

BALMES Y SU TIEMPO

INTRODUCCIÓN.

Para cualquiera de nosotros enfocar ahora, en 1944, el siglo XIX entraña un patetismo singular. Nos acercamos con el respeto con que uno debe asomarse al mundo de sus abuelos, y con la cordialidad recóndita de quienes tuvimos que reconstruir la vida nacional rectificando ese mundo, repudiando en gran parte su herencia (1). Contemplamos el torbellino de ideas y actitudes donde parecía irremisible el naufragio, y sentimos todavía el vértigo del peligro corrido. Es volver los ojos a algo que parece ya remoto, y que, sin embargo, está ahí detrás de nosotros, acechando todavía algún resquicio, alguna distracción. Quizás todo ello le reste serenidad y perspectiva a la visión actual, pero le da en cambio una energía interna de la que por mucho tiempo no podremos ni queremos desentendernos.

Cada cual puede reconstruir ese andamiaje míni-

(1) Advierto con absoluta lealtad que en este ensayo no voy a plantearme aparatadamente cuestión alguna de esencia o peripecia, ni a violentar el pensamiento ajeno para exhibir el propio: que harto hará con quedarse en segundo término, sirviendo simplemente de guía a quien quiera saber lo que aquellos hombres pensaban. Mucho menos va a ocurrírseme confundir tiempos y coyunturas, sacando de quicio la tradición.

mo de hechos, personajes y fechas, que todos recordamos casi imaginativamente con sólo decir «siglo XIX». No nos turbe demasiado el que la imagen resulte confusa: obedece ello en parte a lo turbio del original. Ni nos acusemos tampoco de no guardar de ese siglo un gran caudal de ideas directrices: no las tuvo. Pero guardémonos también de hablar por hablar, calificándolo *a priori* de estúpido. Tal vez lo fué, pero un calificativo tan rotundo es puro simplismo.

Guerra de la Independencia, Cortes de Cádiz, Constitución liberal de 1812, represiones y levantamientos que van a sucederse ya en trágico vaivén a lo largo del siglo, nacimiento y proliferación de los partidos políticos y política personalista en torno a la sombra de la Majestad de Fernando VII durante ese primer tercio de siglo. Si no fuera indigno enjuiciar con humorismo fácil las tragedias de la Patria, diríamos «durante ese primer tercio de la lidia de España». Porque hay instantes en que el espectáculo nacional es el de una capea. Muerte de Fernando VII y Guerras Carlistas, donde el pleito dinástico sirve para aglutinar y polarizar los principios. Constitución liberal de 1837. Reforma reaccionaria de esa Constitución antes de dos lustros. Ha comenzado la inestabilidad ministerial: si repasamos la lista y la cronología de los Gabinetes que se suceden desde 1833 hasta 1914, llegan al centenar; el que más, dura cuatro años, algunos no alcanzan un mes, uno hay que sólo vive un día.

Es decir, la nación se halla en crisis. Aun prescindiendo de las personas, aun dando que todos aquellos gobernantes fueran «claros varones», es incontestable que tan continuos cambios y alternativas niegan toda posibilidad de gobierno. Pensemos en lo que sería la

más insignificante empresa privada, en la que hubiera mudado a ese ritmo, no sólo la dirección suprema, sino hasta el último oficinista, hasta el último alguacil del último villorrio: ¿qué quedaría de esa institución? Pues he ahí el milagro español, la maravillosa vitalidad que implica el haber podido resistir aquel juego.

La Guerra de la Independencia, explosión del coraje nacional, exponente de altos valores patrios, es al propio tiempo, como han advertido eximios historiadores, entre ellos el Marqués de Lozoya, una revolución interna que trae consigo tres consecuencias graves: 1.^a Con la ausencia del Rey la debilitación, la disipación del Poder, un acostumbrarse el pueblo a prescindir de la autoridad, a improvisarla, a considerar viable el sistema de partidas y guerrillas en la vida normal, cuando fué sólo recurso extraordinario. 2.^a La tentación del «pronunciamiento» con todas sus secuelas: intriga, adhesiones a medias, resentimientos que incuban deslealtades, pasividad, inspiración romántica en el triste sentido de improvisación. 3.^a Formación de partidos, que, dada nuestra intransigencia temperamental, constituyen una división irreconciliable, no en los accidentes, sino en la esencia misma de la Patria. Intransigencia, entendámonos, en unos y en otros. Sino que en quienes se jactaban de liberales era más absurda y cerril.

Durante el siglo XVIII, mal que bien, fué conteniéndose el choque de las dos Españas, merced al Poder Real y a los epígonos de nuestros grandes teólogos juristas. Las Cortes de Cádiz se abren como campo de batalla, más exactamente como campo deportivo: porque hay sin duda un sentido de puro deporte en muchos políticos del siglo, cuyo examen nos

llevaría demasiado lejos. En aquellas Cortes, con ataques generalmente de flanco, quedan definidos los dos bandos que lucharán irreductiblemente bajo diversos matices e intenciones: unas veces lucharán por las ideas, y otras por el usufructo del Presupuesto. Pero siempre habrá una palabra, una frase, un gesto que dignifique ante el pueblo cualquier actitud.

Allí se forja una Constitución, copia de la francesa de 1791; allí se proclama una mescolanza de lo tradicional y lo moderno, buscándole raíces indígenas a una Asamblea importada; allí se proclama también la unidad católica de España. No nos despistemos ni se lo agradezcamos demasiado a los liberales. Ellos siguen minando por donde pueden la unidad y la dignidad nacional. Es simplemente que esa unidad católica sigue pesando tanto, que vence los atolondramientos y se impone todavía en la Constitución.

Allí se explaya uno de nuestros vicios más funestos: la fiebre oratoria, la controversia a golpes de ingenio, y cunde una política personalista, bajo cuyo signo se mantienen los partidos.

Los *liberales* adoptan una de estas dos actitudes: o bien reniegan de nuestra historia, o bien se entregan fervorosamente a falsificarla, exaltando con un lirismo atroz lo que en ella pueda haber de rebeldías y desplantes. Para lo cual nunca faltan cómplices ni eruditos miopes y *castizos*. La Monarquía ha perdido su genuino carácter de autoridad, y queda como transacción y bisagra.

Hasta mediados de siglo el liberalismo está representado propiamente por el partido progresista. Por lo que a su cultura atañe, son gente vacía y campanuda, que se nutren de máximas importadas. Los que

saben francés han leído en voz alta a los enciclopedistas, se han extasiado ante aquella serie de cuadros sobre las repúblicas antiguas, ante los esquemas sobre el progreso de la humanidad, y casi todos se han tragado, pasándose de listos, las contradicciones de Rousseau y las ironías —éstas mucho más peligrosas— de Voltaire. Son anticlericales, pero *católicos como el primero*. Les tienta la República, y se quedan en anti-dinásticos. Proclaman la unidad nacional, y acaban fomentando las anarquías cantonales. Cantan al progreso, y lo confunden con el *comfort*.

«Enfant terrible» de este partido progresista será luego el demócrata, con su franco sectarismo, su programa federal, encubierto con vagas referencias a los reinos históricos, su fervor republicano, consecuencia —como advirtió Donoso— de su panteísmo. Alguno de ellos aprenderá el alemán. Todos tienden a expatriarse culturalmente, arremeten con enciclopédica ignorancia contra la Inquisición, tachándola de medieval (!), y piden por favor un puesto, aunque sea el último, aunque no lo merezcamos, en el rabo de Europa.

En cuanto al partido moderado, como luego el conservador, ya puro, ya mixtificado de liberal o demócrata, son agrupaciones que no dejan de reunir en sus filas elementos valiosos, notables individualidades, pero que se desenvuelven como una transacción fluctuante entre dos peligros, el despotismo y la anarquía, sin ideas claras y sin fuerza de voluntad.

En torno a Fernando VII, en fin, surge el tradicionalismo como pensamiento político. Sus primeros representantes son «el Filósofo rancio», el Padre Vidal, el Padre Vélez, Hermosilla. Son hombres de apre-

tada dialéctica, pero sin sensibilidad histórica ni mucho don de gentes. Con lo que su doctrina no ejerce la influencia que hubiera debido ejercer.

Hay algunas voces que llaman la atención del Monarca predicando ecuanimidad, advirtiendo los peligros de las represalias, de ese flujo y reflujo de vencedores y vencidos que hacen ir a bandazos la vida nacional. Destaca entre ellos Javier de Burgos, afiliado al partido moderado, quien envía desde París un mensaje a Fernando VII, diciéndole, entre otras razones, que aún más grave que la pérdida de las colonias es este desequilibrio interior.

Que es el desequilibrio liberal. El liberalismo no estriba en el programa más o menos osado de un partido, sino en el relativismo ideológico y en la división y atomización del gobierno. No vamos a hacer ahora la disección del sistema: está ya hecha, y se agotaron los dictérios y maldiciones; además, habrá que hacerla al dictado de aquellos cuyo pensamiento vamos a exponer. Importa, en cambio, observar su importunidad histórica. El liberalismo incide sobre un pueblo ya de sí individualista, y en momentos de distensión y confusión. Sus efectos no podían ser otros que acelerar la decadencia. Alguien ha dicho que hay dos clases de épocas: aquéllas en que se lucha por el mando de unos u otros, y aquéllas en que se lucha por que no mande nadie. El siglo XIX adolece de esta «acefalitis», de insolidaridad, de tendencia desertora.

Entre gestos y discursos se nos desvanece el Imperio, más propiamente, sus restos materiales y económicos: porque la verdadera esencia del Imperio ya la habíamos perdido en el siglo anterior. Esto de ahora es el desmoronamiento de un edificio abando-

nado. En 1813 se separa Colombia, y al año siguiente, mientras nos dedicábamos a reformar una Constitución apenas forjada, se emancipaba Uruguay. Le siguen en ese mismo decenio Chile y Argentina, y como si nos estorbara ya lo poco que nos queda, vendemos la Florida a los Estados Unidos. Luego nos huyen Méjico y el Perú, y queda abierta la almoneda final, llena de frases, de lágrimas de cocodrilo, de gestos tardíos, de heroísmos tristes, de negocios sucios, de maniobras masónicas, que todo lo explican.

