Sobre el pensamiento de Menéndez y Pelayo

POR EUGENIO D'ORS

LA FILOSOFÍA DE MENÉNDEZ Y PELAYO [1]

I

Hacia el fin de la primera década del presente siglo, René Berthelot, hijo del químico famoso, profesaba en París y en Sorbona un curso libre, bajo el título «Un pragmatismo utilitario», que se veía muy concurrido. Tratábase en aquél de estudiar —digámoslo sin ambages— de combatir la filosofía de Henri Bergson. El tema esencial consistía en poner de manifiesto el enlace, en cuya virtud cabía filiar las teorías del maestro del Colegio de Francia en las de ciertos románticos alemanes, Schelling sobre todo.

Tan viva era la revisión, y su publicidad entre las gentes adquirió pronto tal carácter, que el ilustre pensador, por ella vejado, creyó oportuno contestar de algún modo. El modo, oblicuo aunque nobilísimo, cifróse en la publicación de un trabajo, por más de un concepto admirable, que hoy se puede encontrar en las colecciones de la *Revue de Metaphysique et de Morale,* para dilucidar dónde reside, en último término, la originalidad en filosofía. Los conceptos, los principios, las teorías de cada filósofo— viene a decir allí Bergson— forman una especie de construcción o fábrica, entre cuyos elementos pueden y deben entrar materiales de origen diverso, a veces de ajena cantera, a veces de molde municionado, así como entran en la fábrica de un edificio columnas cuya novedad de talla no importa, ornamentos de croquis mil veces repetido. Lo que importa en la obra del filósofo, lo que importa en la obra del pensador, no son esos detalles, sino una disposición general, un orden, un ritmo,

(1) Conferencia de clausura del curso Menéndez y Pelayo, celebrada en la Academia de la Historia.

que traducen una ley general, derivada de la existencia de una visión personal del mundo, de *una intuición central y matriz.* Aquí precisamente, en esta intuición, radica, y aquí debe buscarse; aquí, y no en otra parte alguna, la *originalidad* auténtica de cada pensador verdadero. Esto es *su creación,* su producto infungible, su lote, su mensaje. Quizá revelable en una página única, en una fórmula, en una palabra... No está muy lejana, señores, de esa tesis de Henri Bergson, una especie de fantasía mnemotécnica o escolástico juego, en que, cuando años mozos, hube de ejercitarme con otros camaradas, que intentaba reducir toda la complejidad de la historia entera de la Filosofía a un proceso o desfile de grandes lemas, cada uno acoplado con el nombre de un máximo filósofo, y donde el lema «Idea viviente» representaba el pensar de Platón y el lema *Werden* el de Hegel, con el mismo derecho y la misma plenitud que el cruce de dos rectas representa el Cristianismo todo, o la reunión de tres colores cuanto en un país se significa con el nombre de Patria.

Esta misma tesis acerca del punto central y único en que radica la originalidad de cada pensador ha podido servirnos, en más de una ocasión propicia, de un modo que no podemos menos de juzgar concluyente, para decidir, a veces en coyuntura erística y como conclusión de un debate, de la originalidad de tal o cual pensador, antiguo o moderno, que ciertos fáciles triunfos de la curiosidad erudita infirmaban. En escritores antiguos, sobre todo, se repite con frecuencia el hecho de ciertas influencias, empréstitos y aun verdaderos plagios que llenan sus obras, gobernados por la despreocupación magnífica, propia, en este capítulo, de las costumbres de otros tiempos. En nuestro precoz y elegantísimo humanista Bernat Metge, verbigracia, autor del muy gracioso *Somni* o Diálogo sobre la inmortalidad del alma, no le ha costado excesivamente a la erudición demostrar la repetición, continua e inconfesada, de argumentos de Cicerón, como la de gracias, sátiras y primores de Bocaccio. Yo, a desgrado de ello, he sostenido siempre el valor original del pensamiento de Bernat Metge, afirmando que poco significan, según el referido concepto de la personalidad filosófica, tales aportaciones: lo importante está más adentro, más en lo hondo... Porque, quiero suponer que todos y cada uno de los argumentos del autor del *Somni* en pro de la inmortalidad del alma, que cada uno de sus argumentos en

contra tenga otro padre, proceda de otro autor: siempre quedará que la posición personal de éste, su visión del mundo, su *Weltanschaung,* su intuición fundamental y matriz se traduzcan en el hecho de la contraposición de estas pruebas en diálogo de la irónica alternativa entre unas y otras, de la superación dialéctica entre las dos tesis, que hacen del alma, ora un ente perecedero, ora una substancia inmortal; de la suprema libertad de espíritu, en que el pensador se muestra imparcial entre ambas posiciones y deja que tesis y antítesis se completen, eludiendo la conclusión y el fallo, con la graciosa cautela y el rasgo ingenioso de fingir que uno de los interlocutores ha olvidado, el sentido de una palabra; de la actitud, para decirlo de una vez, *irónica,* de *pensamiento dual* —la actitud para la cual la forma exterior de diálogo no es una literaria arbitrariedad, una extrínseca convención, sino un acto de obediencia al imperativo íntimo del pensar propio—, y que hace de este precoz y elegantísimo humanista nuestro, de este pensador auténtico, de este espíritu original, un caso, tal vez único, en la cadena de los siglos, entre el remoto Sócrates de la mayéutica y el moderno Renan de la tolerancia.

II

Pues bien, me figuro que el mismo criterio, que la adquisición luminosa traída por el estudio que, *pro domo sua;* produjera Bergson debe servirnos como norma al acercarnos al examen de la filosofía de cualquier productor espiritual que no haya sido funcionalmente filósofo. Más: creo que, justamente dentro del cuadro cuyo contorno delinea aquel criterio, puede hallarse modo de decidir en cada caso a quién, entre los productores espirituales poseedores de una filosofía propia, debe atribuirse la calificación de filósofo y a quién no.

Sentado el principio de que la originalidad de cada pensador, su personalidad teórica real, se cifra en la forma de una actitud única ante el mundo, de una intuición fundamental y matriz, puede ocurrir que en la obra de un autor determinado el mismo autor haya cuidado de poner de manifiesto esta actitud, de convertir en expresión su intuición, no sólo adquiriendo personal y lúcida conciencia de la misma, sino desarrollándola en una articulación de sistema. En el extremo opuesto del señalado por este tipo de productor

está aquel cuya actitud íntima ante el mundo, cuya intuición fundamental y matriz han quedado sin destacar por el mismo autor, sin aislar, porque en él no se ha producido ni una articulación de sistema, ni siquiera el acto elemental de autoconocimiento que una expresión semejante supone. En el primer caso, el productor espiritual de que se trata puede y debe ser llamado filósofo: no cabe, en segundo caso, considerarlo como tal.

Todavía es posible, entre los dos extremos, entre el caso del escritor verdaderamente filósofo y el caso del que no lo es, un caso intermedio, el que llamaríamos —siguiendo una tradición casi canonizada por Samuel Butler— el «escritor filosófico»; es decir, el caso de quien, con poseer en propio una visión original del mundo, una intuición fundamental y matriz y haber adquirido conciencia de tan importante propiedad, la ha dejado, sin embargo, implícita, sin revelarla, sin traducirla y articularla en sistema, en virtud de causas que pueden ser múltiples; tal, la falta de tecnicismo, en muchas ocasiones; tal, en otras, la falta de tiempo, como en el caso del autor muerto joven o de vida malograda; o quizá, de estímulo, circunstancia frecuente en pensadores solitariamente inclusos en medios sociales o nacionales de cultura rudimentaria; o bien por pragmática reserva y cautela práctica, en horas o países en que la producción de audacias ideológicas ha podido traer riesgo de persecución tal vez o siquiera de incomodidad. En todas estas ocasiones, la calidad funcionalmente filosófica ha existido, aunque el autor quedara incluso en la categoría de los que no pueden llamarse funcionalmente filósofos.

Añadamos que se puede dar, entre esos tres tipos fundamentales de la escala, infinidad de matices complejos, cuya existencia nos revela cotidianamente la realidad. Fijémonos, entre esos matices intermedios, en uno que juzgo siempre particularmente interesante. Me refiero al caso del productor espiritual que, dotado, como pensador original que es de una *Weltansschaung* propia, de una intuición personal y matriz, ni la ha desarrollado ni articulado en sistema —lo cual le colocaría en posición de ser llamado, en el sentido estricto de la palabra, verdadero filósofo—, ni ha callado sobre este punto y asunto —lo cual le colocaría en la otra posición extrema—, ni tampoco puede decirse que —de conformidad con el tipo intermedio—

haya adquirido conciencia lúcida de su propia *Weltansschaung*. Antes, queriendo justamente revelarla, queriendo *explicarse*, ha producido desarrollas teóricos, acaso extensas articulaciones sistemáticas, que constituyen, sí, una filosofía o, por lo menos, el germen o el fragmento de una filosofía; pero de una filosofía que no coincide con la íntima y auténtica del autor; con la que difusamente se revela en su producción funcional, con la que anima, para decirlo de una vez, lo verdaderamente substantivo de su obra... Un ejemplo, muy asequible, muy corriente, nos permitirá a todos comprender en seguida el carácter concreto de esta posibilidad, cuyos rasgos pueden parecer, al enunciarlos genéricamente en demasías, sutiles o confusos. Es un ejemplo que la experiencia nos presenta casi a diario en nuestra relación con artistas gráficos o plásticos, con pintores y con escultores. ¿Quién no ha conocido el episodio y escena del pintor o del escultor que nos muestra una obra en su estudio y que, ante nuestra incomprensión, quizá ante nuestra indiferencia, se pone oralmente a defenderla y explicarla, valiéndose de argumentos que, sin que él se dé cuenta, vendrían a probar y justificarían cualquier obra, menos la que de veras ha producido? ¿Quién no sabe de otros, entre los tales, dados a escribir ensayos de estética, en inconsciente oposición con el criterio que realmente les ha inspirado en toda su producción de escultura o pintura? Muchas veces, metidos en anécdotas parecidas, la tentación nos acosa de quitarle la palabra de la boca al propio productor, para explicarle —nosotros a él, nosotros ante su obra— lo que él, en su obra, ha querido hacer; más de una vez semejante tentación nos ha vencido.

