

# NOTAS

## SOBRE EL SENTIDO DE UNA TRADUCCION

«Neque enim studendum est semper, ut studeamus solum, nec ut se animus inani quadam contemplatione ac cognitione rerum exlex et immunis oblectet.»

LUIS VIVES, *De tradendis disciplinis...*, edic. napolitana de 1764, página 386.

Ha visto luz pública una traducción del libro de Carlos Larenz *La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, como reza su título español (1), fiel en demasía con la letra del rótulo alemán *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*. Se ha conservado en la versión castellana un título engañoso, puesto que, en intención del autor, por *Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado* hay que entender, simplemente, el pensamiento filosófico alemán sobre tales temas, a partir de 1900, y es obvio que fuera de Alemania también ha habido, en ese mismo lapso de tiempo, un pensamiento político y jurídico.

La obra hoy traducida ha merecido en su tierra de origen dos ediciones, de las cuales la primera fué anterior al advenimiento al poder del Nacionalsocialismo; la segunda (1935), posterior. Primeramente apareció como fascículo de una colección cuyo nombre, *Philosophische Forschungsberichte*, delata una pretensión de objetividad científica y de neutralidad política contra las cuales C. Larenz se pronuncia en la segunda edición, que publica fuera de serie, apoyado en que la nueva finalidad de su monografía y la extensión obligada en

---

(1) La versión española ha sido hecha sobre la segunda edición alemana. La traducción la han llevado a término E. Galán Gutiérrez y A. Truyol Serra, quienes escoltan la publicación con un escrito preliminar, al que precede un prólogo de L. Legaz. Sobre la edición alemana se agrega, en la nuestra, un apéndice, "La filosofía alemana del Derecho y del Estado después de 1935", escrito que Larenz publicó en una revista alemana en 1940.

volumen, lo hacen necesario. Pues si en la primera aparición del libro el autor se esforzaba en mostrar sobre qué arena tan movediza se había edificado la teoría individualista y positivista del Estado y del Derecho, en la segunda edición, habida cuenta de la nueva situación científica, fuerza era considerar los fundamentos filosófico-jurídicos de una nueva ciencia alemana del Derecho y del Estado, como el propio autor nos declara en pertinente advertencia. La investigación de C. Larenz se divide en dos partes, a las que precede una introducción; en la primera sección se quiere tratar "la evolución de la filosofía alemana del Derecho y del Estado", desde 1900, para culminar el desenvolvimiento en la segunda y última parte, en la que se examinan los fundamentos filosóficos de la nueva ciencia jurídica alemana.

Nos avisa el autor, con prudente probidad, que su exposición estará acompañada de un esclarecimiento terminológico de las expresiones de escuela propias y peculiares de las diferentes corrientes y tendencias que han de ser analizadas en el cuerpo de la obra, al correr de la exposición. Tímidamente ha cumplido el autor con su propósito, no logrado porque acaso no ha sostenido su empeño con el vigor de pensamiento que un tal designio entraña. La dominante confusión que C. Larenz anota como reinante en los conceptos y términos básicos (2) en la disci-

---

(2) Véase lo que uno de los mejores conocedores del pensamiento alemán nos dice: "Frecuentemente los filósofos alemanes han sido harto desafortunados con su terminología; de punto sube esta desventura cuando ellos quieren dar una nueva acepción a un vocablo..." (W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. H. Heinssoeth, pág. 500, nota primera). El vocabulario filosófico alemán es mucho más joven que el francés o el inglés. Todavía Leibnitz prefirió el latín y el francés al alemán. En su curioso escrito *Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache* (1688) señaló la extrema pobreza que agobia a la lengua alemana en términos abstractos, en voces tocantes a lo que ni se ve ni se siente, se trate de la expresión de los afectos, de las virtudes y vicios o de nombrar aquellas cualidades o disposiciones internas de que se ocupan la Ética y la Política... No andan hoy así las cosas. Véase, como ejemplo de la facilidad en que hoy se forjan términos técnicos puramente artificiales, Sombart, "Grundformen des Menschlichen Zusammenlebens" (en *Handbuch der Soz.*, 239 b), quien nos regala dos preciosos vocablos: *Gezielschaft* y *Gewertschaft*...

plina que le ocupa, es demasiado honda y grave para poderla remediar con esclarecimientos ocasionales, aclaratorios de un término aquí y allá. No es esa confusión causa, sino seña en la que se manifiesta un desorden intelectual que alcanza hasta la raíz misma del pensamiento europeo, y al que no escapa el pueblo alemán, muy en quebranto espiritual desde la Reforma, agravado por el fraccionamiento político que durante siglos ha sufrido. Y como a quien no puede obrar la gran hazaña, pero tampoco quiere sumirse en una vida que más que existencia humana es un vegetar casi animal, no le cabe otra opción sino confiarse al pensamiento, por eso el alemán ha iraguado más sistemas filosóficos que otro pueblo europeo alguno, con la esperanza de que el discurso y la especulación filosófica le suministren una "concepción del mundo", subrogado de una creencia religiosa viva, que sea, cuando no motor impulsor y legitimador de la acción eficaz, limbo etéreo en el que enjugar el desconsuelo terreno, *tatnarm aber gedankenvoll*. Infinitamente bien dotado para el pensamiento especulativo y para la ciencia rigurosa, el alemán tuvo la no siempre feliz fortuna de que fuese la Universidad la que asumiera y casi monopolizara la dirección del pensamiento político. Apenas cuenta la filosofía alemana con cultivadores de talla intelectual que socialmente fueran, cual Leibniz, grandes señores, trabados en los negocios del siglo y no alejados de la vida. El rigor sistemático y la meticulosidad, la *Gründlichkeit* (3), propia del pensamiento académico, tiene una contrapartida de males no desdeñables; los académicos doctores siempre han sido propensos a creer que hay que escribir libros por oficio, téngase o no algo que decir. Se suple la sequedad de pensamiento con distingos que son confusiones de términos y con disquisiciones metodológicas que son suplantaciones o encubrimientos de la carencia de ideas. Se logra así vivir parasitariamente, forjando nuevas versiones o paráfrasis de Kant, Fichte o Hegel, con ayuda de una complicada, oscura y bárbara terminología. Los doctores de sutileza se tornan maestros de oscuridad, cómplice de toda trivialidad. Cuando hoy mi-