Al fin y al cabo era lógico. El proceso de expatriación colonial no es sino consecuencia en gran parte de la expatriación interna, del cantonalismo peninsular. Esto lo ha visto muy bien algún americano de los que nos siguen fieles, entre ellos Pablo Antonio Cuadra en su *Breviario Imperial*: «También España —nos dice— declaró junto con nosotros su independencia del Imperio.» Con una agravante: que lo que allí fué emancipación, aquí había de ser decapitación. Cuando se coloniza sin mezclarse con las colonias, manteniendo asépticamente las distancias, su pérdida trae una mengua accidental; pero cuando un pueblo se ha dado en sangre y en espíritu, la pérdida es un desgarramiento en la propia entraña de la Metrópoli. No es América liberándose de España, somos ellos y nosotros rompiendo con nuestro destino y navegando a la deriva, a salga lo que saliere, bajo un sol ya extraño. Y como el Imperio no era un negocio, sino un modo de ser vocacional, con él vamos dejando a lo largo del siglo jirones de nuestro patrimonio, de nuestra dignidad y de nuestro propio ser, hasta llegar al ludibrio de 1898 y de la Conferencia de Algeciras.

De la expatriación cultural trataremos más ade-

lante. De la invasión económica y financiera, de los que recientemente se han denominado «Gibraltares económicos», no es necesario hablar: juego de intrigas judaicas en torno al mercurio de Almadén, invasión de las minas del Norte durante el último tercio del siglo XIX, desamortización de Mendizábal, los ferrocarriles estratégicos en manos de aventureros internacionales, todo un complejo de influencias oscuras que confirman la sentencia de Disraeli: «El mundo está gobernado por personajes de potencia internacional, muy otros de los que aparecen en los proscenios de la política.»

Dentro de casa hay actitudes para todos los gustos: desde los que se avienen a ser sujetos de colonización o *cicerones* de ruínas, hasta los que se recluyen en un estéril retraimiento, desde los pillos hasta los hidalgos de gotera, desde los castizos, para quienes no ha pasado nada y seguimos en el mejor de los mundos, hasta los Jeremías que lanzan imprecación tras imprecación.

Pues bien, en ese cuadro surge el pensamiento tradicionalista como factor primordial de la continuidad española, como espejo incorruptible de la verdad y, naturalmente, como reacción. No hay por qué temerle al término, confundiendo la reacción con la testarudez. ¿Intolerancia? ¿Fanatismo? Eso es hablar por hablar, con absoluto desconocimiento de nuestra idiosincrasia. ¡Como si los de enfrente hubieran sido tolerantes! El liberalismo, nuestro liberalismo del siglo XIX, es una solemne criba por donde cruza a sus anchas la pasión. Arraiga allí donde hay inanidad doctrinal y apasionamiento efectivo. Pasión y liberalismo: dos conceptos que parecen excluirse y que se com-

penetran en toda una serie de figuras. Pasión de verdad y liberalismo de nombre. De nombre, entiéndase bien. Porque en serio nunca hemos llegado a tomarlo. Aquí es más fácil abrazar al enemigo que soportar al allegado; nos asquea la unidad ficticia, y la verdadera hemos necesitado casi siempre forjarla a golpes.

LA FIGURA DE BALMES.

Jaime Balmes nace en Vich el 28 de agosto de 1810 y muere el 9 de octubre de 1848. Familia humilde, infancia más bien dura, esquinada de trabajos y pobreza, bajo la autoridad severa de una madre que, como en tantos hogares difíciles, ha de contener su ternura. Verdaderamente elegido, no es de los que aceleran sus pasos. Se licencia el año 33, el año en que muere Fernando VII dejando por herencia la guerra civil, y hasta 1840 permanece en Vich, salvo breves ausencias, dedicado a su misión sacerdotal y a su cátedra de Matemáticas, amén de los estudios de Filosofía e Historia. Buen indicio de temple filosófico éste de entregarse a la especulación laboriosa en aquellos años de revueltas. Cuenta él cómo algunas veces tenía que interrumpir la clase por los motines callejeros.

Alguien le ha llamado «nen savi». Algo hay de esto: un conjunto de sabiduría y candor, de inspiración y disciplina. No será un pensador divorciado de la realidad vital, pero dispondrá siempre de esos huecos de soledad y silencio donde conviene refugiarse para aclarar la mirada y las ideas; mostrará en ocasiones un extraordinario ímpetu, pero mantendrá ese

equilibrio que ha de permitirle alternar los escritos polémicos con la filosofía fundamental, y escribir e intervenir en la política sin salpicarse. Se ha dicho que su corazón era tan grande como su inteligencia. Naturalmente: porque el espíritu no es puro entendimiento, y la verdadera cultura ha de abarcar entrambas potencias del alma. «Yo segueixo bé, gracias a Deu —escribe en una de sus cartas—; hi ha en mi dos homes, l'un espiritual y l'altre carnal, pero del darrer m'en cuido ben poc...» Cabría evocar con él otra gran figura de dimensiones universales, regalo de la Providencia a este siglo atormentado: el dulce Mosén Jacinto Verdaguer.

Su vida transcurre entre la Guerra de la Independencia y una de tantas subidas de Narváez. España aparece partida irremisiblemente en dos. La Iglesia atraviesa un período crítico en toda Europa: la masonería en Italia, los efectos de la Revolución en Francia, las luchas suizas entre cantones católicos y protestantes, la cuestión de los matrimonios mixtos en Prusia, y aquí la desorientación que embarca prácticamente al clero en un partido, la serie de confiscaciones, expulsiones, atropellos bajo cualquier pretexto. Más que luchar y planear, aquellos hombres bracean en un río revuelto, y la postura y la imagen sustituyen a las ideas. Ciertas actitudes íntegras y heroicas vienen a embotarse contra fuerzas ocultas que no ofrecen un blanco leal.

En Balmes conciértanse el filósofo y el político. Lo demuestra el examen de su pensamiento; incluso la cronología de sus obras. Sus años de producción son la década de 1840 a 1848. En 1840 publica sus *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los*

bienes del Clero, y poco después las *Consideraciones sobre la situación de España*. En 1842 escribe las *Cartas a un escéptico en materia de religión*, y funda una revista político-social, *La Civilización*, sustituida al año siguiente por otra, *La Sociedad*. Retirado una breve temporada, escribe *El criterio*, y lanza luego, en 1844, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo...*, y funda en Madrid *El Pensamiento de la Nación*. Y sin dejar ya de escribir de política, construye al propio tiempo la *Filosofía Fundamental*. Esta no es una bifurcación, sino una vocación filosófica tan humana que traspasa su espíritu de preocupaciones sociales y políticas, una tan cabal unidad de pensamiento que le lleva a concertar en sus raíces la verdad práctica y la especulativa, a proyectar las ideas sobre la acción, lejos de todo pragmatismo, pero fiel al genio de la raza, mal avenido con la mera teoría, y ávido de actualizar en obras la razón: «veritatem agere», había dicho la Escolástica, y habíanlo reiterado todos nuestros grandes filósofos.

Digo esto porque algunos comentaristas se han planteado la cuestión de la doble actividad de Balmes, la filosófica y la política, como si implicara un descenso o una traición. No vamos a entretenernos ahora en escrutar futuribles; pero sí importa ver que la filosofía balmesiana postula de suyo esa proyección realista y vital, que es al cabo la de los grandes pensadores de todos los tiempos. Sólo que a Balmes las circunstancias le exigieron como un servicio de urgencia lo que otros pudieron hacer desde su gabinete, «ex ratiocinatione animi tranquilli».

Filosóficamente Balmes ha de habérselas, por un lado con el idealismo y los retorcimientos krausistas,

y por otro con la turbonada del positivismo, más o menos mixtificado. Al idealismo opone nuestro realismo escolástico; contra el krausismo esgrime su segura dialéctica; contra el positivismo acentúa ese tono apologético que advertimos en toda su obra. Recordemos que desde principios de siglo cundía la crítica naturalista acerca de Cristo y el Cristianismo, que culminó en la *Vida de Jesús*, de Strauss (1835) y *La esencia del Cristianismo*, de Feuerbach (1841), y al cabo en la *Vida de Jesús*, de Renán. El hecho de que ese positivismo esté hoy descalificado no debe hacernos olvidar que a mediados de siglo constituyó concretamente para Balmes un enemigo inmediato.

¿Estilo de nuestro autor? El de su época: flojo estilo para nuestro gusto moderno; sin grandes calidades literarias, pero vivo y claro, y sobre todo, nutrido de ideas. Ya quisieran para sí muchos personajes de aquel siglo que, al estrujar la hojarasca retórica de sus discursos, quedara la sustancia que queda de Balmes. Pensemos en aquella vaciedad grandilocuente que se llamó D. Emilio Castelar. Estilo, además, incomparablemente mejor que el de aquellos agüistas, importadores de sistemas, a quienes hemos ya aludido.

Balmes es el filósofo de la unidad y de la sensatez. Formado en el tomismo, en aquella arquitectura de la «Summa», donde la jerarquía ontológica y la jerarquía moral van fluyendo y concertándose en ese orden universal dispuesto por la Ley eterna, escribe: «Sin unidad no hay concierto, sin concierto no hay orden, y sin orden no pueden subsistir ni el mundo físico ni el moral». Digámoslo en otros términos: sin la noción viva y palpitante de Dios con todos sus atributos, sin la distinción radical entre el Creador y las criaturas,

entre el Legislador y los súbditos, no hay modo de entender al hombre ni de saber qué hace en el mundo, ni hay posibilidad de una moral y un derecho que pesen sobre nosotros con verdadera obligación. Ni el subjetivismo idealista ni el positivismo, más o menos materialista, pueden resolver el problema. Lo urgente es explicar el paso del hecho a la norma, de la casualidad a la causalidad, de lo transitorio a lo absoluto, de la opinión a la verdad, y esto sólo se logra reconquistando la unidad del hombre y volviendo a insertarlo en el orden universal bajo la mirada de Dios.

Lo demás son sueños, los sueños del Protestantismo, que no dan otro resultado que la desorientación intelectual y moral; la rebeldía puede tentarnos a todos, pero la rebeldía tiene un tope: la verdad objetiva, la realidad implacable de un Dios infinito y un hombre limitado, contra la que se estrellan todos aquellos sueños.