De un artista sé —y lo cito porque precisamente la emoción, que ahora, por doble razón de gloria reconocida y de pérdida dolorosa y reciente ha de traer la evocación de esta figura, me sirve de garantía contra cualquier sospecha de que el rigor de que el presente análisis implique atribución de demérito— de un artista sé, el malogrado Juan Gris, en quien la manifestación de este caso hubo de incluir, en algún momento de camaradería conmigo, aspectos casi apológicos. Muchos, entre quienes me escuchan, saben mejor que yo cómo la obra de Juan Gris ha quedado inscripta en este grupo y tendencia de la moderna pintura, que se ha dado a abstraer, en la representación de los objetos sensibles, no ya los aspectos superficia-

les y fugaces, sino los elementos de volumen y permanencia; grupo y tendencia que, en términos generales, reciben la determinación de *cubistas*. Acontecía, sin embargo, que Juan Gris, pintor cubista, al enseñarme algunas de sus obras —en las horas del estudio de la rue Ravignan, por ejemplo—, acompañaba esa exhibición con la ilustración marginal de unas teorías que, no sólo dejaban sin explicación la obra enseñada, sino que contradecían radicalmente su sentido y, como suele decirse, se daban de cachetes con ella... He aquí que el pintor ha colocado en el caballete un lienzo ocupado por un austero arabesco de sordos grises, geométricamente distribuídos en proyecciones de cilindros y de pirámides. He aquí que, al mismo tiempo, empieza a decir cosas de este orden: «—Yo pinto la Naturaleza tal como la veo..., tal como mi alma la interpreta... Lo que pinto es la emoción de las cosas, no las cosas mismas... La impresión que me producen... Lo que el mundo es en mí...» «—No, mira (solía atajarle yo en casos tales). Eso que estás dando son cabalmente los argumentos del impresionismo, los de tus adversarios, los que defienden lo contrario de lo que tú quieres hacer; lo que tú realmente has querido hacer, voy yo a explicártelo, porque yo lo sé mejor que tú. Has querido, no fijar la emoción fugitiva, captar la impresión del instante, producir una interpretación lírica de los aspectos, sino, al contrario, limpiar a todos los objetos de su lirismo, llegar a su desnuda y permanente objetividad, reducirlos a medida justa, a pitagórico número, conocer lo que Poussin llamaba el «prospecto» de las cosas, no su «aspecto»: *abstraer*, en una palabra, y no *exaltar*... Y así, hasta que, llevado pedagógicamente al conocimiento de sí mismo, este hombre, el artista, era obligado a producir, por encima de su primera declaración falaz, una confesión sincera y contraria; en catarsis no demasiado diferente, después de todo, a aquella en que el psiquiatra Freud cree haber hallado el método para la fijación y la curación de la neurosis.

III

Digámoslo de una vez. Digámoslo con todo el respeto, con todo el entusiasmo, con la plenitud de la reverencia, en el bien entendido siempre de que cada uno de los miembros de la distinción que vamos a establecer se halla situado, no ya en las alturas, sino en las

mismas cumbres... Pero digámoslo con un imperturbable rigor en el diagnóstico: Cuando se habla de la filosofía de Menéndez y Pelayo deben distinguirse tres cosas... Lo que esta filosofía *pudo ser;* lo que esta filosofía *quiso ser;* lo que *fué* realmente... Conviene, sobre todo, no confundir estas posiciones cuando del examen de aquella filosofía se trata.

Todo el mundo reconocerá que este pensar filosófico del polígrafo insigne no se desarrolló a través de una orgánica revisión de los problemas fundamentales. Algún breve credo metafísico, alguna sumaria exposición de programa, algún grito de proclama, algún santo y seña de alistamiento en lo que se contiene, aparte de lo histórico y crítico, especialmente bautizado con el título de «Estudios filosóficos». Uno solo entre ellos, uno, breve y muy superficial por otra parte, el discurso académico «Examen crítico de la moral naturalista», parece responder a un tema declaradamente teórico. Ni tiene más pureza especulativa el otro discurso sobre Balmes, en coyuntura de alguna reunión o certamen jubilar, ni el rotulado «La Iglesia y las Escuelas teológicas». Grima da, por otra parte, advertir cómo en el curso de estos trabajos ciertos errores de perspcetiva, en lo que ha de ser concretamente objeto de valoración, se han podido deslizar, ya veamos al autor tratar con exagerado respeto a figuras tan secundarias como las de Alfred Fouillée, bien nos sorprenda, prefiriendo en Balmes aquello que justamente resulta en Balmes menos preferible: la calidad y función de expositor de sistemas ajenos, de historiador de la Filosofía. Los puntos de vista teóricos aparecen ya más desenvueltos, que en esos estudios especiales, en aquellas otras páginas de «La Ciencia española», donde Menéndez y Pelayo polemiza con Pidal y con el dominico P. Fonseca.

Pero, después de todo, tratándose de un escritor situado en la posición intermedia que hemos fijado antes del cuadro de posibilidades del pensador original, la cuestión de la extensión o del desarrollo en sistema significa relativamente poco. Lo que nos importa ahora, lo que nos induce a considerar como hipótesis aquello de que la filosofía de Menéndez y Pelayo pudo ser, deriva de la consideración siguiente: Esta filosofía, este filosófico pensar, fué algo conducido a través de la vida, conducido a través del tiempo. Ahora bien, el tiempo en que se realizó la vida de Menéndez y Pelayo, pensador

ortodoxo, escritor católico, resultó paralelo a un período en que la Iglesia se vió conducida por sus supremas autoridades a la fijación de sus condiciones para aprobar en ortodoxia cualquier pensar filosófico y, en último término, a la adopción de una tradición filosófica perenne: aquella que, procedente del intelectualismo aristotélico, queda fijada en la Edad Media, en el molde fijo de la escolástica. La tal adopción y condiciones, no convertidas en hecho todavía cuando Menéndez y Pelayo empezaba a escribir, ni siquiera en la época en que lo más granado de sus proposiciones filosóficas se presentaba, habían llegado a hecho ya, a hecho consumado, cuando la vida del gran español se terminaba. En vista de ello, ¿cómo presumir el destino que a un pensamiento pudo caberle de no haberse quedado en tesis previas y programas, de haber sido llevado a una revisión personal de los grandes problemas fundamentales? ¿Hubieran podido hallar cabida aún, dentro del campo de un escolasticismo amplio, la metafísica y la psicología de quien empezaba proclamando: «¿Cómo se comunican el mundo real y el ideal? Lo ignoro Pero ¿sé que se comunican y que la palabra *especie* es un sonido huero que no corresponde a ninguna de las realidades espirituales o materiales que yo conozca?» Seguramente, no.

Esto en cuanto a lo que la filosofía de Menéndez y Pelayo pudo ser. Lo que quiso ser se presentaba, a ojos de quien lo soñó, como algo infinitamente más dichoso. El programa especulativo del autor de *Los Estudios filosóficos y de la Ciencia española*. Tratábase de lanzar al mundo un pensamiento, español de tradición, greco-latino de estirpe, renacentista de manera, moderno de adopción; un pensamiento cuyo idealismo platónico fundamental estuviese muy vivamente matizado de criticismo, lindando con lo cartesiano y con lo kantiano, pensamiento cuyo modelo creyó encontrar en la filosofía de J. Luis Vives, y para la que se buscaba un precedente inmediato en el amago de escuela filosófica barcelonesa, traída por los Francisco Javier, Llorens y por los Martí Eixela, según inspiración de los escoceses y del espíritu liberal de la «Revista de Edimburgo». El partido del psicologismo escocés fué, sobre todo, abrazado por Menéndez y Pelayo con ostensible fervor. «Yo soy —hubo de escribir alguna vez, con su particular aire de decisión en lo expresivo—, yo soy escocés y hamiltoniano hasta los tuétanos». La doctrina del co-

nocimiento directo, del *common sense*, fué para él como un verdadero caballo de batalla. Pero no se hubiera resignado a estirpe teórica de tan reciente extracción. «Filósofo de mi tiempo —contestaba altanero al P. Fonseca—, que busca en el Renacimiento, y algo más allá, su genealogía». Este «algo más allá» se refiere a Platón evidentemente. Y en Platón, las tesis del idealismo. Aunque no quiera, aunque haga sobre el asunto las reservas que ya imponía el estado de la erudición y la manera de entender las relaciones entre Platón y Aristóteles (antes de los días en que Menéndez y Pelayo escribió, se había producido ya la crítica de Zeller), lo cierto es que la oposición entre aquellos dos maestros de la filosofía griega se le presentaba a Menéndez y Pelayo, no sólo como fundamental, sino como permanente. En todas las épocas —escribe en su estudio sobre *La filosofía platónica en España*— Platón ha sido la bandera de la libertad; Aristóteles, del orden, cuando no de la servidumbre. El cartesianismo es de este modo para él una renovación de la *constante* platónica, así como el empirismo moderno, desde Bacon, renueva el aristotelismo. También Luis Vives es sentido bajo especie de platonicidad; si no como discípulo de Platón mismo, como discípulo de la Nueva Academia, de la cual toma el sincretismo, y muy particularmente el probabilismo, convertido por esta mente egregia en una gran novedad, «como el mismo Barthelemy Saint-Hilaire reconoce».

