alemanes, al lado y frente a la convivencia no menos estrecha de los franceses en su Francia, de los ingleses en su Inglaterra. Pero acontece que, además de esas sociedades nacionales —Alemania, Francia, Inglaterra—, existe otra sociedad en que éstas viven sumergidas o flotando: la sociedad europea. Mas entiéndase bien: no quiere decir esto que la sociedad europea consista en la convivencia de las naciones europeas. Eso no existe. Las naciones no conviven. Creerlo fué el error elemental de sociología que representó la Sociedad de las Naciones. Conviven sólo los individuos. La sociedad europea consiste también en la convivencia de los individuos que habitan el continente y las islas adyacentes. Esta convivencia es distinta de la nacional, pero no es menos efectiva, menos real. Tan no lo es que, en rigor, la convivencia europea es anterior a las nacionales, que

(6) En definitiva, toda política de misión es una política religiosa. ¿Cuál podría si no ser el supremo fin de tal política? Toda misión supone un fin, y una misión que tiende a lo universal, un fin universal. Los fines intermedios no se pueden justificar sino por un fin último respecto al cual ellos serían literalmente intermedios. Ahora bien; un fin último y universal para el género humano, en orden a la política, revela el papel ministerial de esta última frente a aquél. Y como no se da un fin último y universal que no tenga sentido religioso, es evidente la conclusión de que toda política de misión es, en última instancia, una política religiosa. A esta deducción podría hacerse un solo reparo, a saber: que cabe concebir un fin último y universal ajeno absolutamente a toda valoración religiosa. Es fácil, sin embargo, evidenciar que ningún bien terreno, tanto en el orden material como en el de la cultura, legitimaría una política universal. Para lograr ese resultado no sólo bastaría, sino que sería más conducente, una suma de políticas locales dentro de cada comunidad particular y según los modos peculiares requeridos por cada una de ellas.

preexistía a la formación de éstas y que éstas se han ido haciendo dentro de ella como coágulos más densos. Por tanto, no se ha hecho todo cuando se han presentado como personajes del drama histórico a Alemania, Francia, España, Inglaterra, etc. A todos éstos hay que agregar otro personaje distinto de ellos y tan operante como ellos: Europa. La diferencia entre Europa y las naciones europeas, en cuanto sociedad, estriba en que la convivencia *sensu stricto* europea es más tenue, menos densa y completa. En cambio, fué previa y más permanente. No ha llegado nunca a condensarse en la forma superlativa de sociedad que llamamos Estado, pero actuó siempre, sin pausa, aunque con mudable vigor, en las otras formas características de una vida colectiva, como son vigencias intelectuales, estéticas, religiosas, morales, económicas, técnicas. Si extirpamos a cualquiera de aquellas naciones los ingredientes específicamente europeos que las integran les habremos quitado las dos terceras partes de sus vísceras."

El hecho destacado por Ortega es susceptible de generalización. Pero adviértase que el subsuelo donde se asientan las naciones no implica un sentido geográfico —continental, como dicen ahora—, sino un sentido rigurosamente histórico. Pues bien; para nosotros los hombres de América también existe una sociedad supranacional que es una proyección de Europa en nuestro continente. Somos europeos en América porque fueron europeas las naciones que conquistaron y colonizaron estas tierras del Nuevo Mundo. Quede para el indigenismo libertario de algunos mestizos la imbécil jactancia de una cultura aborigen. La civilización europea dominó al indígena porque era sencillamente la civilización universal. Somos, repito, europeos en América. Pero no europeos primariamente, sino europeos oriundos de aquellas naciones que aquí arraigaron. Circunscribiéndonos al caso nuestro —el de las naciones hispanoamericanas— diremos que somos europeos porque antes somos españoles en América. Y somos españoles porque ése es nuestro modo —histórico y social— de ser europeos. La hispanidad aparece, así, como la sociedad supranacional en que conviven los individuos de Hispanoamérica. Es una como prolongación de España que nos permite participar de Europa a través de España. Tiene, pues, más sentido para nosotros que para los mismos españoles. Para nosotros, es el