Como en otras partes he tratado este punto, aquí sólo me importa fijar la actitud balmesiana. Quiero decir que la enemiga de Balmes, su reacción frente al positivismo y especialmente frente a la dialéctica imperante, tiene un sentido de Contrarreforma. Frente a quienes preferían diez errores procedentes del hombre a una verdad procedente de Dios, y andaban planteando con un raquitismo que da grima cuestiones entre la ciencia y la fe, encastillándose en construcciones subjetivas, algunas magníficas, salvo que eran eso, castillos en el aire, Balmes deja que la verdad brote y sangre por cualesquiera cortes dados en la naturaleza humana, y lanza su pregunta contundente: «¿De qué sirve discurrir con sutileza o con profundidad aparente, si el pensamiento no está confor-

me con la realidad?» Vana filosofía la que nos divorcia de la verdad objetiva, la que convierte el saber en elucubración esotérica para unos cuantos iniciados y desconecta al filósofo del hombre. Al terminar el libro I de su *Filosofía Fundamental* lo declara paladinamente: «No quiero estar reñido con la naturaleza. Si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía, y me quedo con la humanidad.»

Insisto: estos que parecen exabruptos están plenamente justificados porque era preciso reaccionar contra el idealismo protestante volviendo a aquel afán realista que constituye la gran pasión de los escolásticos y de los clásicos españoles.

Balmes propugna la sensatez, y esto ha dado lugar a cierto desdén, expreso o tácito, leal o alevoso, por parte de algunos contemporáneos. No vamos aquí a calibrar méritos ni a trazar paralelos, ni a destacar siquiera el hecho incontestable de que el filósofo de Vich es el único filósofo español del siglo XIX que ha tenido significación europea. Me importa más fijar los términos. Cuando él propugna la sensatez, no se refiere, ni mucho menos se ciñe, a ese buen sentido grosero y ciego en que fía el vulgo, sino a la sensatez reflexiva, a aquella ponderación tan bien caracterizada por nuestro Luis Vives, que ha de hacernos preferir la verdad a la originalidad y la razón práctica a las sutilezas estériles.

Es innegable que Balmes se deja llevar a veces de su propio fervor, y corta algunos razonamientos. Pero ¿qué diferencia hay entre la sensatez balmesiana y, por ejemplo, la actitud de un Franz Brentano, cuando nos dice que «la verdad habla, y aun quien no la posea plenamente oye su voz», o la de un Husserl o un

Scheler cuando a menudo se limitan a insinuar una idea en estos términos: «a nadie se le ocurrirá en serio decir o negar tal o cual cosa»? ¿Qué diferencias hay entre la evidencia inmediata con que, según Balmes, vemos el principio de contradicción, y las vivencias sobre que construye la Fenomenología moderna? Una hay, y es a favor de Balmes: que las vivencias de la moderna Fenomenología se refieren a hechos de conciencia, y la evidencia balmesiana afecta a verdades universales.

En todo caso, unos y otros tienen de común ese afán de autenticidad que sangra en cuantos se han rebelado contra el kantismo y el neokantismo. No hace mucho he de comentar el choque terrible de un gran poeta, Heinrich von Kleist, con ese mundo enrarecido del criticismo (1). Dolor de esa fragmentación del hombre, donde, rota la unidad teológica, quedan sobrenadando como islotes fantasmas los principios y los fines de la conducta humana.

Esta actitud de unidad y sensatez es la que llevará Balmes a la política.

A la solidez filosófica y al afán armónico júntese en Balmes la caridad cristiana, la vocación apostólica. Contempla las luchas civiles, la inestabilidad del Trono, el patente desequilibrio de un pueblo que no encaja en los nuevos moldes políticos ni podría volver enteramente a los antiguos, y entonces nos lo imaginamos con un gesto heroico de renuncia, pero con ingenua ilusión de varón bueno. ¿Con qué intenciones? Con la pura y simple de predicar los grandes principios y fijar la mirada en los verdaderos proble-

(1) *Boletín bibliográfico*. Ed. Instituto Alemán de Cultura, julio-diciembre 1943.

mas nacionales, de *intervenir en política* para terminar de una vez para siempre con eso que por generosa ironía del idioma solía llamarse también política y políticos.

Su sentido realista, por otra parte, le hace comprender que no cabe una panacea para tantos males, que en la vida de las sociedades, como en la de los individuos, hay que resignarse a una mezcla incómoda del bien y del mal. Este es uno de los rasgos que le distinguen de Donoso Cortés y de algunos contrarrevolucionarios franceses, y de ciertas corrientes posteriores en nuestra propia patria. Mientras Donoso gusta de señalar contrastes y abrir abismos desde el Sinaí de su oratoria apocalíptica, Balmes trata de conciliar las discrepancias, de apurar la convivencia, de ahincar en todo aquello que pueda ser factor de unión. Su concepción es más optimista, aun en los momentos de crisis y desencanto. Esto hace, sin duda, que su figura se nos aparezca con menos relieve e ímpetu que las otras; pero ofrece, en cambio, mayor serenidad.

Balmes filtra más seguro que Donoso las doctrinas de los contrarrevolucionarios franceses, libre de resentimientos personalistas, inspirado más propiamente en Santo Tomás y en nuestros grandes teólogos. Los contrarrevolucionarios influyen en sus preocupaciones, en el tono de algunas de sus páginas, pero apenas tienen nada que enseñarle. El Catolicismo, el amor a la tradición y la fidelidad a las instituciones monárquicas no necesita beberlos en fuentes extranjeras, porque, entre otras razones, ello implicaría un contrasentido radical.

Balmes sintió el pensamiento español cuando el caos era más espeso. Recurre a la tradición, no de un

modo simplista, sino vital y constructivo. Porque la tradición, en fin de cuentas, no es una ideología abstracta ni un complejo de instituciones clavado de una vez para siempre en la trayectoria de un pueblo, sino el impulso interno que creó esas instituciones y sigue siendo capaz de amoldarlas a través de la historia, y de crear otras nuevas. Este es el entronque profundo de la tradición con el progreso: porque el progreso entraña perfección, y la perfección implica continuidad histórica y marcha hacia un ideal, un nervio teológico y teleológico desconocido por quienes, aferrados al positivismo, invierten la jerarquía de los valores y supeditan el espíritu a la materia. Lo demás es confundir, en los hombres y en los pueblos, dos cosas que entonces llegaron a parecer sinónimas: el progreso y el adelanto técnico.

Los grandes contrarrevolucionarios franceses están quizás demasiado cerca de la revolución. Balmes, a cierta distancia, contempla más sereno la realidad y sus perspectivas. Ni su monarquismo es tan arrebatado ni su desdén por la democracia rezuma resentimiento de sangre aristocrática o desprecio hacia el verdadero pueblo. El no hablará nunca, como habla, por ejemplo, Bonald de «las voluntades esencialmente depravadas y destructivas», ni verá en el Trono la panacea que ve De Maistre, ni se complacerá en ir señalando los fracasos de la razón, derivando hacia el tradicionalismo filosófico, ni involucrará los valores religiosos y los políticos. Pero confirmará en aquellos grandes pensadores la clásica doctrina española: la distinción entre poder absoluto y arbitrario, la necesidad de que la constitución no sea un tinglado improvisado, sino una estructura basada, por un lado, en principios uni-

versales, y por otro en la idiosincrasia y coyunturas de cada pueblo, la necesidad de que la religión, lejos de quedar circunscrita a la esfera individual, penetre e inerve las instituciones sociales. No se trata, pues, de inventar un sistema, sino de instaurar con ideas claras y buena voluntad unos principios y normas arbitrariamente tergiversados y corroídos.

Ideas claras, buena voluntad y sano optimismo cuando se asoma a la realidad española. Este optimismo tiene dos bases primordiales: la confianza en la Providencia y el patriotismo, su vinculación filial a Dios y a España. Ni trenos jereemíacos a lo Joaquín Costa, ni siquiera a lo Donoso Cortés, ni frialdad elegante a lo Ortega, bien hallado siempre con su papel de *espectador*: ¡como si alguien pudiera ser espectador de su propia patria, o cupiera ser español a beneficio de inventario!

Balmes se enfrenta con la realidad española, con las entonces ya famosas anomalías y paradojas de nuestra política, y, naturalmente, trata de descifrarlas, porque contentarse con señalar esas anomalías sería una postura demasiado cómoda y nada filosófica. En primer término se pregunta: ¿Es España un país turbulento? El espectáculo del siglo XIX parece confirmarlo; pero el análisis revela que las revoluciones están en la superficie, más aún, en los propios gobiernos: mejor diríamos quizá, en aquellos equipos dedicados al deporte de asaltar el Poder. Con lo que esos movimientos que aspiran a ser revoluciones no pasan de motines. Textualmente declara en 1844: «las lecciones de moderación, de sensatez, de previsión, suben de abajo a arriba; los pueblos las dan a los gobiernos...; la anarquía está en el centro del Poder». ¿Dónde

reside la anomalía? En la arbitrariedad de los nuevos regímenes y principios, completamente inadecuados: una nación profundamente religiosa se vió encarada de repente con hombres formados en la Enciclopedia. Y como esos hombres son los que traen e informan los nuevos postulados políticos, sobreviene la confusión de la libertad con la impiedad, y ello hace que los unos se desenfrenen y que los otros no quieran ni oír hablar de libertades. Con lo cual cunde la apatía e inhibición de los mejores, y el país va quedando a merced de los audaces. El proceso es bien conocido: la razón política cede a la pasión, y las pasiones políticas a las pasioncillas particulares. Que no en vano fluyen tan juntos el romanticismo y la democracia, con su exaltación rusioniana de lo espontáneo, del sentimiento, de los estratos más turbios de la personalidad.

Los otros males que se han cernido sobre nosotros —desde la Guerra de Sucesión hasta las civiles—, sobre ser tan graves, no lo son tanto como este desequilibrio entre lo social y lo político, entre los poderes básicos de la nación y los oficiales. Las influencias genuinamente nacionales se anulan, y en vez de gobernar, se intriga. El país no se siente representado en el Parlamento como se sentía representado en las antiguas Cortes. Por eso la apertura o clausura y cualesquiera incidentes de las nuevas Cámaras le tienen sin cuidado.

Este divorcio y desarraigo hace que la vitalidad se concentre artificiosamente en una política centralista, y que ésta traiga consigo la burocracia, calificada literalmente por Balmes de «un vasto sistema de explotación pública». «¿Cuándo nos convenceremos

—añade— de que los empleados son para los empleos, y no los empleos para los empleados? ¿De que los destinos públicos no son para satisfacer ambiciones, para dar colocación a quien no la tiene, para mostrar gratitud a quien ha dispensado beneficios con un manejo más o menos costoso, más o menos arbitrario?»