Las consecuencias, posiblemente lindantes con el escepticismo de esta tesis idealista, no asustan a Menéndez y Pelayo. «Obsérvese —escribe— que Vives rechazaba la tesis de Protagoras, no por escéptica, sino, al revés, por dogmática; por afirmar terminantemente que a cada fenómeno de sensación responde un número, no de valor puramente individual, es cierto, pero que, para el sujeto, se convierte en verdad absoluta...» Pasaje, señores, que, dicho sea de paso, no podemos leer sin singular emoción, porque parece que con el mismo estamos ya al borde de los problemas concretos introducidos en la fiosofía contemporánea por la boga de la Fenomenología. Pero, en realidad, el idealismo, inscripto como lema principal en el programa filosófico de nuestro autor, nada quería tener de fenomenológico, quedándose, al contrario, buenamente en la más metafísica de las tradiciones del platonismo, en aquella en que las Ideas son entendidas como realidades y en que los términos *idealismo* y *realismo* se

pueden confundir. El autor observa en cierta ocasión, y consigna en nota muy oportuna, cómo el vocabulario filosófico ha sufrido un cambio; cómo se llama modernamente *idealismo* a lo que antaño se llamaba *realismo;* en contraposición con el nominalismo de entonces, hoy bautizado de empirismo o positivismo. Y de todos los brevísimos fragmentos de Menéndez y Pelayo que contienen una declaración teórica, el que justamente se me antoja más importante y definitorio es el siguiente, incluso en el trabajo referido hace un instante: «El mundo de la dialéctica platónica no es el mundo del *Werdem* o de la evolución; es el mundo de las ideas eternas e inmutables que no *devienen,* sino que *son* con perfecta y plenísima realidad.»

IV

Y, sin embargo, lo que fué, realmente, esta filosofía, la fórmula en que puede traducirse la intuición central y matriz de Menéndez y Pelayo, aquella que se realiza en toda su obra fundamental, están auténticamente dominadas por el sentido de la evolución y del *Werden,* no por la norma de las Ideas eternas... Cuando Juan Gris colocaba en un caballete una tela cubista, pretendía explicar su obra con alegatos imbuídos de un lirismo licenciosamente impresionista. Cuando Menéndez y Pelayo se entregaba a la turbulencia dinámica de su esencial espíritu de historiador, pretendía cumplir un programa filosófico presidido por la inspiración más contraria a la Historia, por la inspiración de la Eternidad.

Platonismo y aristotelismo están dominados por una nota común: por un intelectualismo que da la primacía a la razón en el juego de los valores. Frente a ésta se levanta la filosofía del romanticismo, la que, lejos del ideal estático y permanente, ve en la realidad continuamente un movimiento, un cambio, un curso, un fluir. Esto, quien lo entroniza en los alcázares del pensamiento es el siglo XIX, con sus precedentes barrocos, con sus rezagados epígonos. El siglo XIX, el siglo de la Historia, dominado por el evolucionismo todo él. Antes que él, el pensamiento dinamista casi no tiene en la historia intelectual del mundo otro precedente que la filosofía de Heráclito y la experiencia espiritual de los místicos. Pero, a cambio de esta casi orfandad de tradición, ¡cuánta generalidad, cuánta intensidad en el dominio los de esta manera dinámica, de esta manera

heracliciana y mística de interpretar la realidad durante todo el siglo XIX mental europeo, cuyos límites coinciden, aproximadamente, con los límites de la centuria! Todo es evolucionismo en la etapa de cultura que empieza con la obra genial y barroca de Giambatista Vico, y llega hasta nuestros contemporáneos Bergson y Spengler, pasando por Hegel, pasando por los juristas de la Escuela histórica, pasando por los biólogos del transformismo. Todo es evolucionismo, todo es historia, todo es ver la realidad bajo especie de tiempo y creer que las Ideas *se hacen* y *no son* ni están quietas, de una vez para siempre estables, inmutables. Pues bien; en este historicismo del siglo XIX, no en el intelectualismo propio del XVIII y acaso propio también —como en virtud de una vuelta— de esta otra hora intelectualista que en el Novecientos vivimos nosotros. La tónica de aquella obra no fué ciertamente platónica, sino hegeliana; no se inspiró en las normas estables, sino en la continuidad del cambio y fluir. Presenta ella misma el aspecto de un curso o corriente. La preside la sombra de Heráclito, no el compás de Pitágoras. Habiendo podido ser un intelectualismo escolástico; habiendo querido ser un intelectualismo platónico, fué, en realidad, un anteintelectualismo, es decir, un romanticismo, traducido al historicismo, que anima, en mayor o menor grado, toda la producción espiritual del Ochocientos.

Todavía, si no tan decisivo como el de Heráclito, la filosofía dinamista del mundo puede abrogarse un precedente: el de Pascal. Pascal es quien, anticipándose al historicismo de Hegel, escribió esta frase considerable: «Toda la serie de los hombres, durante el curso de tantos siglos, debe ser considerada como un mismo hombre, que subsiste siempre y que aprende continuamente.» Afirmación de la unidad del Espíritu, realizándose en el tiempo, y no es otra la intuición fundamental del historicismo de Menéndez y Pelayo. Espíritu realizándose en el tiempo, siempre. Una herejía única, realizándose en el tiempo por obra de la serie de los heterodoxos; un ideal de nacionalidad, realizándose en el tiempo a través de la serie de los grandes nombres recordados o resucitados como otros tantos fastos de la ciencia española; un ideal de belleza único, realizándose en el tiempo a través de los cultivadores de ideas estéticas... Cuando en el prólogo de la segunda edición de los *Heterodoxos* el autor se vuelve, con enérgica conciencia del valor de lo propio, contra quienes, pues-

tos a poner reparos a su labor, acusaban el libro de no ser una historia en el rigor del término, sino un centón de monografías, y les dice que parece imposible su distracción, su obstinación en no ver cómo, a través del desfile de aquella serie de monografías, se crea una unidad, por la multitud de vínculos que enlazan cada punto tratado con el conjunto todo de la obra, nosotros, lectores críticos, debemos darle plenamente razón. ¡Si hasta los pecados y las deficiencias de Menéndez y Pelayo deficiencias y pecados son, por exceso de continuidad, por fluencia de torrente, que le hizo ensanchar el campo de tantas empresas suyas a medida que en ellas avanzaba y no llegar a concluirlas nunca, porque lo pensado como simple prólogo le iba creciendo entre las manos y arrebatando, en su curso torrencial, objetos y más objetos de conocimiento, hasta llenar —anegar iba a decir— volúmenes y volúmenes! ¡Si su falla es la difusión; la dispersión, nunca! ¡Si de todo se le puede acusar, en punto a estructura y composición de sus obras, menos de fragmentarismo! ¡Si hasta su misma sintaxis —y bien sabemos lo reveladores que resultan estos elementos formales— está *en marcha* siempre, en marcha oratoria, como en proceso sinfónico —realizándose ella también a través del tiempo—, nunca estancada, nunca parada, nunca acusando, en lo estático y discontinuo, los elementos plásticos! A nada tan cercana constantemente la prosa de Menéndez y Pelayo como al discurso; a nada tan lejana como al aforismo. Si quisiésemos buscar su parentesco en el estilo de algunos escritores modernos franceses y a la moda, diríamos que el caudal de sus linfas puede recordarnos las inundaciones de Marcel Proust, nunca a sus copas estrictas y transparentes, en que nos es servido el ingenio de Paul-Jean Toulet.

Esta gran corriente en este fluir, con impulso de evolución y de historia, que tradujo auténticamente la intuición fundamental y matriz de este pensador nuestro, sólo extrínseca y convencionalmente podríamos discernir una distribución arquitectónica. Tres son, a mi juicio, las obras fundamentales de Menéndez y Pelayo; históricas, naturalmente, las tres. Hace un momento acabamos de aludirlas: la *Historia de los Heterodoxos, La Ciencia española,* la *Historia de las ideas estéticas*... Aquí, aquí hay que buscar su filosofía; no en los pretendidos *Estudios filosóficos,* que, en último término, son estudios históricos también, que se dedican a contemplar ideas que *se*

hacen, no ideas que están permanentes y eternas. Su filosofía, digo..., y su poesía también. Porque, yo no puedo evitar el ver estas tres partes de la obra egregia —todavía atribuyéndoles mayor unidad que la unidad de un proceso único del espíritu que preside a cada una—, como enalazadas entre sí, en un modo de tripartición dantesca, algo así como el «Infierno», «Paraíso», «Purgatorio», respectivamente, de esta gran *Commedia* de la erudición.

Sí. Infierno, Paraíso, Purgatorio. El Infierno es para los heterodoxos; uniformemente a todos, sin dejar uno, este gran juez los condena, aunque bien se deja entender que, en medio de su rigor, los ama; y aun hoy, en más de un paraje de las obras de Menéndez y Pelayo, encuentra rastro el lector, no ya de la pragmática caridad que hizo ver al Apóstol de los gentiles la conveniencia, la oportunidad de que hubiese herejes, sino de cierta delectación morosa, golosa, casi viciosa por la herejía; de algo así como el cariño del médico por sus hermosos casos clínicos... De todos modos, con o sin amor, los heterodoxos, al Infierno. Viene después el Paraíso; éste, agradezcámoslo, Menéndez y Pelayo lo reserva casi... a los españoles. Alguna gran figura de valor perenne es aquí exaltada: Platón, Horacio; acaso algún extranjero de distinción: Hamilton, Macaulay; pero lo esencial, los coros beatíficos, lo resucitado a vida inmortal en una especie de resurrección de la carne, son los cientos de españoles que aparecen en las páginas de *La Ciencia española*. El Purgatorio es el de las ideas estéticas. Aquí el autor atribuye a cada uno, con imparcialidad, su procedimiento, su sentencia, su congrua de vejamen crítico. Y cientos de figuras también; cientos, añadidos a los centenares del Infierno. Porque, eso sí —y he aquí todavía una razón de hablar de poesía cuando se estudia esta filosofía—, Menéndez y Pelayo, como el mismo Dante, es un gran plasmador de criaturas, un bravo y fecundo imaginero de bultos humanos. También en su caso, como en el de los Shakespeare, Dickens, Balzac, puede imaginarse el establecimiento de un *censo* que comprenda a toda la pululación de su copiosa progenie literaria; y acaso con más poder inventivo que el de esos poetas; que no sé si se necesita mayor ímpetu fantástico que para poner de pie una criatura inédita, una figura de pura invención, para levantar del polvo y del olvido del pasado un cuerpo entero, un cuerpo y una fisonomía, resucitados nada más que al

conjuro de un frío nombre, quizá de unos escuetos nombre y títulos consignados en una ficha bibliográfica.... Pero un muerto que vuelve a la vida, un olvidado que entra de nuevo en la presencia, significan aun cambio, dinamismo, drama: sentido romántico de la realidad. El clásico no necesita evocar, porque para él es presente todo; no necesita resucitar, porque maneja materiales eternos. Puede prescindir del tiempo, a cambio de no entender el movimiento, como en el caso radical de las aporías de Zenón de Elea. Pero no es en esta región donde hay que buscar, digámoslo todavía una vez, la filosofía auténtica de Menéndez y Pelayo, pensador español, pensador romántico, pensador historicista.