(3) Para Kant fué Wolff quien dió en Alemania el ejemplo de la *Gründlichkeit*, del espíritu de sutileza y sistema. Cfr. *Kritik der r. V.*, prólogo a la segunda edición (Reclam, pág. 29).

ramos hacia atrás, hacia el pasado intelectual más inmediato, nos pasma que la orgullosa Universidad alemana haya sufrido durante tanto tiempo la hegemonía del neokantismo, que no se limitó a ser una interpretación de Kant, sino toda una manera de entender el pensamiento filosófico, al que se violenta, saltando sobre la historia, hasta hacerlo entrar en sus cuadros. Ahí está, prueba que no permite ser desmentida, el *Platón* de Natorp. Desdeñando los avisos del propio Kant, quien no sin cierta melancólica desilusión nos señala, al término de su *Crítica de la Razón pura*, de cuán necesitada está la razón misma, en su uso, de una disciplina que la contenga y refrene, se entregó una parte del pensamiento alemán a un virtuosismo intelectual que da grima. Es bien notable lo mucho que en el terreno de la filosofía jurídica y política ha tardado en derrumbarse el neokantismo, cuando en obras puramente filosóficas de hace ya casi medio siglo, acordémonos de Brentano, hay argumentos debeladores. La composición social del cuerpo universitario, entre cuyos profesores se contaban no pocos alicénigenas (4),

---

(4) Espinoso asunto es éste. Ignoro si por parte alemana han sido convenientemente examinadas las causas que convirtieron a un parásito de la cultura alemana, como Stahl, en adalid del conservadurismo nacional prusiano. Más interesante que las perpetuas inyecciones contra los judíos sería averiguar por qué ellos dominaron, en buena parte, a la inteligencia alemana. Es comprensible que el gremio judaico, que con Heine declaraba: "Sea de los franceses y rusos la tierra; de los británicos la mar; que nosotros gozaremos señorío sin porfía en el empereo ensueño" (*Fransöser und Russen gehört das Land | Das Meer gehört den Britten | Wir aber besitzen im Luftreich des Traums | Die Herrschaft unbeschränkt*), mereciera el bullicioso aplauso de los pueblos que tenían la voluntad política de Prusia. Pero ya no es comprensible, a la primera mirada, las pruebas repetidas que los más de los universitarios germánicos nos dan de hallarse destituidos de *sensorium politicum*, sea que ellos se nos muestren sacerdotes del Derecho, pues como decía Hegel: "es rasgo noble, aunque no razonable del carácter alemán, el que el Derecho, en general, cualquiera que sea su fundamento y cualesquiera que puedan ser sus efectos, sea, para él, sacrosanto (*Die Verfassung Deutschlands*, ed. Lasson, p. 4), bien sea que se entreguen a un culto, no menos impolítico, del poder, a la *Realpolitik*. Un estudio de importancia e interés, y el cual esclarecería las causas de la situación apuntada, sería aquél en que se examinase la posible correlación entre las especies de pensaminto, por ejemplo, siguiendo el esquema de C. Schmitt

no es razón que baste a explicar el por qué la Universidad del pueblo de Fichte se retrajo y casi acaba por desinteresarse de los temas más urgentes y agobiantes para el hombre contemporáneo. Muchas veces hemos leído u oído cómo Nietzsche era llamado un *dilettante*, destituido de las condiciones que componen al genuino filósofo. Federico Nietzsche, se decía, nada tiene que ver con la filosofía; su lectura aprovechará, a lo sumo,

---

y la situación social de sus titulares. Habría que cotejar la tipología de las formas de pensamiento con aquella otra que abraza las figuras sociales. Trataríase de fijar, con fino tacto, hasta qué punto el normativismo es la escuela mental a que propende el "profesor", y, en general, el intelectual por vocación y no sólo de profesión. La cuestión así aludida es mucho más complicada de lo que puede sospecharse. Cabe preguntar si el normativismo corresponde a un tipo de hombre contemplativo; el decisionismo, al hombre de acción. Sin embargo, entre los últimos, el decisionismo raras veces es algo más que una consideración instrumental de la política, la cual es, probablemente, la justa. Los decisionistas suelen ser teóricos, no prácticos de la política. Hobbes no tuvo nunca las responsabilidades del gobierno. El hombre de acción tiene siempre en sus mientes la representación de un orden concreto, al que quiere servir. El es un hombre de creencias. Por el contrario, los teóricos pueden hacer profesión de la duda, y convertirse, ellos, los *σφηκτοί*, incluso a su pesar, en decisionistas, puesto que sólo el decreto de una voluntad es algo con cierta certidumbre práctica. Estos serían puntos que, sin duda, deberían figurar en el cuestionario del estudio que tuviera por tema esta correlación. Por fallida de antemano tengo a toda investigación que se satisfaga con una indicación sumaria de ciertas correspondencias psicológicas. H. Freyer ha notado (*Pallas Athene, Ethik des politischen Volkes*, 1935) cómo el Estado, la *Polis*, dice él, con intención más simbólica que formal, no es algo que crece como una planta, ni se desenvuelve como un organismo, sino que es siempre fundado, instituido. Y si esa su fundación tiene el valor de un hecho revolucionario, su persistencia es obra de conservación, de modo que la oposición revolución-conservación es relativa. En ciertas situaciones sociales hay caracteres humanos que hacen del "revolucionarismo" una segunda naturaleza; tal sucede con el elemento judaico dentro de una sociedad de otra sangre. Poco importa los motivos ideológicos; lo esencial es que dondequiera que ellos se hallen fermente el revolucionarismo, tengan para ello que esgrimir ideas liberales, reaccionarias, progresistas o las que sean. Su empeño se dirige a eternizar la *Revolución*; a mudarla de medio en fin por sí. Vid. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, 1928. Este libro merece mil reparos; contiene, sin embargo, curiosos y significativos datos, verbigracia, el antisemitismo de ciertos judíos.

a quien busque un guía para vivir en el mundo, pero no a quien aspire a cimentar su saber sobre el rigor de la ciencia. De este modo se abría una sima entre "concepción del mundo" y filosofía, cosa no de extrañar dado el concepto neokantiano de filosofía.