Su gran preocupación, bajo el signo constante de la unidad, es concertar lo antiguo con lo moderno, los principios incommovibles de la Justicia y las instituciones tradicionales con la nueva fisonomía española. Sería inútil retrotraernos a la España de Felipe II, como si no hubiera ocurrido nada desde entonces; sería inocuo recurrir a meras represiones, cuando lo que urge es encauzar todas las energías, sacarles todo su jugo a los principios. Y a esa enorme labor es a la que Balmes se lanza: «Lo que vosotros pedís a las ideas disolventes, yo lo pido a los principios tutelares de toda sociedad; lo que vosotros esperáis de la sola razón, yo lo espero de la razón auxiliada e ilustrada por las creencias religiosas; lo que vosotros os prometéis del hombre solo, yo me lo prometo del hombre conducido por la Providencia.»

Confía en la eficacia de esa labor reiterada, de esa resonancia constante de las verdades que han forjado el ser de la nación. Confía en la sensatez española. No, no es un optimista de verbena a lo fin de siglo. Hay trances en que le sentimos descorazonado: «¿Qué nos reserva la Providencia? —se pregunta en una carta fechada en 1846—. ¡Si supiesen ustedes qué ratos tan amargos he pasado sobre el porvenir de esta patria infortunada!» Trances en que se ve forzado a argumentar a la desesperada: «Un país en que sólo fuesen posibles gobiernos malos, sería un país de malva-

dos o de imbéciles...» Pero entonces su patriotismo perplejo recurre a la confianza en la Providencia y, en último término, a la conciencia del deber que Dios le impone: es necesario —dice— oponer ideas a las ideas, espíritu a espíritu; a la abundancia de mal, abundancia de bien; a constancia en disolver, constancia en unir.

Este gesto ejemplar es el que nos importa fijar definitivamente y asimilarlo. Frente al derrotismo de quienes a la primera jornada de trabajo quisieran ya recoger el fruto, frente al fariseísmo de quienes encubren bajo la crítica apetencias inconfesables, frente al desaliento de quienes se temen dejados ya de la mano de Dios, la serenidad cristiana de seguir cumpliendo cada cual con su deber, no el que a nosotros se nos ocurra elegir, sino el ajustado a nuestro destino.

Hay optimismos fáciles y ruidosos que de nada sirven; optimismos utópicos, que son como ciertas bebidas excitantes: levantan en vilo al hombre para despenarlo después. El optimismo del cristiano es muy otro: comienza por no prometerse paraísos en la tierra, ni demasiados milagros de la arcilla humana. Reduce nuestra naturaleza a sus modestas dimensiones, pero le abre horizontes infinitos; sabe de la fugacidad del tiempo, pero lo ancla en la eternidad; ve con preocupación la marcha del pueblo, pero sabe que camina bajo la mirada entrañable de la Providencia. Sin mitos ni retóricas vanas, calando en la responsabilidad individual de arriba abajo, desde el Cielo al Infierno, forjando a golpes de sacrificio la vida y la historia, y tratando de redimir los vicios nacionales e individuales con lo único con que hasta ahora, desde que el mundo es mundo, parece que han podido redimirse los vicios: con virtudes cardinales y teológicas.

IDEAS FUNDAMENTALES.

Frente a la triste situación española en que Balmes se vió inserto, frente incluso a alguna gran figura, como la de Narváez, cuya honradez y buenas intenciones y decisión quedan malogradas por la penuria ideológica, el propio Balmes insistía en que no cabe verdadera actividad y energía políticas cuando se carece de ideas perfectamente enquistadas y se va actuando y pensando a remolque de los hechos. Menéndez y Pelayo lo advertía luego, al calificar la obra de nuestro filósofo: no da metáforas por ideas, pensó por su propia cuenta en tiempos en que nadie pensaba, ni por la suya ni por la ajena. Balmes y Donoso —añade— «sacaron la política del empirismo groscero y del utilitarismo infecundo, y la hicieron entrar en el cauce de las grandes ideas éticas y sociales, tornándole su antiguo carácter de ciencia».

El pensador auténtico no pretende descubrir un orden nuevo, sino actualizar las normas fundamentales del orden, que, por ser tal, ni es nuevo ni viejo, es eterno en cuanto fluye de la razón divina, e histórico, en cuanto se ajusta a las contingencias humanas. Político es el hombre que sabe concertar la realidad y la norma, que tiene ideas claras, voluntad enérgica, y visión de las posibilidades históricas. Nadie puede sustraerse al mundo en que vive para instalarse en un hueco pretérito; pero cuanto más crítico el momento, más firme habrá de ser la ideología, más trabajada «sub specie aeternitatis».

Bueno será advertirlo cuando tanto se habla de una nueva ciencia del Estado, de la necesidad de una

nueva doctrina política. Se explica que lo propugnen los desdichados que sólo conocían la del liberalismo democrático. No es este el caso español. Si la política es mera técnica pragmática, huelgan las doctrinas, y basta con teorías para salir del paso. Si es disciplina fundamental que afecta a realidades humanas universales, habrá que referirla a una concepción filosófica, y sólo cuando ésta falle podremos pedir una nueva doctrina política. En otros términos: caben nuevas modalidades, pero sería excesivo hablar de novedad radical. La actual reacción contra el liberalismo ha de ser fecunda, tanto como por su ímpetu, por su nostalgia clásica de aquellas verdades perennes, más que por sus invenciones técnicas, por la reconquista del nervio actual de aquellos principios nobilísimos, envilecidos por el abuso: ley, autoridad, libertad, orden, gobierno, paz, principios que sólo pueden reconquistarse desentrañando su medula teológica y su trascendencia finalista. Es peligroso hablar de verdades nuevas y verdades caducas. Caduca lo que no llegó nunca a ser verdad; más bien es el hombre quien va acercándose o alejándose de la verdad, según las coyunturas. La verdad no necesita reconstrucciones: quien las necesita a menudo es nuestro entendimiento.

DOCTRINA DEL PODER. EL HOMBRE Y LA AUTORIDAD.

Balmes parte, con todos los clásicos, del hecho de la sociabilidad humana. La sociedad está postulada por nuestras necesidades más elementales y por exigencias específicas, es un instrumento de nuestra perfección, y hubiera existido aún en el estado de

inocencia. Su expresión definitiva —como apuntó Vives— es la Comunión de los Santos. «Si nuestra natural necesidad —decía el maestro Pérez de Oliva— no nos ayuntara en los pueblos, tú vieras cuáles anduvieran los hombres solitarios, sin cuidados, sin doctrinas, sin ejercicios de virtud, y poco diferentes de los brutos animales; y la parte divina, que es el entendimiento, fuera como perdida, no teniendo en qué ocuparse.» Basado en esta doctrina clásica, Balmes reacciona contra el pactismo rusioniano, cuya inconsistencia no vamos a señalar aquí. Rousseau se hubiera podido ahorrar sus elucubraciones con un manual de Criteriología y con recordar ciertas distinciones fundamentales entre naturaleza íntegra y naturaleza caída, específica e individual, entre lo natural por causación necesaria y lo natural por inclinación libre. No hubiera confundido entonces lo natural con lo espontáneo ni menos con lo selvático, ni menos todavía lo hubiera contrapuesto a lo social.

Quizás no sea importuno insistir en esto más allá de los textos balmesianos. La analítica de la vida humana nos dice que lo individual y lo social fluyen conjuntos en nuestra naturaleza. Ciertamente cabe distinguir entre una vida más recóndita y exclusiva nuestra, y unos tópicos colectivos. Pero aun los actos y mociones que nos parecen más íntimos, descubren su raigambre social: el amor, el odio, la pasión, el heroísmo, la abnegación, ¿hasta qué punto son individuales?, ¿hasta qué punto eso que llamamos individualismo, el egoísmo incluso, tendría sentido sin la sociedad? El misántropo que reniega de sus semejantes no puede menos de llevarse consigo un lastre de vivencias, aunque sean las del resentimiento, que tras-

cienden de su seca individualidad. La soledad humana, eso que llamamos soledad humana, tiene siempre resonancias y contrapuntos sociales, desgarraduras nostálgicas: ¡si pudiéramos ir acusando detenidamente ahora las cicatrices, los muñones sociales que siguen doliéndole al solitario!

Hay fases en que nos confundimos y sumergimos con cierta inercia en los cauces colectivos, mas no por eso llegamos a abdicar de nuestra personalidad; hay trances en que un retraimiento parece divorciarnos de cuanto nos rodea, pero tampoco entonces queda anulada la vena social. La misma vena que late en nuestro apego a la vida, hasta en nuestros afanes de supervivencia inmortal: ¿quién se avendría a una inmortalidad solitaria?, ¿quién se resignaría a pervivir en un mundo que estuviese vacío de hombres, aunque tuviéramos garantizada la satisfacción de nuestras necesidades?

Pues bien, el hecho de la sociedad postula la autoridad. El razonamiento es éste, en términos balmesianos: la sociedad no puede subsistir sin orden, ni el orden sin justicia, y una y otro requieren un intérprete y ejecutor: el poder civil. «Dios, que ha criado al hombre, que ha querido la conservación del linaje humano, ha querido, por consiguiente, la existencia de la sociedad y del poder que ésta necesitaba. Luego la existencia del poder civil es conforme a la voluntad de Dios, como la existencia de la patria potestad.»

A esto se reduce el llamado «origen divino del Poder», piedra de escándalo para tantas gentes que luego comulgaron con las ruedas de molino de la democracia liberal. No suponemos nosotros que el cielo

envíe a los individuos o dinastías una Bula de institución, ni que el poder civil dimane de Dios directamente como el pontificio: «lo que es de derecho divino es la existencia de un poder que gobierne la sociedad» para que ésta no degenera en multitud anárquica. Ya lo advertían los Proverbios: «Ubi non est gubernator ibi corruct populus». Es decir, en la misma arquitectura social viene a quedar implicada la autoridad como clave de equilibrio y principio de vida, como principio de unidad y dirección y decisión, asignado a un fin: el bien común.

Por otra parte, si la autoridad no viene a encarnar principios absolutos, si no se apoya en Dios como razón suprema, nada más arbitrario que ese dominio del hombre por el hombre. Nuestra sumisión responde, en cuanto humana, a unas ideas que trascienden de la persona de quien ejerce el poder, y el prestigio de la autoridad depende de la virtud con que encarne esas ideas.