V

Digamos también, para ser escrupulosamente exactos, para no presentar nuestro objeto con simplificaciones de caricaturas, que este romanticismo tuvo, después de todo, dos limitaciones, dos correctivos, que, hasta cierto punto y hasta cierto grado, aproximan lo que fué la filosofía de Menéndez y Pelayo a lo que pudo ser, a lo que quiso ser. De una parte, y en el sentido de limitación del historicismo, no se debe olvidar que nuestro autor admite, en medio de su pasión por lo dinámico, por la corriente, por el fluir —admite, y en ello insiste mucho—, la existencia de ciertas *constantes*, de ciertas instituciones fijas que la objetividad substrae a la acción corrosiva del tiempo. Ya hemos visto hasta qué punto el historiador del platonismo en España consideraba la oposición en éste y en el aristotelismo como norma persistente a través de la contingente multiplicidad de apariencias y de vestiduras. Pero, más que nada, apreció tales —constantes en los fenómenos de lo español—. Cuando Menéndez y Pelayo establecía la siguiente fórmula: «Dentro del pensamiento español, todo lo que no es ortodoxo es panteísta o conduce al panteísmo», no hace otra cosa que establecer una constante y concluir un proceso de restricción análogo al que cumple el biólogo Weismann, al discernir, para los efectos de la adquisición de caracteres y de su transmisión hereditaria, el «plasma somático» del «plasma germinativo». Esto, digo, acerca la filosofía de Menéndez y Pelayo a lo que pudo ser. Otro elemento, otro correctivo, la acerca a lo que quiso ser. Me refiero al hecho indubitable de una afición por el cla-

sicismo en lo literario; cualquiera que fuese el romanticismo íntimo del pensador, hay que reconocer que para él un Platón, un Horacio, representaban, no sólo valores impertérritos, sino perfecciones arquetípicas casi imposibles de igualar. Bien renacentista era en esto. Bien lejano —dígase en honor al matiz— de la tónica del siglo XIX. La filosofía del clasicismo creo que está todavía hoy por hacer. Personalmente, me inclino, cada día más, a considerar Clasicismo y Catolicismo como términos equivalentes. Sea como quiera, lo que nos importa consignar aquí es la compensación relativa que el clasicismo de la alta figura, cuyo pensamiento nos ha tocado examinar, trae a su visión romántica del mundo.

Un elemento aún debe apreciarse para llegar a un juicio completo, un elemento con cuya alusión vamos a terminar. Es indudable que en todo romanticismo sin matiz hay siempre una propensión al obscurantismo. «*Obscurantism*» llama justamente —y con una revalorización del vocablo muy lúcida y oportuna— la escritora inglesa Vernon Lee al estado mental traído al mundo moderno por el bergsonismo y por otros misticismos de caída romántica. Lo opuesto al obscurantismo es el amor a las luces. Pues bien, este amor, y por manera insigne, lo tuvo Menéndez y Pelayo. El da un gran sentido a la totalidad de su obra, por encima de una adscripción cualquiera de escuela, tendencia o parcialidad. En esto no cabe duda: estamos recordando a un magno trabajador por la ilustración a un guerrero de la luz. Y no es posible, señores, saber lo que esto significa sino refiriéndonos concretamente a España, recordando la tragedia de España. De la tragedia intelectual de España creo haber sentido recientemente la posición con exactitud. Permitidme una referencia personal. En el viaje recientísimo, cuyo polvo, mal sacudido, traigo todavía y de ello me excuso, a esta conferencia, he tenido ocasión de respirar, en las inmediaciones de Lisboa, el aire elegante de la quinta, que fué del Marqués de Pombal. La víspera, en Evora, había visitado la Universidad de los Jesuítas en que se formara el mismo Marqués, la Universidad radiante de blancura y de alegría de azulejos. Y, juntando en un solo amor las dos superiores formas de la distinción de un pasado, no podía menos de pensar para mí: ¡Qué lástima! ¡Qué lástima que ciertas fatalidades históricas —probablemente inevitables, lo reconozco— pusieran frente a frente, en el

Setecientos, y opusieran en lucha de vida o muerte, a estas dos formas de distinción intelectual y social, a las dos únicas fuerzas de organización coherente con que podía contar esta Península nuestra, siempre amenazada de Prehistoria y de barbarie, confín con el Africa, marca de Europa, precaria en la cultura como inestimable en la unidad! ¡Qué lástima que no hubiese podido establecerse una forma cualquiera de colaboración, aunque fuese tomando aspecto de turno pacífico, entre estos dos valores en pugna, que eran los únicos con que contábamos que se fundasen en lo universal, que tuviesen un centro no localista, el valor que continuaba una tradición y el que traía una modernidad, el que hincaba en Roma y el que imitaba a Versalles, el valor que todavía nos enseñaba a hablar en latín y el que ya empezaba a enseñarnos a hablar en francés!... Porque lo demás no era nada; peor que nada: pobreza, anarquía, casticismo, localismo pintoresco,rebeldía a todo símbolo imperial, perpetuo motín de las capas y de los sombreros, pulgas y piojos saltados de la pelliza de Viriato... Pero el destino quiso que, por el momento, entre aquellas dos fuerzas no hubiese posibilidad de concordia. Entrechocaron. Mutuamente se destruyeron. Primero cayó la fuerza de la tradición; la de la ilustración cayó en seguida. La Guerra de la Independencia encontró a España ya desnuda, y la triunfante anarquía se ha perpetuado. De ella, dolorosamente, empezamos apenas a salir. Y nos parece ver claro que la condición para salir está en emplearnos denodadamente en la obra que el siglo XVIII no pudo hacer y que vuelva a reunir ilustración y tradicionalismo, Francia y Roma, lo que significaba el Marqués de Pombal y el secreto que la Universidad de Evora guarda en su patio claro.

Para esta obra, algunos espíritus nada más pueden servirnos de guía. Entre ellos, Menéndez y Pelayo en primer término. Y aquí está, sin duda, la razón máxima de su vitalidad triunfante, de esta actualidad en que la sentimos crecer. Para una disciplina de luz, prólogo de una política de luz, nada mejor. Los hombres jóvenes que entran hoy a intervención en nuestra escena social encontrarán probablemente que ningún pensamiento filosófico vale tanto como éste la pena de ser vivido.

EL NUEVO ESTILO DE LA HISTORIA

El día 18 de abril tiene lugar, en la sala de actos del Ateneo de Santander, la anunciada conferencia relativa al *nuevo estilo de la Historia.* «Una página de la Historia de España —empieza diciendo el conferenciante— se estaba escribiendo hace pocas semanas, en el ambiente público, una página con determinada caligrafía y estilo, sostenidos aún, aunque ya fatigados... Ahora, cuando nuestra presencia material se produce, el destino ha vuelto ya aquella página y otra comienza en caligrafías y estilos diferentes.

»Las mentes y los corazones frívolos, en presencia del cambio, sienten —lo vemos estos días en abundancia— la tentación irrefrenable de considerarlo como una modificación real y radical, como algo que cierra una etapa y empieza otra, así como un límite entre dos eras. En momentos de embriaguez tal en la anécdota, cuando cada cual, según su preferencia, cree encontrarse en trance de salvación o de ruina, en episodio de liberación o de reacción —pero ante una revolución siempre—, hay cierto deber para el pensamiento sereno en prevenir a los demás, bien contra las ilusiones engañosas, bien contra los desmoralizadores desengaños; en mostrar cómo, en suma, la Historia está constituída, en gran parte, por elementos constantes, por factores permanentes, que limitan, y hasta cierto punto inutilizan, los otros elementos de novedad, de cambio, de evolución, de flúir. Ocurre en el cuerpo de las naciones como en el de los seres humanos. Su semblante, la expresión de sus ojos, el juego de los músculos en su cara, el gesto y los ademanes, mudan y se alteran a cada propósito: mas por debajo de este velo de apariencias cambiantes, hay un corazón y un sistema arterial que sólo más lentamente se transforman. Y, todavía más profundamente, por debajo de este sistema circulatorio, de lenta transformación, hay un esqueleto que casi no se altera, un esqueleto cuya estructura permanece y dura hasta más allá de este episodio terminal de la existencia humana, que conocemos con el nombre de muerte».

Como consecuencia de todo esto, es posible hablar de unas «leyes», «que traducen «esta» constancia», en la vida interior de cada pueblo. La Vida española tiene las suyas, como las tiene la Vida

francesa. Un escritor, converso al nacionalismo, aunque procedente justamente del campo contrario, ha creído descubrirlas estas últimas, ha querido darlas a conocer. «Leyes de la política francesa», se llama el libro de Charles Bonoist. Pero, el nacionalismo, vindicador de esta constancia, que establece y acentúa una conciencia de solidaridad en el tiempo, incurre, en desquite, en el pecado de no sentir, de pretender abolir la otra solidaridad, la del espacio, que reúne a los distintos pueblos, en una entidad común, la Cultura y que no permite aislar los elementos de constancia de la Historia, dentro de los límites, más o menos convencionales, de ningún pueblo determinado. Detalla Eugenio d'Ors varios ejemplos de fracaso de la pretendida caracterización nacional, que pretende atribuír a cada pueblo notas distintas, partiendo, por ejemplo, de la confusión romántica entre *arte popular* y *arte nacional*. Así, la devoción exaltada por las imágenes religiosas y por el materialismo devoto, especialidad que una superficial interpretación considera como propia de los pueblos del Sur, el andaluz o el napolitano, parece más bien presentarse dentro de la topografía europea, en varias zonas horizontales paralelas, alguna de las cuales pasa por el centro y hasta por el extremo norte europeo. Así también, contra la opinión que juzga que, arquitectónicamente, las estructuras de tejado en ángulo agudo son propias de los países del Norte y consecuencia de la abundancia de aguas y nieves —mientras que el Sur conoce perfectamente la estructura en terraplén o azotea—, está, para no ir tan lejos, algo tan espontáneo y popular como la barraca valenciana, con un tejado más agudo que el dibujado por el contorno de cualquier *pignon* de Holanda o de Flandes.