De cuál sea el lazo que una a esa "concepción del mundo" con la filosofía, o acaso de la barrera que las separe, trata Larenz en la introducción. No le mueve al autor un interés puramente teórico, sino que cede a una necesidad vital, y no sólo del germánico, sino del hombre europeo en general, al plantearse ese problema. Faltan, sin embargo, en su discurso aquellos nombres alemanes —sean, por ejemplo, M. Weber, Scheler, Spranger, Jaspers...— que con más ahínco y profundidad se han ocupado del tema que en esa "introducción" preocupa a Larenz, aunque sea patente la huella casi literal de alguno, Rothacker, tampoco citado donde era pertinente. Sin duda no serían estas minucias dignas de nota si Larenz nos ofreciera en las páginas que al tema dedica, un pensamiento bien centrado; pero las diez páginas (en la edición alemana) que de esta relación entre concepción del mundo y filosofía tratan, son demasiadas para la parquedad de pensamiento vertido en ellas. La finalidad propia de la introducción queda incumplida. Hay en todo el libro de Larenz más buen propósito de hombre de oficio y menester que sagacidad desentrañadora. Respecto a la primera edición, el libro ha ganado en volumen; nuevas posiciones han sido registradas; anteriores corrientes, hoy en descrédito, han sido más severamente juzgadas; pero en vano buscará el lector coherencia interna y verdadera consideración histórico-sistemática (5).

(5) No hay por qué, dada la intención de estas notas, detenerse en una cumplida averiguación de la cuestión previa al estudio de las relaciones entre filosofía-concepción del mundo: la determinación de qué se entienda por ambas. Me remito a Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft" (*Logos*, I, 3.º; particularmente, pág. 323 y sigs., que tratan de la reducción historicista de la filosofía a mera *Weltanschauung*). Scheler, muy atinadamente, rectifica algunas desviaciones terminológicas contenidas en el trabajo de Husserl. Vid. Scheler, "Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens" (en *Vom Ewigen in Menschen*, I, 1, 80 ss.).

Citemos un pasaje, entresacado al hojeo, como prueba que corrobora nuestro aserto y ejemplifica el modo con que Lorenz trata las más arduas cuestiones: “la idea nacional del Estado no es un producto de la teoría, sino una realidad viva. La renovación política del pueblo alemán, a diferencia de la Revolución francesa, no ha arrancado una teoría filosófico-política, sino que fué y es sostenida por la fuerza informadora de una vivencia de comunidad, a la que el *Führer* dió realidad y forma. El conocimiento filosófico se ha emparejado, simplemente, al devenir de la nueva idea del Estado, y se halla, por consiguiente, todavía al comienzo de su tarea. A él compete reconducir la meditación al devenir del pueblo y del Estado nacional desde el nuevo espíritu hasta aquellos principios fundamentales que confieran bases nuevas y seguras a la ciencia del Derecho y del Estado (6). Tenemos aquí un concluyente reconocimiento de una situación de hecho asaz cierta, pero al que no acompaña un análisis de los problemas envueltos en él. Textos hay del propio Hitler que, por referirse a la conexión entre idea, doctrina y movimiento político, proporcionarían un autorizado punto de partida para examinar esos problemas; bastaría con remitirse, por ejemplo, a las premisas sobre las que descansa la labor de reorganización interna y de ordenación doctrinal del Movimiento a que Hitler sujetó su acción cuando recobró la libertad perdida tras el fallido intento de Munich. En ese empeño resalta cuanta importancia confiere el Nacionalsocialismo a la “concepción del mundo”, a la que quiere rescatar del intelectualismo para arraigarla en las capas más profundas del ser del hombre. Al Movimiento, séquito del *Führer*, le incumbe la tarea no de construirla, idearla y definirla, sino de reconocerla; de declararla, no de engendrarla. Rehusa el Movimiento, en tesis oficial, acotar la concepción del mundo en dogmas canónicos. No es ésa, se nos dice, su misión. Un movimiento político

---

(6) Cito según el texto español (vid. págs. 153-4). La traducción, a fuerza de pegarse a la letra original, acaba por ser gravemente ininteligible. Comprendo la dificultad que hay para verter al español algunos términos alemanes; pero una más curiosa diligencia hubiera salvado de ciertos yerros, verbigracia, “pensamiento ordinalista (*sic*) concreto”, que es una desgraciadísima traducción.

tiene que extraer su concepción del mundo, del pueblo, en el cual está ella virtualmente contenida, para revelársela a ese pueblo mismo, quien por sí no sería capaz de llegar a formularla. Parece que aquí se manifiestan ideas, por germánicas, hegelianas. No creo, sin embargo, en una filiación directa. Lo significativo en este punto es la posición de partida, la afirmación de que la concepción del mundo proviene de la índole más recóndita del ser del hombre alemán. La pregunta decisiva ya ha sido contestada: la concepción del mundo se declara por el Movimiento, garantía de su autoridad. Ahora bien; el pensamiento teórico ¿ha de reducir su acción al cometido que Larenz le ha señalado en los términos antes transcritos? Páreceme que el verdadero problema se escamotea, pues se oculta que el deslinde de campos entre "concepción del mundo", Movimiento y pensamiento teórico ha sido llevado a cabo por el Movimiento, instancia de voluntad y acción política, no de saber ni de conocimiento teórico... Este es un problema abierto (7). Además, la contraposición establecida por Larenz entre la renovación política alemana y la Revolución francesa --ésta como sostenida por una previa teoría filosófico-política, aquélla no-- no ha sido perseguida hasta su raíz. A situaciones históricas distintas y a pueblos diferentes, tenían que corresponder soluciones distintas y diversas. En el Movimiento político alemán prepondera la voluntad de acción política sobre la especulación; para sus conductores fué evidente que en un régimen social de masas, la actividad política, en forma de adoctrinamiento, tenía que acomodarse a la índole del sujeto que se propone ganar por la propaganda. La masa no es asequible por teorías cuyas formas de manifestación son gruesos libros. Esto no quiere decir que tras el movimiento renovador no haya habido una doctrina, buena o