Prescindo de cuestiones doctrinales muy debatidas, pero accesorias, para plantear la médula del problema. Esta doctrina es mucho más favorable a la dignidad humana que la liberal, porque es infinitamente más noble la razón eterna que la voluntad popular. La experiencia se ha encargado de demostrarlo, pero la doctrina ya lo sabía: frente a las declaraciones de derechos y garantías constitucionales suspendidas a merced de cualquier jefecillo, frente a aquel galimatías de la soberanía nacional que aboca en un absolutismo tanto peor cuanto más invertebrada la responsabilidad, frente a un Estado que pretende dirigir la Sociedad sin saber cuáles son los fines del hombre, se impone esta concepción teológica, tan vieja como

el mundo, donde el hombre no se somete a otro hombre, sino al representante de una justicia arraigada en Dios; donde el gobernante tiene que actuar acatando unas leyes que están por encima de su arbitrio y por encima de las pasiones populares, sintiendo sobre su conciencia una responsabilidad mucho más aguda y eficaz que la responsabilidad temporal que pudieran exigirle los súbditos o esotra responsabilidad inane y mixtificada que puede exigirle la Historia.

En resumen, pues: la sociedad y la autoridad tienen su razón de ser en el desenvolvimiento de la naturaleza humana, y están ordenadas al bien común y encuadradas en el orden universal. Por ser un poder ejercido sobre hombres ha de ser eminentemente espiritual; en último término la autoridad no es más que el título supremo para ejercer la justicia, y viene a representar en el orden social lo que la conciencia y la sindéresis representan en el individuo. Es una facultad de decisión suprema, pero siempre con el carácter de medio para un fin: un derecho y un deber, una misión y un servicio. La idea de soberanía —advertía Pemán— está ligada a las de fin y de poder. Poder a solas no significa nada, es un verbo sustantivado que encierra una idea de medio y relación. No se puede a secas, se puede algo, y este algo es lo que delimita la soberanía. Dondequiera que hay un fin legítimo que cumplir hay un poder para cumplirlo. La jerarquía de poderes se eslabona según la de los fines. Hasta que se llega en lo terreno a unos fines superiores a todos, que son los que constituyen el bien de la comunidad. Ese poder encargado de cumplirlos es la autoridad soberana.

La autoridad es, pues, un medio al servicio de

finés humanos, un factor de perfección. Balmes no hace más que desarrollar la doctrina tomista: «Tanto erit melior gubernatio, quanto major perfectio a gubernante rebus gubernandis communicatur...» «Duo sunt effectus gubernationis, scilicet *conservatio* rerum in bono, et *motio* earum ad bonum». Estos principios, que dejamos sólo enunciados, regulan todo el ejercicio de la autoridad, y se bastan incluso para resolver la cuestión de la resistencia al Poder, que Balmes se plantea con toda escrupulosidad y prudencia en aquellos tiempos de exaltación.

Entre el hombre y la comunidad política surgen, ciertamente, conflictos. Ello es inevitable: en primer término, por el desequilibrio de la naturaleza caída, que trajo consigo la imperfección y pesadumbre de cualesquiera instituciones humanas. Los que añoran el Paraíso perdido deben tener esto en cuenta para no exigirle demasiado al Poder. Pesa la autoridad civil como pesa en ciertos trances la patria potestad y como pesa la cruz del matrimonio, con ser tan naturales. En segundo término, cabrá ya aducir mil razones de corte histórico, pero todas ellas polarizadas hacia el funcionamiento anormal del individuo o de la comunidad, o de entrambos.

El desquiciamiento individual puede reducirse a la famosa disyuntiva aristotélica: a haberse el hombre endiosado o envilecido, es decir, a la soberbia o a la degeneración. La sociedad puede desquiciarse hacia uno de estos dos extremos, susceptibles de muy varias modalidades: a) la pretensión de convertirse en comunidad familiar o religiosa, con el consiguiente estrechamiento abusivo del vínculo político y aquel exagerado entrometimiento que el propio Aristóteles

señaló como una de las quiebras del Estado platónico; y *b*) la degeneración de la sociedad en multitud. El desequilibrio se agrava cuando lo que en el fondo es multitud invertebrada tiene pretensiones de comunidad religiosa y familiar: tal fué el caso flagrante de la dominación roja; pero también, aunque menos violento en la superficie, el de la tragicomedia liberal. El liberalismo desintegraba por un lado la comunidad política a golpes de individualismo relativista, y por otro le imponía al súbdito una cohesión y disciplina artificiosas, mixtificando así dos actitudes incompatibles: el escepticismo y la Inquisición.

El liberalismo fué factor primordial en el proceso multitudinario de España, observable a simple vista: corrosión de la unidad y la jerarquía, deslizamiento de la razón hacia el instinto, de la voluntad hacia los apetitos, fragmentación de la historia en episodios sueltos. No es por azar por lo que Galdós, al reconstruir aquellos tiempos, sólo pudo diseñar *episodios nacionales*. He ahí la explicación de aquellas inhibiciones ya señaladas al hablar de ciertas individualidades excelsas que iban quedando al margen de la vida española. Es que la multitud provoca irremediablemente o la despersonalización o el retraimiento, ese sentirnos extraños que se traduce en la inhibición. Los estados multitudinarios malogran las personalidades y aumentan directa o indirectamente el número de los retraídos, de los excéntricos, de los que se quedan *hablando solos...*, lo cual, en fin de cuentas, no es sino la profunda y desesperada expresión de la sociabilidad.

La tiranía, antes que un abuso político, es una desorbitación lógica, una subversión de los fines de la autoridad. Por eso puede darse en cualquier forma de

gobierno. El problema, en fin, no suele plantearse entre la autoridad y la libertad, sino entre las diversas autoridades que inciden en el hombre y pueden llegar, si no las coordinamos rectamente, a descoyuntar, a dilacerar la unidad humana, asida al principio de contradicción.

La autoridad no puede lograr el bien cumplido de los súbditos, porque aunque contara con medios perfectos para ello, en ese bien y esa felicidad humana entran ingredientes personalísimos y fortuitos. Nuestra Justicia y nuestro gobierno han de quedar constantemente recortados por las limitaciones de cada coyuntura histórica; juegan aquí dos factores: la justicia y la seguridad, y ahí hay que plantear la cuestión de la resistencia al Poder.

Lo primero que esto exige es una presunción de legitimidad y de justicia a favor de quien ejerce la autoridad, pues no habría estabilidad social posible si cada cual pudiera a su arbitrio comprometer al Gobierno so pretexto de plantear su justificación. Ahora bien, esa legitimidad puede quedar rectificada por los hechos. ¿Qué hacer cuando la autoridad ataca los principios de Justicia y va contra el bien común o trata de anular o torcer los valores individuales? Aquí hay que tener muy claras las ideas sobre la relación entre el hombre y el Estado.

El hombre y el ciudadano o súbdito no coinciden del todo. Cada uno de nosotros servimos y encarnamos valores eternos, más allá de la temporalidad del Estado, y tenemos un sector vital independiente de las exigencias sociales. Mi personalidad de español no agota ni absorbe mi personalidad humana, por intenso que sea mi patriotismo, o por mucho que quisiera

estrecharme la autoridad: no sólo porque hay en el hombre un núcleo de valores ultraestatales, sino porque los medios y los modos del poder civil adolecen de una irremediable tosquedad, que les impide llegar a esos estados íntimos y huidizos. Análogamente a como el Derecho no puede hilar tan delgado como la Moral, aunque se base en ella. Además de esto, pensemos en otras dos instituciones que calan más radicalmente aún en el hombre que el Estado: la familia, con sus vinculaciones, que esas si son totalitarias, y la Iglesia, que liga al hombre por su diferencia más específica, la religiosidad, y en su centro más profundo: el ápice del espíritu donde incide y cunde la vivencia de Dios.

Por eso tampoco cabe plantear artificiosamente ni con forcejeos leguleyescos las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sino en ese orden jerárquico postulado por la naturaleza humana.

Nuestra sumisión política tiene esencialmente un carácter activo de colaboración; sólo así es digna del hombre y sólo así puede servir al Estado. La despersonalización de los hombres es siempre ruinosa. Porque la disciplina misma tampoco es automatismo pasivo, sino obediencia consciente y libre. Ciertamente que la mayoría no han venido a mandar, sino a obedecer, pero todos hemos venido a servir: y el servicio sólo es cabal cuando, por ínfima que sea nuestra cooperación, siente gravitar en ella una responsabilidad.

Así pueden forjarse y justificarse las grandes revoluciones, como la nuestra. No hay por qué andar con tecniquerías ni revisando textos constitucionales. La misma conciencia que ordena la sumisión puede en ciertos trances ordenar la rebeldía. Desde José Anto-

nio y el Caudillo hasta el último de nosotros ¿quién no ha sentido la gravitación de esta problemática? El nuevo Estado español, todos lo sabemos, fué obra de rebeldías cristianas: confirmado por la nación entera con su esfuerzo y con su sangre, germinó y alboreó en la soledad apasionada de los precursores y quedó consagrado merced a esa legión de héroes y mártires, que en el instante de quedarse frente a su conciencia, que es quedarse frente a Dios, en el puesto de mando, en la trinchera, en la celda de la cárcel, en la cuneta de un camino, iban decidiendo con un sí o con un no la suerte de la Patria.

Pero volvamos al problema tal como lo expone Balmes. Conforme a la doctrina tomista cabe enunciar estas normas: 1.^a No podemos obedecer a la potestad civil cuando ordena algo contrario a la ley de Dios. 2.^a No tenemos por qué obedecer a la ley injusta, en sus múltiples casos, porque la ley injusta ya no es ley. 3.^a Pero hay trances en que es necesaria o conveniente la sumisión para evitar mayores males.

No es esto propugnar la resignación a ultranza, sino la prudencia. Puede llegar un momento en que la injusticia y el desgobierno desvirtúen la autoridad: ¿quién no recuerda el último? Entonces la resistencia es, no sólo un derecho, sino un deber que, como todos, requerirá ciertas condiciones. Esquemáticamente son éstas las que Balmes apunta: 1.^a, convicción de que el poder es tiránico; 2.^a, un plan meditado para sustituirlo; 3.^a, probabilidad de éxito. «En no median-do estas condiciones —dice textualmente—, la suble-vación carece de objeto, es un estéril desahogo, una venganza impotente que, lejos de acarrear a la socie-dad ningún beneficio, sólo produce derramamiento de

sangre, exasperación del poder atacado y, por consiguiente, mayor opresión y tiranía.»