Si la Historia es, pues, en gran parte, constancia, es también soberanamente, unidad. Todo lo que seccione, horizontal o verticalmente, a la Historia es superficial y convencional, ha de recurrir al pseudo-concepto, y, si puede aceptarse como recurso metodológico útil, no debe ilusionarnos respecto de su verdad objetiva. La misma división cronológica de la Historia en siglos, épocas, edades, tiene mucho de artificio grosero. Tan grosero como lo era el modo antiguo de concebir la anatomía, imponiendo al cuerpo del hombre una división topográfica longitudinal, agrupando en partes distin-

tas, por razones de pura contigüidad, cabeza, tronco, brazos, manos, piernas, pies. El carácter anticientífico de esa clasificación se explica históricamente por razón del desconocimiento de la estructura íntima del mismo, cuando los estudios anatómicos estaban atrasados. Así que la disección del cadáver permitió conocer mejor, y por dentro, el organismo humano, la clasificación por contigüidad, se abandonó —sin que esto quiera decir que no se recurra todavía a ella como recurso pedagógico, para sustituirla por otra clasificación en *sistemas* más acorde con la ley interior del objeto estudiado.

Un sistema, anatómicamente hablando, alude siempre a la relación que reduce a unidad elementos topográficamente muy distantes (por ejemplo, el cerebro y las terminaciones nerviosas pertenecen al mismo sistema nervioso) y, en cambio, discierne y separa elementos muy contiguos en el espacio, como en las terminaciones nerviosas de la yema del dedo (aquellas que perciben el frío de aquellas que perciben el dolor). Análogamente, una estructuración más profunda de la Historia, que la que se traduce, en la simple estructuración vertical en eras o edades reunirá, dentro de un sistema común, elementos muy separados en el tiempo (verbigracia, Carlomagno y Napoleón o *el barroco* del tiempo de Eurípides con *el barroco* del tiempo de Rousseau) y separará elementos temporalmente muy contiguos (como el mismo Rousseau, ya barroco, al lado de Voltaire, cuyo racionalismo corresponde a un sistema cultural harto diferente).

Eugenio d'Ors, en su enseñanza de historia de la Cultura, ha propuesto denominar con el término «*eones*», tomado del neo-platonismo alejandrino, a los esquemas históricos que sistemáticamente se forman y con los cuales sustituye la explicación de la Historia, mediante las usuales divisiones en edades, épocas y siglos, inspiradas en una lineal cronología. Así distingue, entre otros, el «*eón*» *de Roma,* manifestación de la tendencia unitaria del mundo, del «*eón*» *de Babel,* símbolo y cifra de la tendencia a la dispersión. Manifiéstase y por modo evidente la supremacía del primero en el clasicismo, en el renacimiento y, sin duda, en las tendencias unificadoras de la época contemporánea. Paralelamente —y expresando otra manera de *constancia*—, al «*eón*» *de Babel,* corresponden las institucio-

nes prehistóricas, la Edad Media, y el mismo siglo XIX, que el autor considera como una nueva edad media. Esta designación, por otra parte, adquiere en su obra un sentido genérico, considerándose posible la existencia sucesiva de distintas Edades Medias, en ocasiones cronológicamente separadas, como lo es la de varios Renacimientos o la de distintos florecimientos del estilo barroco, o de la idea del Imperio, o del espíritu milenario, etc.

El descubrimiento de estos factores de perennidad, tal vez de ritmo, es algo que el siglo XIX no podía realizar todavía, porque este siglo ha estado todo él dominado por el respeto supersticioso a la idea de evolución. El siglo XIX es un siglo historicista, porque es un siglo evolucionista. La Historia se entiende siempre en estilo de cambio, de mutación de flúir, en el período intelectual comprendido entre el relativismo de Giambatista Vico y el relativismo de Ostwald Spengler, período cuya figura característica ha sido la de Darwin. Pero ya el darwinismo ha sido por nuestro siglo modificado, inclusive en su aspecto puramente biológico. Weissman y Mendel introducen la noción de constancia, el primero en la concepción de la vida, admitiendo un «plasma germinativo» inmutable, al lado del «plasma somático», capaz de adquirir caracteres; el segundo, en la herencia, oponiendo como antagonista a la adquisición sucesiva de «caracteres dominantes», la estadística compensación de los «caracteres rescisivos»... con más razón, la historia propiamente dicha, tiende actualmente a disminuír el papel de los factores de contingencia y de los factores de diversidad. De ahí un nuevo estilo de la historia, y de ahí también una lección de serenidad, que nos permite considerar virilmente los cambios anecdóticos en que nuestra actuación personal o colectiva, se encuentre sumergida.

Termina el conferenciante indicando que, como es natural, este nuevo estilo de la historia, ha de traer consecuencias en la manera de entender la política, en su estilo. Examinar con científica objetividad cuál pueda ser éste, con especial adaptación a los problemas de España y con obediencia a la íntima ley moral de una figura prócer montañesa, constituirá el objeto de otra disertación, para la cual ha sido invitado por la «Sociedad Menéndez y Pelayo», y que se dará en su Biblioteca.

MENÉNDEZ Y PELAYO Y EL NUEVO ESTILO DE LA POLÍTICA [1]

Conferencia inaugural de la Cátedra Menéndez y Pelayo en la Biblioteca

Con alguna insistencia he hablado en los últimos tiempos a mis colegas y a mis lectores, de la constitución de un grupo que, bajo el nombre de «Amigos de Menéndez y Pelayo», se consagrara a vivificar y actualizar aquella parte de la enseñanza directa o indirecta del Maestro, cuyo alcance no queda ceñido al campo de la historia literaria y de la erudición. Esta presente reunión nuestra responde al propósito de intentar un doble milagro: por una parte, el de lograr que el tal grupo o sociedad actúe antes de nacer; por otra parte, el de ver si Menéndez y Pelayo, como del Cid dicen, puede ganar batallas después de muerto... Este doble milagro nos será facilitado singularmente —apresurémonos a decirlo— por el hecho de estar precedido por una tarea especulativa y por una experiencia de colaboración realizada hace pocas tardes entre este selecto auditorio de Santander y el orador que de nuevo se acerca a su benevolencia en ocasión de la conferencia dada en vuestro Ateneo, relativa al *Nuevo estilo de la historia*. Una gran parte de las ideas cuya formulación perseguimos hoy viene prejuzgada por las soluciones adoptadas en tal ocasión, y por deducción racional de aquélla se deriva. Ya al final de la misma se anunció —anuncio que, por otra parte, veo que la diligentísima prensa de la ciudad ha recogido— que, lo que hoy digamos aquí en este casto ambiente de estudio, va a ser una a modo de continuación de lo dicho allí, en aquella casa de noble discusión. Si el deseado prodigio se cumple, ello no será, por consiguiente, en guisa de iluminada improvisación, sino por efecto de riguroso raciocinio.

No es mía, es de Benedetto Croce —y quizá de otros—, la observación de que, en la evolución de la cultura y de las institucio-

(1) Esta disertación fué, en realidad, pronunciada, no leída. La que sigue es un ensayo de reconstitución, intentada por mano auténtica. Se ha procurado conservar a la versión la marcha más desembarazada e irregular —más insistente también—, propio de lo oratorio.

nes humanas, a todo cambio de concepto en la manera de entender la historia corresponde un cambio paralelo en la manera de entender la política. No puede, es claro, hablarse con propiedad, en este espiritual dominio, de juegos de causa y efecto. Mucho me guardaría, por consiguiente, de decir si en estos nexo y relación, son las transformaciones políticas las que representan el papel determinante, o si al revés, estas transformaciones son la consecuencia de precedentes innovaciones historiográficas. No hablamos, pues, aquí de «causa» y de «efecto», sino, como los matemáticos, de recíproca «función». En tal sentido y dentro de esta generalidad afirmamos que cualquier cambio político *está en función* de un correspondiente cambio historiográfico, y al revés.

¿Habrá acontecido por mera casualidad el hecho de coincidir aproximadamente en el tiempo aquella ampliación de escenario de la historia —en virtud de la cual el interés del historiador, antes reservado exclusivamente a reyes y grandes capitanes, vino a extenderse también al nombre y a la obra de otros hombres eminentes, sabios, artistas, escritores, artesanos, ilustres—, y aquella otra serie de mutaciones catastróficas, que conocemos con el nombre de Revolución y cuya obra fué, paralelamente, el transportar la eficiencia social y política de manos de la nobleza a las de la burguesía ilustrada...? Y, más tarde, a la vez que, a este período liberal, reemplazaba, en la práctica como en la teoría, un socialismo, que venía a trasladar el poder, de manos de la burguesía a las del pueblo propiamente dicho, ¿no aparecía también un determinismo histórico, atento al juego de las fuerzas enormes, anónimas, obscuras, más que al mérito o a la culpa de las personalidades singulares? Y ¿qué vemos hoy, al abrir las primeras páginas de los tratados de Historia Universal, de los manuales que, en esta materia, mejor caracterizan las tendencias de la hora presente, qué vemos sino la revelación —para muchos y para uno mismo escandalosa—, del gran papel atribuído a lo prehistórico, a lo paleontológico, a lo geológico, a lo astronómico, inclusive; a cuanto representa la intervención en los destinos del mundo, no ya del albedrío humano, sino de de los ciegos agentes naturales? Pues, a esta manera de escribir la historia, corresponde simétricamente una manera de hacer la política: la manera cuya agigantado experimento vemos desarrollar en

Rusia. El común denominador de esta política y de aquella historia se llama «materialismo histórico», se ha llamado Karl Marx.