---

(7) Larenz quiere en este punto un compromiso, que no propone, pero sugiere, entre la concepción del mundo nacionalsocialista y la ciencia universitaria. C. Lavagna (*La dottrina nazionalsocialista del diritto e dello Stato*, 1938) observa, justamente, que *in Germania il nuovo pensiero è in parte anteriore alla Rivoluzione, tanto che gli autori emun-ciano spesso nelle loro recenti pubblicazioni gran parte della dottrina formulata nelle precedenti e spesso, anzi ad essa direttamente riallaciano, limitandosi ad apportari qualche liere modifica.*



mala, sino que las exigencias científicas con que ha de cumplir una doctrina para ser una teoría válida, ceden ante las necesidades políticas.

\* \* \*

Cabe preguntar, y obligado me lo parece, si un libro extranjero, tarado con las aludidas fallas y de concepción no muy clara, puede ser un libro útil para españoles (8). Sin duda, compatriotas ha de haber que en él busquen y hallen alguna cita galana con que adornar sus disertaciones; pero eso no salva al libro ni justifica su traducción. Es inadmisibile la identificación rotunda entre filosofía contemporánea del Derecho y del Estado con el pensamiento alemán sobre esos asuntos. Pero además se han omitido en el estudio de Larenz figuras alemanas de primera calidad, las unas por razones aparentes, las otras por motivos de varia índole y de no muy seguro valor. De este modo, el libro viene ya señalado con vicios de origen que el autor no salva ni compensa por la altura con que haya tratado las figuras y movimientos a que su exposición se contracc voluntariamente.

Pare el lector español no versado directamente en las vicisitudes del pensamiento y de la política alemanes, este libro puede ser fuente de confusiones sin cuento, buen guía para el despenadero intelectual. Y, sin embargo, es a ese pensamiento filosófico alemán al que el universitario español de hoy debe acercarse, pero no para recibirlo e impávidamente tenerlo por suyo propio, sino para repensarlo y obtener de él lo que concuerde con nuestro modo de ser y nuestros propósitos políticos.

Toda cautela es poca si se quiere prevenir otro lastimoso yerro como el de Sanz del Río y sus secuaces, quienes nos allegaron la ceniza y derramaron la harina. Los españoles hemos de tener muy presente la suerte que cupo a España en la pasada centuria por obra del afrancesamiento de nuestro espí-

---

(8) El pensamiento católico alemán viene postergado; Larenz desdella detenerse en su consideración, obseso como está en otros empeños. Sin embargo, a la filosofía católica alemana debemos, en la última década, obras compuestas con vigor y rigor verdaderamente admirables.

rita. No corren hoy, ciertamente, parejas las circunstancias, ni la relación actual del pensamiento español con la cultura alemana viene predeterminada por antecedentes análogos. El español se encontró con el pensamiento germánico moderno en sazón en la cual la nación alemana no había logrado aún la unificación, y no aparecía, por tanto, como la potencia continental de mayores posibilidades políticas. Esa primera jornada no fué muy feliz; un español, destituido de don especulativo, nos trajo de allá una doctrina extravagante. Paulatinamente se ha corregido aquel error inicial; las generaciones españolas que posteriormente, en el curso de este siglo, se han aproximado a Alemania, nos han traído más excelentes bienes. Pero las peripecias políticas que han acercado a ambos pueblos, y los hondos cambios del sistema político europeo, han transformado el modo de relación entre esos mismos pueblos y, por consiguiente, entre sus culturas. La España recobrada por nuestra guerra, en la cual han actuado viejas y entrañables creencias españolas, más fuertes que el indomable bronce, *aere perennius*, hasta el punto que su potencia de acción eficaz se ha patentizado como superior a la de las ideas adventicias, ha de estar entre el resto de los pueblos europeos con immaculada soberanía espiritual; sólo así, y no como nación que quiere *europeizarse*, vale ella políticamente.

La salud de una cultura y el vigor político del pueblo que la produce y sustenta, no son dos factores de los cuales debemos escoger a uno para declararlo decisivo y como preponderante sobre el otro; son ambos aspectos haz y envés de la vida total de una nación. Por ello no hay empresa que en este punto sea, por modesta, desdeñable. Traducir un libro, una facna, en apariencia, de poca monta, es ensanchar las vías de penetración de la cultura extraña en la propia. La índole del libro obliga, en cada caso, a proceder con mayor o menor diligencia y cuidado. En la región de las técnicas puras debe prevalecer el principio de utilidad; si se trata de un manual de ingeniería, importa sobremanera su intrínseca calidad técnica; pero nada, o muy poco, nos interesa saber si su autor es católico o metodista. No así en la esfera de las ciencias del espíritu y de las disciplinas del Estado y del Derecho. En las obras de este género no

cabe sino nacionalizar en lo posible su contenido, o extranjerizar el propio espíritu. Lo primero ocurrirá si la recepción del pensamiento ajeno sucede en una coyuntura en la cual el pueblo receptor conserva intacto su vigor de recreación intelectual; el segundo término de la alternativa se cumplirá cuando la inteligencia nacional se halle enervada, propicia para acoger atolondradamente aquello que la moda o la propaganda forasteras tengan a bien ofrecerle como pasto de su desmedrado espíritu. Pero el pueblo que tal sufra será malherido en sus entrañas.