trasfondo social de nuestra nacionalidad concreta. Lo que es Europa para las naciones europeas, es la Hispanidad para los hispanoamericanos. Sin los ingredientes europeos, las naciones de Europa perderían, como dice Ortega, las dos terceras partes de sus vísceras, y sin los ingredientes ibéricos, las naciones de Hispanoamérica quedarían casi totalmente evisceradas. Para los españoles, en cambio, el trasfondo social es Europa; la América es solamente una proyección de su nacionalidad. España tiene todavía sentido despojada de su apéndice trasatlántico, porque seguiría implantada en el suelo germinante de Europa. Mas nosotros, sin la convivencia hispánica, nos reduciríamos a ser europeos sin Europa, españoles sin España, es decir, un imposible. Es menester adquirir plena conciencia de esta realidad sociológica para tener conocimiento de nuestro ser y de las posibilidades que le son anejas. Si nos olvidamos de ella, estaremos indefensos frente a cualquier imperialismo extraño a nuestra entrañable fisonomía, porque toda resistencia, toda eficaz defensa de nuestro patrimonio debe comenzar por el conocimiento —y el amor consiguiente— de ese acervo esencial.

La invertebración de España (7) trajo como consecuencia la desmembración del magno Imperio. No volveremos ya más a la unidad política bajo la égida del Estado español; pero ello no obsta para considerar la unidad social de la Hispanidad como la fuente inspiradora por excelencia de una política realista que se impondrá, bajo pena de muerte, a las naciones hispanoamericanas. El tiempo dirá los modos de realización que habrá de asumir esa política coordinada. Creo que la confederación es el modelo histórico que ha demostrado mayores ventajas, porque sin adjudicar prelación a ninguna de las potencias integrantes —dado que en un Consejo todas tendrían igual participación— permite la unidad de miras en todo lo que atañe a los intereses fundamentales del conjunto hispánico (8).

(7) El libro *España invertebrada*, de Ortega y Gasset, es, sin disputa, la más profunda visión sociológica que se ha escrito sobre España. Aunque no sea precisamente halagüeño para los españoles —entre los que estamos incluidos los iberoamericanos—, debe considerarse como un examen de conciencia indispensable para nuestra reforma y nuestra acción futura.

(8) La suspicacia patrioterica —que no patriótica— se resiste a la idea

Existe, pues, una sociedad supranacional hispánica, clima de convivencia de todos los españoles cis y trasatlánticos. Pero insisto en que la Hispanidad es, ante todo y por las razones antes expuestas, una realidad americana. La Historia se ha encargado de trazar el camino a través del cual llegamos a Europa. Este camino es la vigencia de los valores hispánicos en nuestras sociedades nacionales. Más que la España materna nos interesa, por lo tanto, la España trasplantada en América. Si no lo impidiera el sentimiento filial, hasta podríamos desentendernos de la antigua metrópoli, porque nuestra hispanidad americana nos permitiría todavía sentirnos europeos en América, siempre y cuando lográramos estar a la "altura de los tiempos", para emplear una frase de Ortega. Comprenda, por tanto, España que la hispanidad carece de sentido si no es el vehículo y la expresión de la europeidad. Ya lo había insinuado la perspicacia del mencionado escritor: "El hispanismo tradicional —afirma en el tomo VIII del *Espectador*— que infuso en la sangre llevan los pueblos de Centro y Suramérica, es, sin duda, una potencialidad aprovechable para nuestro influjo sobre ellos. Pero por sí solo no nos sirve de nada, porque con más vigor que su hispanismo sienten aquellos pueblos la necesidad de recibir elementos —ideas y utensilios— con que afirmarse en la vida actual. Para que su potencialidad de hispanismo se convirtiese en actualidad sería menester que nosotros fuésemos ante ellos, no españoles, sino actuales."