Pero más transcendental mutación todavía que la significada, para la historia, por el fenómeno de ensanchamiento de su escenario, es la que traen las tesis cuya influencia se traduce en el «nuevo estilo», de que hablábamos la otra tarde en el Ateneo. Si en la viva trama de lo histórico distinguimos, a la vez que los factores de una evolución, de un continuo movimiento, de un avance, de *un fluir*, otros factores de *constancia*, de permanencia, de inmutabilidad, de ritmo; si una vez advertida la existencia de este segundo orden de elementos, subrayamos su papel y descubrimos progresivamente el alcance del mismo y acabamos por juzgarle predominante, descubriendo cuanto de exageración y hasta de ilusión existe en la pretendida irreversibilidad de los procesos históricos; si alcanzamos a concebir, metodológicamente, una manera de narrar la historia en que su división cronológica, puramente lineal y demasiado superficial, se vea reemplazada por una sinopsis más profunda, que, en vez de lo cronológico, nos dé lo sistemático y agrupe y clasifique, no por la contigüidad, el tiempo, sino atendiendo a sistemas naturales; si nos atrevemos a la audacia de sustituír a la clasificación en *períodos* y *edades*, una clasificación en *eones*, es decir, en categorías activas; si, en una palabra, nos acomodamos a esta nueva estilización traída por las corrientes de la hora actual, por las que yo acostumbro a llamar, según mucho saben aquí, «las palpitaciones de los tiempos»... bien es de creer que no puedan ya conservarse muchas de las modalidades de la manera anterior de pensar; y, que en consecuencia, deban también de verse condenadas y cambiadas muchas de las maneras de actividad política adoptadas hasta hoy, y que acaso pretendan conservar aún el retraso o la rutina. En otros términos, *un nuevo estilo de política corresponderá*, seguramente, al *nuevo estilo de historia*. De esta nueva manera de política —cuyo vaticinio descubriremos después en la actitud espiritual de nuestro Menéndez y Pelayo—, vamos a intentar aquí, antes que nada, definir las notas esenciales. Las esenciales nada más y muy someramente. Ni cabría en este lugar una caracterización exhaustiva, ni yo puedo pensar en tomar sobre mis flacos hombros el papel de completo definidor de una realidad cuyo desarrollo, ha de

ser si acaso, obra de una elaboración colectiva y sujeta a las modificaciones que la vida trae, incluso a los programas humanos más lúcidos y previsores.

Dos adquisiciones ideológicas recientes e importantes deciden el sentido de la innovación, objeto de nuestro estudio. Se refieren las tales transformaciones al concepto de Cultura y al concepto de Nación. Respecto del primero, una verdadera ciencia está hoy en camino de constituírse; cabe afirmar, en términos generales, que la elaboración contemporánea del concepto de Cultura recuerda aquélla de que fué objeto la moral en la hora de Sócrates y, luego, por acción del pensamiento estoico. Lo que hasta entonces había sido únicamente *un valor*, se convirtió en un *objeto de conocimiento*, en una materia intelectual precisa. Mas si ya la Cultura puede constituír el objeto de una ciencia, bien será porque su noción contenga elementos eternos, elementos permanentes: desde Platón, tenemos ya por bien sabido que ninguna ciencia, propiamente dicha, sobre lo mudable y transitorio. Definida por su permanencia en el tiempo, por su unidad en el espacio, la Cultura ha pasado así a una dignidad categórica, a ser un *concepto* propiamente dicho. Al contrario, la Nación, ¿no será más bien una entidad empírica que se da aires de idea; no figurará entre los que el aludido pensador italiano llama *pseudo-conceptos?* La historia nos dice que las Naciones no han existido siempre. Que como institución son en suma, cosa moderna, iniciada cuando, en el Renacimiento, otras formas políticas sustituyeron a las del derecho feudal y a las de los ex reinos puramente patrimoniales para dar lugar a la formación de las Monarquías y completada, y canonizada, además, ya en el siglo XIX, cuando el liberalismo, hijo de la revolución, ha querido sustituír al principio religioso de aquellas monarquías, otro principio igualmente religioso y mucho menos claro, el de la *soberanía nacional*, estructurada y formulada en el que se llama *principio de las nacionalidades*... Pero, si la Nación no ha existido siempre, es que puede dejar del mismo modo de tener existencia. Si las Naciones han nacido, pueden morir. De hecho, algo hay en la conciencia contemporánea que nos persuade de que esta muerte no va a tardar mucho. Cada día se habla más de entidades sobrenacionales, existentes o proyectadas: de Ligas de Naciones, de Federaciones internacionales, de Paneuropas,

de Imperios, de Anficcionías, de Eufúmeno, de Humanidad. La situación actual de las entidades nacionales puede compararse, con propiedad suma, a la que las instituciones feudales conocieron a fines de la Edad Media. No desaparecieron, pero se quedaron baldías. Todavía a fines del siglo XVIII hay condes y marqueses; todavía hoy los hay; pero lo que hoy significa en su contenido real, las palabras «condado» o «marquesado» puede darnos idea de lo que la palabra «Nación» significará probablemente, antes de que alcance la humanidad al siglo vigésimo primero después del Señor.

Estas precisiones, racionalmente aportadas a unos valores de estimativa confusa; esta revisión, de la cual salen, de una parte, la Cultura en consideración de *idea* y la Nación, en calidad de simple *fenómeno* histórico, imponen inevitamlebente una inversión en el juego de relaciones jerárquicas, con que rutinariamente vienen articulándose tales conceptos. Si la Cultura es ya lo sustantivo, y la Nación lo adjetivo, no cabía hablar, con rigor filosófico, de *naciones cultas*: habrá, al contrario, que considerar, como superpuestas a algo universal más profundo, las determinaciones específicas nacionales... La consecuencia inmediata será una subordinación de derecho de la actividad concretamente política a la actividad genéricamente cultural. Ya no será la Cultura —como es todavía en el sentir vulgar— una especie de *ornamento* de los pueblos; será *el fin esencial* de su vida, la razón misma de su existencia, la garantia de su legitimidad. Pero semejante subordinación —a cuyo examen, podéis creerlo, me acerco, como os acercáis vosotros, con científica serenidad, sin propósito vindicativo alguno ni inspiración en lo que llamaríamos celos geniales— resulta, prácticamente, muy dura de aceptar para los que hoy se llaman políticos, para los acostumbrados a esta supremacía de la política derivada del abusivo principado del concepto de Nación.

No vacilo en traer aquí —sin merma de la espiritual nobleza del lugar, que como nadie siento respeto—, dos breves anécdotas, que nos servirán siquiera para cobrar un poco de aliento, después de la abstracta severidad de la digresión teórica que precede. La ocasión de la primera entre dichas anécdotas fué la de una reunión, en Barcelona, con fecha del pasado octubre, de la Federación de Uniones Intelectuales, iniciada por el príncipe de Rohan. Galan-

temente, la Diputación de la ciudad obsequió a los congresistas con un almuerzo, en la montaña de Montserrat celebrado, y que presidía un discreto y simpático diputado provincial. Llegada que fué la hora de los brindis, creyóse nuestro anfitrión en el caso de consagrar unas palabras del suyo a panegírico del objeto que a nosotros, los congresistas, nos reunía; como hubiera, probablemente, elogiado a la geología de tratarse de un congreso de geólogos, o a la asepsia, de tratarse de una asamblea de higienistas. Habló, pues, en elogio de la «Cultura» nuestro diputado provincial; y, para elogio de la Cultura y en honor nuestro, tuvo la inspiración de decir: «...Porque la Cultura de los pueblos siempre ha sido el auxiliar principal de su política». Después de lo cual, tal vez recibiría con cierta sorpresa, la réplica que yo, en mi brindis, me creí en el caso de dar, «hablando de la política de los pueblos, que constituirá, así lo esperamos, uno de los más leales servidores de la universal Cultura»... Tan sorprendido como cierto interlocutor, extranjero éste, hubo de quedar en otro ocasión —y ahí va la segunda de las anécdotas—, cuando, hablando de la manera de dar eficacia a la obra de superior pacificación, emprendida por la Sociedad de las Naciones, que, tiene, como dependencia anexa, un Instituto de Cooperación Intelectual, constituiría un Instituto de Cooperación Intelectual que tuviese como dependencia anexa una Sociedad de Naciones... Insisto —aunque frente a vuestra superior comprensión semejante insistencia resulte ya inútil— en que, si yo hablaba en estos términos, lo hacía con un absoluto desinterés personal. Nada estaba más lejos de mi ánimo en la coyuntura que el recordar que mi persona pertenece al Instituto de Cooperación Intelectual y no a la Sociedad de las Naciones. Pero tampoco la aprensión de esta suspicacia iba a impedirme el expresar lealmente, mediante una fórmula simbólica de circunstancias, el sentido del que me parece cambio evidente y transcendental, en la tabla de valores del mundo.