Discernir, pues, aquello que del extraño podemos aprender e incorporar a nuestro ser, porque con él conviene y tiene virtud sustantífica y no dañosa, es un primer deber de quienes se profesan universitarios. Sería un caso desastroso el que volviéramos a errar donde antaño. Poco importa, cuando errores se trata, su novedad; lo esencial es su radical mendacidad. De ella no escapamos si creemos que al pensamiento forastero tenemos acceso directamente, sin rodearlo y sin escarbar sus raíces. La única manera de ser justo con las ideas pensadas por otros pueblos y expresadas en lengua que no es la propia, es partir de su original carácter de extrañas: Aunque las culturas no son mónadas cerradas, ni se hallan separadas entre sí por infranqueables simas, la comunicación entre los hombres, sin embargo, transcurre desde sus respectivas culturas, no fuera de ellas. Por el diálogo se fecundan las culturas entre pueblos coetáneos, no porque una abdique y se convierta en sumisa sierva de la ajena. La metáfora que en este hablar del contacto entre culturas hay, no debe impedirnos ver que son los pueblos quienes en realidad de verdad se encuentran, se alían o se combaten. En la edad de su gloria y de su vigor, el espíritu español, que supo manifestarse como pensamiento militante, nunca perdió de mira que, tras las ideas ajenas, perniciosas o saludables, hay un sujeto activo cuyas son, y el cual no es un ente de puras cogitaciones, sino otro pueblo con intereses vitales y con propósitos que trascienden de lo exclusivamente intelectual. Quizá pueda inferirse de esto uno de los argumentos de mayor momento en pro de la educación clásica, en política sobre todo. Al no existir hoy los pueblos que respectivamente fueron los creadores de la cultura griega y de la romana, no existe tampoco el pe-

ligro de que la recepción de ellas recayera en su solo beneficio. No ocurre lo mismo cuando recibimos ideas que provienen de pueblos coetáneos. Entonces hay siempre riesgo latente de que el ascendiente intelectual no se mantenga dentro de la zona puramente cultural, sino que traspasándola llegue a insinuarse en el dominio reservado de la política (9).

N. RAMIRO.

## RAMIRO DE MAEZTU EN VISPERAS DE LA TRAGEDIA

### I

Se ha publicado hace poco un libro de Maeztu: *En visperas de la tragedia*. Recoge el volumen trabajos periodísticos publicados, bajo el seudónimo de *Cualquiera*, de enero a julio de 1936. Todos ellos reflejan la zozobra de un alma pura y de un espíritu penetrante ante la catástrofe que se avecinaba. La prosa seca y sin flores de D. Ramiro carece aquí de encanto, y los libros de combate pierden con ello uno de sus más apreciables atributos.

Maeztu tenía una bella mente filosófica, muy rica en intuiciones penetrantes, pero indisciplinada en su período formativo y forzada por las circunstancias a la vida errante y nómada del autodidacto. Lo que perdió con esto se adivina parando simplemente mientes en lo que consiguió y alcanzó a pesar de verse

---

(9) Inversamente, el poder de raíz política puede tender a invadir terrenos ajenos para afianzar su prepotencia con medios, considerados políticamente, indirectos. La hegemonía de los Estados Unidos sobre la América española ha tenido hasta ahora un fuerte contrapeso en la tradición cultural hispánica y en la seducción que las letras, las ciencias y las artes de pueblos europeos ejercían sobre ésta. Pero si frente a Norteamérica no hubiera una barrera cultural, y si, por el contrario, ella lograra erigirse en nación ejemplar, en modelo acatado y seguido en los lances del espíritu por los pueblos de nuestra América, ésta perdería su última razón de subsistencia independiente.

privado de una base tan indispensable. Por otra parte, la sensibilidad artística era en él notoriamente inferior a su pasión por la verdad. Amó la verdad sobre todo, y si de la belleza ha dicho el filósofo griego que es el esplendor de la verdad, a Maeztu le importaba mucho menos el brillo con que se dicen las cosas que la conformidad del juicio con su realidad. Por eso, y por la premura que le agobiaba, su forma tiene a veces monotonía de estepa. Lo cual no ha de confundirse con la intencionada desnudez que él buscaba, certeramente, como fórmula artística; desnudez casta que, cuando se aplica a los grandes temas que le estremece, produce, como en *Defensa de la Hispanidad*, páginas patéticas, iluminadas, teñidas y abrasadas por un fuego sereno. El estilo no está sólo en la gracia del vocablo y en la armonía de sus nupcias repetidas; está en un quid indefinible, inefable, que paladeamos, como en el vino, cuando ya lo hemos apurado.

Empujado por seguridades proféticas, temblaba Maeztu desde 1930 por el irremediable destino de su patria. El convencimiento de la catástrofe inminente le hizo clamar noche y día, le obligó a gritar insistentemente, *oportune et importune*, a pelear sin descanso.

Fué un gladiador. Ahora bien, lidiaba por imperioso deber de conciencia, poniendo un ardor en la lucha digno en verdad de la causa a que se consagraba. La dialéctica risueña de Chesterton le era, pluma en mano, ajena (1); pero España, por fortuna, no es Inglaterra, ni la inminencia del cataclismo ensombrecía a la sazón el poderío de la isla. Chesterton reía como se ríe siempre cuando las cosas no tienen remedio; en su patria, los estragos de la división religiosa, acaecida en un pasado re-

---

(1) Digo pluma en mano. Como conversador y como orador, D. Ramiro era, en cambio, a veces, un maestro del humor. Alguien recordará la maravillosa gracia con que presentó a los hombres del 98 en el homenaje a Eugenio Montes (1934). Su postrer discurso (1 de octubre de 1936, en la cárcel de Ventas, de Madrid) fué tal vez la mejor pieza oratoria de su vida. Con insólita belleza, colmada de donaire y coloreada con acentos de *revèrie*, D. Ramiro evocó un mundo de ensueños, fantasmagórico e irreal, del que manaban juntas, como en el *Quijote*, risa y melancolía.

moto, estaban de algún modo (de algún modo relativo, pero de algún modo al fin, en lo atañedero al orden externo) contrapuestos por un extraño poder de organización social. Esta facultad de organizar la vida colectiva, de vivir en sociedad, ha sido el antídoto de los más activos fermentos disolventes. La juventud de Chesterton había alcanzado el esplendor de la era victoriana, y es sabido cómo la prosperidad y la opulencia acrecientan la dulzura del vivir en los temperamentos equilibrados y jocundos.