En otros términos: la resistencia no puede quedar al arbitrio individual o anónimo. «El hombre, inclinado a exagerar y a vengarse, abulta fácilmente los daños que sufre; y, pasando de lo particular a lo universal, propende a mirar como a malvados a los que en algo le perjudican o contrarían. Apenas recibe el menor agravio del que gobierna, clama desde luego contra lo insoportable de la tiranía...» Es decir, la resistencia ha de tener un sentido orgánico, no individualista, y exige también cierta lealtad y cualidades mucho más egregias de lo que cabría pensar de pronto. Para ser revolucionario requiérense mejores y más extraordinarias aptitudes que para la acción normal. Lo cual es perfectamente comprensible, y conviene no olvidarlo.

Salto aquí las consideraciones sobre el tiranicidio, para abordar un punto donde Balmes extremó su agudeza dialéctica y su sensato realismo: la cuestión de la libertad y de la tolerancia.

LA LIBERTAD Y LA TOLERANCIA.

El nombre de libertad —advierde Balmes— parece condenado a ser mal comprendido en todas sus aplicaciones desde que se apoderaron de él los protestantes y los falsos filósofos, y desde que el apasionamiento de bandería señaló cerradamente a los unos como paladines y a los otros como enemigos de la libertad... Es el mismo atolondramiento con que se hablaba de la igualdad, montando toda una construc-

ción dialéctica maravillosa, que no tenía otro inconveniente que su absoluto olvido de la verdadera naturaleza humana. Aquí se daba otra contradicción peregrina: que solían afirmar unas libertades políticas absolutas precisamente quienes tendían a negar la psicológica y moral, el libre albedrío.

Analizando, pues, la realidad humana y ajustando al hecho el derecho, cabe sentar estas dos proposiciones fundamentales: primero, la libertad no puede tener un alcance absoluto; segundo, la libertad tiene un sentido y nervio teleológico, que condiciona ineludiblemente su ejercicio.

La libertad humana no tiene un alcance absoluto. Cuando consideramos aquélla que parece menos restringible, la libertad de pensamiento, advertimos cómo el entendimiento suele estar de hecho sometido a la múltiple influencia de otros entendimientos, o de intereses o pasiones, propios o ajenos. ¡Cuántas veces, imaginándonos obrar por propio impulso, somos simples prosélitos! ¡Cuán a menudo nos creemos libres sólo por haber cambiado de señor!

Más todavía: sin salir de sí mismo, el pensamiento tiene sus propias leyes, a las que ha de sujetarse ineludiblemente, so pena de sumirse en el caos. Es decir, que esa libertad supone unas normas, que tiene cuando menos un tope infranqueable: la realidad objetiva, la verdad. ¿Cuándo somos más libres: al decir arbitrariamente que dos y dos son siete, o al reconocer que dos y dos son cuatro? Grave error —escribía P. Reverdy— querer ilimitarse en un mundo limitado, olvidando que una tela sin dobladillo se desfleca. En cualesquiera libertades que consideremos hallamos una regulación, un cauce que no redundan en

mengua de la libertad, sino en su cabal desarrollo. Un exceso de libertad, tal como suele concebirlo el hombre-masa, acaba en desorientación y negación. Por eso no es precisamente la falta de convicciones arraigadas y de disciplina lo que proporciona al hombre una mayor libertad. Por eso no es un azar histórico, sino una consecuencia lógica y esencial, el hecho constante y palmario de que la anarquía, bajo apariencias de libertad máxima, viene a descubrir muy pronto su negación radical de toda libertad.

La libertad tiene que concertarse con la verdad y con el orden. Podemos dirigirnos hacia el mal o hacia un bien ficticio; pero esto no es, al cabo, sino un inconveniente del libre albedrío, como la enfermedad es un indicio de vida, pero un defecto. Nuestra libertad es «*facultas voluntatis et rationis*», y así como no consideramos rebajada o restringida nuestra dignidad por el hecho de tener una determinada disposición a andar erguidos, tampoco podemos reclamar una vida sin normas, a menos de abdicar de la razón. La voluntad tiende al bien como a su objeto propio, y en los bienes particulares y parciales busca el bien en sí. Si intuyéramos el Bien absoluto, tenderíamos a él en un acto que constituiría la suma libertad. Por donde esa libertad de elegir, que implica el riesgo de equivocarse, viene a ser efecto de imperfección, de miopía terrenal.

Ser libre, pues, no es carecer de freno, sino tener la facultad de salvar aquellos obstáculos que se opongan al desenvolvimiento de nuestra naturaleza, que entorpezcan el logro de nuestros fines. No es amanecer suspendidos en el vacío, gravitando en la inmanencia, sino poner en pleno juego nuestra actividad

racional. En este sentido auténtico es en el que cabe decir que el hombre, no sólo tiene, sino que es libertad, que el dejar de ser libres implicaría el dejar de ser hombres, que, en frase de Hegel, «Freiheit ist bei sich selbst su sein», la energía radical del espíritu.

La libertad tiene un sentido y nervio finalista. — Por sí misma no interesa a nadie: importa por lo que ella nos permite hacer, es un medio, no un fin. Cuando Lenin lanzaba como un sarcasmo su famosa pregunta: «Libertad, ¿para qué?», en el fondo no hacía sino confirmar este sentido de medio. Gritar «¡libertad!», si no decimos otra cosa, no significa adelanto alguno. Lo interesante, lo humano es señalar una dirección y seguirla, no girar neciamente a todos los vientos, sino apuntar a un Norte. Frente a la veleta, la brújula.

Lo demás es trastocar el orden, convertir una tendencia racional en mera exhalación de la parte inferior del espíritu. Es volver al concepto pintoresco, tan español, de la República (la verdad es que los hechos confirmaron el concepto); es tornar al «delirium tremens» de las heroínas de Ibsen, que se pasaban los tres actos del drama dando balidos histéricos de que querían salir al mundo, romper ligaduras, vivir su vida, cuando quizá, de haberles franqueado la puerta, no hubieran sabido por dónde echar a andar: tengo para mí que algunas hubieran terminado la jornada en el salón de té más próximo. Porque lo primero que se necesita para fortalecer la voluntad, es insertarla en el orden. No es más libre el que deserta de su puesto, el que se desentiende de su deber, que quien sabe sacrificarse a él. Precisamente la máxima libertad parece que requiera una extremada limitación como pla-

taforma de lanzamiento: El marino —advertía también P. Reverdy— ama la inmensidad del mar, y para gozarlo se confina sobre unos pocos pies cuadrados de tarima. El fraile ama el infinito, y para aprestarse a gozarlo, se encierra en el monasterio, entre muros que clausuran unos pocos pies cuadrados de tierra. Esta es también la paradoja del vuelo místico, cantada por San Juan de la Cruz: «Abatíme tanto, tanto, que fuí tan alto, tan alto, que le di a la caza alcance...»

Aquí se nos plantea, íntimamente ligada a la cuestión de la libertad, la de la tolerancia, mixtificada también por la concepción liberal.

El término «tolerancia» entraña de sí una concepción penosa, «el sufrimiento de una cosa que se conceptúa mala, pero que se cree conveniente dejarla sin castigo». No hablamos de tolerar lo bueno, de tolerar la verdad o la virtud, sino que toleramos lo malo, el error, el vicio, la ofensa, etc. La tolerancia, pues, dista mucho de la indiferencia, de la equiparación entre verdad y error: no es actitud del entendimiento, el entendimiento es de suyo intolerante, sino disposición de la voluntad; no es escepticismo, sino caridad.

Por eso, contra lo que algunos pudieran pensar de pronto, no suele ser más tolerante el incrédulo que el hombre de fe. «¿Quién más tolerante que San Francisco de Sales? —se pregunta Balmes—. ¿Y quién más intolerante que Voltaire?» La tolerancia se halla tan contrapuesta al indiferentismo como al absolutismo, a la terquedad como a la debilidad. En quien no tiene convicciones no puede darse, se da en quien, por tenerlas, puede soportar ciertos ataques. La tolerancia del cristiano estriba precisamente en su seguridad, no en la tibieza, sino en una fe y una confianza,

y una caridad arraigadas en Dios: Dios, que siendo Verdad Suma y Poder infinito y Amor inefable, deja margen al albedrío humano y tolera el abuso de esa libertad y los males que de ella se originan, y trata de ganar al hombre por las únicas vías específicamente humanas: las del espíritu.

Pues bien, estas normas rigen también en la política. Se han de tolerar una serie de flaquezas y males porque no cabe la perfección absoluta y porque el bien del individuo o de la sociedad exigirá tales sacrificios. Pero esa tolerancia supone ideas claras y firmes para no degenerar en escepticismo o desorientación, y a la postre en anarquía, supone un sentido de la justicia para no extremar las concesiones más allá de cuanto exige el bien común o la santidad de la ley. No confundamos la tolerancia con la ignorancia o con la indolencia o con la flaqueza, porque ésta fué la confusión liberal, uno de cuyos postulados en fin de cuentas es el derecho al error.

Balmes trae en este punto consideraciones muy agudas al examinar la manida argumentación de que debe respetarse toda idea y doctrina profesada en conciencia. Por de pronto —advierte— este principio haría imposible el castigo de los delitos políticos, cuyos autores alegarían su convicción de que obraban bien. Pero hay más: hay que la impunidad de esos delitos traería consigo la subversión del orden social, porque haría imposible todo gobierno. Y más todavía: si dejamos impunes los crímenes que obedecen a ciertos impulsos de conciencia, no son únicamente los delincuentes políticos, sino también los delincuentes comunes quienes se benefician de ese postulado. Porque ¿dónde trazamos la línea divisoria entre lo polí-

tico y lo penal? Los ateos, los fatalistas, los comunistas, los que miran el pudor como un atentado a la naturaleza, los que proclaman el amor libre o el derecho a morir o la limitación de la natalidad, podrían alegar esa misma eximente para sus actos.

Este es un ejemplo más de cómo el político debe extremar la claridad y justeza de los principios, llevando a sus últimas consecuencias y reduciendo al absurdo ciertas razones que parecen viables e inofensivas. Los formalismos, los cálculos utilitarios, las componendas siempre acaban en desgobierno. Conviene tener presente esta verdad, comprobada a golpes sangrientos de historia desde que el mundo es mundo. La tolerancia es, no un recurso de los gobiernos débiles, sino un lujo que, a ejemplo de Dios, pueden permitirse magnánimos los gobiernos fuertes. En la esfera política como en la privada las concesiones de la voluntad requieren la firmeza del entendimiento. Lo demás sería confundir la tolerancia con la claudicación. Aquí estriba, *mutatis mutandis*, la doctrina de la amnistía.