Ahora, tengamos presente que a toda subversión de la tabla de valores, acompaña una subversión consiguiente en el repertorio de las formas; que cualquier solución en la jerarquía de las ideas se traduce en las modificaciones de estilo. Un estilo nacionalista, más o menos teóricamente conscio, era la consecuencia del principado que se atribuía a la Nación. La actividad de la historia apare-

cía subordinada, dentro de la política del nacionalismo, a una especie de norma de servicio con respecto de los imperativos de la prehistoria —que yo, como muchos de los aquí presentes no ignoran, prefiero llamar sub-historia, por analogía a la sub-conciencia de los psicólogos y teniendo presente que la tal sub-historia no acaba, no se extingue en el tiempo, sino que acompaña siempre a la historia, como la sub-conciencia a la conciencia—, con respecto a la geografía, al clima, a la raza, los agentes naturales, las grandes fuerzas económicas obscuras. Al contrario, el estilo que resultará de las nuevas concepciones colocará en la Cultura este mismo centro de gravitación que últimamente se colocaba en la Sub-historia, atrayendo lo histórico —es decir, lo político—, no ya a una inversión en lo obscuro, sino a una sublimación en lo luminoso. La política al servicio de la Cultura no puede tener otro estilo que aquel de la que se ha llamado «política de las luces». De hecho, momentos del pasado como el de la *Aufklaerung,* el de la política de *ilustración* constituyen los mejores precedentes que podemos invocar, como no dejamos de hacerlo, cada vez que la ocasión se presenta... Y la ocasión —hora es ya de decirlo— presentase cotidianamente en España. La tenemos aquí cada día, ya que aquí, como en los peores casos, puede aplicarse aquella forma que nos dice ser «la política de cultura una política de imposición». No como los países del centro de Europa, por ejemplo, puede España considerar tranquilamente adquirido su derecho a sentarse en estas ecuménicas asambleas de la Cultura. La misma europeidad, ya lo sabemos, lo es a veces negada. El dilentantismo, por boca de los Unamuno o de los Keyserling, ha jugado repetidamente el juego de darle un estado civil de africanismo, cuya fruición por parte de algunos, por parte de los nuestros, ha tenido más de un matiz de masoquismo repugnante. Verdad es que, en cambio, la vindicación de la europeidad, la política de Cultura, ha tenido entre nosotros egregios precedentes, ha ha tenido una tradición, tan auténtica, tan secular, tan *de raza,* en el fondo como pueda serlo la del más pintoresco casticismo. Pensemos, señores, en lo que para nosotros significa la aportación española a la cultura romana y un nombre como el de Séneca; pensemos en San Isidoro y sus *Etimologías;* en Alfonso X el Sabio y su romanismo y su imperialismo alemán; en la política de intervención

europeizante, tradicional en los monarcas de la Casa de Aragón; en el gran ensanchamiento español de Eucúmeno, cuando los días de los Reyes Católicos; pensemos, con igual e imparcial espíritu de intelectual veneración, en Felipe II, brazo del catolicismo y en Carlos III, padrino de la filantropía; pensemos en lo que significó todo nuestro siglo XVIII, el siglo de la España borbónica y francesa, que algunos suponen tan poco nacional, pero que fijó, promovió, instituyó las realizacioes más claras de la salud y del alma nacional, desde los trajes populares hasta las fábricas de los conventos, desde las canciones de nuestro *folk-lore*, hasta las academias de nuestra erudición; en el siglo XVIII, que lo ha hecho aquí todo: la iglesia y el puente, la biblioteca y el jardín botánico, el palacio y la carretera, el teatro y el arsenal, la salinera y la almadraba, el mercado y el observatorio, y los rótulos de las calles, y los toneles de las bodegas y las banderas de los gremios, y las librerías y las letanías... Pensemos, sobre todo, en aquel gran santoral de la ciencia española, cuya existencia y gloria nuestra Menéndez y Pelayo vindicó: en aquellos teólogos, aquellos juristas, aquellos filósofos, filólogos, eruditos, matemáticos, físicos, psicólogos, en aquellos espíritus universales cuyos nombres sacó de lo obscuro o levantó a las estrellas, la sabiduría polémica del gran investigador de este tesoro de volúmenes que nos rodea; y pensemos en él, como en el más cercano a nosotros de estos espíritus universales, que constituyeron su alta familia, y a través de cuya estirpe supo el Maestro recoger un hilo viviente de tradición, que le permitió precisamente a él mismo, vivir una vida de Cultura, consciente de la solidaridad de los pueblos, tanto como de la solidaridad de los siglos y emancipada y despectiva respecto de todas las estrecheces locales.

Por esta su universalidad volvemos los ojos a Menéndez y Pelayo cuantos sentimos la necesidad y la urgencia de la instauración de nuevo estilo en nuestra política. Los términos del problema de la cultura en España —y también, por consiguiente, del problema de su política— quedaron planteados en el siglo XVIII, en posición no substancialmente cambiada hasta hoy. Tres elementos, en la interna composición del país. Una masa prehistórica, resistente, quizá impermeable, a la cultura. Dos selecciones, divergentes, por el momento antagónicas, en la manera de interpretarla.

La cultura, es siempre —no nos cansemos de repetir lo que científicamente, hemos llegado a averiguar— *tradición y universalidad.* Tradición: solidaridad de todos los siglos en el tiempo; universalidad, comunión de todos los pueblos en el espacio... Cada una de aquellas dos selecciones, cada uno de aquellos dos partidos de selección, que en el siglo XVIII dibujaron su definición y enarbolaron sus armas, creyó, empero, poder prescindir de una de las notas mencionadas. Empezó entonces a haber aquí un *tradicionalismo* nacionalista, castizo, amigo del carácter, vuelto de espaldas a la europeidad. Empezó a haber un *liberalismo,* descastado, progresista, que, por el momento, tomó los matices del enciclopedismo afrancesado; poco más tarde los del romanticismo filantrópico.

Ahora bien, si —por superación o pacto, por manera de colaboración eficaz o siquiera de turno pacífico— una síntesis hubiese llegado a producirse entre las dos selecciones españolas, la lucha contra la rebelde masa, la guerra santa de la cultura, se hubiera podido ganar. Hostiles aquéllas, en cambio, era fatal que cada una de ellas sucumbiese, se dejase arrastrar poco a poco por el peso muerto de aquella masa a que no le había quedado más remedio que unirse.

De otro modo: o una división horizontal o una división vertical en la sociedad española. Si la primera, solidaridad en lo alto, ruptura entre lo alto y lo bajo. Si la segunda, ruptura en lo alto, solidaridad entre lo bajo y lo alto, con dominio y arrastre de éste por aquél... Desgraciadamente, fué la primera la que se produjo. Expulsados por un Rey enciclopedista, partieron un día los jesuítas de España: sospechosos para un Rey castizo, cincuenta años más tarde, los afrancesados se refugiaban en Burdeos. La prehistoria triunfó a sus anchas, y ese triunfo de la prehistoria degrada todo nuestro siglo XIX... El siglo en que la Enciclopedia baja al *pronunciamiento* y en que el mantenedor de la Tradición se llama *cabecilla.*

Dejadme aquí citar el lamento, que hace un par de años y en ocasión, precisamente, de un ciclo de conferencias en honor a Menéndez y Pelayo en el que me cupo examinar su pensamiento filosófico, tuve ya ocasión de repetir. Y digo repetir, porque la primera ocasión de esta especie de alegría, anterior había sido, y motivada, en una excursión a Portugal, por una evocación de la figura de un

enciclopedista, el marqués de Pombal, al día siguiente de haber visitado la Universidad de los Jesuítas en Evora, en que se formara el mismo Pombal, la universidad radiante de blancura y de alegría de azulejos: «¡Qué lástima! ¡Qué lastima que ciertas fatalidades históricas —probablemente inevitables, lo reconozco— pusieran frente a frente, en el 1700, y opusieran en lucha de vida o muerte, a estas dos formas de distinción intelectual y social, a las dos únicas fuerzas de organización coherente con que podía contar esta Península nuestra», esta tierra nuestra, siempre amenazada de Prehistoria y de barbarie, confín con el Africa, marca de Europa, precaria en la cultura como inestimable en la unidad! ¡Qué lástima que no hubiese podido establecerse una forma cualquiera de colaboración, aunque fuese tomando aspecto de turno pacífico, entre estos valores en pugna, que eran los únicos con que contábamos que se fundasen en lo universal, que tuviesen un centro no localista, el valor que continuaba una tradición y el que traía una modernidad, el que hincaba en Roma y el que imitaba a Versalles, el valor que todavía nos enseñaba a hablar en latín y el que ya empezaba a enseñarnos a hablar en francés!... Porque, lo demás no era nada; peor que nada: pobreza, anarquía, casticismo, localismo pintoresco, rebeldía a todo símbolo imperial, perpetuo motín de las capas y de los sombreros, pulgas y piojos saltados de la pelliza de Viriato... Pero el destino quiso que, por el momento, entre aquellas dos fuerzas no hubiese posibilidad de concordia. Entrechocaron. Mutuamente se destruyeron. Primero cayó la fuerza de la tradición; la de la ilustración cayó en seguida. La Guerra de la Independencia encontró a España ya desnuda, y la triunfante anarquía se ha perpetuado. De ella, dolorosamente, empezamos apenas a salir. Y nos parece ver claro que la condición para salir está en emplearnos denodadamente en la obra que el siglo XVIII no pudo hacer y que vuelva a reunir ilustración y tradicionalismo, Francia y Roma, lo que significaba el Marqués de Pombal y el secreto que la Universidad de Evora guarda en su patio claro.

Y ahora, he aquí la justificación de que esta doctrina empiece a exponerse aquí, dando, un poco, a la Biblioteca Menéndez y Pelayo de Santander, un carácter de Covadonga. De la campaña que, para las mentes más esclarecidas y los corazones más generosos este es-

fuerzo de hoy puede traer invitación, el nombre de Menéndez y Pelayo es y será siempre el más adecuado símbolo. El tradicionalismo, nadie lo ignora, constituyó el sentido fundamental de la obra, como de la vida, del autor de «La Ciencia Española». Conviene, con todo, recoger y consignar cuál fué la matización especial de ese tradicionalismo; nunca superficial, nunca pintoresco, nunca casticista ni anacronista, atento a los valores universales de España no a sus singularidades de carácter; buscando heroicamente aquello que exalta en nosotros la unidad y la intervención en la tarea eucuménica de la Cultura, en la aristocracia de la europeidad, no lo que puede estimagtizarnos con una condena a la dispersión, a la excepción, a la extravagancia, a sumergirnos en la africanidad bienquista de los Keyserling o de los Unamuno.