La vida de Maeztu comienza sólo un año después que la de Chesterton (1875) y concluye cuatro meses más tarde; son dos vidas que corren al mismo tiempo, dos espíritus que abren y cierran los ojos en el mismo segundo histórico. Pero Maeztu desde su mocedad oye en España dondequiera hablar de decadencia; es él mismo, mejor dicho, quien, en compañía de otros hombres de letras, crea y da forma y expresión literaria al pesimismo nacional que les enerva, especialmente desde la pérdida de las colonias. Ya se hable, en términos biológicos, de la decadencia del ser histórico que llamamos España, ya, para aminorar la pesadumbre y el desaliento, de que son tan sólo las consecuencias de una lueña derrota militar las que se padecen, es lo cierto que la desorientación corre parejas con el desaliento.

Maeztu participó de todo ello. Pero mientras otros se refugiaron en el arte o se entregaron, como Unamuno, a dar forma en todos los géneros literarios a su tragedia personal (la pérdida de la fe católica por un alma empañada de los errores del subjetivismo protestante), Maeztu mantuvo en su extravío cierta querencia hacia la organización, hacia la disciplina. Tal vez tuviesen en ello parte las onzas de sangre inglesa que corrían por sus venas.

Por eso, cuando al fin vio claro, su entrega fué absoluta, total, sin condiciones. Y aquí hay que decir rotundamente, por si alguien lo duda, que la actitud de Maeztu fué pura y nobilísima, que padeció y murió por adoptarla, y que es un error suponerle, ya en el nuevo campo, cegado por la incomprensión, estrecho y mezquino. Su sana intransigencia, rubricada por las bayonetas de España, no tenía otros ingredientes que los que

han eternizado las más hermosas acciones humanas: la probidad y la salud mental. No llamemos, por Dios, incomprensión a la clarividencia y al denuedo. Maeztu tenía razón; enfrente tuvo la bellacada y el crimen.

Unas palabras de Renán vienen al caso. "En Lamennais hay demasiada cólera y no bastante desprecio. Las consecuencias literarias de este defecto son muy graves. La cólera lleva consigo la declamación, la grosería y, con frecuencia, las injurias. El desprecio, por el contrario, produce casi siempre un estilo elegante y colmado de dignidad." La obra de Maeztu en sus últimos años es batalladora, pugnaz; pero de una elegancia represada que no se desborda en cólera altisonante e inútil (2).

Los sofistas son de todos los tiempos. Aunque aparecidos en Grecia cinco siglos antes de la venida de Cristo, su estirpe se ha perpetuado, y en cualquier época un hombre sencillo descubre de pronto su inconfundible fisonomía. La Sofística, como el Paganismo, es de siempre. Gorgias o Protágoras son, sí, los primeros; pero no son "los" sofistas, sino unos sofistas: los que dieron el nombre a la escuela. Lo que caracteriza al sofista es la retórica, la brillantez, el juego gracioso y maravilloso del ingenio; no le importan ni la verdad ni las consecuencias del escepticismo que provoca. Una egolatría delirante late en él. Porque el sofista se desentiende de todo lo que no sea su pro-

---

(2) Es difícilmente explicable que se hable, *hic et nunc*, de "incomprensión" por parte de Maeztu, contraponiendo "comprender" y "luchar", como si el que batalla no comprendiera al enemigo; y sin tener, por otra parte, una palabra de reproche, antes de alabanza, para los que lo eran, ideológicamente, de D. Ramiro: como si la producción de uno y otros no hubiera tenido influencia decisiva, para bien y para mal, respectivamente, en infinitas conciencias, y no se hubiera traducido en la gloria y la pesadumbre abrumadoras de un millón de españoles muertos. El asombro sube de punto si se considera que una obra tan calificada y representativa como *Defensa de la Hispanidad* no mereció ni una palabra de atención cabalmente de los hombres de pluma y de pensamiento, cuyas figuras se nos pinta lastimosamente incomprendidas por Maeztu. Lo justo hubiera sido anotar el silencio enconado que rodeó la aparición de su obra—y que el curioso lector puede verificar leyendo las colecciones de ciertos periódicos y revistas por los años de 1934 y 1935—como un dato significativo y valioso para el estudio del carácter de nuestro liberalismo y de nuestros liberales.

pio medro, y juega con la palabra como si jugar con la palabra no fuera jugar con fuego. Y es que el sofista desprecia a sus semejantes; es un soberbio que olvida voluntariamente que la palabra humana es semilla, es vida, y que, por fuerza, un día se ve transformada en vida de los hombres. En el fondo, el sofista es un inmoral. De hecho, tiene talento, gran talento en ocasiones; pero al romper con su conducta la solidaridad humana, al encogerse de hombros ante el destino de los demás, en cuya forja interviene, acredita su absoluta inmoralidad.

Es necesario repetir estas verdades, harto conocidas, para situar a Maeztu en el ambiente en que lucha durante sus últimos años, para mostrar con claridad su caso y también para expresar hasta qué punto le desconoce quien le moteja de incomprensivo. El lector puede hallar en la obra póstuma de que queda hecha mención algún pasaje particularmente significativo por lo que atañe a este extremo (3).