LA DEMOCRACIA Y EL PARLAMENTO.

En la historia de Europa —viene a decir Balmes— cabe destacar dos democracias: la una estriba en el reconocimiento de la dignidad del hombre y de sus justas libertades; la otra profesa dogmas de libertad absoluta, o restringida por frenos utilitarios, y desemboca en la anarquía. La primera fué engendrada y alentada por el Cristianismo; la segunda por el Protestantismo.

El escamoteo democrático proviene de convertir

lo que es tan sólo un elemento político en fuente suprema y única de política. Cabe hablar de soberanía nacional en el sentido de que el gobierno sirve al bien de todos, y en el de que «ha de perecer todo gobierno que tenga contra sí la mayoría de la nación»: ésta es una verdad escrita además en todas las páginas de la historia y frecuentemente con letras de sangre. Pero es inocuo propugnar la soberanía nacional y exaltar la conciencia y voluntad populares como si las verdades teóricas y prácticas dependieran de nuestro arbitrio. La verdad y la norma no se inventan ni se calculan: se imponen por su propio rango.

Para la concepción demoliberal la autoridad viene a ser la resultante de las voluntades individuales, y el gobernante queda a merced del gobernado.

¿Cómo se refleja la voluntad popular? Mediante el sufragio. ¿Cómo se organiza? Mediante el Parlamento.

En el sufragio advertimos: *a)* Confusión entre la opinión y la verdad; *b)* sustitución de la razón objetiva por la razón del número, que suele ser la pasión, con lo cual la voluntad sustituye al entendimiento y el sentimiento a la voluntad; *c)* falta de libertad digna de tal nombre. Hay una libertad aparente desvirtuada por una serie de presiones y de incapacidades internas. Pensemos, por ejemplo, en la propaganda: lo que sería inadmisibile en cualquier negocio privado, sopórtase en la vida pública; *d)* dificultades de expresar la opinión: «Lo que la gente expresa y dice, la opinión pública, es siempre respetable —advertía Ortega, un poco a la ligera—, pero casi nunca expresa con rigor sus verdaderos sentimientos. La queja del enfermo no es el nombre de su enfermedad. El cardíaco suele quejarse de todo su

cuerpo, menos de su víscera cordial»; e) irresponsabilidad del voto, si es anónimo y secreto; impracticabilidad, si es público.

El mecanismo electoral lo juegan los partidos políticos. No vamos aquí a enjuiciar su proceso histórico, sino a darnos cuenta de que de suyo implican unas contraposiciones permanentes, una ruptura de la unidad —el nombre de partido es todo un poema—, una guerra civil crónica. Sería interesante también ir analizando la tipología de sus elementos en el aspecto intelectual y moral. Balmes en este punto quiere reconquistar la unidad perdida. Contempla el espectáculo español: cómo no hay un solo partido que tenga ideas claras y maneras nobles, cómo para que un partido muera o se disloque, basta muchas veces con que triunfe, cómo aquella algarabía que durante la oposición parecía vitalidad, se revela luego en franca impotencia; cómo la impotencia se combina con el pandillaje y todos los propósitos y abnegaciones de antaño vienen a cifrarse en el instinto de conservación; cómo los llamamientos a la unidad, que parecen generosos, son muchas veces recurso forzoso, una petición egoísta de transfusión de sangre. Y ante todo esto propugna la unificación de todos los españoles. Pero la unificación en serio.

Es decir, no las coaliciones tácticas, ficticias, que aplazan las cuentas sin liquidarlas, enconando allá adentro el resentimiento cuando más espectacular es el abrazo, soluciones, donde al enfriarse el líquido, los cuerpos vuelven a separarse, sino la unificación basada en la unidad, en la comunión de principios fundamentales más allá de nuestras ambiciones, más allá del problema personal. A él le preocupa mucho

combatir, conjurar aquella inhibición de los hombres «de derechas», esta es la terminología, que tan funestas consecuencias trajo después... Han pasado tantas cosas sobre nuestra España, que no me atrevería yo ahora a comentar aquellos pasajes sobre la alianza de los partidos: quede sólo constancia de que éste fué el pensamiento balmesiano en 1844. Un poco ingenuo, ciertamente, pero con su fondo de verdad. Pueden surgir trances en que haga falta la dialéctica de las pistolas; pero los tiros necesitan también de la razón, so pena de írsenos la pólvora en saívas.

La crítica balmesiana del Parlamentarismo no es negativa y pone siempre el dedo en la llaga. «La ignorancia y la malicia falsean por su base el derecho electoral...» ¿Que la prensa viene a ilustrar a la opinión pública? «Es necesario no haber visto nunca de cerca esas cosas para ignorar que se miente sin pudor, que se calumnia sin miramiento, que se adula con bajeza; es necesario no tener otras ideas que las miserables vulgaridades de ciertos libros para ignorar que el medio más seguro para no acertar en la elección es el dar importancia ni aun mediano crédito a lo que escriben plumas interesadas...»

Y en otro lugar: «... Se debería obligar a cada diputado a extender en el término de veinticuatro horas, a guisa de opositor a cátedra o canonjía, un informe que contuviese la descripción del país por él representado, en que se detallase cuál es su riqueza agrícola, industrial o mercantil, ... cuáles las bases que por la ley o costumbre se adoptan en los repartimientos, cuáles los males que los pueblos lamentan, etc. Parécenos que el resultado sería gracioso, y

que el mayor número manifestaría que nada entienden de lo que han de arreglar.»

Rechaza el modelo liberal, pero vuelve la mirada a las Cortes tradicionales. Las cortes no son esos tinglados «basados en la desconfianza, garantidos por la división y sostenidos por la lucha»; hay un *Constitucionalismo* que es muy superior a esas doctrinaa tibias en que la Monarquía y la Revolución tratan de equilibrarse y van dejándose roer la una por la otra; hay una posibilidad de representación mucho más eficaz que esos torneos oratorios que siempre han sido fatales, pues los pueblos, como los hombres, suelen perderse por la lengua. La oratoria es arma de dos filos, propicia al espíritu de invasión que suele cundir en toda asamblea.

La realidad que él contempla es bien triste: detrás del Parlamento actúan camarillas mucho más funestas que las de los reyes. «¿No es una vergüenza para un pueblo —se pregunta— el que a menudo se haya de encontrar largo tiempo sin gobierno porque dos o tres individuos no aciertan a ponerse de acuerdo, o tienen interés en obstaculizar la combinación ministerial?» ¡Qué actualidad siguieron teniendo durante tantos años estas líneas, magníficas de estilo! «Cuando los puritanos constitucionales se proponían resistir a la ambición y al sable de Espartero con el impenetrable escudo de las prácticas parlamentarias, mientras la nación estaba mirando con zozobra que peligraba el trono, que peligraba la nación, que peligraba la independencia..., al gran pueblo que en los tiempos antiguos y modernos se ha complacido en batallas de gigantes, se le obligaba a asistir a juegos de niños, a farsas de pigmeos, y se le contaba como un suceso de impor-

tancia, como una prenda de lisonjero porvenir, como esperanza de remedio, el que en tal o cual hora había sido llamado a Buenavista este o aquel individuo, o que Olózaga y Cortina habían pasado de bracero por la Puerta del Sol.»

LA CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA.

Balmes trata de resumir los postulados supremos de la política española, y formula aquella conocida Constitución en dos artículos: 1.º El Rey es soberano. 2.º La nación en Cortes otorga los tributos e interviene en los negocios arduos.

La máxima doctrinaria de que «el Rey reina y no gobierna» es de suyo absurda y denigrante, y por añadidura va contra el sentido español de la Monarquía. En su *Summa philosophica* comentaba Zigliara dicha fórmula, descubriendo el fondo del truco liberal: «Rex regnat, sed non gubernat; populus gubernat, sed non regnat; regnat et gubernat de facto factio quaedam.» Es decir, entre bastidores actúa con plena irresponsabilidad una oligarquía.

La Monarquía no admite semejantes trucos, so pena de sucumbir a ellos. Balmes frena aquí todo lirismo tópico, y analiza serenamente la doctrina y la situación, comenzando por una cuestión tergiversada a menudo: la de la indiferencia de las formas de gobierno. La tergiversación estriba en involucrar la historia y la teoría, trasladando al terreno histórico de modo simplista lo que es mero enunciado teórico.

Cualquier forma de gobierno tiene carácter instrumental, y puede resultar buena o mala según su ajuste a la justicia y al bien común. Pero esto no autoriza

a pensar que en un momento dado dé lo mismo una forma que otra, ni que intrínsecamente sean convertibles. El hecho de que la Iglesia conviva con diversos regímenes tampoco demuestra que éstos sean indiferentes. La prudencia habrá de concertar aquí un cúmulo de factores, según la situación histórica.

Pues bien, Balmes propugna la Monarquía como la forma de gobierno más acorde con la esencia de la autoridad y con la tradición e idiosincrasia españolas. La Monarquía traza una unidad más perfecta, una concreción más neta de la soberanía, y plasma la unidad, continuidad y solidaridad de la Patria. Es la forma que sigue más de cerca a los grandes modelos: el gobierno familiar, el gobierno de la Iglesia y el gobierno de Dios. Surge y se mantiene más allá de los intereses clasistas: su misma posición le hace propicia a la magnanimidad, y la historia demuestra cómo el trono ha sido reiteradamente el gran defensor del pueblo contra los intereses y ambiciones oligárquicos. En los momentos críticos, cuando un pueblo necesita salvarse de la anarquía o de la invasión, adopta casi automáticamente —no importa aquí el nombre— un régimen monárquico, que garantice la disciplina. «Mitad monjes, mitad soldados», en frase justa de José Antonio.

Ahora bien, decir Monarquía española —advierte Balmes poniendo los puntos sobre las íes— es decir Monarquía efectiva, no esotra caricatura lanzada por el liberalismo. En la Monarquía tradicional el Rey reina y gobierna, y su poder es moderado por las Cortes, cuya fuerza estriba en su auténtica representación y raigambre social. En la Monarquía parlamentaria el poder regio conviértese en poder moderador,

roído por una serie de ficciones, que lo desvirtúan. La Revolución supo escoger el camino: para arrumbar el Trono, convertirlo primero en sillón de parlamento. «El Rey reina y no gobierna; sólo los ministros son responsables... Al palacio sólo han de llegar adoraciones», decían aquellos figurones. Balmes se revolvía: «¡Las adoraciones, a Dios; a los reyes, la verdad!». Sino que a la hora de la verdad la lógica se impone, y mientras los ministros escamotean su responsabilidad, son los Reyes quienes cargan con las culpas propias y ajenas, y quienes han de enfilear la proa hacia el destierro.