Acaso esta especialidad del tradicionalismo de Menéndez y Pelayo que tan próximo lo hace a nosotros, tan contemporáneo nuestro, no resulte por todos reconocida con igual facilidad y en el mismo grado que lo es el hecho primario de su culto a la tradición. La demostración de las notas que en él justifican aquella interpretación, la he intentado y proseguido yo mismo algunas veces. Dejadme traer aquí solamente, cuatro rasgos fundamentales. Digo que el sentido universalista de las ideas de Menéndez y Pelayo queda confirmado por la observación de cuatro extremos. De un lado, su espíritu renacentista, no medievalista, en la interpretación del ideal católico. De otro lado, su actitud filosófica tampoco medievalista de fuente, tampoco escolástica, sino idealista y platónica en su inspiración esencial. Añádase a ello la especial actitud de Menéndez y Pelayo, ante el hecho de la heterodoxia, ante las figuras de los heterodoxos españoles por él estudiados. Téngase en cuenta, en fin, cuál fué su preferencia por el elemento científico, más que por el teológico, en su campaña de vindicación del saber nacional... El tiempo ha transcurrido demasiado deprisa para el desconocimiento, señores: sólo unas palabras de alusión podrán precisar cada uno de estos temas. Empero que las mismas servirán para entendernos, o siquiera para introducir seriamente sendos problemas, en el campo de vuestra esclarecida meditación.

Empecemos por recordar que el moderno movimiento de restau-

ración de los valores religiosos admite, limitándonos ahora a nuestro campo católico, dos versiones.

En honor a nuestra prisa, y puesto que a media palabra estaremos de sobra entendidos, limitémonos a dos, para caracterizar cada una de aquéllas. Limitémonos a decir que, al lado de la versión medievalista hay, debe haber, otra versión renacentista: ya se comprende dentro de qué plano de relatividad hablamos cuando decimos que, si la primera es quizá la más propiamente *cristiana*, la segunda es, de seguro, la más caracterizadamente *católica*... Pues bien, de las dos posiblidades, nadie dudará cuál fué la escogida por Menéndez y Pelayo. Fenómeno tanto más de advertir cuanto que la verdad es que, desde el doble punto de vista de la calidad y del número, no se puede negar que han dominado modernamente, dentro del campo ortodoxo, las tendencias de reacción medievalista, aunque éstas no revistan siempre el carácter de ultranza que revisten en las vindicaciones paradójicas de un Chesterton o en los misticismos orientales de un Berdiaeff. Casi nos atreveríamos a afirmar —idea que será muy interesante desenvolver, el día que de veras y documentadamente y en serio se emprenda el estudio del pensamiento de Menéndez y Pelayo, en relación con el pensamiento universal de su época, estudio que apenas se pudo insinuar, en ocasión de la conferencia, ya citada, acerca de su filosofía—, nos atreveríamos, digo, a asegurar que el sabio español vino a ser casi el único que, en su hora, diera a la restauración católica un carácter tan acusado, apasionado celosamente acordado con el espíritu del Renacimiento, con las inmortales escenas clásicas: el único, se entiende, entre los ingenios de primera fila. Nadie, en todo caso, como él sintió profundamente, no ya la compatibilidad entre ortodoxia religiosa y humanismo, sino su inexcusable correlación; nadie, desde la hora histórica en que los humanistas por excelencia florecieron y esta otra última hora, contemporánea nuestra, en que, por obra de los restauradores litúrgicos de Beuron y de otras partes, por obra de los Hervoegen y de los Guardini, y —¿por qué no decirlo?— en España, por nuestra propia inclinación y esfuerzo —nuestros y de algunos amigos inmediatos— el sentido formalista y estético del Catolicismo parece restaurarse y el nombre de Roma recobrar un prestigio simbólico, que no lograría —ciego será quien

no lo vea— con los misticismos a lo Berdiaeff o entre las paradojas a lo Chesterton.

El segundo aspecto a que queríamos aludir, entre aquellos que, hacen de Menéndez y Pelayo, no un nacionalista, sino un precursor del nuevo estilo de la política, del estilo fundado en la primacía de la Cultura, nos aparece como íntimamente relacionado con el aspecto anterior. El renacentismo del autor de la *Historia de las ideas estéticas* era de inspiración platónica: no era aquél, no podía ser, un escolástico. Su ideal filosófico, bien sabemos cuál fué: a cuál el logró encarnarse en la obra, cosa es que yo mismo he probado analizar en otra parte: lo cierto es que, no sólo su temperamento intelectual repugna a la tradición peripatética sino que explícitamente su obra se confiesa apartada de ella y en posición de combate contra los que quisieron ligar demasiado estrechamente a la misma la restauración de la filosofía católica... Cierto: hay el hecho —y no ignoro el valor del mismo— de que este problema, en la hora en que Menéndez y Pelayo escribía, no había alcanzado la delimitación autoritaria y casi dogmática a que ha llegado después y en que lo hemos encontrado nosotros. Pero esta consideración, desde el punto de vista formalístico, y casi biográfico en que lo examinamos por el momento nada rebaja a nuestra caracterización. Otros contemporáneos del Maestro fueron escolásticos, exclusivamente, rígida, acerbamente. Lo fueron los Ortí Lara, los Pidal, los Fonseca. Con los Fonseca, los Pidal, con los Ortí Lara, Menéndez y Pelayo discutió, polemizó, combatió. No era de los suyos. Sin duda hay aquí una determinación personal que nos lleva a confirmar la esperanza de que sea de los nuestros.

La síntesis entre tradicionalismo e ilustración representada por el fundador de esta Biblioteca se confirma, todavía muy vigorosamente, en otros detalles. De dos de los anteriormente enunciados debemos hablar, antes de concluír. Quisiera aludir al primero brevemente y *cum grano salis.* ¿Qué lector un poco asistido por la penetración psicológica ha dejado de advertir el matiz especial de la actitud de Menéndez y Pelayo en presencia de sus heterodoxos? Con ellos no transigía, sin duda, ninguna sospecha de latitudinarismo dogmático ni de falta de celo, en este acendrado montañés. Con todo... ¡cómo se siente el interés, la atención, la *diversión,* si así me

atrevo a decirlo, la *simpatía,* inclusive, de nuestro hombre por sus *casos,* su deseo de hacerlos bien, de darles importancia, su respeto por los de alto vuelo y gran cuantía, su menosprecio paradójico por los mediocres y vulgares, que parece decirle a cada paso: «Hombre, ya que es usted un hereje, séalo al menos con gracia y con substancia y no me aburra con la fácil monotonía y la excesiva comodidad que me da su tontería, en el juego de inventario de sus ideas y de reputación; sea usted un hereje *grave,* pero no un herejoide *cursi!*» Como un médico, amigo de su ciencia, sin perjuicio de un sincero deseo por la salud del cliente, habla, estéticamente *arrebatado,* del «interesante caso clínico» o del «hermoso tumor», así Menéndez y Pelayo está muchas veces a punto de entusiasmarse con el hermoso molinista o con la interesante secta de sabor panteístico o maniqueo... Esta psicológica observación no deja de tener transcendencia para la caracterización que buscamos. Pero todavía la tiene más la otra, la que se refiere, según nuestro anterior sumario, a la especialidad de su predilecta documentación y argumentación en su esfuerzo vindicativo del valor de la Ciencia española en otros tiempos.

Consignémoslo: en este capítulo, Menéndez y Pelayo aceptó, y aceptó gustoso, la batalla en el mismo campo en que los enemigos la presentaron. Los enemigos eran racionalistas o positivistas: nuestro erudito David tomó para el combate las armas de Goliat: la rehabilitación de la Ciencia española, quiso él cumplirla en el terreno del saber empírico, en el terreno de la invención racional. Fácil hubiera sido, sin duda, oponer a la gloria ilustre de tanto filósofo o matemático extranjero, de tanto psicólogo o naturalista, el brillante censo de los grandes teólogos españoles o el perfume del cerrado jardín de nuestros grandes místicos. Menéndez y Pelayo, apenas acude a esta panoplia; si algún reproche se le puede hacer, en lo relativo al instrumental dialéctico escogido, es más bien el de haberlo empleado con parsimonia, el no haber adivinado, por ejemplo, el enorme valor que había de atribuír a Suárez, por ejemplo, la crítica alemana, y todos los modernos a la experiencia espiritual concreta de San Juan de la Cruz. Pero, lo que ciertamente entendió el designio de nuestro héroe en la coyuntura es que la respuesta había de conjugarse estrechamente con la acusación: in-

vocar valores de orden análogo, no producir elementos incomparables. Por esto, la documentación y la argumentación de *La Ciencia Española* se mantienen en los límites de la tal Ciencia, de los productos de Ciencia, de los inventos de Ciencia, de los libros de Ciencia de los hombres científicos. Se mantienen en el límite de la ideología de las luces, de la política de la ilustración. Su crítica es aquí prerromántica. Un adversario del siglo XVIII la hubiera aceptado íntegramente; ningún elemento misterioso, inefable, irracional, antiintelectual, interviene en la partida. Como problema de cultura vió aquí el Maestro el servicio de su patria. Al código caballeresco de la Cultura se atuvo puramente, sin recurso a prestigios ni encantamientos, en su valeroso guerrear.

Señores, si esta ausencia de golpes dudosos forma parte de los preceptos del código de la Cultura, en aquél que traduzca las disposiciones capitales del nuevo estilo de la política, entrará sin duda la prohibición de hablar demasiado, en las civiles ocasiones. Nuestra disertación se termina aquí. Se termina, con la necesidad de continuar interiormente el desarrollo de su tema. Sólo en la vulgaridad de novelas o de cinematógrafos, el matrimonio es un desenlace. Apenas nos elevamos a un plano un poco superior, comprendemos que ni la muerte ni el matrimonio desenlazan nada. Tampoco, en el silencio que sigue a una reunión de la índole esta, se desenlaza nada. Nuestro cambio de ideas ha de continuar, continuará... Por algo no se ha anunciado nuestra sesión únicamente como una conferencia sino como inauguración de la «Cátedra Menéndez y Pelayo», en la que fué su Biblioteca, en la que lo es todavía, en la que, por ser vuestra, por ser nuestra, eternamente suya será.