Vea el mundo como una lucha entre Verdad y Error; entre Verdad y Mentira, diríamos más exactamente, para implicar la torcida y dañada voluntad del hombre, protagonista de la lucha, que encarna, de una parte, uno de los factores del litigio: el mal, el pecado. Maeztu, reproduciendo una actitud tan antigua como el cristianismo, proclama la necesidad de ser veraz, y prueba que lo han sido los españoles más intransigentes, y que es justamente en el enemigo en quien falta esa veracidad. Por eso la miseria y a la vez la fuerza y el poder de éste descansan en la Mentira. La noble vehemencia de D. Ramiro reivindicando para el sector intolerante de la intelectualidad española este espíritu de verdad y de justicia, confirma una observación hecha por Vossler. "No hay otra nación entre las neolatinas —dice— que con tanta solicitud y generosidad como la española sepa reconocer, respetar y alabar el valor de sus mismos enemigos. Desde el *Cantar de Mio Cid* y los romances fronterizos y moriscos, hasta las *Guerras civiles de Granada*, de Pérez de Hita, y la *Araucana*, de Ercilla, y las comedias guerreras y nacionales de Lope y Calderón, nunca se desmiente la tradición de la más caballeresca estima, justicia y simpatía con los adversarios. Es

---

(3) *En vísperas de la tragedia*, 78; 118-120.



una actitud de heroica ecuanimidad, mucho menos corriente en la *Chanson de geste* y en la epopeya y novela nacional y nacionalista de los franceses" (4).

Don Ramiro, atormentado, pesimista y lúcido, está contra el sofista que se desentiende de la realidad circundante, de la patria, del hombre y su destino. Lejos de incomprender al enemigo, son su fuerza, su potencia las que le alarman, vigorizándole en la pelea. No niega al sofista su talento; le niega la moral. En cualquier época sana los hombres sanos han llamado malhechores o locos a los que hablan y escriben como si su propia gloria personal importase más que la suerte de sus semejantes.

## II

Maeztu opuso una mente que se sabía destinada, más que a sorber el deleite de la admiración que despierta, a ser instrumento de salvación de los hombres. Entre la verdad y el camino de la verdad, no se quedaba, como Lessing, con el camino, porque el camino lo es para llegar a alguna parte. En Maeztu la inteligencia no es un don que se disfruta para gozar siendo admirado, sino para servir a los hombres y, a la postre, a Dios. "Porque los intelectuales no estamos en el planeta para hacer juegos malabares con las ideas y mostrar a las gentes los bíceps de nuestro talento, sino para encontrar ideas con las cuales puedan los demás hombres vivir. No somos juglares, somos artesanos, como el carpintero, como el albañil." Son palabras de Ortega, que hubiera hecho muy bien en ser tan fiel a ellas como Maeztu lo fué.

Supo, en efecto, D. Ramiro superar una honda crisis, de remota progenie, que tuvo, entre otras manifestaciones, la de anhelar un arte incontaminado, aséptico, ideal. Se trataba de que el hombre se despojase de su humanidad, se deshumanizase y, curado de afanes, diera un cántico nuevo, sin otro fin que el de cantar. Este arte puro brotó de la misma semilla que aquellos otros intentos, no menos vanos, que se llaman Economía pura, Moral pura y hasta Historia pura, es-

(4) VOSSLER: *Introducción a la literatura española del Siglo de Oro*.

crita por seres dotados de una inasequible impasibilidad. No hay por qué notar aquí cómo estos quiméricos ensayos de empuramiento coinciden, paradójicamente, con una de las más impetuosas corrientes de impureza que el mundo ha padecido. Baste ahora consignar que la réplica de Maeztu está en la idea, que practicaba, de servicio y de fin. Un sencillo aforismo suyo cifra su irrevocable oposición al acto sin finalidad: "El hombre que ama la puntualidad por la puntualidad no merece ser hombre, sino reloj."

Y todo ello constituye su originalidad. Hoy, después de la gigantesca aportación de Víctor Bérard a la ciencia literaria, hay que utilizar la palabra con más rigor, con más precisión que nunca. Ya no se puede hablar de originalidad en el sentido vago y romántico que antes prevalecía. Ya sabemos que ni los padres de la poesía eran tales padres, porque la bellísima doncella, como Cervantes gustaba de apellidarla, había nacido más pronto de lo que creíamos. Milenios antes de Homero, poetas levantinos cantaban singladuras que luego Ulises había de recorrer. ¿Qué se puede crear *ex nihilo* después del esfuerzo fecundo y multiseccular de los hombres? ¿No será la mayor originalidad trocar la estéril rebeldía de los que quieren prescindir de los antecedentes por la fértil humildad de los que forman en larga fila nunca rota, esperando en ella la plenitud de la propia voz y la llegada del íntimo, intransferible acento?

### III

Pocas cosas habrá de mayor interés en el duelo dramático en que Maeztu participa como actor y como espectador a un tiempo, que la cuestión de la adaptación o no adaptación al régimen político instaurado en España en 1931, en su doble dimensión religiosa y nacional. Digamos aspecto religioso y nacional aun pensando que tal vez nuestra peculiaridad histórica hace ocioso el distingo. Pues en un sentido profundo no se trataba sino de un ataque al espíritu; por tanto, de un ataque a España, cuyo destino en la Historia no es sino conservar y extender la verdad salvadora.

Necesitamos que alguien haga en nuestra tierra lo que Pie-

re de la Gorce hizo en Francia con la Revolución. Y el hecho de que no se haya estudiado la nuestra y, sobre todo, de que sólo Maeztu, entre los escritores consagrados, dedicara atención al gran problema, revela la glacialidad religiosa que imperaba.