Mas, ¿podremos los americanos, con nuestra cultura trasplantada, prescindir de lo que ocurra en España? ¿Podremos, con nuestras fuerzas propias, actualizar nuestra potencialidad hispanoeuropea? Estoy seguro que no. En el mentado tomo del

de la confederación porque la reputa como si fuera un vasallaje. A nadie, sin embargo, se le ocurrió tildar de antipatriota a M. Briand cuando propuso los Estados Unidos de Europa, y eso que semejante congregación de Estados implicaba vencer diferencias infinitamente mayores que las existentes entre los países de habla española. Sosiéguese, pues, los desconfiados, porque nadie pretende renunciar a la autonomía nacional, ni tampoco otorgar la rectoría a España ni a ninguna otra nación hispánica. Se trata de hallar un *mínimum* de acuerdo —con la intervención de todos— respecto a las conveniencias comunes y a la común política de misión.

Espectador escribe también Ortega estas inquietantes palabras: "El libro de Waldo Frank, *Redescubrimiento de América*, parte de (un) error: suponer que Europa muere. Todo su razonamiento —el porvenir inmediato de América— cae por su base si resulta que Europa no muere. Y, ¡claro está que morirá! Todo muere. Pero la fecha es errónea. Ahora, precisamente ahora, no va a morir. Todo lo contrario, ahora va a ser Europa *simpliciter*. Como los americanos parecen andar de prisa para considerarse los amos del mundo, conviene decir: ¡Jóvenes, todavía no! Aun tenéis mucho que esperar y mucho, mucho más que hacer. El dominio del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él muy poco aún. En rigor, por el dominio y para el dominio no habéis hecho aún nada. América no ha empezado aún su historia universal."

Yo suscribo enteramente ese sobrio y ajustado texto. El contorno social americano está sobremanera desleído como para consentir, por ahora, las grandes creaciones del espíritu. Una miopía aldeana nos impide movernos con soltura en los vastos escenarios del mundo. No obstante, tenemos voluntad de potencia y ello es signo seguro de vida profunda. Queremos actuar en la historia universal. En nuestros hispánicos genes llevamos el impulso de aquella vocación misionera que fué la más indiscutible gloria de España. Pero todo esto está en estado larvado y potencial. Dice un adagio escolástico que nada pasa de la potencia al acto sino por un ser en acto. Y el acto sigue siendo Europa. De ahí nuestra perplejidad. Porque la mejor manera de incorporar la cultura europea es la que más se compagina con nuestro ser histórico, quiero aludir a la manera española. Pero si España se anquilosa en el pasado y no afirma también los valores requeridos por el presente, nos veremos costreñidos contra nuestros más profundos sentimientos, a inspirarnos en otros modos europeos que no se acomodan fácilmente a nuestra estirpe. Podrían a la postre hacernos daño, desfigurarnos y alterarnos, porque sólo las recias naturalezas, las fuertes estructuras vitales, pueden asimilar manjares extraños sin menoscabo de su ser. Tamaño riesgo debe ser cuidadosamente evitado por estas repúblicas que distan mucho de su posible plenitud. Por eso volvemos nuestros ojos hacia la España europea, no sólo por un poderoso afecto filial, sino porque esperamos de ella la ade-

cuada actualización de nuestro destino común en la historia ecuménica. Hasta ahora, desgraciadamente, la hispanidad, como hecho es solamente un hecho natural que espera las insuflaciones del espíritu. Como en la profecía de Ezequiel, estamos en un campo lleno de huesos. *A quatuor ventis veni, spiritus, et insuffla super interfectos istos, et reviviscant.* No reconocemos la voz del espíritu en la fraseología retórica con que se nos llama a la hispanidad. En la hispanidad ya estamos, pero falta su actuación eficiente. Se nos recuerda el parentesco racial, la unidad de lengua, la comunión en una misma fe religiosa. Pero las sociedades históricas han podido formarse sin unidad de raza, de idioma y de religión, aunque reconozcamos en esa triple unidad una corroboración formidable de los vínculos sociales. Tenemos, así, a disposición nuestra magníficos instrumentos, pero está todavía dispersa la materia donde aplicarlos. Las Españas están invertebradas. La forma de la hispanidad es, por ahora, un magnífico proyecto de vida futura.

CÉSAR E. PICO.