No cabe confundir monarquía y despotismo. Los frenos contra éste han de ser más bien morales que políticos, y han de concretarse, no en un mecanismo artificioso de división de poderes, sino en instituciones capaces de templar y aun de hacer frente a la decisión régia. La monarquía se hace despótica cuando desconoce poderes superiores y cuando no halla barreras sociales; y ese despotismo suele agravarse con la inseguridad. He ahí uno de los argumentos clásicos en pro de la Monarquía hereditaria. Examinada superficialmente, parece absurda, y, sin embargo, es la garantía de la estabilidad nacional. Sus enemigos esgrimían la posibilidad de que con ella ocupara el trono un imbécil o un malvado. ¡Ay, si Balmes hubiera podido vislumbrar los ejemplares humanos que nos deparó la última República!

Balmes interviene en una coyuntura histórica, que sólo quiero rozar de pasada, aunque tuvo una importancia quizás decisiva: quiso extinguir el pleito dinástico mediante el enlace de Isabel II, proclamada en 1843, con el Conde de Montemolín. Él en *El Pen-*

samiento de la Nación, y José M.^a Cuadrado en *El Conciliador*, se consagraron a la campaña. El maremagnum de prensa con motivo del enlace de la Reina constituye uno de los episodios más turbios de aquellos años. El turbión parlamentario, otro. En 10 de enero de 1845 se levantaba en el Senado el Marqués de Miraflores: «Las cuestiones de sucesión suelen terminarse por una batalla; pero las de pretensión, señores, no han solido terminarse nunca hasta que los derechos se han fundido».

Fué todo en vano. Faltó en los más lo que abundaba en Balmes: talento y buena voluntad, cualidades para las que no es el régimen parlamentario el mejor caldo de cultivo. Intolerancias y personalismos, presiones e intrigas de los Estados que vigilaban nuestra política y velaban por nuestra progresiva decadencia. Aquella unión estaba encaminada a hacernos fuertes, a congregar en torno al trono las verdaderas esencias y a plantear una política netamente española, y ni nuestros vecinos ni otras fuerzas secretas de la Revolución podían tolerar esta revalorización de España.

Balmes quedó amargado hasta en su salud ante aquel fracaso, herido de muerte como si previera la serie de desastres que nos aguardaban por esta falta de sentido histórico.

En resumen, él se situó sobre dos pilares, la religión católica y la Monarquía, y trató de asimilar en lo posible las nuevas modalidades políticas, reabsorbiéndolas en la tradición española. Así llega a admitir un sufragio restringido e intenta, conforme a un célebre pasaje tomista, concertar con el Poder Regio, por medio de las Cortes, los otros dos elementos de gobier-

no: la aristocracia y la democracia, constituyendo así el ideal de la Monarquía templada.

Pero bien entendido que estos elementos no han de ser improvisaciones políticas, sino exponente de una jerarquía social y de una competencia técnica. Balmes asiste a ese proceso de pulverización de los estamentos, que descuaja de la gleba materna todas las instituciones, contempla la conversión del noble en cortesano, el menosprecio del Clero como factor nacional, y predica la reconquista del prestigio con lo único que puede el prestigio reconquistarse, con el esfuerzo, recobrando la superioridad real, el poder de dirección, que sólo nos lo proporciona la voluntad y la inteligencia bajo la disciplina del deber. Los privilegios implican un fondo de obligación, mejor dicho, la jerarquía social no responde a un sentido de privilegio egoísta y arbitrario, sino de ordenamiento y de cooperación al bien común, en términos más nuestros, de *servicio*. Desde el más bajo al más alto. Esta es la doctrina y el sentimiento españoles. Vana nobleza la que sólo viviera de cara a las hazañas y glorias de los antepasados, exhibiendo sus raíces de sangre sin mostrar ningún fruto presente. Triste monarquía la que olvidara cómo el Rey no es el tirano, sino el servidor de sus súbditos, el encargado de velar por el pueblo, «*pastor commune, multitudinis bonum, et non suum commodum quaerens*». Nuestro Fr. Luis de León lo advertía con aquella magnífica claridad con que se hablaba y se escribía en los tiempos inquisitoriales: «Y a la verdad, si queremos ser jueces justos y fieles, ningún afecto ni arreo es más digno de los reyes ni más necesario que lo manso y lo humilde; sino que con las cosas avemos ya perdido los hombres el juicio

dellas y su verdadero conocimiento, y como siempre vemos altivez y severidad y soberbia en los príncipes, juzgamos que la humildad y llaneza es virtud de los pobres...» Y más directamente a nuestro propósito, unas páginas adelante: «... El fin adonde se endereza su oficio es hacer a sus vasallos bienaventurados, con lo cual se encuentra por maravillosa manera el hacerlos apocados y viles. Y lo otro, porque cuando no quieran mirar por ellos, a sí mismo se hacen daño y se apocan. Porque si son cabezas, ¿qué honra es ser cabeza de un cuerpo disforme y vil? Y si son pastores, ¿qué les vale un ganado roñoso?» Precisamente se entraña aquí la razón fundamental en pro de la monarquía hereditaria, que formulaban los escolásticos: ese cuidar del patrimonio nacional como de cosa propia, ese insertar la suerte de la dinastía en la suerte de la nación.

Ocioso es decir que todo este programa de regeneración política, en que Balmes pone sus mejores energías hasta agotarlas, descansa en la consideración básica de que lo político sólo es un medio para lo social y de que la religión ha de traspasar y garantizar toda actividad política. Podríamos resumirlo en estos términos: para dar unidad y eficacia a lo político, robustecer la Monarquía; para garantizar la bondad y estabilidad del poder y de la vida nacional, robustecer las instituciones sociales; para fomentar y encauzar a sus fines auténticos esas instituciones, levantar el sentido moral del hombre, y para moralizar al hombre, de cuya savia se nutre la comunidad, reconocerle a la religión su rango supremo.

No se trata de confundir la religión con la política, sino de darle a ésta su máxima dignidad y sus más

amplios horizontes, sin empeñarnos en prescindir de algo que es connatural al hombre. La unidad católica es la mejor garantía de unidad política, y la religión, desde que el mundo es mundo, sigue siendo la mejor garantía de honradez. ¿Qué unidad espiritual cabe en un pueblo, si prescindimos de la religiosa, si dividimos los ánimos en lo substancial? O moral religiosa o despotismo. Como Donoso Cortés, Balmes ve clarísimamente que los daños de la sociedad, más que de las ideas políticas, proceden de la confusión y apostasía religiosa. Este principio lógico e histórico es el que olvidaron las escuelas doctrinarias: después de socavar los cimientos del orden y del deber, pretendían frenar los ímpetus revolucionarios en nombre del deber y del orden. Sino que entonces ya estas palabras carecen de sentido, a lo más tienen un alcance utilitario, y resultan impotentes: quien niega al propio Dios sus derechos, ¿cómo va a respetar ni a reconocer los de un hombre? Las autoridades humanas son eslabones de una cadena cuyo principio es Dios, y siguen su suerte. Algunos se reían de aquella fórmula: «por la gracia de Dios». Parecía soberbia y era humildad. ¡Cómo pudimos advertir luego su enorme verdad y transcendencia!

Porque, además, lo que en otros pueblos fuera simple error, aquí fué contradicción entrañable, apostasía. El proceso corrosivo de la revolución está en el recuerdo de todos: primero pedían tolerancia, un rincón en el recinto nacional; después libertad e igualdad, la mera tolerancia era vejatoria; y luego, naturalmente, el predominio. Es el proceso de todas las rebeldías. Y era, además, la táctica preconizada desde fuera. El *Manifiesto Comunista* la confirmaba en 1847:

«Allí donde el Poder se halle ya en manos de la burguesía, nuestra táctica debe consistir en luchar contra ésta por el triunfo del proletariado. Allí donde todavía predomine la Monarquía y la Nobleza, nos uniremos a los burgueses para hacer las revoluciones liberales y derribar primero los tronos y los privilegios.»

CONCLUSIÓN.

Balmes exige del hombre de gobierno ideas claras, sensibilidad histórica y señorío de sí mismo. Ha de mantener muy viva la conciencia de que él es el vértice donde se unen y armonizan un conjunto magno de intereses y afanes y vocaciones. Hay en política, como en el arte, un don de lo sublime, que le hace al hombre trascender de sí mismo, elevándose sobre los límites del momento y dilatando la Historia. Quien carece de tal virtud, quien no sepa sustraerse al resentimiento personal o al interés propio, ese no es político. La gran política requiere un proceso previo, ascético, de purificación, donde se aprende a concertar la firmeza con el sacrificio, la entereza con la comprensión abnegada.

Sin duda que hay incertidumbres en el gobernante, reveladoras de una acrisolada lealtad o de justificados escrúpulos. Pero precisamente en los trances y períodos de incertidumbre es cuando destaca el hombre que no la padece, el que sabe lo que piensa, lo que quiere, adónde va y por qué camino. De la incertidumbre crónica proviene esa terrible conversión del gobernar en el ir gobernando, del vivir en ir viviendo. A menos de confundir la prudencia con la indecisión.

Observa Balmes que la fortaleza no es confundible con la simple energía o con el ímpetu: «un poder no sólo se rompe, sino que también se disipa», cuando queda desconectado de los principios que personificaba.

Finalmente, cabría apuntar sus consideraciones sobre la política internacional de España. Resúmense en una actitud: la de neutralidad estricta. Porque en aquélla, como en otras coyunturas, lo urgente y lo perenne era fortalecer el sentimiento de independencia, dotándolo de cierta altivez perdida, darle al español confianza en sí mismo, *coraje sereno* para reaccionar, no sólo contra los ultrajes, sino contra los consejos demasiado officiosos de cualquier potencia extranjera.

Calibremos esta consigna dentro de aquel complejo de inferioridad que nos roe durante el siglo XIX. Aquí prefiero dejarla sólo insinuada, para recogerla como punto de partida al perfilar, en ocasión próxima, la figura y el gesto de Donoso Cortés.

JOSÉ CORTS GRAU.