La opinión se dividía. Un sector pensaba que el mal podía ahogarse en abundancia de bien; otro, por el contrario, que la labor social está condenada a la esterilidad y no salva, en definitiva, a las sociedades, si se tiene por enemigo algo tan eficaz, tan temible como es la fuerza del Poder público. En remotas premisas teológicas se apoyan, expresa o tácitamente, ambas posiciones. La primera cree que el bien, por sí, contando con el denuedo de sus apóstoles, es capaz de vencer al mal, aunque éste se fortifique en las más ventajosas posiciones. La segunda, quizá más avisada, quizá más cautelosa que sencilla, parte de aquel clarividente pesimismo inicial con que el cristianismo nos precave para la gran contienda de la vida sobrenatural. Sus mantenedores no olvidan que en la pendencia que el mal y el bien sostendrán hasta el fin de los tiempos, el bien, salvo superiores asistencias divinas, lucha en el mundo en condiciones de inferioridad, lucha con desventaja. Sus medios son menores, su camino más áspero. El bien se abre paso, a lo caballero, entre incontables dificultades; predica el sacrificio, la renuncia, las cosas difíciles y repelentes a nuestra inclinación. El mal, a lo rufián, no repara en medios, y ofrece un programa de halagos placenteros, tentadores. Los defensores de la posición que toma en cuenta estas verdades parten, en suma, del dogma del pecado original, que tampoco los otros olvidan, pero cuya presencia no hacen sentir tan implacable y constantemente en el problema.

El orden, en el sentido profundo del vocablo, pelea, pues, ya en principio, desventajosamente. Por eso, suponiendo un Estado perfectamente neutral, es decir, perfectamente liberal, el triunfo, a la postre, es del caos. Se dirá que el caos triunfa porque el orden no ha tenido fuerzas bastantes para mantenerse y propagarse. Pero estas fuerzas no pueden brotar mágicamente, sino con asistencias que neutralicen la inicial ventaja con que el mal sale a la liza. En otras palabras: el bien corre con "handicap" respecto al mal.

Maritain representó, como es sabido, la actitud filosófica que llamaríamos de abandono de toda técnica humana ante la exclusiva eficacia de lo espiritual. Dicho llanamente: al comunismo no cabe oponer la fuerza material, sino sólo la del espíritu, que acabará por prevalecer. La polémica entre Maritain y Desclausais la resumía Maeztu así:

“M.: Nos amenaza la dictadura del proletariado.—D.: Conforme, y hay que evitarla a toda costa.—M.: A toda costa, no; me parece inevitable.—D.: Se evitaría si los hombres como usted nos ayudasen a salvar a Francia.—M.: Lo que importa es salvar la religión.—D.: Para salvar la religión hay que salvar la ciudad.—M.: La ciudad no tiene remedio; venga conmigo para salvar la religión.—D.: Venga conmigo para salvar la ciudad.”

Don Ramiro pensaba, naturalmente, que la fuerza material era, llegado el caso, un instrumento necesario para salvar a la ciudad y al Espíritu. “Nuestros espíritus —decía— no nacen descarnados, sino en nuestros cuerpos, y las sociedades humanas no son sociedades de almas puramente espirituales, sino que acaecen en la tierra y en ciudades que han de fundarse a base de un Bien profano común, que no sería Bien si no hiciera posible el Bien sagrado.” El monofisismo de Maritain olvida esto. Como olvida una sencilla verdad de la ascética cristiana que tiene aplicación al más amplio ámbito de esta contienda. La ascética, en efecto, no dice al cristiano tentado que se limite a orar para evitar la caída, la pérdida de la gracia. Le dice también, y se lo impone, que se aleje físicamente del peligro, que se inhíba, que ejercite cuantas astucias y trampantojos pueda, para derrotar al enemigo. Es decir, los medios naturales y humanos han de conjugarse con los de orden sobrenatural y divino. ¿Y qué es esto, aplicado a la vida de las colectividades, sino afirmar la necesidad de poner la fuerza, el poder, los resortes todos de la vida humana, al servicio del espíritu, que anda envuelto en carne y entre pucheros, como del Señor decía Santa Teresa?

La actitud de Maritain refleja un estado de espíritu exten-

dido entre grandes grupos de hombres de la más acrisolada vida espiritual. Es el escepticismo hacia el Estado creado por la obra del liberalismo, actuando bajo cualesquiera formas políticas. El Estado liberal ha hecho estragos en la vida religiosa de los pueblos, y al cabo de siglo y medio, millones de cristianos de fe pura han vuelto la espalda a las formas políticas, poniendo en sólo Dios su fe. No es que olviden la patria; la aman ardientemente; pero confiando su salvación a la Providencia, sin esperar nada de las fórmulas de la ciencia política. Entonces se pone únicamente el anhelo en el enriquecimiento de la vida interior; todo lo demás se dará al mundo por añadidura. El Estado es el señor que se puede morir. Desengañados de las percederas construcciones del hombre, desasidos de lo terrenal, nada quieren con las pendencias sobre validez o nocividad de los métodos para organizar la vida colectiva. Es explicable todo esto. Se trata, repitámoslo, del fruto de la Revolución, encarnada una y otra vez en todas las formas del Poder.

En el fondo, llega a latir en ocasiones el desengaño hacia el Estado mismo. Pero el Estado no es hijo del pecado. Santo Tomás, en un pasaje memorable (5), arguye con razones que han sido invocadas en esta polémica. Para él, el Estado no es secuela del pecado original: hubiera existido también de no haber sobrevenido la caída. Alega Santo Tomás dos razones: Primera. Que siendo el hombre naturalmente sociable, en estado de inocencia hubiera vivido en sociedad, y la vida social no es posible si no hay alguno que presida, dirigiendo a todos al bien común. Segunda. Porque si un hombre tuviera sobre los demás la supremacía de la ciencia y de la justicia, habría sido inconveniente de no emplearla en utilidad de los demás.

No queda, después de esto, sino acercarse a la ciencia política, para que ella nos diga cuál es la forma perfecta de buscar el bien común.

Desde este miradero, Bien sagrado y Bien profano se juntan como una aspiración única del corazón humano: a él hay que ascender para contemplar y explicarse cómo vive y muere en amor y en pelea Ramiro de Maeztu.

J. L. VÁZQUEZ DODERO.

---

(5) *Suma Teológica*, I, 96, 4.